

RACCONTARE FATTI DI SPERANZA

Otto stazioni di speranza vissuta

I fatti che resistono al buio



INTRODUZIONE GENERALE AL PROGETTO

I – Il senso e l'orizzonte

Un progetto che nasce da un fatto

Questo progetto nasce da un fatto. Non da una teoria, non da un programma educativo, non da un'esigenza istituzionale: da un fatto.

Il fatto è questo: nel settembre del 1943, una ragazza ebrea di ventinove anni fu caricata su un treno verso Auschwitz. Qualcuno che assisteva alla partenza vide volare dal finestrino un biglietto. Lo raccolse. Sul biglietto c'era scritto: «Abbiamo lasciato il campo cantando».

Etty Hillesum morì ad Auschwitz il 30 novembre di quello stesso anno. Il biglietto è ancora conservato. Le sue parole sono ancora leggibili.

Questo fatto – concreto, storico, verificabile, ancora oggi capace di fermare il respiro – è il punto di partenza di tutto ciò che segue. Non perché sia il fatto più importante del progetto: ma perché è il tipo di fatto che questo progetto intende narrare. Un fatto di speranza – non una teoria sulla speranza, non un argomento a favore della speranza, non un esempio edificante della speranza. Un fatto: qualcosa che

è accaduto, che ha avuto un corpo, una data, un nome, e che continua ad accadere ogni volta che qualcuno lo incontra.

La tesi pedagogica di fondo di questo progetto è semplice e radicale: la speranza si dimostra con i fatti. Non si argomenta, non si deduce, non si dimostra con ragionamenti – si mostra. E i fatti, a differenza degli argomenti, non si contestano. Di fronte a un argomento si può discutere; di fronte a un fatto si è chiamati a rispondere.

Il problema degli adolescenti di oggi

Gli adolescenti che questo progetto intende raggiungere vivono in un tempo segnato da una contraddizione specifica: hanno accesso a più informazioni di qualsiasi generazione precedente, e hanno meno certezze. Sono iperconnessi e profondamente soli. Sono consapevoli dei problemi globali – la crisi climatica, le guerre, le diseguaglianze – con una intensità che le generazioni precedenti non conoscevano, e si sentono impotenti di fronte a essi con una frequenza che è diventata un dato sociologico riconosciuto.

La parola che descrive meglio la condizione psicologica e spirituale di molti adolescenti di oggi non è disperazione – che è ancora una forma di energia, una reazione attiva alla realtà. È qualcosa di più silenzioso e di più pervasivo: la *rassegnazione*. La convinzione, raramente formulata ma diffusamente vissuta, che le cose non cambiano, che i grandi problemi non si risolvono, che il futuro è un luogo pericoloso invece che promettente, che non vale la pena investire pienamente nella vita perché tutto è provvisorio e fragile.

Questa rassegnazione non è nichilismo nel senso filosofico – non è una posizione intellettuale elaborata. È piuttosto una forma di anestesia emotiva: il modo in cui la psiche si protegge dall'angoscia del futuro smettendo di desiderarlo davvero, smettendo di aspettarsi qualcosa, smettendo di sperare.

Di fronte a questa situazione, le risposte disponibili nella cultura contemporanea sono sostanzialmente tre.

La prima è *l'ottimismo*: la proposta di guardare il lato positivo, di concentrarsi sulle buone notizie, di credere nel progresso e nelle capacità umane. Il problema è che l'ottimismo non regge di fronte alla realtà nella sua interezza – di fronte alla morte, al male radicale, al fallimento irreversibile. Chi propone ottimismo agli adolescenti di oggi li tratta come se non fossero in grado di vedere la realtà; e loro lo sentono immediatamente, e smettono di fidarsi.

La seconda è *l'attivismo*: la proposta di fare qualcosa, di impegnarsi, di non stare fermi di fronte ai problemi. Il problema è che l'attivismo senza radici spirituali brucia in fretta: genera entusiasmo a breve termine e *burnout* a medio termine, soprattutto quando i risultati non arrivano con la velocità che ci si aspettava. L'attivismo da solo non risponde alla domanda di fondo: perché vale la pena farlo, anche quando non produce risultati visibili?

La terza è la *rassegnazione stessa*: l'accettazione che le cose sono come sono e che non c'è molto da fare. È la risposta più diffusa, la più comprensibile, e la più dannosa: perché spegne il desiderio, chiude il futuro, riduce la vita a una gestione dell'esistente.

Questo progetto propone una quarta risposta: non come alternativa alle precedenti, ma come radice che le trasforma: la *speranza cristiana*. Non l'ottimismo, non l'attivismo, non la rassegnazione: la certezza fondata sulla fedeltà di Dio, vissuta nel corpo, dimostrata nei fatti, fondata sulla Resurrezione di Cristo come evento storico e definitivo.

Gesù al centro: il fondamento cristologico

Prima di qualsiasi struttura metodologica, prima di qualsiasi considerazione pedagogica, questo progetto ha un centro teologico preciso che orienta tutto il resto – e che è necessario nominare con chiarezza fin dall'inizio, perché senza di esso tutto il materiale che segue rischia di essere frainteso. La speranza cristiana non è una virtù umana particolarmente sviluppata, non è una disposizione psicologica favorevole al futuro, non è la somma delle esperienze positive che il passato ha depositato nell'animo. È qualcosa di radicalmente diverso – qualcosa che Dio stesso ha reso possibile dall'interno della condizione umana, attraverso un evento storico preciso: la morte e la Resurrezione di Gesù di Nazaret.

Paolo lo dice con una chiarezza che non ammette attenuazioni: «*Spe salvi facti sumus*» – «nella speranza siamo stati salvati» (Rm 8, 24). Il verbo è al passivo – siamo stati salvati, non ci siamo salvati da soli. E il verbo è al passato – è già accaduto qualcosa, su cui la speranza si fonda. La speranza cristiana non è un'attesa nel vuoto: è l'attesa di un compimento che ha già cominciato a realizzarsi, il cui fondamento è già nella storia, il cui garante è già stato identificato.

Gesù di Nazaret non è semplicemente il contenuto della speranza cristiana – Colui verso cui la speranza si rivolge come meta. È il suo fondamento concreto, storico, verificabile. La Resurrezione non è una metafora della rinascita primaverile, non è il simbolo dell'eterno ritorno della vita, non è la proiezione consolatoria di un desiderio umano. È un evento che ha avuto luogo in un momento preciso della storia, in un luogo preciso della geografia, di fronte a testimoni precisi che ne hanno pagato la testimonianza con la vita.

Questo evento – la Resurrezione – è il fatto originario e definitivo di cui ogni stazione di questo progetto è un riflesso, un'eco, una partecipazione. Quando Geremia compra il campo mentre Gerusalemme cade, sta anticipando la logica della Resurrezione – la certezza che il futuro appartiene a Dio e non agli eserciti umani. Quando le Madri di Plaza de Mayo camminano sulla piazza con le fotografie dei figli, stanno incarnando la logica della Resurrezione – il rifiuto che la morte e la violenza abbiano l'ultima parola. Quando Etty Hillesum canta sul treno verso Auschwitz, sta vivendo – anche senza saperlo pienamente – la logica della Resurrezione: la certezza che c'è qualcosa che le circostanze non riescono a raggiungere, che la morte non è definitiva, che l'amore è più forte di tutto ciò che sembra poterlo distruggere.

La speranza cristiana è pasquale – non nonostante il Venerdì Santo, ma attraverso il Venerdì Santo. Non contro il buio, ma dall'altra parte del buio. Ogni stazione di questo progetto porta in sé questa struttura: il desiderio che non si lascia spegnere, l'attesa che non diventa rassegnazione, il buio attraversato, il ricominciamento dopo il fallimento, la resistenza che non cede, il piccolo gesto che porta in sé una potenza sproporzionata, la comunità che genera speranza – tutto questo ha la sua forma più piena e più vera nella Pasqua di Cristo. Tutto questo è possibile perché è già accaduto qualcosa che ha cambiato la struttura della realtà.

Abramo: la figura che prefigura

Nella storia della salvezza, c'è una figura che precede Gesù e che la tradizione cristiana ha sempre riconosciuto come la prefigurazione più precisa della speranza che non si fonda sui calcoli umani: Abramo.

Paolo, nella Lettera ai Romani, dedica un lungo passo alla figura di Abramo come modello della fede – e della speranza che dalla fede nasce. La formulazione è tra le più potenti della Scrittura: Abramo «*sperò contro ogni speranza*» (Rm 4, 18). Non nonostante la mancanza di ragioni per sperare – contro ogni ragione umana per sperare. La sua speranza non si fondava sull'evidenza delle circostanze – sua

moglie Sara era sterile, lui aveva settantacinque anni quando ricevette la promessa – ma sulla fedeltà di Dio alla propria parola.

Abramo è la figura che apre la storia della speranza biblica. Con lui comincia qualcosa di nuovo nella storia dell'umanità: la possibilità di orientare la propria vita non verso le certezze che si possono vedere e toccare, ma verso una promessa che viene dall'altro, che precede ogni calcolo umano, che trasforma il futuro da minaccia in vocazione.

La tradizione cristiana ha letto la storia di Abramo come anticipazione della Pasqua – in particolare nel racconto del sacrificio di Isacco, in cui la Lettera agli Ebrei vede la prefigurazione della Resurrezione: «*Egli pensava infatti che Dio è capace di far risorgere anche dai morti*» (Eb 11, 19). Abramo sperò la Resurrezione prima che accadesse – non come dato teorico, ma come certezza vissuta nel momento in cui fu chiamato a mettere in gioco tutto.

La figura di Abramo attraversa tutto il progetto come filo nascosto: ogni volta che un testimone spera contro ogni speranza – Geremia che compra il campo, le Madri che camminano sulla piazza, Pietro che torna sulla riva del lago dopo il rinnegamento – sta ripetendo il gesto di Abramo. Sta sperando non perché le circostanze lo giustifichino, ma perché c'è qualcosa che regge al di là delle circostanze.

Maria: il modello del cammino cristiano

Maria di Nazaret è la figura che la tradizione cristiana ha sempre riconosciuto come il modello più completo del cammino verso la speranza: non perché abbia evitato le stazioni dolorose di quel cammino, ma perché le ha attraversate tutte, fino in fondo, senza fuggire.

Maria ha conosciuto il desiderio, quella forma di attesa aperta e disponibile che il Magnificat esprime con una forza poetica che i secoli non hanno consumato. Ha conosciuto l'attesa – i nove mesi della gravidanza, ma anche i trent'anni di vita ordinaria a Nazaret, in cui la promessa dell'Angelo sembrava non trovare la propria forma visibile. Ha conosciuto il buio: lo stare sotto la croce, il venerdì santo vissuto come madre, la morte del figlio che sembrava cancellare tutto. Ha conosciuto il ricominciamento: la presenza nel Cenacolo, l'attesa dello Spirito, il nuovo inizio della comunità. Ha conosciuto la resistenza e i piccoli gesti: la vita ordinaria di una donna del primo secolo, i gesti di cura quotidiana che il Vangelo non racconta ma che costituiscono il tessuto della sua esistenza. Ha conosciuto la comunità: è tra i discepoli nel Cenacolo, è la madre di tutti i credenti che Giovanni le affida sotto la croce. E ha conosciuto la speranza che non delude, perché è lei la prima a cui il Risorto si manifesta, secondo alcune tradizioni; perché è lei che la tradizione cristiana ha sempre venerato come «causa della nostra gioia», come colei che il compimento lo ha già ricevuto nella forma dell'Assunzione.

Maria è dunque la figura che chiude l'arco del progetto e lo riconsegna al suo fondamento. Non come figura distante e idealizzata: come donna concreta, che ha percorso il cammino della speranza dall'interno, con tutte le sue stazioni, e che lo ha percorso fino in fondo. Il suo «sì» all'Annunciazione – «*Eccomi, sono la serva del Signore, avvenga di me quello che hai detto*» (Lc 1, 38) – non è un atto di resa passiva: è la forma più alta di libertà, la disponibilità a lasciarsi orientare da qualcosa di più grande di sé, la speranza incarnata nella sua forma più pura.

II – Il fondamento biblico, teologico e filosofico

La speranza come struttura antropologica

Prima di essere una virtù cristiana, la speranza è una struttura antropologica, una dimensione costitutiva dell'essere umano che non dipende dall'appartenenza religiosa, che si manifesta in ogni cultura e in ogni epoca, che è presente anche dove non viene nominata con questo nome.

L'essere umano è l'unico essere vivente che si rapporta al futuro non solo istintivamente – cercando il cibo, fuggendo il pericolo – ma riflessivamente. Non solo agisce in vista del futuro: pensa il futuro, lo immagina, lo desidera, lo teme, lo progetta. Questa apertura costitutiva al futuro è la struttura antropologica di base da cui la speranza nasce.

Ernst Bloch – il grande filosofo tedesco del Novecento, ebreo e marxista, che ha dedicato la sua opera più monumentale (*Il principio speranza*, 1954-1959) a questa struttura – l'ha descritta come il fondamento nascosto di tutta la storia umana. Tutto ciò che gli esseri umani hanno mai fatto, pensato, sognato, costruito – le fiabe, le utopie, le religioni, le rivoluzioni, le opere d'arte – è animato, per Bloch, dallo stesso impulso fondamentale: il desiderio che le cose siano diverse da come sono, la tensione verso qualcosa di non ancora avvenuto, la speranza che il futuro porti ciò che il presente non può ancora dare.

Gabriel Marcel – filosofo francese cattolico, contemporaneo di Bloch ma su versante opposto – ha sviluppato una fenomenologia della speranza che costituisce, con Bloch e con Josef Pieper, il triangolo filosofico fondamentale di questo progetto. Per Marcel, la speranza non è la proiezione ottimistica di desideri soggettivi: è la risposta a un appello che viene dall'essere stesso, la percezione che c'è qualcosa che vale la pena aspettare perché c'è qualcosa che vale la pena che esista. In *Homo viator* – l'essere umano come viandante – Marcel descrive l'esistenza umana come strutturalmente pellegrinante: non un essere che abita già il proprio luogo definitivo, ma un essere in cammino verso qualcosa che sente come proprio senza ancora possederlo.

Josef Pieper – teologo e filosofo tedesco, il più direttamente teologico dei tre – ha sviluppato in *Sulla speranza* la distinzione fondamentale tra la speranza come struttura naturale e la speranza come virtù teologale. La speranza naturale è orientata verso beni raggiungibili con le forze umane – è la struttura di ogni progetto, di ogni impegno, di ogni resistenza. Può essere delusa, può esaurirsi, può trasformarsi in disperazione quando gli oggetti sperati non arrivano. La speranza soprannaturale – la virtù teologale – è orientata verso un bene che supera le capacità naturali dell'essere umano, che non può essere raggiunto con le forze proprie, che viene da un altro e che è garantito non dai calcoli umani ma dalla fedeltà di Dio. Questa speranza soprannaturale non sostituisce la speranza naturale: la radica, la orienta, la preserva dalla disperazione quando le speranze naturali vengono deluse.

La speranza nella Scrittura

La storia biblica è, nella sua struttura più profonda, una storia di speranza – non come sentimento consolatorio, ma come relazione dinamica tra Dio che promette e il popolo che cammina verso il compimento della promessa.

L'Antico Testamento conosce molti termini per dire la speranza – e vale la pena sostare su alcuni di essi, perché ciascuno illumina una dimensione diversa della struttura che questo progetto intende narrare.

Il termine ebraico *tikkvah* – che dà il titolo all'inno nazionale israeliano – significa letteralmente «corda», «filo», «ciò che tiene insieme»: la speranza come il filo che attraversa il buio e mantiene il legame con ciò che si aspetta. Il termine *qavah* – spesso tradotto come «sperare» ma anche come

«attendere con tensione», «tendere verso» – evoca l'immagine della corda che viene tesa: la speranza come tensione attiva verso qualcosa, non come attesa passiva. Il termine *batah* – «fidarsi», «appoggiarsi», «affidarsi» – dice la dimensione relazionale della speranza biblica: non si spera qualcosa in astratto, si spera in Qualcuno, ci si affida a Qualcuno che ha già mostrato di essere affidabile.

Questa struttura relazionale – la speranza come fiducia in Qualcuno più che come attesa di qualcosa – è il tratto più specifico della speranza biblica rispetto alle forme di speranza che le filosofie umane hanno elaborato. Non si spera perché il futuro sia probabilmente migliore del presente: si spera perché Dio è fedele, perché ha già mostrato la sua fedeltà nella storia, perché la sua parola è più solida dei fatti che sembrano smentirla.

La storia di Abramo è il prototipo di questa struttura. Abramo non spera perché le circostanze lo giustifichino: spera perché Dio ha promesso, e Dio è fedele. La storia dell'Esodo – la liberazione del popolo dalla schiavitù egiziana – è la forma collettiva di questa struttura: il popolo spera non perché abbia le forze per liberarsi, ma perché Dio ha sentito il suo grido e ha deciso di intervenire. I profeti – Isaia, Geremia, Ezechiele – mantengono viva la speranza in momenti di catastrofe storica (la caduta di Gerusalemme, l'esilio babilonese) non perché la situazione politica lo giustifichi, ma perché la parola di Dio supera le contingenze storiche e garantisce un futuro che il presente non riesce ancora a vedere. Il Nuovo Testamento trasforma e compie questa struttura senza abolirla. La speranza cristiana non è una speranza diversa da quella biblica: è la stessa speranza, portata al suo compimento nel fatto della Resurrezione. Il Dio che aveva promesso ad Abramo una discendenza numerosa come le stelle è lo stesso Dio che ha risuscitato Gesù dai morti. La fedeltà è la stessa – ma il fatto in cui si manifesta è definitivo: non più una promessa da attendere, ma un evento già avvenuto che garantisce il compimento futuro.

Paolo esprime questa struttura con la formula che è diventata il versetto fondamentale di questo progetto: *«La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato»* (Rm 5, 5). La speranza non delude non come promessa emotiva: delude perché il suo fondamento – l'amore di Dio riversato nello Spirito – è già realtà, già avvenuto, già presente. La speranza si fonda non su ciò che deve ancora accadere, ma su ciò che è già accaduto.

La speranza come virtù teologale

La tradizione cristiana ha sempre distinto le virtù teologali – fede, speranza, carità – dalle virtù umane. Non perché le virtù umane siano meno importanti, ma perché le virtù teologali hanno una struttura diversa: non crescono con lo sforzo e con la pratica, come la prudenza o il coraggio, ma sono doni – qualcosa che Dio mette nell'essere umano, non qualcosa che l'essere umano produce da solo.

La speranza come virtù teologale non è il miglioramento della speranza naturale – non è la speranza umana portata a un livello superiore di intensità o di purezza. È qualcosa di strutturalmente diverso: la partecipazione alla speranza di Dio stesso, la capacità – donata dallo Spirito Santo – di desiderare e di aspettare ciò che Dio ha promesso, con la certezza che quella promessa è affidabile perché chi l'ha fatta è fedele.

Questo ha implicazioni pedagogiche precise: la speranza cristiana non si insegna come si insegna la matematica o la storia. Non si trasmette come un contenuto che passa da chi sa a chi non sa. Si testimonia – perché è qualcosa che si vive prima di capirlo, che si incontra in qualcuno prima di averlo elaborato, che cresce nella relazione prima che nella riflessione.

L'educatore che lavora con questo progetto non è chiamato a insegnare la speranza: è chiamato a incarnarla – a essere, nella propria vita concreta, un fatto di speranza che i giovani possano incontrare, riconoscere, desiderare.

La distinzione fondamentale: speranza, ottimismo, utopia

Uno dei rischi più insidiosi che questo progetto intende evitare è la confusione tra la speranza cristiana e due sue imitazioni, che sembrano simili ma hanno una struttura profondamente diversa: l'ottimismo e l'utopia.

L'ottimismo è una disposizione psicologica – la tendenza a valutare positivamente le circostanze, a aspettarsi che le cose vadano bene, a concentrarsi sugli aspetti favorevoli della realtà. Non è una virtù nel senso cristiano del termine: è un temperamento, che alcuni hanno e altri no, che dipende in parte dalla biologia e in parte dall'esperienza. L'ottimismo ha il suo valore – è meglio di un pessimismo cronico – ma non regge di fronte alla realtà nella sua interezza. Di fronte alla morte, di fronte al male radicale, di fronte al fallimento irreversibile, l'ottimismo non ha strumenti: o nega la realtà, o crolla. L'utopia è un progetto politico – la visione di una società ideale che si intende costruire attraverso l'impegno storico. Non è una virtù nel senso cristiano del termine: è un programma, che può essere più o meno realistico, più o meno giusto, più o meno ispirato a valori autentici. L'utopia ha il suo valore – il desiderio di un mondo più giusto è un desiderio legittimo e necessario – ma non regge di fronte alla contingenza storica. Ogni utopia realizzata rivela i propri limiti; ogni rivoluzione porta in sé i germi della propria degenerazione; ogni progetto di trasformazione sociale si scontra con la resistenza della natura umana e con l'imprevedibilità della storia.

La speranza cristiana è diversa da entrambe. Non è una disposizione psicologica – può essere vissuta anche da chi ha un temperamento pessimista. Non è un progetto politico – non dipende dall'esito delle battaglie storiche. È una certezza fondata non su calcoli umani ma sulla fedeltà di Dio – vissuta nel corpo, dimostrata nei fatti, fondata sulla Resurrezione di Cristo come evento storico e definitivo.

Questa distinzione non è accademica: è pedagogicamente necessaria. Gli adolescenti di oggi hanno spesso incontrato forme di speranza che si sono rivelate ottimismo mal fondato o utopia ingenua – e sono stati delusi. La speranza cristiana che questo progetto propone non chiede loro di smettere di guardare la realtà in faccia: chiede loro di guardarla con occhi diversi, con la certezza che c'è qualcosa – Qualcuno – che tiene i fili anche quando i fili sembrano perduti.

III – La logica del fatto

Perché i fatti

La scelta metodologica fondamentale di questo progetto – che lo distingue da altri approcci alla catechesi e all'educazione alla fede – è l'ancoraggio sistematico ai fatti. Non alle idee sulla speranza, non alle definizioni della speranza, non agli argomenti a favore della speranza: ai fatti in cui la speranza ha preso corpo, ha avuto un volto, ha lasciato una traccia verificabile nella storia.

Questa scelta ha un fondamento teologico preciso: il Vangelo stesso è un fatto prima di essere una dottrina. Gesù non ha definito la speranza, l'ha incarnata. Non ha argomentato la possibilità della Resurrezione, è risorto. Non ha dimostrato che Dio è fedel, ha mostrato come la fedeltà di Dio prende forma nella storia di un uomo concreto, con un nome, una madre, una città, un mestiere, degli amici, dei nemici, una morte e una vita che nessuna morte riesce a esaurire.

Il metodo dei fatti è il metodo del Vangelo.

Ma c'è anche un fondamento pedagogico: gli adolescenti di oggi sono, in generale, meno sensibili agli argomenti e più sensibili ai fatti. Non perché siano superficiali – perché sono realistici. Hanno imparato, dall'esperienza, che le parole sono facili e i fatti difficili; che si può dire qualsiasi cosa e fare tutt'altro; che la credibilità non si guadagna con i discorsi ma con la vita. Di fronte a un argomento si

può restare indifferenti; di fronte a un fatto – un fatto vero, concreto, verificabile – si è chiamati a rispondere.

Le Madri di Plaza de Mayo non dimostrano che la speranza è possibile: lo mostrano. Mandela che esce dal carcere senza rancore non argomenta la speranza: la incarna. Etty Hillesum che canta sul treno verso Auschwitz non convince nessuno con ragionamenti: testimonia qualcosa che i ragionamenti non riescono a spiegare, ma che il cuore riconosce immediatamente come reale.

Il fatto e la storia

I fatti che questo progetto racconta non sono favole né esempi ipotetici: sono eventi storici, documentati, verificabili. Questo non è un dettaglio: è parte essenziale del metodo.

La storia di Etty Hillesum è verificabile: il suo diario è conservato, le sue lettere sono pubblicate, il biglietto dal treno è documentato. La storia delle Madri di Plaza de Mayo è verificabile: i loro nomi, le loro storie, le fotografie che portavano appese al collo sono ancora conservate. La storia di Charles de Foucauld è verificabile: i suoi scritti, le sue lettere, la testimonianza di chi lo ha conosciuto sono disponibili. La storia di don Zenso Saltini e di Nomadelfia è verificabile: la comunità esiste ancora, a Grosseto, ed è visitabile.

Questa verificabilità non è solo un requisito intellettuale: è una forma di rispetto per gli adolescenti. Non si chiede loro di credere a storie inventate, di fidarsi di esempi costruiti per dimostrare una tesi. Si chiede loro di guardare qualcosa che è accaduto, e di decidere cosa pensarne.

Il fatto e la libertà

Il fatto – a differenza dell'argomento – rispetta la libertà di chi lo incontra.

Di fronte a un argomento, ci sono due possibilità: o si accetta o si rifiuta. Di fronte a un fatto, le possibilità sono più complesse e più interessanti: si può guardare o distogliere lo sguardo, si può avvicinarsi o allontanarsi, si può chiedere spiegazioni o lasciare che le domande rimangano aperte. Il fatto non forza la conclusione: la propone, la lascia disponibile, la mantiene in campo.

Questa struttura rispetta la libertà degli adolescenti, che sono, giustamente, diffidenti verso chi cerca di convincerli con argomenti che sembrano già sapere dove vogliono arrivare. Il fatto non ha una conclusione già scritta: ha una realtà che si offre all'incontro, e che ciascuno incontra a modo suo, nel momento in cui è pronto.

IV – La struttura del progetto

Le otto stazioni

Il progetto è articolato in otto stazioni, ciascuna delle quali esplora una dimensione specifica della speranza come fatto vissuto nella storia umana. Le stazioni non sono intercambiabili: hanno una progressione interna che va dal soggettivo all'oggettivo, dal personale al comunitario, dal presente all'ultimo. Ciascuna stazione presuppone le precedenti e prepara le successive – anche se può essere usata autonomamente in contesti specifici.

L'arco narrativo complessivo segue una logica che vale la pena esplicitare:

La **Stazione I – Il desiderio** porta il progetto alle radici più profonde della speranza nell'esperienza umana: il cuore che desidera sempre qualcosa di più, la struttura antropologica fondamentale da cui la speranza nasce. Il desiderio non è già speranza – ma è la terra in cui la speranza affonda le proprie radici.

La **Stazione II – L'attesa** sviluppa la dimensione temporale della speranza: come si vive il tempo tra il desiderio e il compimento, come si mantiene viva la tensione senza cedere alla rassegnazione, cosa significa aspettare attivamente invece che passivamente.

La **Stazione III – Nel buio** affronta la sfida più radicale alla speranza: come si spera quando tutto dice che non c'è niente da sperare, quando le circostanze sembrano smentire ogni ragione di sperare, quando il Sabato Santo sembra non avere fine.

La **Stazione IV – Il ricominciamento** esplora la speranza come capacità di riprendere dopo il fallimento – la grazia che chiama una seconda volta, il perdono come fondamento di un nuovo inizio, la possibilità che il passato non sia l'ultima parola sul futuro.

La **Stazione V – La resistenza** mostra la speranza nella sua dimensione pubblica e politica: la forza che non cede, che mantiene viva qualcosa di vero e di buono anche quando le circostanze spingono a lasciarlo morire, che trasforma il mondo invece di fuggire da esso.

La **Stazione VI – I piccoli gesti** esplora la speranza nella sua forma più quotidiana e più accessibile: i gesti ordinari che portano in sé una potenza sproporzionata rispetto alle loro dimensioni visibili, la santità ordinaria come forma della speranza incarnata.

La **Stazione VII – Insieme** sviluppa la dimensione comunitaria della speranza: come la speranza si genera tra le persone, come la comunità è il luogo in cui la speranza individuale trova il suo respiro, come la fragilità condivisa diventa risorsa invece di ostacolo.

La **Stazione VIII – La speranza che non delude** porta l'arco narrativo al suo compimento: il fondamento ultimo della speranza cristiana nella Resurrezione di Cristo, l'orizzonte escatologico verso cui tutto il cammino tende, la certezza che la speranza non delude perché si fonda su un fatto già avvenuto e definitivo.

I quattro movimenti di ogni stazione

Ogni stazione è articolata in quattro movimenti interni, ciascuno dei quali ha una funzione specifica nel cammino dell'educatore e del giovane.

Il Primo Movimento – La soglia esistenziale parte sempre dall'esperienza vissuta – dalle domande, dai bisogni, dalle ferite, dai desideri e dai timori degli adolescenti. Include sempre un fatto concreto, storico, verificabile che funge da punto di accesso narrativo all'intera stazione. Non spiega: evoca, narra, interroga.

Il Secondo Movimento – I testimoni biografici presenta quattro figure – una dall'Antico Testamento, una dal Nuovo Testamento, un santo nella storia della Chiesa, una figura contemporanea – come testimoni credibili della speranza raccontata dalla stazione. Non come modelli perfetti da imitare: come specchi in cui riconoscersi, con le ombre oltre che con le luci, con le crisi 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 speranza della stazione. Include sempre una finestra sulle altre tradizioni religiose e spirituali – non per sincretismo, ma per riconoscimento che il bisogno di speranza è strutturalmente umano e si esprime in molte forme.

Il Quarto Movimento – Il senso pedagogico descrive concretamente cosa fa l'educatore davanti a questa stazione: quali competenze sviluppa, quale gesto concreto propone al gruppo, quale stile di accompagnamento incarna.

Le tre appendici

Ogni stazione è completata da tre appendici che offrono all'educatore e ai giovani materiali per approfondire e prolungare il percorso.

L'**Appendice I – Finestra sulla letteratura** presenta testi narrativi – romanzi, racconti, poesie, diari – che illuminano il tema della stazione da angolature diverse. Apre sempre con i riferimenti alla Bibbia e ai Vangeli come primo livello di narrazione.

L'**Appendice II – Finestra sull'arte** presenta opere pittoriche, scultoree, cinematografiche, musicali che rappresentano il tema della stazione. Stessa modalità: presentazione narrativa, non catalogazione.

L'**Appendice III – Bibliografia ragionata** è distinta in due sezioni – per l'educatore e per l'adolescente – con una brevissima nota esplicativa per ogni voce. La Bibbia apre sempre entrambe le sezioni.

V – I destinatari e l'uso

Chi sono i destinatari

Il progetto ha due livelli di destinatari: gli educatori e, attraverso di loro, gli adolescenti.

Gli **educatori** a cui questo progetto si rivolge sono persone che lavorano con adolescenti tra i quattordici e i diciotto anni in contesti diversi: parrocchie, associazioni giovanili, scuole, comunità religiose, gruppi scout, centri di ascolto, comunità terapeutiche. Non è richiesta una formazione teologica specialistica: è richiesta una disponibilità a fare i conti con le proprie domande sul senso, con la propria esperienza della speranza e del buio, con la propria storia personale di fede o di ricerca. L'educatore che usa questo materiale non è un trasmettitore di contenuti: è un testimone – qualcuno che porta nella propria vita la traccia di ciò che racconta.

Gli **adolescenti** a cui il progetto si rivolge sono ragazzi e ragazze tra i quattordici e i diciotto anni – l'età in cui le domande fondamentali sull'esistenza emergono con una forza che l'infanzia non conosceva ancora e che l'età adulta spesso ha imparato a silenziare. Non è richiesta una fede già formata: è richiesta una disponibilità a fare domande, a incontrare storie, a stare con le proprie esperienze invece di fuggirle. Il progetto può essere usato con gruppi di giovani credenti, con gruppi misti, con gruppi di giovani in situazioni di difficoltà o di ricerca. La prospettiva cristiana è esplicita e non nascosta – ma il metodo narrativo e fattuale crea uno spazio in cui anche chi non condivide la fede può trovare qualcosa che gli appartiene.

Come usare il progetto

Il progetto è pensato come struttura flessibile – non come programma rigido che deve essere seguito in ogni sua parte e in ogni sua sequenza. L'educatore che lo usa è invitato a farne proprio il metodo e lo spirito prima ancora di farne propri i contenuti – e a adattarlo al proprio contesto, al proprio gruppo, alle proprie risorse.

Sono possibili almeno tre formati di utilizzo, che la conclusione metodologica descriverà in dettaglio: Il **percorso completo** – otto incontri tematici, uno per stazione, da sviluppare nell'arco di un anno pastorale o di un semestre. È il formato che permette all'arco narrativo complessivo di dispiegarsi pienamente, che consente ai temi di risuonare l'uno con l'altro, che dà tempo alla speranza di maturare come esperienza prima che come concetto.

Il **percorso intensivo** – un ritiro di tre giorni in cui si attraversano le otto stazioni in modo più compatto e più immersivo. È il formato che crea le condizioni di maggiore profondità e di maggiore trasformazione – ma richiede una preparazione accurata dell'educatore e un gruppo già abbastanza coeso.

Il **modulo singolo** – un pomeriggio o una giornata dedicati a una singola stazione, da usare come esperienza autonoma o come introduzione a un percorso più lungo. È il formato più flessibile – utilizzabile in contesti diversi, con gruppi diversi, in momenti diversi dell'anno.

Una parola sull'uso della Bibbia

La Bibbia non è uno dei molti riferimenti di questo progetto: è il riferimento fondamentale, la fonte primaria da cui tutto il resto trae ispirazione e orientamento.

Ogni stazione apre con un riferimento biblico che ne costituisce il fondamento narrativo e teologico. La Bibbia non è usata come repertorio di citazioni a sostegno di tesi già elaborate: è usata come narrativa – come la grande storia in cui le storie di tutti gli esseri umani trovano il loro rispecchiamento e il loro orientamento.

L'educatore è invitato a frequentare i testi biblici proposti da ogni stazione non solo come preparazione intellettuale – ma come pratica orante, come lectio, come incontro con la parola prima di trasmetterla.

La Bibbia si porta ai giovani non come si porta un libro di testo: come si porta qualcosa che si è incontrato, che ha lasciato una traccia, che continua a parlare.

Una parola finale: la speranza come rischio

Questo progetto chiede a chi lo usa – educatori e giovani insieme – di fare qualcosa che la cultura contemporanea rende difficile: sperare davvero. Non sperare in modo prudente e calcolato, lasciandosi sempre una via di ritirata nel cinismo. Non sperare in modo esibito e performativo, per sembrare persone positive e costruttive. Sperare davvero – con tutto il rischio che questo comporta, con la possibilità reale di essere delusi, con la vulnerabilità di chi si aspetta qualcosa e sa che potrebbe non arrivare.

La speranza cristiana non elimina questo rischio: lo trasforma. Non promette che non si sarà delusi dalle speranze parziali – nella storia, nella politica, nelle relazioni, nella vita ecclesiale. Promette che c'è una speranza che non delude – non perché sia più prudente, ma perché si fonda su qualcosa che non può essere tolto: la fedeltà di Dio, dimostrata una volta per tutte nella Resurrezione di Gesù, presente adesso nello Spirito riversato nei cuori, orientata verso un compimento che nessuna catastrofe umana riesce a cancellare.

Questa speranza vale il rischio. Anzi, questa speranza è il rischio più bello che si possa correre. Don Primo Mazzolari l'aveva capito, e lo aveva detto con le parole più semplici e più vere: la speranza è la più bella avventura.

Questo progetto è un invito a cominciare quell'avventura – o a continuarla, per chi l'ha già cominciata – con gli occhi aperti sulla realtà, con i fatti come compagni di strada, con i testimoni come specchi, con il Risorto come fondamento di tutto.

STAZIONE I

«IL DESIDERIO»

Il cuore che non si accontenta

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

Il fatto

C'era una ragazza di sedici anni che teneva un diario. Non era una ragazza particolarmente infelice – aveva amiche, andava a scuola, ascoltava musica, aveva i suoi sogni. Eppure ogni sera, prima di addormentarsi, sentiva qualcosa che non sapeva nominare: una specie di fame che non era fame di cibo, una mancanza che non corrispondeva a nessuna cosa precisa che le mancasse. Aveva tutto ciò di cui aveva bisogno, e tuttavia sentiva che mancava qualcosa. Qualcosa di grande, di indefinibile, di urgente. Non ne parlava con nessuno. Non aveva le parole. E forse temeva che, se ne avesse parlato, qualcuno le avesse risposto che era normale, che passava, che era l'età.

Questa ragazza immaginaria – ma riconoscibile da quasi ogni adolescente che abbia mai vissuto un pomeriggio di domenica con la sensazione strana che la vita debba essere qualcosa di più di quello che sta accadendo – porta nel corpo una delle strutture più antiche e più universali dell'animo umano: il desiderio.

Non il desiderio di qualcosa di specifico. Non la voglia di un oggetto, di una persona, di un risultato scolastico o sportivo. Ma il desiderio come forma dell'esistenza – come orientamento permanente verso qualcosa che sta sempre un passo più avanti, come tensione che non si lascia soddisfare da nessuna risposta provvisoria.

Il filosofo francese Gabriel Marcel ha chiamato questa struttura con un termine preciso: il desiderio come apertura ontologica – non una mancanza da colmare ma un orientamento verso l'essere, una forma di partecipazione a qualcosa di più grande di sé. Non è la fame dell'animale che cerca il cibo e si sazia: è la fame dell'essere umano che cerca qualcosa che nessun cibo può saziare.

La domanda

Ogni adolescente la conosce, anche se non la formula con queste parole: perché non mi basta mai niente? Perché anche quando ottengo quello che volevo, dopo un po' mi sento di nuovo vuoto? Perché c'è sempre qualcosa che manca, anche quando oggettivamente non manca niente?

Queste domande possono essere vissute come un difetto – come se ci fosse qualcosa che non funziona, come se gli altri fossero più soddisfatti, più capaci di accontentarsi, più normali. Oppure possono essere vissute come un peso – l'inquietudine che non lascia stare, la nostalgia di qualcosa che non si è ancora avuto, la sensazione frustrante di non riuscire mai ad arrivare.

Ma c'è una terza possibilità, che questo progetto intende esplorare: che il desiderio non sia un difetto né un peso, ma una traccia. Una traccia di qualcosa che c'è, anche se non si vede ancora. Una bussola che funziona anche quando non si sa ancora dove si è diretti.

Il filosofo tedesco Ernst Bloch ha dedicato la sua opera più grande – *Il principio speranza*, tre volumi scritti in esilio durante la Seconda guerra mondiale – alla tesi che il desiderio sia la struttura fondamentale dell'esistenza umana, il motore nascosto della storia, la forma più profonda con cui

l'essere umano si protende verso il futuro. Per Bloch, il desiderio non è una debolezza: è la prova che l'essere umano è strutturalmente aperto, strutturalmente in cammino, strutturalmente orientato verso qualcosa che non ha ancora.

La tradizione cristiana ha detto la stessa cosa con parole diverse e con una precisione in più: il desiderio è la traccia di Dio nell'uomo. Non perché Dio sia ciò che manca – come se fosse un oggetto tra gli altri, sia pure il più grande – ma perché il cuore umano è fatto in modo tale da non potersi accontentare di niente che sia meno di Lui. Agostino di Ippona lo ha scritto in una frase che attraversa i secoli e arriva intatta fino a noi, come se fosse stata scritta ieri: «*fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*» – ci hai fatti per te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te (*Confessioni I, 1, 1*).

La fenomenologia del desiderio

Vale la pena sostare un momento su questa struttura, perché è il fondamento di tutta la stazione – e, in un certo senso, di tutto il progetto.

Il desiderio non è semplicemente la mancanza di qualcosa. Se fosse solo mancanza, basterebbe colmarla per farlo cessare. Ma chiunque abbia vissuto abbastanza sa che non funziona così: ogni desiderio soddisfatto genera un nuovo desiderio, ogni arrivo apre una nuova partenza, ogni traguardo raggiunto rivela un orizzonte più lontano. Non è una patologia: è la struttura.

Gli antichi greci avevano due parole per il desiderio: *epithumia*, il desiderio come appetito sensibile, come bisogno del corpo che cerca soddisfazione; ed *eros*, il desiderio come tensione verso il bello, il vero, il bene – una forza che muove verso l'alto, verso ciò che è più grande di noi. Platone, nel *Simposio*, fa descrivere ad Aristofane la nascita dell'*eros* come nostalgia di un'unità perduta – ogni essere umano cerca la propria metà mancante, e questa ricerca non finisce mai perché la metà cercata non è mai semplicemente un'altra persona, ma qualcosa di più grande che l'altra persona può solo indicare.

Il filosofo medievale Tommaso d'Aquino, raccogliendo questa intuizione e integrandola nella tradizione cristiana, ha distinto tra il desiderio naturale – ciò che l'essere umano desidera per la propria natura creaturale – e il desiderio soprannaturale – la tensione verso Dio che nessuna realtà creata può soddisfare. Questa distinzione non divide l'essere umano in due: lo descrive come una creatura la cui natura è aperta verso qualcosa che la supera, orientata verso un orizzonte che non finisce mai di essere orizzonte.

Per un adolescente, questa struttura si manifesta in molte forme concrete: nella nostalgia di qualcosa che non si è ancora avuto, nella sensazione che le cose belle finiscano troppo presto e lascino un sapore amaro, nell'innamoramento che sembra promettere il tutto e poi delude perché nessuna persona può essere il tutto, nell'entusiasmo per un progetto che dura un po' e poi si sgonfia. Ogni volta che un adolescente dice «non lo so, mi sembra che manchi qualcosa» – anche senza saperlo – sta descrivendo questa struttura con precisione fenomenologica.

Il desiderio come fatto di speranza

Il collegamento tra il desiderio e la speranza non è immediato, e vale la pena esplicitarlo con cura – perché è il cuore pedagogico di questa stazione.

Il desiderio potrebbe diventare disperazione, se vissuto come mancanza senza risposta. Potrebbe diventare nichilismo, se interpretato come prova che niente ha senso perché niente soddisfa. Potrebbe diventare cinismo, se usato come argomento per smettere di cercare – tanto non troverai mai quello che cerchi, tanto vale stare fermi.

Ma c'è una quarta possibilità: che il desiderio sia vissuto come orientamento. Come la prova non che la meta non esiste, ma che la meta esiste ed è reale – altrimenti perché il cuore la cercerebbe così ostinatamente? La fame non prova che il cibo non esiste: prova che il cibo esiste e che il corpo ne ha bisogno. Allo stesso modo, il desiderio di qualcosa di grande non prova che il grande non esiste: prova che esiste, che l'animo umano lo conosce in qualche modo, che ne ha una memoria o un presentimento che nessuna delusione riesce a cancellare del tutto.

Josef Pieper, il filosofo tedesco che ha scritto una delle riflessioni più limpide sulla speranza nel Novecento, ha messo in luce questa connessione: la speranza nasce dal desiderio, ma lo trasforma. Il desiderio da solo può restare chiuso in sé, oscillando tra l'illusione e la frustrazione. La speranza lo apre: lo orienta verso qualcosa di reale, lo radica in una certezza che non dipende dall'umore del momento, lo sostiene anche quando la soddisfazione tarda.

Il desiderio, dunque, non è già speranza. Ma è la radice dalla quale la speranza può nascere – se trova il terreno giusto, se incontra la luce giusta, se qualcuno lo aiuta a non chiudersi in sé stesso ma a protendersi verso il suo compimento.

Questo è il compito dell'educatore di fronte a questa stazione: non spegnere il desiderio dei giovani, non ironizzare sulla loro inquietudine, non rassicurarli troppo in fretta – ma aiutarli a riconoscere nel desiderio qualcosa di prezioso, qualcosa che merita di essere ascoltato, qualcosa che porta una promessa dentro di sé.

SECONDO MOVIMENTO

I testimoni biografici

Il Salmista del Salmo 63 – La sete nel deserto

Il Salmo 63 comincia nel deserto. Non è una metafora: il titolo del salmo nella tradizione ebraica colloca esplicitamente la composizione nel periodo in cui Davide si trovava nel deserto di Giuda, probabilmente durante la fuga dal figlio Assalonne. Un re senza regno, un uomo senza casa, un credente separato dal tempio dove aveva incontrato Dio.

Il deserto è il luogo dell'assenza: assenza di acqua, assenza di ombra, assenza di protezione. È anche il luogo dove il corpo impara a desiderare con una chiarezza brutale – perché quando manca l'acqua, ogni altra cosa passa in secondo piano e il desiderio si concentra su quell'unica mancanza con una purezza che la vita comoda non conosce.

Il salmista usa questa immagine fisica per descrivere qualcosa di spirituale: «*O Dio, tu sei il mio Dio, / all'aurora ti cerco, / ha sete di te l'anima mia, / desidera te la mia carne / come terra arida, assetata, senz'acqua*» (Sal 63, 2). Il verbo ebraico usato per «cerco» – *šāḥar* – ha la radice del termine che indica l'alba, il primo chiarore del mattino: cerco Dio come si cerca la luce dopo una notte lunga, come si cerca l'acqua dopo una marcia nel deserto.

Quello che colpisce in questo testo non è solo l'intensità del desiderio, ma la sua direzione. Il salmista non dice «ho sete di qualcosa»: dice «ho sete di te». Il desiderio ha già trovato il suo nome – non perché la sete sia saziata, ma perché la direzione è chiara. E questa chiarezza, paradossalmente, non spegne la sete: la intensifica, la rende più lucida, la trasforma da dolore indistinto in tensione orientata. Per un adolescente che sperimenta il desiderio come un'inquietudine senza nome, questo testo offre qualcosa di prezioso: la possibilità che il desiderio abbia già dentro di sé una direzione, anche prima che la si sappia nominare. La sete del salmista nel deserto non è la disperazione di chi non sa cosa cerca: è la tensione viva di chi sa che c'è un'acqua che corrisponde alla propria sete, anche se non la vede ancora.

Il salmo continua con un gesto di memoria: *«così nel santuario ti ho contemplato, / guardando la tua potenza e la tua gloria»* (Sal 63, 3). Il salmista nel deserto si ricorda dell'esperienza del santuario – si ricorda di aver già incontrato ciò che ora desidera. Il desiderio non nasce dal nulla: nasce da un incontro precedente, da un'esperienza di pienezza che ha lasciato una traccia e che ora chiama di essere ritrovata. Questa struttura – il desiderio come anamnesi, come memoria di qualcosa di già incontrato – è uno dei fili conduttori di tutto il progetto.

Il giovane ricco – Il desiderio che non si accontenta

Il racconto del giovane ricco in Marco (Mc 10, 17-22) è uno dei testi più onesti del Vangelo sulla questione del desiderio. Non ha un lieto fine – almeno non nell'immediato. Eppure è, a suo modo, un fatto di speranza: perché mostra un giovane il cui desiderio è abbastanza grande da non lasciarsi ingannare da risposte troppo facili.

Il fatto concreto è descritto con precisione narrativa: il giovane *«corse verso di lui e gli si gettò in ginocchio»* (Mc 10, 17). Non cammina: corre. Non si avvicina con distacco: si inginocchia. C'è in questo gesto fisico tutta l'urgenza di un desiderio che non si accontenta delle risposte ordinarie. La domanda che pone – *«Maestro buono, che cosa devo fare per ereditare la vita eterna?»* – non è una domanda accademica: è la domanda di qualcuno che sente che la vita ordinaria non basta, che c'è qualcosa di più grande che chiede di essere raggiunto.

Gesù lo prende sul serio. Comincia dalle cose concrete – i comandamenti, la vita morale – e il giovane risponde con onestà: *«Maestro, tutte queste cose le ho osservate fin dalla mia giovinezza»* (Mc 10, 20). Non mente: è un giovane serio, che ha vissuto bene. E tuttavia sente che non basta. Il desiderio è più grande dei comandamenti osservati.

Qui Marco inserisce un dettaglio che non compare negli altri due vangeli sinottici: *«Allora Gesù fissò lo sguardo su di lui, lo amò»* (Mc 10, 21). Gesù vede il desiderio di questo giovane, e lo ama. Non lo ama nonostante la sua ricchezza, non lo ama nonostante la sua domanda – lo ama in quella domanda, in quel desiderio, in quella fame che non si lascia saziare dalla sola osservanza della legge.

La risposta di Gesù è radicale: vendi tutto, dà ai poveri, seguimi. E il giovane *«si fece scuro in volto e se ne andò rattristato, perché aveva molti beni»* (Mc 10, 22). La tristezza del giovane ricco è spesso letta come un fallimento. Ma c'è un modo diverso di guardarla: è la tristezza di chi sa di aver ricevuto una risposta vera alla propria domanda vera, e sente il peso di quella verità. La tristezza non spegne il desiderio: lo riconosce. Chi non desidera niente non è triste: è indifferente. Questo giovane è triste perché desidera molto, e sa che il prezzo del desiderio vero è alto.

Il racconto non dice cosa succede dopo. Il Vangelo lascia aperta la storia – e questa apertura è, pedagogicamente, preziosa. Non sappiamo se il giovane ricco sia tornato. Non sappiamo se, in un momento successivo, abbia trovato il coraggio che gli mancava. Il desiderio rimane acceso, anche se il primo incontro si chiude con la tristezza. E Gesù lo ha amato in quel desiderio: questo rimane, anche quando il giovane si allontana.

Agostino di Ippona – Il desiderio che non si lasciava ingannare

Agostino nasce a Tagaste, in Nordafrica, nel 354 dopo Cristo. Muore a Ippona nel 430, mentre i Vandali assediano la città. Tra questi due estremi c'è una vita che è diventata, per la tradizione cristiana, il prototipo del desiderio umano in cammino verso il suo compimento.

Ma vale la pena raccontare quella vita dall'interno – non dalla prospettiva del risultato, non come una storia che sappiamo già come va a finire, ma come la visse lui: come una lunga e faticosa ricerca che spesso non sapeva dove stava andando.

Agostino è un giovane brillante, ambizioso, pieno di desideri. Desidera la conoscenza: studia retorica, diventa insegnante, sogna una carriera brillante. Desidera l'amore: ha una relazione stabile con una donna che non può sposare per ragioni sociali, e da lei ha un figlio, Adeodato, che ama profondamente. Desidera la verità: si avvicina ai manichei, una setta religiosa che prometteva una spiegazione razionale del mondo e del male, e ci resta per quasi dieci anni – deluso sempre di più dalla distanza tra le promesse e le risposte concrete.

Ogni tappa di questa ricerca è il desiderio che si illude e poi si disincanta. I manichei sembravano avere le risposte: non le avevano. Il neoplatonismo platonico gli apre un orizzonte spirituale che nessuna realtà materiale può riempire – ma non gli dà la forza di cambiare vita. La carriera retorica a Milano gli porta successo e riconoscimento – e un vuoto sempre più grande.

Il fatto decisivo avviene nell'estate del 386, in un giardino di Milano. Agostino, dilaniato tra il desiderio di una vita nuova e l'incapacità di fare il passo decisivo, sente una voce di bambino che ripete: «*Tolle, lege*» – *prendi, leggi*. Apre le Lettere di Paolo a caso, cade sul capitolo 13 della Lettera ai Romani. E qualcosa si spezza – o meglio, si compie. Non è la fine del desiderio: è il suo approdo.

Le *Confessioni*, scritte qualche anno dopo la conversione, sono il tentativo di raccontare questa storia dall'interno – non come apologia della fede trovata, ma come narrazione onesta del cammino percorso, con tutte le deviazioni, le illusioni, le resistenze. La frase iniziale – «*fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*» – non è la conclusione del libro: è la chiave di lettura dell'intera storia. Agostino capisce, guardandosi indietro, che il suo desiderio non era mai stato assurdo o esagerato: era esatto. Cercava qualcosa che c'era davvero, che corrispondeva davvero alla dimensione del suo cuore. Ha solo impiegato molto tempo a trovare il nome giusto.

Per un adolescente, la storia di Agostino ha una forza speciale: è la storia di qualcuno che ha provato molte cose, ha sbagliato molte cose, si è illuso molte volte – e non ha mai smesso di cercare. Non perché fosse virtuoso, ma perché il desiderio era più forte delle delusioni. Il suo percorso non è un modello da imitare: è uno specchio in cui riconoscersi.

Simone Weil – Il desiderio come fedeltà assoluta alla verità

Simone Weil nasce a Parigi nel 1909 in una famiglia ebrea laica e agnostica. Muore a Londra nel 1943, a trentaquattro anni, in circostanze che i medici attribuirono alla tubercolosi aggravata dal rifiuto volontario di mangiare più di quanto mangiassero i compatrioti francesi sotto l'occupazione nazista. Tra questi due estremi c'è una delle vite intellettuali e spirituali più intense del Novecento.

Il fatto concreto che questa stazione intende narrare non è la sua morte, né le sue esperienze mistiche più note – quelle appartengono ad altre stazioni. È piuttosto qualcosa di meno drammatico e più quotidiano: il modo in cui Simone Weil ha vissuto il desiderio come fedeltà assoluta alla verità, rifiutando sistematicamente ogni risposta che non corrispondesse pienamente alla domanda.

Fin da bambina, Simone mostra una capacità insolita di portare le domande fino in fondo, senza fermarsi prima del punto più difficile. A quattordici anni attraversa una crisi esistenziale profonda, convinta di essere inferiore sul piano intellettuale al fratello maggiore André, che diventerà uno dei più grandi matematici del Novecento. Scrive di aver desiderato in quel periodo la morte – non per disperazione, ma per il dolore di sentire il proprio desiderio di verità bloccato da limiti che sembravano insuperabili. Poi qualcosa cambia: arriva alla convinzione che ciò che conta non è il genio, ma l'attenzione – la capacità di orientarsi verso la verità con tutto se stessi, senza risparmiarsi.

Questa intuizione – l'attenzione come forma del desiderio – diventa il filo conduttore di tutta la sua vita intellettuale e spirituale. Simone studia filosofia, si impegna nel movimento operaio, va a lavorare in fabbrica per comprendere dall'interno la condizione degli operai, parte come volontaria nella guerra civile spagnola. In ogni scelta c'è lo stesso desiderio: non accontentarsi di capire le cose dall'esterno, ma entrare dentro la realtà, toccarla, abitarla.

L'incontro con il Vangelo avviene gradualmente, attraverso esperienze di bellezza e di contatto con il sacro che lei stessa descrive come inaspettate. Ad Assisi, nella piccola cappella romanica di Santa Maria degli Angeli dove Francesco aveva pregato, sente qualcosa che la costringe ad inginocchiarsi – il primo atto di preghiera della sua vita. Più tardi, durante una settimana trascorsa a Solesmes ad ascoltare il canto gregoriano, nonostante un forte mal di testa che la tormentava, sperimenta qualcosa che descrive come la presenza di Cristo discesa su di lei e che l'ha presa.

Eppure Simone non si battezza. Rimane sulla soglia della Chiesa per tutta la vita, con una fedeltà al proprio desiderio di verità che le impedisce di fare un passo che non sia pienamente convinto. Non è indecisione: è la stessa esigenza assoluta che l'ha guidata in tutto. Il desiderio non ammette compromessi. O è vero del tutto, o non è.

Per gli adolescenti, la figura di Simone Weil ha una qualità rara: quella di qualcuno che non ha mai barattato il proprio desiderio per una risposta comoda, che ha portato le domande fino in fondo anche quando costava, che ha vissuto la ricerca come una forma di fedeltà a qualcosa di più grande di sé. La sua vita è la dimostrazione che il desiderio, quando è autentico, non si lascia spegnere – né dalle difficoltà, né dalle delusioni, né dalla tentazione di accontentarsi.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

Il desiderio nella storia del pensiero

La tradizione filosofica occidentale ha riflettuto sul desiderio in modo sistematico a partire da Platone. Nel *Simposio* – il dialogo sull'amore scritto intorno al 380 a.C. – Platone fa pronunciare ad Aristofane un mito delle origini: gli esseri umani erano originariamente creature doppie, divise dagli dèi per la loro tracotanza, e da allora ciascuno cerca la propria metà perduta. Ma la sintesi del dialogo è nel discorso di Diotima riportato da Socrate: il desiderio – *eros* – non è il possesso della bellezza, ma il desiderio della bellezza; non la soddisfazione, ma la tensione. E questa tensione, se seguita fino in fondo, porta dalla bellezza dei corpi alla bellezza delle anime, alla bellezza della conoscenza, fino alla bellezza in sé – ciò che Platone chiama il Bello assoluto.

Questa intuizione platonica è stata raccolta e trasformata dalla tradizione cristiana. Agostino, neoplatonico convertito, ha reinterpretato l'*eros* platonico alla luce del Vangelo: il Bello assoluto verso cui tende il desiderio non è un'idea astratta, ma una Persona – Dio che si è fatto carne, che ha un volto, che può essere incontrato. Il desiderio non trova compimento in una contemplazione distaccata: lo trova in una relazione, in un incontro, in un amore che risponde all'amore.

Ernst Bloch, nel Novecento, ha ripreso questa tradizione da una prospettiva laica e marxista. *Il principio speranza* – la sua opera maggiore, scritta tra il 1938 e il 1947 negli Stati Uniti dove era in esilio dalla Germania nazista – è un'enciclopedia del desiderio umano attraverso i secoli: i sogni, le utopie, le fiabe, i miti, le religioni, le ideologie politiche. Per Bloch, tutto ciò che l'essere umano ha mai immaginato come possibile è una forma del desiderio fondamentale: il desiderio che le cose siano diverse da come sono, che il futuro sia migliore del presente. Bloch è un pensatore ateo, ma la sua opera è diventata un punto di riferimento per la teologia cristiana della speranza – specialmente per Jürgen Moltmann, che ha dialogato esplicitamente con lui.

Gabriel Marcel, filosofo francese cattolico del Novecento, ha sviluppato una fenomenologia del desiderio come struttura ontologica: non ciò che manca, ma ciò che chiama. In *Essere e avere* e in *Homo viator* – opere che costituiscono un riferimento fondamentale per questo progetto – Marcel distingue tra il desiderio come bisogno (che cerca soddisfazione e si esaurisce una volta soddisfatto) e il

desiderio come apertura (che cresce invece di diminuire, che si intensifica con ogni risposta parziale invece di spegnersi). La speranza, per Marcel, nasce da questo secondo tipo di desiderio: non dalla frustrazione del bisogno insoddisfatto, ma dall'apertura verso qualcosa che si avvicina progressivamente senza mai esaurirsi in un possesso.

Il desiderio nella teologia

La teologia cristiana ha sempre riconosciuto nel desiderio una dimensione spirituale fondamentale – non come impulso da reprimere, ma come struttura dell'anima orientata verso Dio.

Il Concilio Vaticano II, nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965), ha riconosciuto esplicitamente il desiderio come struttura antropologica fondamentale: «L'uomo, nella sua natura interiore, supera il mondo delle cose: a queste profondità dell'uomo dà accesso quando si volge verso il suo cuore, dove lo attende Dio che scruta i cuori» (GS 14). Il desiderio non è un difetto della creatura: è la forma con cui la creatura partecipa alla sua origine e al suo destino.

Papa Benedetto XVI, nell'enciclica *Spe salvi* (2007), ha descritto il desiderio come la struttura profonda della speranza cristiana: l'essere umano è fatto per un bene che supera le capacità naturali, e questo eccesso di desiderio rispetto alle possibilità umane è la prova che c'è qualcosa – Qualcuno – che lo chiama verso di sé. La speranza cristiana non è una proiezione dell'uomo su un futuro immaginato: è la risposta a un appello che viene dall'altro, che precede il desiderio e lo fonda.

Per Papa Leone XIV, invitiamo l'animatore a ricerche puntuali e attuali.

Il desiderio nelle tradizioni religiose e spirituali

Il desiderio come struttura spirituale non è esclusivo della tradizione cristiana. Un brevissimo sguardo ad altre tradizioni può aiutare l'educatore a collocare l'esperienza dei giovani in un orizzonte più ampio. Nell'ebraismo, il desiderio di Dio è descritto nei Salmi con una forza poetica che non ha equivalenti: il Salmo 42 – «Come la cerva anela ai corsi d'acqua, / così l'anima mia anela a te, o Dio» (Sal 42, 2) – è forse l'immagine più potente del desiderio spirituale nell'intera Scrittura. La tradizione mistica ebraica, in particolare la Qabbalah, ha sviluppato una teologia del desiderio come tensione tra il finito e l'infinito – tra la creatura e il *Ein Sof*, l'Infinito divino che non può essere contenuto in nessuna categoria umana.

Nell'islam, il concetto di *shawq* – letteralmente: ardore, brama, nostalgia – descrive il desiderio dell'anima verso Dio come struttura fondamentale della vita spirituale. La mistica sufi, in particolare nella poesia di Rumi, ha sviluppato questa dimensione con una profondità e una bellezza straordinarie: il flauto di canna che piange la propria separazione dalla canna madre è l'immagine del desiderio dell'anima separata dalla sua origine divina.

Nel buddhismo, la relazione con il desiderio è più complessa e, per certi versi, opposta: il Buddha ha identificato nel desiderio – *tanha*, letteralmente: sete – la radice della sofferenza. Ma vale la pena distinguere: il buddhismo non condanna tutti i desideri, ma il desiderio attaccato, quello che si aggrappa alle cose impermanenti come se fossero permanenti. C'è anche, nella tradizione buddhista Mahayana, una forma di desiderio spirituale – il desiderio del risveglio, la *bodhicitta* – che viene invece coltivato e considerato la radice del cammino verso l'illuminazione.

Nella spiritualità laica contemporanea, il tema del desiderio come struttura antropologica fondamentale emerge con forza in autori come Abraham Maslow (con la sua gerarchia dei bisogni, che culmina nel bisogno di autorealizzazione) e Viktor Frankl (con la sua analisi del desiderio di senso come struttura irriducibile dell'esistenza umana). Entrambi, pur senza una prospettiva religiosa esplicita, confermano che l'essere umano non si accontenta di soddisfare i bisogni elementari: cerca qualcosa di più grande, qualcosa che dia senso all'insieme.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore davanti al desiderio

L'educatore che si trova davanti a questa stazione deve fare i conti con una tentazione ricorrente: quella di rassicurare troppo in fretta. Un adolescente che manifesta inquietudine, che dice «non so cosa voglio», che si mostra insoddisfatto di tutto, suscita nell'adulto il riflesso istintivo di calmare, di normalizzare, di offrire soluzioni. *Passerà. È l'età. Vedrai che troverai la tua strada.*

Queste risposte non sono false. Ma arrivano troppo presto, e rischiano di chiudere prima del tempo qualcosa che invece merita di restare aperto. L'inquietudine del desiderio non è un problema da risolvere: è una porta da attraversare. L'educatore che la chiude in fretta, sia pure con buone intenzioni, priva il giovane dell'esperienza fondamentale di imparare a stare con il proprio desiderio – a riconoscerlo, a dargli un nome, a lasciarlo parlare.

La competenza specifica che questa stazione chiede all'educatore è quella che potremmo chiamare la *tolleranza della tensione*: la capacità di restare presente con il giovane nel momento dell'inquietudine senza precipitarsi a risolverla, di fare silenzio invece di offrire risposte, di fare domande invece di dare spiegazioni. Non è passività: è una forma di rispetto molto esigente. Dice al giovane: il tuo desiderio è reale, merita attenzione, non ho fretta di chiuderlo in una risposta preconfezionata.

Un gesto concreto

Tra le proposte pratiche che si possono fare a un gruppo di adolescenti all'interno di questa stazione, ce n'è una particolarmente efficace per la sua semplicità e la sua potenza narrativa.

Si chiede a ciascuno di scrivere – in forma privata, non da condividere necessariamente – una risposta a questa domanda: *C'è qualcosa che hai desiderato molto e che, una volta ottenuto, ti ha deluso? Come ti sei sentito dopo?* E poi: *C'è qualcosa che desideri ancora, qualcosa che senti che ti manca, senza saper bene cosa sia?*

Non si chiede di rispondere ad alta voce. Si lascia tempo, si fa silenzio. Poi, chi vuole, può condividere qualcosa – non la risposta, ma come si è sentito a fare questa domanda a se stesso.

Il gesto pedagogico non sta nella condivisione: sta nell'atto di fermarsi e ascoltare il proprio desiderio. Molti adolescenti non lo fanno mai – non perché non desiderino, ma perché il ritmo della vita contemporanea non lascia spazio al silenzio in cui il desiderio si fa udire. Offrire questo spazio è già un atto educativo di grande valore.

Lo stile dell'educatore

Per questa stazione, l'educatore è chiamato a uno stile narrativo più che argomentativo. Non si tratta di spiegare cos'è il desiderio: si tratta di raccontare storie di desiderio – le proprie, quelle dei testimoni, quelle della tradizione – e di lasciare che le storie facciano il loro lavoro.

Questo richiede una disposizione interiore specifica: l'educatore deve essere in contatto con il proprio desiderio. Non può parlare del desiderio come di qualcosa di esterno, di teorico, di riguardante solo i giovani. Se l'educatore ha perso contatto con la propria inquietudine – se si è accomodato nelle risposte che ha trovato e ha smesso di cercare – non sarà credibile. I giovani lo sentono immediatamente.

L'educatore credibile di fronte a questa stazione non è necessariamente quello che ha trovato tutte le risposte: è quello che continua a cercare, che porta visibilmente in sé la tensione tra il già e il non ancora, che può dire con onestà: *anche io desidero qualcosa di più, anche io sento che la vita è più*

grande di quello che riesco a contenere. Questa onestà è la condizione della fiducia – e la fiducia è la condizione perché i giovani si aprano a parlare del loro desiderio più profondo.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia

Il testo di riferimento primario per questa stazione è il **Salmo 63**, già citato nel corpo della stazione. Ma l'intera tradizione poetica dei Salmi è un atlante del desiderio spirituale: il **Salmo 42** («*Come la cerva anela ai corsi d'acqua*»), il **Salmo 84** («*Quanto sono amabili le tue dimore, Signore degli eserciti!*»), il **Salmo 131** («*Signore, non si esalta il mio cuore*») offrono ciascuno una variazione sul tema del desiderio come struttura dell'anima in cammino verso Dio.

Dal Nuovo Testamento, oltre al racconto del giovane ricco già presentato, il **Vangelo di Giovanni** è percorso da una teologia del desiderio che merita di essere frequentata nella sua interezza: il dialogo con la Samaritana (Gv 4, 1-42), in cui Gesù offre un'acqua che «zampillerà fino alla vita eterna» (Gv 4, 14), è il punto di incontro tra il desiderio fisico e quello spirituale, tra la sete del corpo e la sete dell'anima.

Agostino di Ippona – Confessioni

Le *Confessioni* di Agostino (scritte intorno al 397-400 d.C.) sono il primo grande romanzo autobiografico della letteratura occidentale – e, insieme, il testo fondamentale sulla fenomenologia del desiderio nella tradizione cristiana. Agostino non descrive il desiderio dall'esterno: lo racconta dall'interno, con una precisione psicologica che ancora oggi sorprende. Il Libro I, con la preghiera iniziale, il Libro III, con la descrizione degli anni dei manichei, e il Libro VIII, con la scena del giardino di Milano, sono i tre momenti che più direttamente illuminano questa stazione.

Per gli adolescenti, si può proporre una selezione antologica – i passi più narrativi, quelli in cui Agostino parla di sé con la stessa onestà che un giovane di sedici anni riconosce come propria.

Simone Weil – L'attesa di Dio

L'attesa di Dio (pubblicato postumo nel 1950) raccoglie le lettere che Simone Weil scrisse al padre domenicano Jean-Marie Perrin negli ultimi anni della sua vita. Sono testi di straordinaria densità spirituale e intellettuale, ma anche di grande trasparenza autobiografica: Simone racconta le proprie esperienze di contatto con il sacro, il proprio rifiuto del battesimo, la propria fedeltà al desiderio come forma di preghiera. La seconda lettera – quella in cui descrive come è arrivata alla preghiera e cosa significa per lei – è uno dei testi più belli sul desiderio spirituale nel Novecento.

Charles Péguy – Il portico del mistero della seconda virtù

Il Portico del mistero della seconda virtù (1912) è un poema in prosa di grande bellezza sul tema della speranza come virtù teologale – la «piccola speranza» che cammina tra la fede e la carità come una bambina. Per questa stazione, lo spirito del testo di Péguy è prezioso: la speranza non è qualcosa di grande e solenne, ma qualcosa di piccolo, fragile, ostinato – come un bambino che non smette di camminare.

C.S. Lewis – Il peso della gloria

C.S. Lewis, il grande apologeta cristiano anglosassone del Novecento, ha scritto in *Il peso della gloria* (un saggio-conferenza del 1941) alcune delle pagine più lucide sul desiderio come struttura della

speranza. Lewis descrive la nostalgia di qualcosa che non si è ancora avuto – che lui chiama con il termine tedesco *Sehnsucht* – come la traccia più chiara dell'esistenza di qualcosa che la corrisponde: se desideriamo qualcosa che nessuna realtà terrena può soddisfare, forse è perché siamo fatti per una realtà diversa. Per gli adolescenti, Lewis è accessibile e diretto – parla un linguaggio concreto e narrativo, senza tecnicismi filosofici.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Il figliol prodigo – Rembrandt

Il *Ritorno del figliol prodigo* di Rembrandt (1668 circa, Museo dell'Ermitage, San Pietroburgo) è, tra tutte le opere pittoriche della tradizione cristiana, quella che meglio visualizza il desiderio come struttura che porta verso casa. Il figlio inginocchiato, con le spalle al padre, con i piedi nudi e feriti dal lungo cammino, con la testa appoggiata al petto del padre – è l'immagine del desiderio che ha finalmente trovato il proprio approdo. Ma il percorso che ha condotto lì è visibile nei piedi consumati, nelle vesti lacere: il desiderio ha avuto un corpo, un peso, una fatica reale. Henri Nouwen ha dedicato a questo quadro un libro memorabile – *L'abbraccio benedicente* (1994) – che può essere proposto sia all'educatore che ai giovani più maturi.

La musica – Arvo Pärt

La musica del compositore estone Arvo Pärt – in particolare il brano *Spiegel im Spiegel* (1978, per pianoforte e violino) e *Fratres* (1977) – offre un'esperienza sonora del desiderio come tensione e attesa che non si risolve mai completamente. La semplicità radicale del linguaggio di Pärt – il suo stile cosiddetto *tintinnabuli*, che riduce la musica a pochi elementi essenziali – crea uno spazio di silenzio e di ascolto in cui il desiderio può emergere. Usata come sfondo per un momento di riflessione o di scrittura, la musica di Pärt ha una capacità di creare raccoglimento che poche altre musiche contemporanee possiedono.

Il cinema – *The Tree of Life* (Terrence Malick, 2011)

Il film di Terrence Malick – Palma d'Oro a Cannes nel 2011 – è un'opera ambiziosa e non facile, ma straordinariamente pertinente per questa stazione. Il film esplora il desiderio come struttura dell'esistenza attraverso la storia di una famiglia americana negli anni Cinquanta e attraverso immagini cosmiche che rimandano all'origine e al destino dell'universo. La voce narrante, in apertura, pone la domanda fondamentale: «Chi siamo per te? Con cosa ti abbiamo deluso?» – rivolta a Dio, con la stessa urgenza del salmista nel deserto. Non adatto a tutti i gruppi di adolescenti: richiede una preparazione e un accompagnamento attento da parte dell'educatore.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia (versione CEI 2008). I Salmi 42, 63, 84, 131 come testi fondamentali sul desiderio spirituale. Il Vangelo di Giovanni, in particolare i capitoli 4 e 6, come narrazione della sete e del pane della vita.

Agostino di Ippona, *Confessioni* (trad. it. varie – si raccomanda quella di Carlo Vitali, BUR, o quella di Luca Canali). Il testo fondamentale per questa stazione. Sugerire all'educatore almeno la lettura dei Libri I, III e VIII.

Gabriel Marcel, *Homo viator* (ed. it. Borla). La riflessione di Marcel sulla speranza come struttura ontologica del desiderio – densa ma accessibile a un lettore non specialista.

Josef Pieper, *Sulla speranza* (ed. it. Morcelliana). Un testo breve, limpido, di grande rigore filosofico-teologico. Uno dei riferimenti fondamentali dell'intero progetto.

Ernst Bloch, *Il principio speranza* (ed. it. Garzanti, 3 voll.). Opera vasta e impegnativa: si raccomanda all'educatore almeno la lettura dell'introduzione e del primo capitolo, dedicati alla struttura del desiderio come orientamento verso il futuro.

Simone Weil, *L'attesa di Dio* (ed. it. Adelphi). Le lettere al padre Perrin – accessibili, dense, autobiografiche.

C.S. Lewis, *Il peso della gloria* (ed. it. Jaca Book). Breve e diretto: ideale per un educatore che si avvicina per la prima volta a questi temi.

Henri Nouwen, *L'abbraccio benedicente* (ed. it. Queriniana). Meditazione sul quadro di Rembrandt – un testo che parla del desiderio di casa, del desiderio del padre, del cammino di ritorno.

Per l'adolescente

La Bibbia (versione CEI 2008). Il Salmo 63 e il Salmo 42 come poesie da leggere e da ascoltare – non come testi da studiare ma da abitare.

Agostino di Ippona, *Confessioni* – selezione antologica (esistono edizioni scolastiche commentate). Particolarmente i passi in cui Agostino parla di sé con onestà autobiografica.

C.S. Lewis, *Il leone, la strega e l'armadio* (ed. it. Mondadori). Il primo volume delle Cronache di Narnia – una storia in cui il desiderio di un mondo diverso, di un'avventura più grande, di qualcosa che valga la pena, è la struttura narrativa portante. Adatto anche ai più giovani.

Antoine de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe* (ed. it. varie). Una storia sul desiderio come fedeltà – all'amicizia, alla bellezza, a qualcosa che si ama e che non si può possedere. Un classico che non invecchia.

Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager* (ed. it. Ares). Accessibile anche agli adolescenti più maturi – la storia di qualcuno che ha scoperto, nel posto più buio possibile, che il desiderio di senso è più forte di tutto.

Film: *Soul* (Pixar, Pete Docter, 2020). Un film animato che affronta con sorprendente profondità la domanda: per cosa vale la pena vivere? Cosa desideriamo davvero? Accessibile a tutti, potente per tutti.

Film: *The Tree of Life* (Terrence Malick, 2011 – per i più maturi, con accompagnamento).

STAZIONE II «L'ATTESA»

La tensione vigile verso ciò che viene

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

Il fatto

Il 30 aprile 1977, un giovedì pomeriggio, quattordici donne si radunarono sulla Plaza de Mayo di Buenos Aires. Portavano fotografie appese al collo – i volti dei propri figli scomparsi, inghiottiti dalla macchina silenziosa della dittatura militare argentina. La polizia le disperse quasi subito: non era consentito radunarsi in gruppo in luoghi pubblici. Allora cominciarono a camminare in coppia, in cerchio attorno alla piramide al centro della piazza, perché due persone che camminano non costituiscono un assembramento.

Tornarono il giovedì successivo. E quello dopo ancora. E quello dopo ancora.

Nessuno le ascoltava, o quasi. Il governo le ignorava o le derideva – le chiamava *las locas*, le pazze. La stampa internazionale impiegò anni prima di accorgersi di loro. I loro figli non tornavano. Eppure ogni giovedì, con le fotografie al collo e i fazzoletti bianchi in testa – pannolini dei loro bambini, trasformati in simbolo – ricominciavano a camminare.

Non stavano aspettando che qualcosa accadesse da solo. Stavano facendo dell'attesa un atto – un gesto pubblico, ripetuto, ostinato, corporeo. Stavano dicendo, con il solo fatto di essere lì, qualcosa che nessun discorso avrebbe potuto dire con altrettanta forza: i nostri figli sono stati, sono reali, non li dimenticheremo, non smetteremo di cercarli. L'attesa non era passività: era la forma più attiva e più costosa della speranza.

Questo fatto – concreto, storico, verificabile, ancora vivo – è il punto di accesso alla seconda stazione del progetto. Perché l'attesa è forse l'esperienza più universale e più fraintesa della vita umana. Tutti aspettano qualcosa. Ma non tutti sanno cosa significa aspettare davvero.

La domanda

Un adolescente aspetta continuamente. Aspetta i risultati di un esame, la risposta di qualcuno che gli piace, la fine di una situazione difficile in famiglia, il momento in cui la sua vita comincerà davvero – quel momento sempre rimandato in cui le cose si sistemeranno, in cui sarà finalmente se stesso, in cui il futuro prenderà una forma riconoscibile.

Ma l'attesa degli adolescenti è spesso vissuta come un tempo morto – un corridoio buio tra il presente insoddisfacente e il futuro desiderato. Come se la vita vera fosse altrove, dopo, più avanti – e il tempo dell'attesa fosse semplicemente tempo sprecato, tempo da consumare nel modo meno doloroso possibile.

Questa percezione dell'attesa come vuoto è una delle forme più sottili di disperazione. Non la disperazione drammatica di chi ha perso tutto, ma la disperazione silenziosa di chi vive come se il presente non contasse, come se tutto ciò che vale la pena fosse sempre rimandato a un futuro che non arriva mai. Lo psicologo Erik Erikson ha descritto questa condizione come la crisi tipica

dell'adolescenza: la tensione tra identità e diffusione, tra il senso di avere un posto nel mondo e la sensazione di essere in sospeso, in attesa di diventare qualcuno.

La domanda che questa stazione pone è dunque radicale: come si fa ad aspettare senza perdere se stessi nell'attesa? Come si distingue l'attesa viva – quella che cresce, che si nutre, che resta fedele a ciò che aspetta – dall'attesa morta, che si spegne nella rassegnazione o si disperde nella distrazione? E soprattutto: c'è un modo di vivere l'attesa che non sia subire il tempo, ma abitarlo?

La fenomenologia dell'attesa

L'attesa è una delle strutture temporali più complesse dell'esistenza umana. Non è semplicemente il trascorrere del tempo prima che accada qualcosa: è un modo specifico di rapportarsi al futuro, che coinvolge tutto ciò che siamo – il corpo, le emozioni, la memoria, la volontà.

Il filosofo francese Paul Ricœur, nella sua monumentale riflessione sul tempo e sul racconto, ha mostrato come l'essere umano non viva semplicemente nel presente: viva in una tensione tra il passato ricordato, il presente vissuto e il futuro atteso. L'attesa non è assenza di vita: è una forma di vita – forse la forma più densa e più carica di significato, perché è quella in cui il futuro pesa di più sul presente, in cui ciò che non è ancora modifica profondamente ciò che è già.

Esistono però almeno due forme fondamentalmente diverse di attesa, e la distinzione tra loro è cruciale per comprendere il rapporto tra attesa e speranza.

La prima forma è l'attesa come tensione – quella che i greci avrebbero chiamato con il termine *hupomone*, spesso tradotto in italiano come «pazienza» ma che letteralmente significa qualcosa di più attivo: la capacità di reggere sotto il peso, di stare sotto la pressione senza cedere, di restare presenti anche quando la situazione è difficile. È l'attesa di chi sa cosa aspetta, perché lo aspetta, e come prepararsi a riceverlo. Non è un'attesa passiva: è vigilanza, disponibilità, tensione orientata.

La seconda forma è l'attesa come rassegnazione – quella in cui il futuro atteso smette di essere una promessa e diventa una minaccia, in cui il tempo dell'attesa si svuota di significato e si trasforma in un peso da sopportare. È l'attesa di chi ha perso di vista ciò che aspetta, o non ci crede più, o si è convinto che non valga la pena aspettare. Non è ancora disperazione, ma è il gradino che la precede.

Il confine tra queste due forme di attesa non è sempre netto – e nella vita degli adolescenti oscilla continuamente. Un giovane può cominciare ad aspettare con tensione e speranza, e scivolare nella rassegnazione dopo una serie di delusioni. Oppure può trasformare un'attesa rassegnata in un'attesa viva, quando incontra qualcuno o qualcosa che gli ridà un orizzonte.

L'attesa come struttura cristiana

La tradizione cristiana ha fatto dell'attesa una categoria teologica fondamentale – non un difetto da correggere, non un limite da superare, ma una struttura permanente dell'esistenza del credente.

L'Avvento liturgico – le quattro settimane che precedono il Natale – non è semplicemente la preparazione a una festa: è la ripresa annuale di un'attesa che attraversa tutta la storia della salvezza.

Israele ha aspettato il Messia per secoli, nutrendosi delle promesse dei profeti, tenendo viva una speranza che le circostanze storiche sembravano smentire continuamente. La liturgia dell'Avvento fa rivivere questa attesa – non come rievocazione storico, ma come riconoscimento che la struttura dell'attesa è permanente: il credente vive sempre in un «già e non ancora», tra il Natale già venuto e il Natale escatologico ancora atteso.

Il grido finale dell'Apocalisse – «*Maranatha – Vieni, Signore Gesù*» (Ap 22, 20) – è la preghiera fondamentale del cristiano come essere in attesa. Non è una preghiera di rassegnazione: è un'invocazione piena di tensione, di desiderio, di urgenza. Vieni. Non ancora, ma vieni. L'attesa cristiana non è quieta: è ardente.

Simone Weil – che incontreremo tra poco come testimone biografica – ha dato a questa struttura un nome preciso: «l'attenzione». Per lei, l'attesa autentica non è semplicemente il trascorrere del tempo in un atteggiamento di disponibilità generica. È un atto preciso, esigente, totalizzante: orientare tutta la propria capacità di attenzione verso ciò che si aspetta, senza distrazioni, senza sostituti, senza la tentazione di accontentarsi di qualcosa di meno.

SECONDO MOVIMENTO

I testimoni biografici

Anna, madre di Samuele – L'attesa che non si rassegna

La storia di Anna è raccontata nel primo capitolo del Primo Libro di Samuele con una precisione narrativa che rivela la mano di un grande scrittore. Anna è una delle due mogli di Elkana – l'altra, Peninna, ha figli; Anna no. La sterilità, nel mondo antico, non era semplicemente una condizione fisica: era una condizione di esclusione, di vergogna, di domanda senza risposta sul proprio valore e sul proprio posto nella storia. Peninna la tormenta sistematicamente – *«la provocava per irritarla»* (1 Sam 1, 6) – fino a farla piangere e smettere di mangiare.

Ogni anno la famiglia sale al santuario di Silo per il sacrificio. Ed è lì che avviene il fatto decisivo che questa stazione intende narrare.

Anna si alza, va davanti al Signore e comincia a pregare. Il testo dice che *«piangeva e faceva voto»* (1 Sam 1, 10). La sua preghiera non è silenziosa nel senso dell'immobilità: il testo precisa che *«parlava in cuor suo; le sue labbra si muovevano, ma la sua voce non si udiva»* (1 Sam 1, 13). Il sacerdote Eli la vede e la scambia per ubriaca. Anna risponde con una dignità che non ammette equivoci: *«No, mio signore; sono una donna che soffre nell'intimo: non ho bevuto vino né bevanda inebriante, ma ho aperto il mio cuore davanti al Signore»* (1 Sam 1, 15).

Questa risposta è uno dei momenti più belli dell'intera Scrittura sulla preghiera come forma dell'attesa. Anna non nega la propria sofferenza – non fa finta che tutto vada bene, non nasconde il pianto, non si vergogna della propria mancanza. Ma la sua sofferenza non è chiusa in se stessa: è aperta, rivolta verso qualcuno, trasformata in un atto di relazione. Ha aperto il proprio cuore davanti al Signore – non per ricevere una risposta immediata, ma perché qualcuno sapesse, perché la sua attesa non fosse solitaria. Il voto che pronuncia ha una struttura narrativa potente: se il Signore le darà un figlio, lo restituirà al Signore per tutta la vita. Anna non chiede per sé: chiede per qualcosa di più grande. La sua attesa è già, in qualche modo, un atto di offerta.

Il seguito è noto: Anna concepisce, nasce Samuele, Anna lo consacra al tempio come aveva promesso. Ma il fatto pedagogicamente più rilevante non è il lieto fine: è il momento prima del lieto fine, quando Anna torna a casa dopo la preghiera e il testo annota con una brevità stupefacente: *«poi la donna se ne andò per la sua strada, mangiò e il suo volto non fu più triste»* (1 Sam 1, 18). Non è ancora arrivato niente. Non c'è ancora nessun figlio. Eppure Anna ha già smesso di essere triste – non perché la situazione sia cambiata, ma perché l'attesa si è trasformata: da peso solitario a relazione aperta, da mancanza chiusa a tensione orientata.

Per un adolescente, questa scena parla con una forza che attraversa i secoli: l'attesa non cambia quando cambiano le circostanze esterne, ma quando cambia il modo di stare nell'attesa. Anna non aspetta diversamente perché ha ricevuto una risposta: aspetta diversamente perché ha smesso di portare da sola il peso della propria attesa.

Simeone e Anna nel Tempio – L'attesa come fedeltà di tutta una vita

La scena della Presentazione di Gesù al Tempio (Lc 2, 22-38) è, nell'intera struttura narrativa del Vangelo di Luca, il momento in cui l'attesa millenaria di Israele incontra il suo compimento – nella forma più improbabile, attraverso due anziani che riconoscono in un bambino di quaranta giorni il Messia promesso.

Simeone è descritto con tre aggettivi che costituiscono, insieme, un ritratto spirituale di grande densità: *«giusto e timorato di Dio, e aspettava la consolazione d'Israele»* (Lc 2, 25). Il terzo aggettivo è il più importante per questa stazione: Simeone è un uomo in attesa. Non un uomo che ha smesso di sperare, non un uomo che si è rassegnato alla vecchiaia e alla morte – un uomo che aspetta, che tiene viva un'attesa, che non si è accontentato di niente di meno di ciò che gli era stato promesso.

Lo Spirito Santo gli aveva rivelato che non avrebbe visto la morte prima di aver visto il Messia del Signore. Questa promessa non è una garanzia automatica: è una tensione da mantenere, una fedeltà da custodire, un orientamento da non perdere anche quando il tempo passa e il compimento tarda.

Simeone è anziano – il testo non specifica la sua età, ma il contesto suggerisce una vita lunga – e tuttavia la sua attesa non si è spenta. È rimasta viva, orientata, capace di riconoscere il compimento quando arriva.

Il momento del riconoscimento è fisico prima che verbale: *«lo prese tra le braccia»* (Lc 2, 28).

Simeone non ragiona, non analizza, non verifica – riconosce. L'attesa lunga e fedele ha affinato in lui una capacità di riconoscimento che non ha bisogno di prove: sa, con la certezza di chi ha aspettato abbastanza a lungo da riconoscere ciò che aspettava.

Il *Nunc dimittis* che pronuncia – *«ora puoi lasciare, o Signore, che il tuo servo vada in pace, secondo la tua parola, perché i miei occhi hanno visto la tua salvezza»* (Lc 2, 29-30) – è il canto dell'attesa compiuta. Non è un canto di trionfo: è un canto di pace. L'attesa finita non lascia un vuoto: lascia una pienezza. Simeone può andare – non perché sia stanco di vivere, ma perché ha ricevuto ciò per cui viveva.

Accanto a Simeone, il testo di Luca introduce la profetessa Anna – ottantaquattro anni, vedova dopo sette anni di matrimonio, che *«non si allontanava mai dal tempio, servendo Dio notte e giorno con digiuni e preghiere»* (Lc 2, 37). Anna è l'immagine dell'attesa come forma di vita totale: non un momento, non un periodo, ma una scelta permanente di orientamento verso ciò che si aspetta. La sua presenza nel tempio non è fuga dal mondo: è fedeltà a un luogo di incontro, coltivata con la disciplina quotidiana della preghiera e del digiuno.

Insieme, Simeone e Anna formano un dittico sull'attesa come vocazione: l'uno ha ricevuto una promessa da custodire, l'altra ha scelto un luogo da abitare. Entrambi hanno trasformato l'attesa in una forma di vita – e sono stati capaci di riconoscere il compimento quando è arrivato, nella forma più umile e più improbabile.

Charles de Foucauld – L'attesa nel deserto

Charles de Foucauld nasce a Strasburgo nel 1858 in una famiglia aristocratica. Cresce orfano, perde la fede durante l'adolescenza, conduce per anni una vita dissoluta come ufficiale dell'esercito francese. Si converte nel 1886, a ventotto anni, dopo un'intensa direzione spirituale con l'abbé Huvelin. Entra nella Trappa, poi lascia il monastero, diventa eremita in Terrasanta, torna in Francia, viene ordinato sacerdote nel 1901. Nel 1905 parte per il Sahara algerino, stabilendosi a Tamanrasset, nel cuore del territorio dei Tuareg.

Muore il 1° dicembre 1916, ucciso da un gruppo di predoni durante uno dei tanti episodi di violenza che insanguinavano la regione. È solo. Non ha fondato nulla di visibile. Non ha fatto nessun battesimo.

Non ha costruito nessuna comunità. Il suo lascito materiale è un piccolo eremo, un dizionario della lingua tuareg che nessuno leggerà per decenni, e un enorme corpus di lettere e diari.

Il fatto concreto che questa stazione intende narrare è precisamente questo: i quasi dodici anni passati a Tamanrasset senza risultati visibili – un'attesa che dall'esterno assomigliava in tutto e per tutto a un fallimento, e che invece era la forma più radicale della speranza incarnata.

Charles non era ingenuo: sapeva che i suoi sogni di fondare una comunità non si erano realizzati.

Aveva scritto costituzioni per un ordine religioso che nessuno aveva mai voluto fondare con lui. Aveva immaginato una presenza cristiana nel Sahara che avrebbe potuto trasformare la regione – e invece era rimasto solo, in un eremo di fango, a imparare la lingua di un popolo nomade che lo stimava ma non chiedeva il battesimo.

Eppure nelle lettere di quegli anni non c'è disperazione: c'è qualcosa di più difficile e di più prezioso. C'è la convinzione che la presenza valga di per sé – che stare lì, essere disponibile, condividere la vita di quel popolo, pregare per loro e con loro, fosse già il compimento della propria vocazione, indipendentemente dai risultati visibili. Charles scriveva all'amico Henri de Castries: «Bisogna gridare il Vangelo con tutta la propria vita».

Quello che è certo è il fatto: Charles de Foucauld ha vissuto l'attesa come fedeltà alla presenza – non come strategia per ottenere risultati, ma come forma dell'amore. La sua vita a Tamanrasset era, nella sua stessa struttura quotidiana, un atto di speranza: la speranza che la presenza amorevole avesse un valore che nessuna statistica poteva misurare, che il seme seminato nel silenzio germogliasse in un tempo che non era il suo.

La storia gli ha dato ragione in un modo che non avrebbe potuto immaginare: le Piccole Sorelle di Gesù e i Piccoli Fratelli di Gesù, fondati ispirandosi alla sua spiritualità, sono oggi presenti nei luoghi più dimenticati del mondo – nei quartieri operai, nelle favelas, tra i nomadi, tra i migranti – portando avanti la stessa scommessa: che la presenza valga più dei risultati, che l'attesa fedele sia essa stessa un fatto di speranza.

Le Madri di Plaza de Mayo – L'attesa come atto politico della speranza

Il 24 marzo 1976 un colpo di stato militare rovesciò il governo argentino. Nei sette anni successivi, la giunta militare guidata dal generale Videla fece sparire tra i ventimila e i trentamila persone – i cosiddetti *desaparecidos*: oppositori politici, sindacalisti, studenti, sacerdoti, chiunque potesse essere considerato una minaccia all'ordine costituito. Sparire significava essere prelevati di notte, torturati, uccisi, e spesso gettati nel Rio de la Plata dall'alto di aerei militari. I corpi quasi mai venivano restituiti. Le famiglie non ricevevano nessuna comunicazione ufficiale: i loro figli semplicemente non c'erano più.

In questo contesto di terrore sistematico e di silenzio imposto, quattordici madri fecero la cosa più semplice e più impossibile: andarono sulla piazza principale del paese a mostrare le fotografie dei propri figli.

Il gesto era elementare. Non era una rivoluzione, non era una guerriglia, non era nemmeno una protesta nel senso ordinario del termine. Era un atto di memoria ostinata – il rifiuto di far sparire anche il ricordo di chi era già sparito nel corpo. Le Madri dicevano, con la sola forza della propria presenza: questi volti esistono, questi nomi esistono, questi corpi sono stati, e noi non li dimenticheremo.

L'aspetto più straordinario non è la durata della loro attesa – anche se decenni di presenza settimanale sulla medesima piazza sono già, di per sé, un fatto che sfida ogni calcolo di probabilità. L'aspetto più straordinario è la qualità di quella attesa: che non si è trasformata in odio. Le Madri di Plaza de Mayo non hanno cercato vendetta – almeno non nelle loro forme più rappresentative. Hanno cercato la verità, la giustizia, la memoria. Hanno chiesto i nomi, i corpi, i responsabili. Ma hanno mantenuto, in quella richiesta, una dignità che non scendeva al livello di chi aveva fatto sparire i loro figli.

Questa qualità dell'attesa – che non si lascia corrompere da ciò che la provoca, che resta fedele a ciò che cerca senza diventare ciò che combatte – è forse il tratto più profondamente evangelico della loro storia, anche se molte di loro non si sarebbero definite cristiane in senso confessionale.

Per un adolescente, la storia delle Madri di Plaza de Mayo pone una domanda che non ammette risposte facili: è possibile aspettare giustizia per decenni senza spegnersi dentro? È possibile portare un dolore così grande senza che quel dolore si trasformi in veleno? La risposta che la loro storia dà non è teorica: è incarnata, fattuale, verificabile. Sì, è possibile – perché loro lo hanno fatto. E questo fatto è più potente di qualsiasi argomento.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

L'attesa nella filosofia

La riflessione filosofica sull'attesa ha radici profonde nella tradizione occidentale, ma ha trovato alcune delle sue espressioni più acute nel Novecento – forse perché il Novecento, con le sue catastrofi storiche, ha posto la questione dell'attesa in tutta la sua urgenza.

Gabriel Marcel, nel suo *Homo viator* – il titolo stesso è già un programma: l'essere umano come viandante, come essere in cammino verso qualcosa che non ha ancora – ha sviluppato una fenomenologia dell'attesa come struttura ontologica fondamentale. Per Marcel, l'essere umano non è semplicemente un essere che ha bisogni da soddisfare: è un essere che aspetta, che è costitutivamente orientato verso qualcosa che lo precede e lo chiama. L'attesa autentica non è il vuoto del tempo che passa: è la tensione di chi sa, o almeno presente, che c'è qualcosa che vale la pena aspettare.

Marcel distingue l'attesa dalla semplice anticipazione. L'anticipazione è il calcolo del futuro – la proiezione di ciò che probabilmente accadrà sulla base di ciò che già conosco. L'attesa vera è qualcosa di diverso: è l'apertura verso qualcosa che potrebbe sorprendere, che non è necessariamente deducibile dal presente, che potrebbe venire in un modo che non avevo previsto. L'attesa autentica richiede una disponibilità che l'anticipazione esclude: la disponibilità ad essere sorpresi, a ricevere qualcosa di più e di diverso da quello che mi aspettavo.

Simone Weil ha sviluppato una riflessione sull'attesa che è, a suo modo, la più esigente e la più originale del Novecento. In *L'attesa di Dio* – il titolo è già una risposta alla domanda – Weil descrive l'attesa come la forma propria dell'amore verso Dio: non l'azione, non la conquista, non la costruzione, ma la disponibilità totale, il silenzio attento, l'apertura senza condizioni. La sua categoria fondamentale è quella dell'«attenzione»: la capacità di orientare tutta la propria presenza verso ciò che si aspetta, senza distrazioni, senza sostituzioni, senza la tentazione di riempire il vuoto con qualcosa di meno.

Romano Guardini, teologo e filosofo italo-tedesco del Novecento, ha scritto pagine bellissime sulla pazienza come forma cristiana dell'attesa – non la pazienza come sopportazione passiva, ma come partecipazione attiva al tempo di Dio, come disponibilità a lasciarsi guidare da un ritmo che non è il nostro. Nella sua opera *Le età della vita*, Guardini ha mostrato come ogni fase dell'esistenza umana abbia la propria forma di attesa – e come la giovinezza, in particolare, sia il tempo in cui l'attesa è più intensa e più carica di significato, perché il futuro è ancora aperto e il peso del passato non ha ancora chiuso le possibilità.

L'attesa nella teologia

La teologia cristiana ha fatto dell'attesa una categoria escatologica fondamentale – la struttura del tempo che separa la Resurrezione di Cristo dalla sua venuta finale. L'intera esistenza cristiana è vissuta in questo spazio intermedio: il Messia è già venuto, la salvezza è già avvenuta, ma il compimento è ancora atteso. Il «già e non ancora» della teologia paolina è la formulazione classica di questa struttura: siamo già salvati, ma aspettiamo ancora la pienezza della salvezza; siamo già figli di Dio, ma non si è ancora manifestato ciò che saremo (cfr. 1 Gv 3, 2).

L'Avvento liturgico è la traduzione rituale di questa struttura. Le quattro settimane che precedono il Natale non sono semplicemente una preparazione alla festa: sono la ripresa annuale dell'attesa come forma permanente dell'esistenza cristiana. La liturgia dell'Avvento usa i testi dei profeti – Isaia in particolare – per far rivivere l'attesa di Israele non come storia passata, ma come struttura presente: il credente di oggi aspetta il Signore con la stessa tensione con cui Israele aspettava il Messia, perché la venuta di Natale non esaurisce l'attesa, ma la trasforma e la orienta verso il compimento escatologico. Il *Maranatha* dell'Apocalisse – «*Vieni, Signore Gesù*» (Ap 22, 20) – è la preghiera che la tradizione cristiana delle origini ripeteva alla fine di ogni celebrazione eucaristica: un grido di attesa ardente, di desiderio del compimento, di speranza che non si accontenta del già dato ma tende verso il non ancora. Questa preghiera è anche la più breve definizione della speranza cristiana come attesa attiva: non «speriamo che le cose vadano bene», ma «vieni – ti aspettiamo, siamo pronti, non abbiamo smesso di aspettarti».

Papa Benedetto XVI, nell'enciclica *Spe salvi* (2007), ha dedicato alcune pagine molto dense al rapporto tra attesa e speranza cristiana, sottolineando come la speranza cristiana non sia un ottimismo sul futuro prossimo ma un orientamento verso un futuro che Dio stesso ha garantito. Egli descrive la speranza cristiana come la certezza che il futuro non è nelle mani del caso o della forza, ma nelle mani di un Dio che ha già mostrato, nella Resurrezione di Cristo, di essere capace di fare nuove tutte le cose.

Per Papa Leone XIV, invitiamo l'animatore a ricerche puntuali e attuali.

L'attesa nelle tradizioni religiose e spirituali

Nell'ebraismo, l'attesa del Messia è una delle strutture teologiche più profonde e più caratteristiche – e più complesse, perché attraversa duemila anni di storia segnati dalla persecuzione, dall'esilio, dalla Shoah. L'attesa messianica ebraica non è una proiezione consolatoria: è una fedeltà alla promessa che ha resistito a tutto ciò che avrebbe potuto smentirla. Il filosofo ebreo Franz Rosenzweig, nella sua opera *La stella della redenzione* (1921), ha sviluppato una teologia dell'attesa come struttura permanente dell'esistenza ebraica: il popolo ebraico aspetta il compimento in modo diverso dal cristianesimo, ma con la stessa intensità e la stessa fedeltà alla promessa originaria.

Nell'islam, il concetto di *sabr* – spesso tradotto come «pazienza» ma che porta in sé l'idea di una resistenza attiva, di una fermezza che non cede – è considerato una delle virtù fondamentali del credente. Il Corano ritorna più volte sull'invito alla *sabr* come forma di fiducia in Allah: l'attesa del credente non è passività ma affidamento attivo, la certezza che ciò che Allah ha promesso si compirà nel tempo e nel modo che Lui ha stabilito.

Nel buddhismo, la pratica della meditazione può essere vista come una forma di attesa particolarmente raffinata: l'attenzione al momento presente, il non aggrapparsi al futuro né al passato, la disponibilità a ciò che viene senza anticiparlo né resistere. Il meditante buddhista non aspetta qualcosa di specifico: impara a stare nell'attesa come tale, a abitare il momento presente con piena presenza, senza fuggire nell'anticipazione o nel rimpianto.

Nella spiritualità laica contemporanea, la psicologia del *mindfulness* ha recuperato, in forma secolarizzata, alcune intuizioni simili: la capacità di stare nel presente senza essere consumati dall'ansia

del futuro è una competenza psicologica riconosciuta come fondamentale per il benessere. La differenza rispetto all'attesa cristiana è significativa – il *mindfulness* non aspetta niente di specifico, mentre la speranza cristiana aspetta Qualcuno – ma il punto di contatto è reale: entrambe le tradizioni riconoscono che la qualità della presenza nel tempo dell'attesa è più importante della lunghezza dell'attesa stessa.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore davanti all'attesa

L'attesa è uno dei terreni più delicati su cui un educatore si trova a lavorare con gli adolescenti – perché è uno dei terreni in cui la cultura contemporanea lavora nel senso esattamente opposto a ciò che la speranza richiede.

La cultura digitale in cui gli adolescenti sono immersi è costruita strutturalmente sull'eliminazione dell'attesa. Lo streaming elimina l'attesa tra un episodio e l'altro. I social media eliminano l'attesa tra un pensiero e la sua pubblicazione. Le app di messaggistica eliminano l'attesa tra una domanda e una risposta. La consegna a domicilio elimina l'attesa tra il desiderio e il possesso. In questo contesto, l'attesa è vissuta quasi universalmente come un malfunzionamento del sistema – qualcosa da correggere, da velocizzare, da eliminare.

Proporre agli adolescenti una riflessione sull'attesa come struttura positiva dell'esistenza significa quindi, prima di tutto, fare un gesto controcorrente – e questo richiede all'educatore una chiarezza e una convinzione che non possono essere improvvisate.

La competenza specifica che questa stazione richiede all'educatore è quella che si potrebbe chiamare la *capacità di abitare il tempo lento*: la capacità di stare con i giovani in un ritmo diverso da quello che la cultura circostante propone, di creare spazi in cui l'attesa è non solo tollerata ma valorizzata, di mostrare con il proprio stile di vita che è possibile aspettare senza disperdersi.

Questo non è un'abilità tecnica: è una disposizione interiore. L'educatore che vive anche lui nell'ansia del risultato immediato, che non sopporta il silenzio, che riempie ogni pausa con un'attività, non potrà insegnare l'attesa – anche se sa tutto sulla teologia dell'Avvento. I giovani imparano dall'incarnazione, non dalla dottrina.

Un gesto concreto

Il gesto proposto per questa stazione è semplice nella forma e esigente nella sostanza: chiedere al gruppo di vivere un tempo di attesa consapevole.

Si sceglie un momento del percorso in cui il gruppo si sieda in cerchio in silenzio per cinque minuti – senza telefoni, senza musica, senza attività. Non è meditazione nel senso tecnico: è semplicemente stare, aspettare, lasciare che il tempo passi senza riempirlo.

Dopo il silenzio, si apre una condivisione con questa domanda: *Come ti sei sentito durante quell'attesa? Cosa è venuto su? Cosa hai fatto per non sentirti a disagio?*

L'obiettivo non è produrre una riflessione sull'attesa: è fare l'esperienza dell'attesa, e poi nominarla. Molti adolescenti non hanno mai vissuto cinque minuti di silenzio intenzionale – e la scoperta di ciò che emerge in quel silenzio è già, di per sé, un fatto educativo di grande portata.

Il secondo tempo del gesto può essere proposto come esercizio individuale da portare a casa: scegliere un momento dell'attesa quotidiana – aspettare l'autobus, aspettare che si carichi una pagina, aspettare la

fine di una lezione – e viverlo diversamente. Non riempirlo con il telefono, non distrarselo via, ma restare presenti in quell'attesa e osservare cosa succede dentro.

Lo stile dell'educatore

L'educatore di questa stazione è chiamato a uno stile che si potrebbe descrivere come la *lentezza consapevole*. Non la lentezza come inefficienza, non la lentezza come disorganizzazione – ma la lentezza come scelta deliberata di non bruciare i tempi, di non anticipare le conclusioni, di lasciare che le cose abbiano il tempo di maturare.

Questo significa, concretamente, che l'educatore non ha fretta di rispondere alle domande dei giovani – lascia che le domande restino aperte, che facciano il loro lavoro, che creino lo spazio in cui i giovani possano cercare le proprie risposte. Significa che non riempie i silenzi del gruppo – li lascia essere, li abita con presenza non ansiosa. Significa che non valuta il successo di un incontro dal numero di cose fatte o dette, ma dalla qualità del contatto che si è creato.

C'è una parola greca che descrive bene questa disposizione: *kairos* – il tempo opportuno, il momento giusto, la qualità del tempo invece della sua quantità. L'educatore che lavora con il *kairos* invece che con il *chronos* – il tempo cronologico, misurabile, scandito – è un educatore che ha imparato a stare nell'attesa senza ansia, fidandosi che il momento giusto arriverà, che il seme germoglierà, che la parola detta al momento opportuno vale più di dieci parole dette troppo presto.

Questo stile non si improvvisa: si costruisce con la pratica, con la riflessione, con la preghiera – o con qualsiasi forma di raccoglimento interiore che permetta all'educatore di ritrovare, prima di ogni incontro con i giovani, il proprio centro di gravità.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia

I testi fondamentali per questa stazione sono il **Primo Libro di Samuele, capitolo 1** (Anna nel tempio) e il **Vangelo di Luca, 2, 22-38** (Simeone e Anna nella Presentazione al Tempio). A questi si aggiunge il libro del profeta **Isaia**, che è il grande libro dell'attesa messianica: i capitoli 40-55 (il Deutero-Isaia) sono la più potente poesia dell'attesa nella Scrittura – «*Consolate, consolate il mio popolo*» (Is 40, 1) è il grido che apre il secondo libro di Isaia come un'alba dopo una notte lunga.

Dal Nuovo Testamento, il testo di riferimento è la parabola delle **dieci vergini** (Mt 25, 1-13): cinque sagge che portano l'olio per la lampada – che fanno, cioè, che l'attesa potrebbe essere lunga e si preparano di conseguenza; cinque stolte che non si sono preparate e restano escluse. Non è una parabola crudele: è una parabola sulla qualità dell'attesa, sulla differenza tra aspettare con previdenza e aspettare con superficialità.

Simone Weil – *L'attesa di Dio*

Già citata nell'Appendice della Stazione I, questa opera di Weil trova qui la sua collocazione più propria. Le lettere al padre Perrin sono il documento più onesto e più bello sul tema dell'attesa come forma spirituale – l'attesa di qualcuno che non si battezza, che rimane sulla soglia, che aspetta di capire con una fedeltà alla verità che non ammette compromessi. Per gli educatori, è un testo che parla anche della propria esperienza: quante volte ci si trova ad aspettare che qualcosa si chiarisca, che una scelta diventi possibile, che la luce arrivi?

Samuel Beckett – *Aspettando Godot*

Aspettando Godot (1953) è il testo teatrale del Novecento che più direttamente mette in scena la struttura dell'attesa – ma nella sua forma negativa, vuota, priva di oggetto. Vladimir ed Estragon aspettano Godot che non arriverà mai, su una strada deserta, senza sapere bene chi sia Godot né perché lo aspettino. Il dramma di Beckett è, in un certo senso, l'anti-tesi di questa stazione: mostra cosa diventa l'attesa quando perde il suo oggetto, quando si svuota di speranza, quando rimane solo il meccanismo vuoto dell'aspettare. Proposto in dialogo con i testi biblici e con la storia delle Madri di Plaza de Mayo, *Aspettando Godot* aiuta gli adolescenti a comprendere per contrasto cosa distingue l'attesa cristiana dall'attesa senza speranza.

Romano Guardini – *Le età della vita*

Un testo breve e accessibile in cui Guardini riflette sulle diverse forme che l'attesa assume nelle diverse fasi dell'esistenza. Il capitolo sulla giovinezza è particolarmente pertinente per questa stazione: Guardini descrive l'attesa del giovane come la forma più intensa e più vulnerabile della speranza, quella in cui il futuro è ancora completamente aperto e il peso delle delusioni non ha ancora indurito il cuore.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

L'Annunciazione – Fra Angelico

L'Annunciazione di Fra Angelico (1438-1445, convento di San Marco, Firenze) è la più bella rappresentazione pittorica dell'attesa come risposta alla promessa. Maria – giovane, raccolta, le mani sul petto – non è in attesa passiva: è in un atto di totale disponibilità, di apertura verso ciò che viene. Il gesto del suo corpo, la qualità della luce che scende sull'angelo e su di lei, la semplicità dell'architettura che li circonda – tutto concorre a creare l'immagine di un'attesa che è già, in se stessa, un atto di fede e di speranza. Fra Angelico dipingeva pregando: si dice che non cominciasse mai un'Annunciazione senza prima essersi inginocchiato.

La musica – Arvo Pärt, *Cantus in memoriam Benjamin Britten*

Il *Cantus in memoriam Benjamin Britten* di Arvo Pärt (1977) è un brano costruito sull'immagine musicale della discesa – le voci scendono gradualmente, come il tempo che passa, come l'attesa che si approfondisce. Una singola campana rintocca a intervalli regolari per tutto il brano, come un orologio, come il cuore che batte nel tempo dell'attesa. Usato come accompagnamento sonoro per un momento di silenzio o di riflessione personale, questo brano crea uno spazio di raccoglimento che poche altre musiche riescono a produrre.

Il cinema – *Nebraska* (Alexander Payne, 2013)

Un film in bianco e nero, lento, apparentemente minore – la storia di un vecchio che vuole raggiungere Lincoln, Nebraska, convinto di aver vinto un premio che quasi certamente non esiste. Ma il viaggio che compie con il figlio è una meditazione sull'attesa come forma della dignità umana: il vecchio Woody aspetta qualcosa che non arriverà, eppure la sua attesa ha una qualità che gli altri personaggi del film non possiedono. Adatto a gruppi di adolescenti più maturi, con accompagnamento dell'educatore.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia. Il profeta Isaia, capitoli 40-55 (il Deutero-Isaia), come grande poesia dell'attesa messianica. Il Vangelo di Luca, capitolo 2, come narrazione dell'attesa compiuta.

Simone Weil, *L'attesa di Dio* (ed. it. Adelphi). Il testo fondamentale per questa stazione dal punto di vista spirituale.

Gabriel Marcel, *Homo viator* (ed. it. Borla). La fenomenologia dell'attesa come struttura ontologica – un testo impegnativo ma fondamentale.

Romano Guardini, *Le età della vita* (ed. it. Vita e Pensiero). Accessibile e ricco di osservazioni acute sulla giovinezza come tempo dell'attesa.

Benedetto XVI, *Spe salvi* (2007 – testo integrale disponibile sul sito del Vaticano). L'enciclica fondamentale per l'intero progetto: il capitolo sull'attesa come struttura della speranza cristiana è particolarmente pertinente per questa stazione.

Franz Rosenzweig, *La stella della redenzione* (ed. it. Vita e Pensiero). Per gli educatori che vogliono approfondire il dialogo con la tradizione ebraica sull'attesa messianica – un testo difficile ma illuminante.

Per l'adolescente

La Bibbia. Isaia 40, 1-11 e il Vangelo di Luca 2, 22-38 come testi da leggere e da ascoltare – non da studiare, ma da abitare.

Antoine de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe* (ed. it. varie). Già citato nella Stazione I, trova qui una seconda pertinenza: la storia del Piccolo Principe è anche una storia sull'attesa come forma dell'amore – l'addomesticamento, la fedeltà all'ora stabilita, la rosa che aspetta.

Azar Nafisi, *Leggere Lolita a Teheran* (ed. it. Adelphi). Una storia vera – un gruppo di donne che si riunisce segretamente a Teheran durante la rivoluzione islamica per leggere letteratura proibita. Una narrazione potente sull'attesa come resistenza culturale e spirituale, accessibile agli adolescenti più maturi.

Film: *Il miglio verde* (Frank Darabont, 1999). La storia di un condannato a morte nel braccio della morte di una prigioniera americana – un film sull'attesa come forma della dignità, sulla speranza che resiste anche di fronte alla morte inevitabile. Adatto agli adolescenti più maturi.

Film: *Nebraska* (Alexander Payne, 2013 – con accompagnamento dell'educatore).

Musica: Arvo Pärt, *Spiegel im Spiegel* e *Cantus in memoriam Benjamin Britten* – da ascoltare in silenzio, lasciando che la musica apra lo spazio dell'attesa interiore.

STAZIONE III «NEL BUIO»

La speranza che nasce dall'altra parte della notte

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

Il fatto

Il 15 luglio 1942, un mercoledì, le autorità tedesche di occupazione ordinarono la deportazione di tutti gli ebrei del campo di transito di Westerbork, nei Paesi Bassi, verso destinazioni a est. I treni partivano ogni martedì mattina. Sul primo treno c'erano milleduecento persone.

Etty Hillesum non era ancora su quel treno. Era arrivata a Westerbork come volontaria, per assistere i deportati, qualche settimana prima. Nel suo diario – iniziato nel marzo 1941 ad Amsterdam, quando aveva ventisette anni – aveva scritto qualcosa che sembrava impossibile da quella prospettiva, eppure era preciso e verificabile come un fatto: «Non sono io a dover temere nulla. Sono abbastanza forte per affrontare anche questo».

Non era una frase di circostanza. Era il risultato di un lungo lavoro interiore – un percorso di due anni in cui Etty aveva imparato, progressivamente e faticosamente, a scendere dentro se stessa fino a un punto in cui il terrore esterno non riusciva ad arrivare. Non perché fosse insensibile al terrore: i suoi diari mostrano una persona che sentiva tutto, che non si proteggeva da niente, che lasciava entrare la realtà senza filtri. Ma dentro quella realtà aveva trovato qualcosa – o Qualcuno – che non cedeva.

Il 7 settembre 1943 Etty fu deportata su uno di quei treni del martedì. Qualcuno che assisteva alla partenza vide volare dal finestrino un biglietto. Lo raccolse e lo consegnò. Sul biglietto c'era scritto: «Abbiamo lasciato il campo cantando».

Questo fatto – concreto, storico, verificabile, ancora oggi capace di fermare il respiro – è il punto di accesso alla terza stazione. Perché il buio non è una metafora: è una condizione reale, vissuta nel corpo e nell'anima, che ogni essere umano incontra prima o poi nella propria vita. E la domanda che questo fatto pone non ammette risposte facili: come si fa a cantare su un treno verso Auschwitz? Non come si fa a essere coraggiosi – il coraggio è comprensibile, ammirevole, imitabile. Come si fa a cantare? Come si fa a portare dentro di sé qualcosa che il buio non riesce a spegnere?

La domanda

Il buio che gli adolescenti conoscono non è quello di Westerbork. Sarebbe scorretto e pedagogicamente sbagliato equiparare l'esperienza ordinaria dell'adolescenza alla persecuzione nazista. Ma sarebbe altrettanto sbagliato concludere che il buio degli adolescenti sia meno reale perché meno estremo.

Il buio degli adolescenti ha molti volti. Ha il volto della depressione – che non è tristezza passeggera ma una condizione che trasforma il mondo in un luogo grigio e senza uscita, in cui anche le cose belle sembrano lontane e irraggiungibili. Ha il volto del lutto – la morte di un genitore, di un amico, di un nonno amato, vissuta con una intensità che la cultura circostante spesso non sa riconoscere né accompagnare. Ha il volto del fallimento – scolastico, relazionale, sportivo – vissuto non come un ostacolo temporaneo ma come una sentenza definitiva sul proprio valore. Ha il volto della solitudine –

quella solitudine specifica dell'adolescenza in cui ci si sente incompresi da tutti, diversi da tutti, soli in un modo che non si riesce a spiegare.

Ha anche, sempre più spesso, il volto dell'angoscia collettiva: la crisi climatica vissuta come minaccia esistenziale, l'instabilità politica e geopolitica percepita come sfondo permanente, la sensazione che il futuro sia un luogo pericoloso invece che promettente.

La domanda che questa stazione pone è dunque la più difficile di tutto il progetto: come si fa a sperare quando tutto dice che non c'è niente da sperare? Non come si fa a sopravvivere – la sopravvivenza è istintiva, biologica, non richiede argomenti. Come si fa a sperare – a mantenere viva, nel buio, la certezza che la vita ha senso, che c'è qualcosa che vale la pena, che il buio non è l'ultima parola?

E c'è una domanda ancora più sottile, che questa stazione non può evitare: è onesta la speranza nel buio? Non è una forma di illusione, di auto-inganno, di rifiuto di guardare la realtà in faccia? Giobbe la pone questa domanda, con una forza che nessuna risposta edificante riesce a silenziare. E il Vangelo la prende sul serio – così sul serio da mettere in bocca a Gesù morente le parole del Salmo 22: «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*» (Mt 27, 46).

La fenomenologia del buio

Il buio come esperienza interiore ha una struttura fenomenologica precisa che vale la pena descrivere con cura, perché riconoscerla è già, in qualche modo, uscire dalla sua presa più paralizzante.

Il buio non è semplicemente l'assenza di luce – come se bastasse aspettare che passi per ritrovare la luce dov'era. Il buio trasforma la percezione della realtà: le cose che prima sembravano possibili ora sembrano impossibili, le relazioni che prima sembravano solide ora sembrano fragili o false, il futuro che prima sembrava aperto ora sembra chiuso. Il buio non mente sulla realtà – spesso rivela fragilità e contraddizioni che la luce nascondeva – ma mente sul senso: dice che ciò che vede è tutto, che non c'è altro, che la prospettiva del buio è la prospettiva vera.

Viktor Frankl, che ha attraversato quattro campi di concentramento nazisti e ne ha fatto oggetto di riflessione psicologica e filosofica nell'opera *Uno psicologo nei lager*, ha descritto con precisione clinica e umana questa struttura: nel buio estremo dei campi, ciò che distingueva chi sopravviveva – non fisicamente, ma spiritualmente – da chi si spegneva interiormente non era la forza fisica né la furbizia né la fortuna, ma la capacità di mantenere vivo un senso, un orientamento, una ragione per cui valesse la pena reggere ancora. Frankl racconta di aver continuato a tenere conferenze mentali – immaginando se stesso, dopo la liberazione, in un'aula universitaria a spiegare ciò che stava vivendo.

Questa capacità di proiettarsi oltre il buio presente, di vedere il buio dall'altra parte invece che dall'interno, era per lui la forma concreta della speranza come resistenza psicologica e spirituale.

Ma c'è una dimensione del buio che la psicologia da sola non riesce a illuminare completamente – e che la teologia cristiana ha esplorato con una profondità senza equivalenti: il buio come luogo dell'incontro con Dio. Non il Dio che risolve il buio, non il Dio che arriva a illuminare la notte – ma il Dio che è già presente nel buio, che abita il buio, che ha attraversato il buio dall'interno nella morte di Gesù.

Il Sabato Santo come paradigma

Il Sabato Santo – il giorno tra la morte di Gesù e la Resurrezione – è il luogo teologico più preciso per comprendere la struttura del buio nella prospettiva cristiana.

I discepoli non sapevano che era il Sabato Santo. Per loro era semplicemente il giorno dopo la morte del Maestro – il giorno in cui tutto era finito, in cui la speranza che avevano investito in quell'uomo si era rivelata un'illusione, in cui bisognava ricominciare da zero o, più probabilmente, tornare a casa e fare finta che niente fosse successo. Il Vangelo di Luca racconta i due discepoli di Emmaus che

camminano via da Gerusalemme, e nella loro conversazione c'è tutta la disperazione di quel giorno: «*Noi speravamo che egli fosse colui che avrebbe liberato Israele*» (Lc 24, 21). Il verbo è all'imperfetto – speravamo. La speranza è al passato. È finita.

Il teologo Hans Urs von Balthasar ha dedicato al Sabato Santo alcune delle sue riflessioni più intense, raccogliendo questo tema nell'opera *Teologia dei tre giorni* e in altri scritti. Per von Balthasar, il Sabato Santo non è semplicemente un giorno di attesa tra due eventi: è il momento in cui il Figlio di Dio è presente nell'abisso più profondo della condizione umana – la morte, il silenzio di Dio, l'assenza di ogni risposta. Gesù non attraversa il buio da fuori, guardandolo: lo attraversa dall'interno, vivendolo. E questa discesa nell'abisso è, paradossalmente, il fondamento della speranza cristiana: non c'è nessun buio umano in cui il Cristo non sia già stato, nessuna notte in cui la sua presenza sia impossibile. Questa intuizione teologica – che la speranza cristiana non è la fuga dal buio ma la certezza che il buio è già stato attraversato – è il cuore di questa stazione e, in un certo senso, il cuore di tutto il progetto.

SECONDO MOVIMENTO

I testimoni biografici

Giobbe – Il grido che non spezza il filo

Il libro di Giobbe è uno dei testi più straordinari dell'intera letteratura mondiale – non solo della Scrittura. È la storia di un uomo giusto che perde tutto senza ragione apparente, che si rifiuta di accettare le spiegazioni false dei suoi amici, che urla la propria sofferenza verso un Dio che sembra assente, e che alla fine riceve una risposta che non è una spiegazione ma una presenza.

Il fatto concreto è la sequenza delle perdite: in pochi giorni Giobbe perde i buoi, i cammelli, le pecore, i servi, i figli – tutto in una serie di colpi che si abbattono uno dopo l'altro, senza pausa, senza spiegazione. Poi perde la salute: ulcere che lo coprono dalla testa ai piedi, tanto che siede sulla cenere e si raschia con un coccio di terracotta. Sua moglie gli dice di maledire Dio e morire. I tre amici vengono a consolarlo e restano seduti in silenzio con lui per sette giorni – il gesto più bello del libro, quello che precede i lunghi discorsi sbagliati che seguiranno.

Quello che distingue Giobbe da una figura di semplice sofferenza è la qualità del suo rapporto con Dio nel buio. Giobbe non smette di parlare con Dio – ma gli parla con una franchezza che sfiora la sfrontatezza: «*Grido a te e non mi rispondi, / sono in piedi e non mi consideri*» (Gb 30, 20). Non è bestemmia: è la forma più intensa della relazione. Si urla solo contro chi si ama, contro chi ci si aspetta che risponda. Il silenzio di Giobbe di fronte a Dio sarebbe stato la vera rottura – l'urlo mantiene il filo. I tre amici di Giobbe – Elifaz, Bildad e Zofar – rappresentano le tre risposte false al buio che ancora oggi circolano con grande frequenza. Il primo dice: hai peccato, ecco perché soffri. Il secondo dice: accetta la sofferenza come disciplina di Dio. Il terzo dice: non puoi capire i disegni di Dio, stai zitto e abbi fede. Tutte e tre le risposte hanno in comune una cosa: chiudono il dolore in una spiegazione, riducono il buio a un problema da risolvere, proteggono il sistema teologico a spese della persona che soffre.

Dio, alla fine del libro, dà torto agli amici e ragione a Giobbe: «*voi non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe*» (Gb 42, 7). Non perché Giobbe avesse ragione nel contenuto delle sue accuse – ma perché aveva mantenuto vivo il rapporto, aveva continuato a parlare, aveva rifiutato le false consolazioni che avrebbero chiuso il dialogo in una risposta comoda.

La risposta che Dio dà a Giobbe è una delle cose più sorprendenti della Scrittura: non è una spiegazione, non è una giustificazione, non è una risposta alle domande che Giobbe ha posto. È la presenza di Dio che si manifesta nel mezzo del turbine – e di fronte a quella presenza, Giobbe tace.

Non perché sia stato sopraffatto o convinto: ma perché la presenza di qualcuno che conta più di tutte le spiegazioni ha trasformato il buio dall'interno.

Per un adolescente che si trova nel buio, la storia di Giobbe offre qualcosa di prezioso e di raro: il permesso di urlare. Il permesso di non avere risposte. Il permesso di dire a Dio – o alla vita, o a chiunque si senta capace di interpellare – «questo non è giusto, non accetto spiegazioni false, voglio una risposta vera». Questo permesso è già, in qualche modo, una forma di speranza: perché chi urla non ha ancora smesso di credere che ci sia qualcuno che può ascoltare.

I discepoli nel Sabato Santo – La speranza che non sa ancora di esserlo

Il Sabato Santo non ha narrazioni dirette nel Vangelo – è il giorno del silenzio, del nascondimento, dell'assenza di eventi. Ma il Vangelo di Luca racconta, nel capitolo 24, qualcosa che accade mentre quel giorno si trasforma nel giorno dopo: il cammino di due discepoli verso Emmaus.

Il fatto concreto è preciso nei dettagli geografici e psicologici: i due camminano verso Emmaus, un villaggio a circa undici chilometri da Gerusalemme. Camminano allontanandosi – non verso il luogo dove potrebbe accadere qualcosa, ma via da quel luogo. Parlano tra loro di tutto quello che era successo – il verbo greco usato da Luca, *sullaleō*, suggerisce una conversazione intensa, un rimuginio, un tentativo di elaborare qualcosa che non si riesce ad elaborare.

Un viandante si unisce a loro. Non lo riconoscono. Alla domanda del viandante su cosa stessero discutendo, si fermano – «*si fermarono, col volto triste*» (Lc 24, 17). La tristezza è fisica, visibile sul volto. Non si nasconde, non si dissimula. Uno dei due – Cleopa – risponde con una frase che condensa tutta la disperazione di quel giorno: «*Noi speravamo che egli fosse colui che avrebbe liberato Israele*» (Lc 24, 21).

La speranza è al passato. Era una speranza, non è più. Il Sabato Santo ha trasformato la speranza in un ricordo doloroso – la memoria di qualcosa che si era creduto e che si è rivelato falso.

Quello che accade dopo è il cuore del racconto: il viandante – che è il Risorto, ma loro non lo sanno ancora – non li rimprovera per la loro disperazione, non li corregge immediatamente, non dice loro che si sbagliano. Cammina con loro. Ascolta. Poi comincia a spiegare le Scritture – «*a cominciare da Mosè e da tutti i Profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui*» (Lc 24, 27). E qualcosa comincia a cambiare: non nella situazione esterna, non nei fatti – ma dentro di loro. «*Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via?*» (Lc 24, 32).

Il riconoscimento avviene nello spezzare il pane. Non nell'argomentazione teologica, non nella dimostrazione razionale – nel gesto concreto, fisico, familiare: lo stesso gesto che avevano visto fare tante volte. E nel momento in cui lo riconoscono, «*egli sparì dalla loro vista*» (Lc 24, 31).

Questo racconto parla agli adolescenti con una forza che attraversa i secoli perché descrive qualcosa che molti di loro hanno vissuto o stanno vivendo: il momento in cui si cammina via da qualcosa in cui si credeva, convinti che sia finita. E la scoperta che, proprio in quel cammino, qualcuno si è messo a camminare accanto – senza essere riconosciuto subito, senza imporsi, semplicemente camminando e ascoltando e spiegando. Il Risorto di Emmaus non ferma i discepoli e non li obbliga a tornare: cammina con loro nella direzione sbagliata, finché loro stessi scelgono di tornare.

Teresa di Calcutta – La speranza nel buio interiore

Teresa di Calcutta nasce nel 1910 a Skopje, in Macedonia, da una famiglia cattolica albanese. A diciotto anni entra nelle Suore di Loreto, parte per l'India, insegna per anni in un collegio di Calcutta. Nel 1946, durante un viaggio in treno verso Darjeeling, riceve quella che lei chiama «una chiamata dentro la chiamata»: lasciare il convento e andare a vivere tra i più poveri dei poveri, nelle baraccopoli di Calcutta.

Fonda le Missionarie della Carità nel 1950. Apre la Casa del Moribondo nel 1952 – un luogo dove i moribondi delle strade di Calcutta possono morire con dignità, con qualcuno accanto. Negli anni successivi apre case per i lebbrosi, per i bambini abbandonati, per i malati di AIDS. Riceve il Premio Nobel per la Pace nel 1979. Muore nel 1997, canonizzata nel 2016.

Il fatto concreto che questa stazione intende narrare non è la sua opera visibile – quella è nota, documentata, ammirata in tutto il mondo. È qualcosa di opposto e di molto meno noto: il buio interiore che Teresa ha vissuto per quasi cinquant'anni, documentato nelle lettere pubblicate postume nel 2007 nel volume *Vieni, sii la mia luce*, curato da Brian Kolodiejchuk.

Le lettere sono straordinarie per la loro onestà. Teresa scrive al suo direttore spirituale, padre Picachy, nel 1959: «Nell'anima sento quel terribile dolore dell'assenza di Dio. Dio non mi vuole. Dio non c'è. Questo è il tormento che mi consuma». Quello che è certo, perché documentato in modo inequivocabile dagli studiosi che hanno analizzato le lettere, è la struttura dell'esperienza: Teresa viveva in un buio interiore quasi totale – l'assenza del senso della presenza di Dio, il silenzio, il vuoto – mentre esternamente continuava a lavorare, a sorridere, a donare speranza a migliaia di persone.

Il paradosso è teologicamente e pedagogicamente fondamentale: Teresa non aspettava che il buio finisse per cominciare a sperare. Sperava nel buio, attraverso il buio – anzi, aveva scelto di identificare il proprio buio interiore con il buio interiore dei poveri che serviva, come una forma di comunione con loro nella loro sofferenza. Nelle lettere scrive di aver capito che il suo buio era una partecipazione al buio di Gesù sulla croce – al grido di abbandono del Salmo 22 che Gesù aveva fatto proprio nel momento della morte.

Questa interpretazione non è una consolazione facile: è una teologia del buio di grande profondità. Il buio non è spiegato, non è giustificato, non è risolto – è abitato, è offerto, è trasformato in comunione. Teresa non ha trovato la luce nel buio: ha trovato nel buio una forma di speranza che non aveva bisogno della luce per reggersi.

Per un adolescente che vive una dissonanza tra l'esterno e l'interno – che sorride mentre dentro è buio, che funziona mentre dentro non sente niente – la storia di Teresa è insieme uno specchio e una provocazione. Uno specchio, perché dice: questa esperienza è reale, è vissuta anche da chi sembra avere tutto, non sei solo. Una provocazione, perché dice: il buio interiore non è necessariamente un segnale che qualcosa non va – può essere il luogo in cui la speranza più profonda si costruisce, lontano da ogni conferma esterna.

Etty Hillesum – Il canto sul treno

Esther Hillesum – Etty – nasce nel 1914 ad Amsterdam da una famiglia ebrea olandese. Studia giurisprudenza e lingue slave, legge molto, ha una vita intellettuale e sentimentale intensa. Nel marzo 1941 comincia a tenere un diario – inizialmente come strumento di autoanalisi, sotto l'influenza del suo mentore Julius Spier. Quello che nasce come esercizio psicologico diventa, nel giro di pochi mesi, uno dei documenti spirituali più straordinari del Novecento.

Il fatto biografico di questa stazione non è un singolo episodio: è una progressione. Tra il 1941 e il 1943, mentre le leggi razziali si stringono intorno alla comunità ebraica di Amsterdam, mentre le deportazioni cominciano, mentre il futuro si chiude sistematicamente, Etty cresce interiormente in una direzione che va contro ogni logica della situazione. Non si rassegna – la rassegnazione sarebbe più comprensibile. Non si illude – non ha illusioni sul destino che la aspetta. Cresce: diventa più libera, più presente, più capace di gioia e di dolore insieme.

Nel diario scrive, nel luglio 1942 – poche settimane prima di andare volontariamente a Westerbork: «Voglio essere il cuore pensante di questa baracca» – questa formulazione è diffusamente citata come autentica e corrisponde allo spirito documentato del diario, ma segnalo che non ho la certezza assoluta della formulazione esatta parola per parola; rimando alla verifica sul testo critico del diario. Quello che

è certo è il progetto: Etty sceglie di andare a Westerbork non perché non abbia alternative – aveva la possibilità di nascondersi – ma perché vuole essere presente con il suo popolo nel momento più buio, portando qualcosa che non dipende dalle circostanze esterne.

Le lettere da Westerbork documentano una presenza straordinaria: Etty aiuta i deportati, ascolta, consola, scrive le loro storie. Ma soprattutto testimonia, nelle lettere agli amici rimasti ad Amsterdam, qualcosa che sfida ogni categoria psicologica ordinaria: la capacità di trovare bellezza anche lì – un cielo stellato sopra il campo, un fiore sbucato tra i fili spinati, un bambino che ride. Non è negazione della realtà: è la capacità di tenere insieme la realtà nella sua interezza, il buio e la luce, il dolore e la bellezza, senza che l'uno cancelli l'altro.

Il 7 settembre 1943 Etty è deportata. Il biglietto gettato dal treno – «Abbiamo lasciato il campo cantando» – è l'ultimo fatto documentato della sua vita. Muore ad Auschwitz il 30 novembre 1943.

Il canto sul treno non è spiegabile con la psicologia ordinaria. Non è negazione, non è eroismo, non è follia. È il frutto di un lungo lavoro interiore che aveva portato Etty a un luogo dentro se stessa che le circostanze esterne non riuscivano a raggiungere. Un luogo che lei stessa, nel diario, aveva cominciato a chiamare Dio – con una timidezza e una precisione insieme, come chi scopre un nome che non si aspettava.

Per un adolescente, la storia di Etty Hillesum pone la domanda più radicale di tutta la stazione: è possibile che esista un posto dentro di noi che il buio non riesce a raggiungere? Non come affermazione consolatoria, non come promessa astratta – ma come fatto verificabile, testimoniato da una ragazza di ventinove anni su un treno verso Auschwitz?

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

Il buio nella filosofia

La filosofia ha affrontato il problema del male e della sofferenza – ciò che i teologi chiamano la questione della teodicea – in molti modi e con molti strumenti. Ma il Novecento, con le sue catastrofi storiche senza precedenti, ha posto la questione in una forma che le risposte tradizionali non riuscivano più a contenere.

Viktor Frankl, che ha attraversato Auschwitz, Dachau e altri campi di concentramento, ha sviluppato dalla propria esperienza una psicologia del senso che costituisce uno degli apporti più originali del Novecento alla riflessione sul buio. La sua tesi fondamentale – sviluppata in *Uno psicologo nei lager* e nelle opere successive – è che l'essere umano può sopportare qualsiasi *come se* ha un *perché*. Non la spiegazione della sofferenza, non la sua giustificazione – ma il senso: la capacità di inserire anche il buio in un orizzonte più grande, di vedere anche il dolore come qualcosa che può essere offerto, trasformato, reso significativo.

Frankl non era cristiano nel senso confessionale – era ebreo, e la sua psicologia del senso si radica nella tradizione ebraica più che in quella cristiana. Ma il dialogo tra la sua riflessione e la teologia cristiana della croce è stato fecondo e continua ad esserlo: entrambe le tradizioni riconoscono che il senso della sofferenza non è qualcosa che si trova prima della sofferenza, ma qualcosa che si costruisce dentro la sofferenza, attraverso la sofferenza.

Albert Camus – uno degli interlocutori filosofici più importanti del Novecento sul tema del buio – ha posto la questione in termini diversi e più radicali: nell'assurdità del mondo, nella mancanza di risposta alle domande fondamentali, nell'esperienza del male come fatto irriducibile, come si fa a non disperare? La risposta di Camus non è religiosa: è la rivolta lucida, la solidarietà tra gli uomini, il

rifiuto di capitolare di fronte all'assurdo. Il suo romanzo *La peste* è una delle narrazioni più precise del buio collettivo e delle diverse risposte umane possibili – e il dialogo implicito tra Camus e la tradizione cristiana della speranza è uno dei più fecondi e più onesti della letteratura del Novecento.

Il buio nella teologia

La teologia cristiana ha sviluppato, soprattutto nel Novecento, una riflessione sul buio come luogo teologico – non come assenza di Dio, ma come forma particolare della sua presenza.

Jürgen Moltmann, nella sua *Teologia della speranza* (1964) e nell'opera successiva *Il Dio crocifisso* (1972), ha sviluppato la tesi che il Dio cristiano non è un Dio che guarda la sofferenza dall'esterno, ma un Dio che l'ha attraversata dall'interno nella morte di Gesù. La croce non è un incidente della storia della salvezza: è il luogo in cui Dio ha fatto propria la condizione di abbandono e di buio dell'essere umano. Questa teologia del Dio crocifisso è il fondamento più solido della speranza nel buio: non perché garantisca una via d'uscita, ma perché garantisce una compagnia.

Hans Urs von Balthasar ha approfondito questa intuizione attraverso la sua teologia del Sabato Santo – il giorno in cui il Figlio è nella morte, nel silenzio, nell'abisso. Von Balthasar vede in questo giorno il momento in cui la solidarietà di Dio con la condizione umana raggiunge il suo punto più profondo: Dio non è immune dalla notte; l'ha attraversata. Questa teologia ha implicazioni dirette per la comprensione cristiana della depressione, del lutto, della crisi spirituale: non sono luoghi da cui Dio è assente, ma luoghi in cui Dio è presente in modo diverso – non come luce visibile, ma come compagnia nell'oscurità.

Papa Benedetto XVI, nella *Spe salvi*, ha affrontato il problema del male e della speranza con una lucidità che merita di essere richiamata: la speranza cristiana non promette che il male non accadrà, non garantisce che la sofferenza sarà evitata. Promette qualcosa di diverso e di più radicale – che il male non avrà l'ultima parola, che la sofferenza non è il destino definitivo, che c'è qualcuno che tiene i fili anche quando noi li abbiamo perduti. Questa distinzione – tra la promessa di non soffrire e la promessa che la sofferenza non è definitiva – è cruciale per una pedagogia della speranza onesta.

Per Papa Leone XIV, invitiamo l'animatore a ricerche puntuali e attuali.

Il buio nelle tradizioni religiose e spirituali

Nell'ebraismo, la questione del buio e della sofferenza ha una storia teologica millenaria che culmina, nel Novecento, nell'elaborazione della Shoah come evento che sfida ogni categoria precedente. Il filosofo Elie Wiesel – sopravvissuto ad Auschwitz, Premio Nobel per la Pace nel 1986 – ha sviluppato una teologia del buio che non trova risposte ma mantiene aperta la relazione con Dio anche nell'accusa: nel suo romanzo *La notte* e nelle opere successive, Wiesel racconta di un Dio processato e condannato da un tribunale di rabbini nel campo di concentramento – e poi, finita la sentenza, di quegli stessi rabbini che si alzano per la preghiera serale. Non è contraddizione: è la forma più profonda e più dolorosa della fedeltà.

Nel buddhismo, la sofferenza – *dukkha* – è il punto di partenza del cammino spirituale: la Prima Nobile Verità è che la vita contiene sofferenza, e il cammino verso il risveglio non consiste nell'eliminarla ma nel trasformare il rapporto con essa. La pratica meditativa buddhista insegna a stare con il dolore senza aggrapparsi né fuggire – una forma di presenza nel buio che ha molti punti di contatto con la spiritualità cristiana del Sabato Santo.

Nella spiritualità islamica, il concetto di *sabr* – già incontrato nella Stazione II – si approfondisce di fronte alla sofferenza: la pazienza attiva di fronte al dolore è considerata una delle forme più elevate della fede, la prova che il credente si fida di Allah anche quando non capisce. La tradizione sufi ha

sviluppato una mistica del buio e della notte spirituale che ha sorprendenti paralleli con la tradizione cristiana della notte oscura dell'anima.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore davanti al buio

Il buio è il territorio più delicato e più esigente su cui un educatore si può trovare a lavorare con gli adolescenti. Richiede competenze specifiche – alcune delle quali non si improvvisano e alcune delle quali richiedono un accompagnamento professionale che va al di là di ciò che un educatore può offrire. La prima cosa che questa stazione chiede all'educatore è una distinzione cruciale: la differenza tra il buio come esperienza esistenziale e spirituale – che rientra nel campo dell'educazione – e il buio come sintomo di una condizione psicologica o psichiatrica che richiede un intervento professionale. Un adolescente che attraversa una fase di tristezza, di senso di vuoto, di domande esistenziali sul senso della vita è nella condizione descritta da questa stazione. Un adolescente che manifesta sintomi di depressione clinica, che parla di togliersi la vita, che si isola completamente o che mostra segni di autolesionismo ha bisogno di un supporto che va oltre l'educazione spirituale. L'educatore deve saper riconoscere questa differenza e agire di conseguenza – senza esagerare nell'uno né nell'altro senso. La competenza specifica che questa stazione richiede all'educatore è quella che si potrebbe chiamare la *capacità di stare nel buio senza spegnerlo e senza risolverlo*. Non spegnerlo significa non minimizzare, non normalizzare troppo in fretta, non dire «passerà» quando il giovane ha bisogno che qualcuno riconosca che il buio è reale. Non risolverlo significa non offrire risposte premature, non portare subito la luce, non aver fretta di uscire da quel luogo difficile. Stare nel buio – con il giovane, non al posto suo – è la forma più preziosa di accompagnamento che un educatore può offrire in questa stazione. Questo richiede che l'educatore abbia fatto i conti con il proprio buio – con le proprie notti, le proprie crisi, le proprie esperienze di silenzio di Dio o di assenza di senso. Un educatore che non ha mai attraversato il buio, o che lo ha attraversato senza rifletterci, non sarà credibile in questa stazione. Non perché debba raccontare tutto di sé – la discrezione è una virtù educativa fondamentale – ma perché la qualità della sua presenza nel buio del giovane dipende dalla qualità con cui ha abitato il proprio.

Un gesto concreto

Il gesto proposto per questa stazione è ispirato direttamente alla storia di Etty Hillesum e alla tradizione del Sabato Santo.

Si propone al gruppo di vivere un'ora in un ambiente volutamente spoglio – senza musica, senza telefoni, con una luce ridotta. Non è un esercizio di deprivazione sensoriale: è la creazione di uno spazio in cui il silenzio e il buio possano essere esperienza invece che assenza.

Nella prima parte – venti minuti – si legge lentamente, a voce alta, una selezione di testi: alcuni versetti del Salmo 22, un breve passo dal diario di Etty Hillesum, un frammento delle lettere di Teresa di Calcutta. Non si commenta: si legge, si lascia che le parole stiano nell'aria.

Nella seconda parte – trenta minuti – si propone a ciascuno di scrivere in forma privata la risposta a questa domanda: *C'è stato un momento nella tua vita in cui il buio sembrava più forte della luce? Come l'hai attraversato? O lo stai attraversando adesso?*

Nella terza parte – dieci minuti – chi vuole può condividere qualcosa, non necessariamente ciò che ha scritto. L'educatore conclude non con una risposta ma con una domanda aperta: *Cosa ti ha tenuto in piedi, in quel buio?*

L'obiettivo non è produrre una riflessione sul buio: è creare uno spazio in cui il buio possa essere nominato, riconosciuto, portato in presenza di altri senza vergogna. Molti adolescenti vivono il proprio buio in solitudine assoluta – convinti che gli altri non lo capirebbero, o che il loro buio sia un segnale di debolezza o di difetto. Scoprire che altri lo conoscono, che la tradizione spirituale lo ha attraversato, che non si è soli nel buio è già, di per sé, un fatto di speranza.

Lo stile dell'educatore

Lo stile di questa stazione è quello che si potrebbe chiamare la *presenza sobria*: una presenza che non promette più di quello che può dare, che non illumina artificialmente il buio del giovane, che non porta risposte prima che siano chieste – ma che è lì, ferma, disponibile, non spaventata.

L'educatore di questa stazione deve resistere a due tentazioni simmetriche. La prima è la tentazione del conforto immediato – riempire il buio con parole rassicuranti, offrire soluzioni, portare la luce prima del tempo. La seconda è la tentazione opposta: lasciare il giovane solo nel buio, rinunciare alla propria presenza per rispetto della sua autonomia, confondere l'accompagnamento con l'intervento. La via di mezzo è difficile e non si impara dai libri: si impara stando accanto alle persone, sbagliando, correggendosi, imparando dalla relazione stessa.

C'è una frase del Vangelo di Emmaus che descrive perfettamente questo stile: il Risorto «*si avvicinò e camminava con loro*» (Lc 24, 15). Non li ha fermati, non li ha corretti immediatamente, non ha imposto la propria presenza. Si è avvicinato e ha camminato con loro – nella loro direzione, al loro ritmo, nel loro buio. Questo è il modello.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia

Il testo fondamentale per questa stazione è il **libro di Giobbe** nella sua interezza – ma in particolare i capitoli 3, 19 e 38-42, che rappresentano rispettivamente il grido di dolore, la professione di fede nel mezzo del buio («*Io so che il mio redentore è vivo*», Gb 19, 25) e la risposta di Dio nel turbine.

Il **Salmo 22** – «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*» – è il testo che Gesù cita sulla croce e che costituisce la preghiera fondamentale del buio nella tradizione cristiana. Non è un testo di disperazione: è un testo che inizia nell'abbandono e finisce nella lode, percorrendo l'intero arco dal buio alla speranza.

Il racconto dei **discepoli di Emmaus** (Lc 24, 13-35) è il testo neotestamentario più preciso per questa stazione – la storia di come il Risorto cammina con chi ha perso la speranza, senza imporsi, fino al momento del riconoscimento.

Elie Wiesel – La notte

La notte (1958) è il documento autobiografico più potente e più essenziale sulla Shoah – e uno dei testi letterari del Novecento che più direttamente affronta la questione del buio come esperienza estrema.

Wiesel racconta la propria deportazione ad Auschwitz a quindici anni, la morte del padre, la perdita della fede – e la fedeltà ostinata a una relazione con Dio che non finisce nemmeno nell'accusa. Per gli adolescenti più maturi, con accompagnamento dell'educatore.

Etty Hillesum – *Diario 1941-1943 e Lettere 1942-1943*

Il diario di Etty – pubblicato in italiano da Adelphi – è uno dei testi spirituali più belli del Novecento. La sua lettura integrale richiede tempo e maturità, ma anche una selezione antologica dei passi più significativi ha una forza straordinaria. Le lettere da Westerbork sono più brevi e più accessibili del diario, e documentano con immediatezza la qualità della sua presenza nel buio.

Dostoevskij – *I fratelli Karamazov*

Il capitolo intitolato «La ribellione» nel libro V dei *Fratelli Karamazov* – in cui Ivan Karamazov pone ad Alëša la domanda sul dolore dei bambini innocenti – è forse la formulazione letteraria più potente del problema del male nella storia della narrativa. Dostoevskij non risolve il problema: lo pone con una forza che nessuna risposta teologica riesce a silenziare, e poi costruisce attorno ad esso tutta la struttura del romanzo come risposta incarnata, non argomentata. Per gli adolescenti più maturi, con accompagnamento.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

***Guernica* – Pablo Picasso**

Guernica (1937, Museo Reina Sofía, Madrid) è la risposta pittorica di Picasso al bombardamento della città basca di Guernica da parte dell'aviazione nazista durante la guerra civile spagnola. Il quadro non è una rappresentazione del dolore: è il dolore stesso trasformato in forma – i corpi straziati, le bocche aperte nell'urlo, il toro e il cavallo come simboli di una violenza che non ha giustificazione. Non è un'opera di speranza nel senso ordinario del termine: è la testimonianza che il buio può essere guardato in faccia, nominato, trasformato in forma visibile. Questo atto di trasformazione è già, in qualche modo, un atto di resistenza al buio.

La musica – Samuel Barber, *Adagio per archi*

L'*Adagio per archi* di Samuel Barber (1936) è forse il pezzo musicale del Novecento che più direttamente abita il buio – lentamente, senza fuggirne, senza risolverlo prematuramente. È stato suonato ai funerali di Franklin Roosevelt e di John F. Kennedy, alla notizia della morte di Einstein. La sua struttura musicale – una linea melodica che sale lentamente fino a un punto di tensione quasi insopportabile, poi scende nel silenzio – è la forma sonora del buio attraversato. Usato come accompagnamento per un momento di silenzio o di scrittura, ha una capacità di creare raccoglimento che poche altre musiche possiedono.

Il cinema – *La vita è bella* (Roberto Benigni, 1997)

Un film che ha diviso la critica – accusato da alcuni di banalizzare la Shoah, difeso da altri come narrazione della speranza nell'impossibile. Al di là della controversia, *La vita è bella* propone agli adolescenti una domanda reale: è possibile mantenere viva la speranza per qualcuno che si ama, anche nel buio più estremo? E a quale prezzo? Il film è accessibile, emotivamente potente, e può aprire una discussione significativa sulla natura della speranza nel buio. Da proporre con accompagnamento critico dell'educatore.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia. Il libro di Giobbe nella sua interezza. Il Salmo 22. Il Vangelo di Luca 24, 13-35 (Emmaus).

Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager* (ed. it. Ares). Il testo fondamentale per questa stazione dal punto di vista psicologico – accessibile, diretto, basato sull'esperienza vissuta.

Hans Urs von Balthasar, *Teologia dei tre giorni* (ed. it. Queriniana). La teologia del Sabato Santo come fondamento della speranza cristiana nel buio – impegnativo ma fondamentale.

Jürgen Moltmann, *Il Dio crocifisso* (ed. it. Queriniana). La tesi che Dio ha attraversato il buio dall'interno nella morte di Gesù – uno dei testi teologici più importanti del Novecento per la questione del male e della speranza.

Brian Kolodiejchuk (a cura di), *Teresa di Calcutta – Vieni, sii la mia luce* (ed. it. Rizzoli). Le lettere di Teresa sul buio interiore – un documento spirituale di straordinaria onestà.

Etty Hillesum, *Diario 1941-1943* (ed. it. Adelphi). Per l'educatore: lettura integrale consigliata.

Per l'adolescente

La Bibbia. Il Salmo 22 e il racconto di Emmaus come testi da leggere e da abitare.

Etty Hillesum, *Lettere 1942-1943* (ed. it. Adelphi). Più brevi e accessibili del diario – una selezione antologica è proponibile anche agli adolescenti.

Elie Wiesel, *La notte* (ed. it. La Giuntina). Per gli adolescenti più maturi, con accompagnamento.

Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager* (ed. it. Ares). Accessibile anche agli adolescenti più giovani – una storia vera che parla del senso nel buio in modo diretto e non retorico.

Film: *La vita è bella* (Roberto Benigni, 1997 – con accompagnamento critico).

Film: *Into the Wild* (Sean Penn, 2007). La storia vera di Christopher McCandless – un giovane che cerca la propria verità fino alle sue conseguenze estreme. Un film che apre domande sul buio, sulla solitudine, sul prezzo della ricerca autentica. Per adolescenti maturi, con accompagnamento.

Musica: Samuel Barber, *Adagio per archi* – da ascoltare in silenzio, come esperienza del buio che non fugge da se stesso.

STAZIONE IV

«IL RICOMINCIAMENTO»

La grazia che chiama una seconda volta

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

Il fatto

Nell'estate del 1969, Alexandre Grothendieck era l'uomo più importante della matematica mondiale. Aveva quarantun anni. Aveva riscritto dalle fondamenta la geometria algebrica, inventando strumenti concettuali di una potenza e di una generalità che nessuno prima di lui aveva osato immaginare. I suoi seminari all'Institut des Hautes Études Scientifiques di Bures-sur-Yvette – i leggendari SGA, *Séminaire de Géométrie Algébrique* – erano diventati il punto di riferimento di una intera generazione di matematici. La Medaglia Fields, ricevuta nel 1966 a Mosca, era il riconoscimento più alto che la matematica potesse offrire.

Poi, nel maggio 1970, Grothendieck scoprì che l'IHES riceveva un finanziamento parziale dal Ministero della Difesa francese. Non era una somma grande – una percentuale modesta del bilancio totale. Ma per lui era sufficiente. Si alzò dalla cattedra, lasciò i seminari, abbandonò la matematica istituzionale. Non tornò mai più.

Nessuno capì bene, allora, cosa stesse accadendo. I colleghi pensarono a una crisi temporanea. I più generosi parlarono di coerenza etica estrema. I più scettici parlarono di follia. Grothendieck non spiegò molto: andò avanti. Fondò un gruppo ecologista, *Survivre et vivre*, scrisse manifesti, girò il mondo a tenere conferenze su pace e ambiente. Poi anche questo si esaurì. Si ritirò progressivamente. Insegnò per qualche anno all'università di Montpellier, in condizioni molto diverse dal prestigio parigino. Poi smise anche quello.

Gli ultimi ventidue anni della sua vita li trascorse in un piccolo villaggio dei Pirenei – Lasserre – in un isolamento quasi totale. Scriveva: migliaia di pagine di riflessioni matematiche, filosofiche, spirituali, autobiografiche, che nessuno leggeva. Rifiutava le visite, restituiva i premi, chiedeva che i suoi testi precedenti fossero ritirati dalla circolazione. Morì il 13 novembre 2014, solo, in quella casa ai piedi dei Pirenei.

Questa storia non è un lieto fine. Non è nemmeno, nel senso ordinario del termine, una storia di ricominciamento riuscito. È qualcosa di più difficile e di più onesto: la storia di qualcuno che ha scelto il ricominciamento a un prezzo che non era disposto a non pagare – e che ha vissuto con le conseguenze di quella scelta fino in fondo, senza rimpianti pubblici, senza pentimenti di facciata, senza la consolazione del riconoscimento.

Il ricominciamento, questa stazione intende dirlo con chiarezza, non è sempre una storia bella. Non è sempre una storia che finisce bene, nel senso in cui il mondo intende il «bene». È sempre, però, una storia vera – e la verità, anche quando costa, è più vicina alla speranza di quanto lo sia qualsiasi successo costruito sulla menzogna.

La domanda

Ogni adolescente conosce, in qualche forma, l'esperienza del fallimento. Il fallimento scolastico – l'esame non superato, l'anno perso, la valutazione che non rispecchia l'impegno. Il fallimento relazionale – l'amicizia tradita, la fiducia infranta, la parola detta nel momento sbagliato e impossibile da riprendere. Il fallimento morale – la scelta sbagliata che si sapeva sbagliata anche mentre la si faceva, il cedimento alla pressione del gruppo, il momento in cui si è stati meno di ciò che si voleva essere.

Ma c'è una forma di fallimento che questa stazione intende esplorare con particolare attenzione – quella che potremmo chiamare il fallimento identitario: il momento in cui non è solo una cosa che non funziona, ma è qualcosa di più profondo. Il momento in cui ci si tradisce – in cui si fa qualcosa che va contro ciò che si è, contro i propri valori più profondi, contro la persona che si voleva essere. Pietro nella notte del processo non ha solo commesso un errore strategico: ha tradito se stesso. Giona non ha solo disobbedito a un ordine: ha fuggito dalla propria vocazione. Grothendieck non ha solo lasciato un lavoro: ha rotto con un intero sistema di valori in cui aveva creduto senza esaminarlo abbastanza.

La domanda che questa stazione pone è dunque la più personale e la più vulnerabile di tutto il progetto: si può ricominciare dopo essersi traditi? C'è una seconda possibilità dopo il momento in cui si è stati meno di se stessi – non per ignoranza, non per debolezza improvvisa, ma per una scelta deliberata che ora si riconosce come sbagliata?

E c'è una domanda ancora più sottile, che gli adolescenti spesso non formulano ma vivono: il passato conta ancora? Ciò che ho fatto – o non ho fatto – nel momento del buio o del cedimento definisce chi sono, oppure è possibile che la mia identità sia più grande del mio errore peggiore?

La fenomenologia del ricominciamento

Il ricominciamento non è la stessa cosa del cambiamento. Il cambiamento può essere superficiale – un aggiustamento di comportamenti, una modifica di abitudini, una correzione di rotta che lascia intatta la struttura profonda della persona. Il ricominciamento è qualcosa di più radicale: è la disponibilità a rimettere in discussione non solo ciò che si fa, ma ciò che si è – a guardare il proprio passato senza giustificarlo né distruggerlo, a riconoscere l'errore senza essere definiti dall'errore.

La differenza fenomenologica cruciale è quella tra la colpa che paralizza e la colpa che libera. La colpa che paralizza – quella che la psicologia contemporanea chiama vergogna, *shame* – dice: sono un errore. Non ho fatto qualcosa di sbagliato: sono sbagliato. Questa forma di colpa non porta al ricominciamento: porta all'immobilità, all'auto-punizione, alla costruzione di un'identità negativa attorno all'errore commesso. La colpa che libera – quella che la tradizione cristiana chiama contrizione – dice: ho fatto qualcosa di sbagliato, e posso fare qualcosa di diverso. Non sono identico al mio errore: sono più grande di lui, anche se ora faccio fatica a vederlo.

Il filosofo Paul Ricœur, nella sua riflessione sul perdono raccolta in *La memoria, la storia, l'oblio*, ha sviluppato una distinzione preziosa: il perdono non cancella il passato – il passato rimane, con tutto il suo peso. Ma il perdono spezza la catena di necessità che lega il passato al futuro: apre la possibilità che chi ha fatto qualcosa di sbagliato non sia condannato a ripeterlo, che il futuro non sia determinato dall'errore compiuto. Il perdono non dice che l'errore non è stato fatto: dice che l'errore non è definitivo.

Charles Péguy – che incontreremo tra poco come testimone – ha descritto questa struttura con un'immagine che rimane tra le più belle della letteratura spirituale del Novecento. La speranza, scrive nel *Portico del mistero della seconda virtù*, è come una bambina che cammina tra la fede e la carità, tenendo per mano le sue sorelle maggiori – e che loro, senza la piccola, non riuscirebbero ad andare

avanti. La speranza è la virtù della seconda possibilità: non perché ignori il peso del passato, ma perché sa che il futuro non è ancora scritto, che c'è ancora tempo, che il cammino non è finito.

Il ricominciamento come fatto pasquale

Il fondamento teologico di questa stazione è la Pasqua – e più precisamente l'incontro del Risorto con i discepoli dopo la Resurrezione. Non la Resurrezione come fatto cosmico e universale – quella è la Stazione VIII. Ma la Resurrezione come fatto personale e relazionale: il Risorto che cerca i suoi, che li trova nascosti, che non li rimprovera per la fuga, che li rimette in cammino.

Il fatto teologico più sorprendente della narrazione pasquale non è la tomba vuota – è il comportamento del Risorto verso chi lo aveva abbandonato. Pietro lo aveva rinnegato tre volte. Gli altri discepoli erano fuggiti. Tommaso aveva dichiarato pubblicamente di non credere. Eppure il Risorto non parte da una verifica delle responsabilità, non istituisce un tribunale, non chiede spiegazioni prima di perdonare. Parte da una presenza: «*Pace a voi*» (Gv 20, 19) – la prima parola del Risorto ai discepoli riuniti nel Cenacolo. Non: «dove eravate?» Non: «perché siete fuggiti?» Pace.

Questa struttura del perdono pasquale – che precede la richiesta, che non chiede giustificazioni, che si offre prima ancora che venga cercato – è il fondamento di tutta la teologia cristiana del ricominciamento. Il rito della Riconciliazione non è un tribunale in cui si ottiene l'assoluzione dopo aver dimostrato di meritarsela: è l'incontro con il Risorto che ha già perdonato, la cui offerta di pace precede il nostro pentimento e lo rende possibile.

Karl Barth – il grande teologo riformato del Novecento – ha descritto questa struttura con una formula che è diventata classica: la grazia non è la risposta alla nostra conversione, ma la sua condizione. Non ci convertiamo per ottenere il perdono: siamo perdonati, e questo ci rende capaci di convertirci. Il ricominciamento non è uno sforzo che produce la grazia: è la risposta a una grazia che ci ha già preceduti.

SECONDO MOVIMENTO

I testimoni biografici

Giona – La seconda chiamata

Il libro di Giona è il più breve e il più ironico dei libri profetici – quattro capitoli, una storia che sembra quasi una favola, e tuttavia uno dei testi più precisi della Scrittura sulla struttura del ricominciamento come grazia.

Il fatto concreto comincia con una chiamata: «*Alzati, va' a Ninive, la grande città, e proclama contro di essa che la sua malvagità è salita fino a me*» (Gn 1, 2). Ninive era la capitale dell'impero assiro – il nemico per eccellenza di Israele, la potenza che aveva distrutto il regno del Nord. Chiedere a un profeta ebreo di andare a predicare a Ninive era come chiedere a qualcuno di salvare il proprio peggior nemico. Giona non ci pensa due volte: «*Giona si alzò per fuggire a Tarsis, lontano dal Signore*» (Gn 1, 3). Tarsis era probabilmente la Spagna – la direzione esattamente opposta a Ninive. Giona non discute, non negozia, non chiede spiegazioni: fugge. E la fuga è totale, corporea, determinata.

Quello che accade dopo è noto: la tempesta, il sorteggio, la confessione di Giona ai marinai, il getto in mare, il grande pesce. Giona trascorre tre giorni e tre notti nel ventre del pesce – il Sabato Santo prima del Sabato Santo, l'abisso prima del ricominciamento. Dal ventre del pesce prega: un salmo di ringraziamento che sembra strano in quella situazione, ma che la tradizione ha sempre letto come la preghiera di chi, nell'abisso, riconosce che c'è ancora qualcuno che ascolta.

Poi il pesce lo rigetta sulla riva. E qui arriva il versetto che è il cuore di questa stazione: «*La parola del Signore fu rivolta a Giona una seconda volta*» (Gn 3, 1). Stesse parole, stesso contenuto, stessa missione. Non una missione ridimensionata per tenere conto del fallimento precedente. Non una seconda possibilità di rango inferiore. La stessa chiamata, di nuovo, dall'inizio.

Questa è la struttura del ricominciamento nella prospettiva biblica: Dio non cambia la chiamata perché l'essere umano ha fallito. La ripete. Non come punizione – non è una condanna tornare al punto di partenza – ma come fedeltà: la chiamata era vera allora, è ancora vera adesso, il fallimento intermedio non l'ha invalidata.

Il seguito del libro introduce la dimensione ironica che rende Giona una delle figure più umane della Scrittura. Giona va a Ninive, predica, i niniviti si convertono – e Giona si arrabbia. Si arrabbia perché Dio ha perdonato i niniviti invece di distruggerli come aveva annunciato. Il ricominciamento non lo ha reso capace di gioire della misericordia di Dio verso gli altri: lo ha rimesso in cammino, ma non lo ha trasformato in un santo. E Dio – con la pazienza e l'ironia che attraversano tutto il libro – continua a dialogare con lui, a interrogarlo, a offrirgli un'ultima domanda aperta che il testo lascia senza risposta. Per un adolescente, la storia di Giona ha una qualità pedagogica rara: la sua umanità imperfetta, la sua fuga comprensibile, la sua irritazione finale dopo il successo – tutto questo lo rende più vicino di qualsiasi figura eroica. Giona non è un modello da imitare: è uno specchio in cui riconoscersi. E la grazia che riceve – la seconda chiamata senza condizioni – è la stessa che questa stazione intende annunciare.

Pietro – Il triplice «mi ami?»

Il capitolo 21 del Vangelo di Giovanni è, narrativamente e teologicamente, uno dei testi più belli dell'intera Scrittura. È un'aggiunta al vangelo – i primi venti capitoli si concludono con una firma che sembra definitiva – eppure è parte integrante del testo canonico, e la tradizione ha sempre riconosciuto in essa qualcosa di necessario: la storia non poteva finire senza che Pietro fosse cercato e ritrovato.

Il fatto concreto è descritto con una precisione di dettagli che ha il sapore del ricordo vivo. Pietro e alcuni discepoli sono tornati a pescare sul lago di Tiberiade – al lavoro di prima, come se niente fosse successo, come se la Pasqua fosse già un ricordo che appartiene a un'altra vita. La notte non hanno preso niente. All'alba, dalla riva, una voce chiede se hanno qualcosa da mangiare. Gettano la rete a destra e la rete si riempie. Giovanni dice a Pietro: «È il Signore». E Pietro – *«appena udì che era il Signore, si strinse la veste attorno ai fianchi, poiché era svestito, e si gettò in mare»* (Gv 21, 7).

Il dettaglio della veste è uno di quei piccoli particolari narrativi che nessuno inventa: qualcuno che si ricorda di com'era vestito Pietro in quel momento, la scena fisica e concreta del salto in acqua. Pietro non aspetta la barca: salta. Non ragiona, non si interroga sulle proprie colpe precedenti, non chiede se ha il permesso di avvicinarsi. Salta.

Sulla riva c'è già un fuoco acceso, del pesce, del pane. Il Risorto ha preparato la colazione – un gesto di cura ordinaria e straordinaria insieme, che dice qualcosa di preciso sul modo in cui la grazia opera: non come evento straordinario che rompe l'ordinario, ma come presenza che abita l'ordinario e lo trasforma dall'interno.

Dopo il pasto, il dialogo. Tre volte Gesù chiede a Pietro: «Simone di Giovanni, mi ami?». Tre volte Pietro risponde affermativamente. Tre volte Gesù affida: «Pasci le mie pecore». Il parallelismo con il triplice rinnegamento nella notte del processo è esplicito e intenzionale – il testo usa in entrambi i casi il numero tre, in entrambi i casi c'è un fuoco acceso («*avevano acceso un fuoco di brace*», Gv 18, 18, nella scena del rinnegamento; «*viderò un fuoco di brace*», Gv 21, 9, nella scena del riconoscimento mattutino). L'eco è precisa: lo stesso scenario, la stessa struttura, il verso e il rovescio di un unico tessuto narrativo.

Ma c'è un dettaglio nel dialogo che merita attenzione particolare, e che la tradizione ha esplorato con cura. Nel testo greco originale, Gesù usa nelle prime due domande il verbo *agapáō* – amare con amore totale, incondizionato, divino. Pietro risponde con il verbo *philéō* – amare come si ama un amico, con un amore umano, caldo ma non assoluto. Alla terza domanda, Gesù scende: usa lui stesso *philéō* – accetta il termine di Pietro, incontra Pietro nel livello di amore che Pietro riesce a offrire. Pietro è addolorato da questa terza domanda – non perché sia un rimprovero, ma perché riconosce che Gesù sa tutto, anche ciò che lui non riesce a dire.

Un'avvertenza: la distinzione tra *agapáō* e *philéō* nel testo greco di Giovanni 21 è un dato filologico documentato e ampiamente discusso dagli esegeti. Non tutti gli studiosi concordano sulla rilevanza semantica della distinzione in questo contesto specifico – alcuni la considerano significativa, altri la ritengono una variazione stilistica senza implicazioni teologiche precise. La presento come ipotesi esegetica stimolante, non come dato acquisito.

Il fatto teologico fondamentale rimane, al di là dei dettagli linguistici: il Risorto affida le pecore – la guida della comunità, la responsabilità più grande – proprio a chi aveva tradito. Nonostante il rinnegamento: non è come se il rinnegamento non fosse avvenuto. Ma attraverso il rinnegamento riconosciuto, il perdono ricevuto, la relazione ritrovata. Pietro guiderà la comunità come qualcuno che sa cosa significa cadere e essere rialzati – e questa esperienza, paradossalmente, lo rende più capace di guidare di quanto non lo sarebbe stato senza di essa.

Charles Péguy – Il ricominciamento lungo e imperfetto

Charles Péguy nasce a Orléans nel 1873 da una famiglia povera – sua madre rattoppava sedie di paglia, suo padre era morto quando lui aveva ancora pochi mesi. Cresce in una fede cattolica semplice e profonda, poi – all'università, a Parigi, nel fermento intellettuale e politico della Terza Repubblica – si allontana dalla pratica religiosa. Si converte al socialismo, milita nell'affare Dreyfus, fonda i *Cahiers de la Quinzaine* – una rivista di letteratura e pensiero politico che dirige con una passione e una coerenza economicamente rovinose. Sposa civilmente Charlotte Baudouin, con cui avrà tre figli.

Il ricominciamento di Péguy comincia, interiormente, intorno al 1907-1908 – ma rimane a lungo senza forma esterna, senza la possibilità di esprimersi nei sacramenti, senza il riconoscimento che la comunità cristiana avrebbe potuto offrire. Charlotte non è battezzata, i figli non sono stati battezzati, il matrimonio è solo civile: per ricevere i sacramenti, Péguy avrebbe dovuto fare battezzare i figli contro la volontà della moglie – una cosa che non si sentiva di fare. Rimane quindi in una condizione di ritorno interiore senza riconciliazione sacramentale formale.

Il fatto concreto che questa stazione intende narrare non è un episodio singolo ma una sequenza: Péguy che comincia a scrivere, tra il 1910 e il 1914, le grandi opere della maturità – il *Mistero della carità di Giovanna d'Arco*, il *Portico del mistero della seconda virtù*, *Eva* – in uno stato di fede ritrovata che non riesce a esprimersi nei canali ordinari della vita ecclesiale. Scrive come chi ha ricominciato ma non può ancora dirlo pubblicamente, come chi porta interiormente qualcosa che non ha ancora trovato la sua forma esteriore.

Il *Portico del mistero della seconda virtù* – scritto nel 1912 – è il testo che più direttamente parla di questa stazione. Péguy costruisce un lungo poema in prosa sulla speranza come virtù teologale, e la descrive attraverso l'immagine della piccola speranza che cammina tra le sue sorelle maggiori, la fede e la carità. La speranza è piccola – una bambina, non una matrona – ma è lei che trascina le altre avanti, perché la fede guarda ciò che è già, la carità ama ciò che è presente, ma solo la speranza si protende verso ciò che non è ancora.

Péguy muore il 5 settembre 1914, il primo giorno della battaglia della Marna, colpito da una pallottola alla fronte mentre guida la sua compagnia all'attacco. Non ha mai ricevuto i sacramenti della

riconciliazione formale. Il suo ricominciamento è rimasto, fino alla fine, parziale e imperfetto sul piano esteriore – completo e fecondo sul piano interiore e creativo.

Questa storia parla agli adolescenti di qualcosa di reale e di difficile da accettare: che il ricominciamento non è sempre un lieto fine ordinato, non sempre porta alla risoluzione di tutti i nodi, non sempre produce la perfezione che si immaginava. A volte il ricominciamento è lungo, parziale, complicato – e tuttavia reale, fecondo, capace di portare frutti che durano.

Alexandre Grothendieck – Il ricominciamento radicale

Alexandre Grothendieck nasce a Berlino nel 1928. Suo padre, Alexander Shapiro, è un anarchico russo-ebraico che morirà ad Auschwitz nel 1942. Sua madre, Hanka Grothendieck, è una giornalista tedesca. Crescono in ambienti anarchici e antifascisti, in movimento continuo attraverso l'Europa degli anni Trenta. Alexandre trascorre parte dell'infanzia in una famiglia affidataria in Germania, poi raggiunge i genitori in Francia. Durante la guerra vive in un campo di internamento con la madre – il padre è già deportato.

Studia matematica a Montpellier, poi a Parigi. La sua carriera matematica è una ascesa quasi verticale: a trent'anni è già uno dei matematici più importanti al mondo. Il suo lavoro sulla geometria algebrica – i *topos*, gli schemi, la coomologia étale – ridefinisce le fondamenta di un'intera disciplina con una profondità e una generalità che ancora oggi sorprendono i matematici. Pierre Deligne, suo allievo e continuatore, dirà di lui: «Grothendieck aveva la capacità di trasformare ogni problema in un caso particolare di qualcosa di più generale e più bello».

Nel maggio 1970 scopre il finanziamento militare parziale dell'IHES. Si dimette. Non è un gesto impulsivo: è coerente con una visione del mondo che aveva maturato nel tempo, con una sensibilità al problema delle armi nucleari e della guerra che lo aveva già portato a impegnarsi pubblicamente. Ma la coerenza non attenua il costo: lascia il contesto in cui il suo lavoro era pienamente compreso e valorizzato, abbandona la comunità dei matematici con cui aveva costruito vent'anni di lavoro comune, rinuncia a tutto ciò che il successo accademico gli aveva offerto.

Fonda *Survivre et vivre* – un gruppo ecologista e pacifista che produce un bollettino irregolare per qualche anno. Poi anche questo si esaurisce. Torna alla matematica per qualche anno, insegnando a Montpellier in condizioni molto diverse dal prestigio parigino. Poi si ritira progressivamente, fino all'isolamento quasi totale degli ultimi decenni.

Il fatto che questa stazione intende narrare con particolare attenzione è quello che accade durante gli anni del ritiro. Grothendieck scrive – migliaia e migliaia di pagine. Non per pubblicare: per pensare. Il testo più straordinario di questo periodo è *Récoltes et semailles – Raccolti e semina* – una riflessione autobiografica e matematica di oltre mille pagine, scritta tra il 1983 e il 1986, in cui Grothendieck tenta di fare i conti con la propria vita, con la propria opera, con la propria comunità scientifica. Non è un testo sereno: è un testo tormentato, a tratti furioso, a tratti di una bellezza matematica e spirituale straordinaria.

Quello che emerge dalla lettura è l'immagine di un uomo che ha scelto il ricominciamento radicale – l'abbandono di tutto ciò che il mondo considerava il suo valore – per fedeltà a qualcosa che non riusciva a tradire, e che ha vissuto con quella scelta le sue conseguenze più dure: l'isolamento, l'incomprensione, la solitudine. Non ha trovato una nuova comunità. Non ha trovato un nuovo riconoscimento. Ha trovato, forse, qualcosa di più difficile da nominare e di più personale.

Per un adolescente, la storia di Grothendieck pone una domanda che nessuna risposta edificante può risolvere facilmente: vale la pena ricominciare se il ricominciamento non porta un lieto fine visibile?

Vale la pena essere coerenti con se stessi se il prezzo è la solitudine? Vale la pena scegliere la verità se la verità costa tutto?

Questa domanda non ha una risposta semplice. Ma il fatto che Grothendieck l'abbia vissuta – concretamente, storicamente, con tutte le sue conseguenze – la rende più reale di qualsiasi argomento teorico. E la tradizione cristiana, che non promette il successo ma promette la fedeltà di Dio anche nel buio e nella solitudine, può dialogare con questa storia in modo più onesto di qualsiasi ideologia del successo.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

Il ricominciamento nella filosofia

La filosofia ha riflettuto sul ricominciamento principalmente attraverso due categorie: il perdono e la libertà. Hannah Arendt, nella sua opera *Vita activa* (1958), ha sviluppato una delle riflessioni più originali sul perdono come struttura politica e antropologica fondamentale. Per Arendt, il perdono è la risposta umana alla irreversibilità delle azioni – al fatto che ciò che è stato fatto non può essere disfatto. Senza il perdono, l'essere umano sarebbe prigioniero del proprio passato: ogni azione cattiva lo condannerebbe per sempre, ogni errore lo definirebbe in modo definitivo. Il perdono spezza questa catena – non cancellando l'azione compiuta, ma liberando chi l'ha compiuta dalla sua prigione. Arendt nota – e questo è un punto di grande interesse per il dialogo con la tradizione cristiana – che Gesù è stato il primo a scoprire e a insegnare il ruolo del perdono nella vita umana. Non lo intende in senso confessionale: lo intende come scoperta antropologica, come comprensione di una struttura fondamentale dell'esistenza umana che nessuno prima aveva formulato con quella chiarezza. Paul Ricœur, già incontrato nella riflessione sulla fenomenologia del ricominciamento nel Primo Movimento, ha sviluppato una filosofia del perdono che distingue tra il ricordare e il ripetere: il perdono non rimuove il ricordo del male compiuto – anzi, ne esige la lucidità – ma spezza il meccanismo di ripetizione compulsiva che il male non perdonato tende a generare. Chi non ha ricevuto perdono tende a ripetere l'errore, non per mancanza di volontà ma per mancanza di una nuova possibilità. Il perdono apre quella possibilità.

Il ricominciamento nella teologia

Il Sacramento della Riconciliazione è il fatto sacramentale del ricominciamento nella tradizione cattolica – e vale la pena presentarlo non come obbligo devozionale ma come struttura antropologica e teologica di grande profondità.

Il rito della Riconciliazione non è un tribunale in cui si ottiene l'assoluzione dimostrando di meritarsela. È un incontro – tra il penitente e il Cristo risorto, mediato dal ministero del sacerdote – in cui la grazia che ha già perdonato si rende visibile, udibile, corporea. Il confessore non perdona: è il segno del Cristo che perdona. La formula dell'assoluzione – «*Dio, Padre di misericordia, che ha riconciliato a sé il mondo nella morte e risurrezione del suo Figlio, e ha effuso lo Spirito Santo per la remissione dei peccati, ti conceda, mediante il ministero della Chiesa, il perdono e la pace*» – colloca esplicitamente il perdono sacramentale nel contesto pasquale: è il perdono del Risorto, non di un'istituzione.

Papa Francesco – il cui magistero sulla misericordia è uno dei tratti più caratteristici del suo pontificato – ha ripreso con insistenza il tema del ricominciamento come struttura fondamentale della vita cristiana. Nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (2013) scrive: «Non ci stanchiamo mai di uscire verso gli altri» (EG 49); e ancora, con una formulazione che è diventata emblematica del suo magistero: «Preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto

che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze» (EG 49). Queste immagini parlano indirettamente ma potentemente del ricominciamento: la Chiesa che ricomincia, che esce di nuovo, che si rialza dopo gli inciampi.

Per Papa Leone XIV, invitiamo l'animatore a ricerche puntuali e attuali.

Karl Barth – già citato nel Primo Movimento – ha sviluppato una teologia della grazia come «seconda possibilità strutturale» che merita di essere richiamata nel dettaglio. Per Barth, la grazia non è qualcosa che Dio offre in risposta alla conversione umana: è la condizione che rende possibile la conversione. L'essere umano non si converte per ottenere la grazia: è toccato dalla grazia, e questo lo rende capace di conversione. Il ricominciamento, in questa prospettiva, non è un'impresa umana che Dio poi ratifica: è una risposta a qualcosa che Dio ha già fatto – e che continua a fare, ogni volta, con la stessa generosità della prima volta.

Il ricominciamento nelle tradizioni religiose e spirituali

Nell'ebraismo, il concetto di *teshuvah* – spesso tradotto come «pentimento» ma che letteralmente significa «ritorno» – è una delle strutture spirituali più centrali e più articolate della tradizione. La *teshuvah* non è semplicemente il dispiacere per il male compiuto: è un processo in quattro tempi che include il riconoscimento dell'errore, il dispiacere, la decisione di non ripeterlo e la riparazione del danno causato. Il periodo dei *Yamim Noraim* – i Giorni Tremendi tra Rosh Hashanà e Yom Kippur – è il tempo liturgico dedicato alla *teshuvah* collettiva e personale. La *teshuvah* non è un gesto straordinario riservato ai peccatori gravi: è una struttura permanente della vita spirituale ebraica, il ritorno quotidiano all'essere ciò che si è chiamati ad essere.

Nell'islam, il concetto di *tawbah* – letteralmente «ritorno» – ha una struttura simile: il riconoscimento dell'errore, il dispiacere, la risoluzione di non ripeterlo, la fiducia nella misericordia di Allah. Il Corano ritorna continuamente sull'attributo divino della misericordia – *al-Rahmān al-Rahīm*, il Misericordioso il Clemente – come fondamento della possibilità del ritorno: Dio accoglie chi ritorna, non importa quante volte sia caduto.

Nel buddhismo, il concetto di *pratīyasamutpāda* – la co-origine dipendente, l'interdipendenza di tutti i fenomeni – offre una prospettiva interessante sul ricominciamento: ogni momento è un nuovo inizio, perché nessun momento è determinato in modo assoluto dal precedente. La pratica meditativa insegna a ricominciare in ogni momento – a tornare all'oggetto di meditazione ogni volta che la mente si è distratta, senza giudizio, senza scoraggiamento. Questo ricominciamento minuto e quotidiano è la scuola del ricominciamento grande.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore davanti al ricominciamento

Il ricominciamento è il territorio in cui l'educatore è più tentato di sostituirsi al giovane – di offrire soluzioni prima che siano cercate, di indicare strade prima che il giovane abbia avuto il tempo di riconoscere dove si trova, di rassicurare prima che il dolore dell'errore abbia fatto il suo lavoro. Questa tentazione nasce da un impulso buono – il desiderio di aiutare, di alleviare la sofferenza, di dare al giovane la via d'uscita più rapida. Ma il ricominciamento autentico non può essere offerto dall'esterno: può solo essere accompagnato. L'educatore che offre al giovane il percorso già fatto gli toglie la possibilità di farlo – e il percorso, in questa stazione, è parte essenziale dell'arrivo.

La competenza specifica che questa stazione richiede all'educatore è quella che si potrebbe chiamare la *capacità di restare in relazione dopo il fallimento* – la capacità di continuare a guardare il giovane con lo stesso sguardo di prima, o con uno sguardo che non si è chiuso, non si è indurito, non si è ritirato nell'indifferenza o nella delusione. Questo è il gesto del Risorto sulla riva del lago: non un discorso sul fallimento di Pietro, non una lezione sulla fedeltà, ma una presenza che prepara la colazione e chiama per nome.

L'educatore che ha vissuto personalmente l'esperienza del ricominciamento – che sa cosa significa alzarsi dopo una caduta, che conosce dall'interno la vergogna e la grazia – sarà più credibile in questa stazione di uno che non l'ha mai attraversata. Non perché debba raccontare tutto di sé: ma perché la qualità della sua presenza trasmetterà qualcosa che le parole da sole non riescono a trasmettere.

Un gesto concreto

Il gesto proposto per questa stazione è ispirato direttamente alla scena della riva del lago.

Si propone al gruppo una esperienza in due tempi. Nel primo tempo – individuale e privato – si chiede a ciascuno di scrivere su un foglio la risposta a questa domanda: *C'è qualcosa che hai fatto, o non hai fatto, di cui ti vergogni ancora? C'è qualcosa che senti come un peso che porti e che non riesci a lasciare andare?* Non si condivide con nessuno. Si tiene il foglio.

Nel secondo tempo, l'educatore legge lentamente il testo di Giovanni 21, 15-17 – il triplice «mi ami?» sulla riva del lago. Poi propone: *Tieni in mano il tuo foglio mentre ascolti. Non devi fare niente con quello che hai scritto. Tienilo e ascolta.*

Alla fine della lettura, si offre a ciascuno la possibilità – non l'obbligo – di distruggere il foglio: strapparlo, bruciarlo se possibile in modo sicuro, o semplicemente chiuderlo in tasca e portarlo via. Il gesto non è magico: non cancella niente. Ma è un atto fisico che può accompagnare un movimento interiore – la decisione di non essere definiti per sempre da ciò che si porta scritto su quel foglio.

Lo stile dell'educatore

Lo stile di questa stazione è quello che si potrebbe chiamare la *fedeltà che non chiude i conti*.

L'educatore che lavora con questa stazione deve essere qualcuno che i giovani sanno – o sentono – che non chiuderà i conti con loro in base agli errori passati. Non perché ignori gli errori: ma perché sa che gli errori non sono l'ultima parola.

Questo stile si costruisce nel tempo, nella continuità della relazione. Un educatore che incontra i giovani solo in contesti formativi occasionali avrà più difficoltà a incarnare questa disponibilità di uno che li conosce nel tempo, che ha visto le loro cadute e ha continuato a guardarli con lo stesso sguardo. La relazione continuativa è il presupposto di questa stazione – e questo è già un dato pedagogico importante: il ricominciamento non si insegna in un incontro, si testimonia nel tempo.

C'è una parola greca che descrive questa qualità della relazione educativa: *prosopon* – il volto rivolto verso. L'educatore di questa stazione è qualcuno che tiene il proprio volto rivolto verso il giovane – anche quando il giovane si è girato dall'altra parte, anche quando ha deluso, anche quando il cammino sembra interrotto. Questa fedeltà del volto è la forma più concreta e più costosa della speranza che si può offrire a chi sta cercando il coraggio di ricominciare.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia

Il testo fondamentale per questa stazione è il **Vangelo di Giovanni, capitolo 21** – l'incontro sulla riva del lago, il triplice «mi ami?», la trasmissione del mandato a Pietro. Da leggere nella sua interezza, con attenzione ai dettagli narrativi che lo rendono così fisico e così preciso.

Il **libro di Giona** nella sua interezza – quattro brevi capitoli, leggibili in un quarto d'ora – è il testo veterotestamentario più diretto su questa stazione. La sua ironia gentile, la sua umanità imperfetta, il suo lieto fine incerto lo rendono accessibile e sorprendente anche per lettori giovani.

La **parabola del figlio prodigo** (Lc 15, 11-32) – che è in realtà la parabola del padre misericordioso – è il testo evangelico sul ricominciamento per eccellenza. Il padre che vede il figlio da lontano e corre verso di lui, che ordina la festa prima ancora che il figlio abbia finito la sua confessione preparata, che risponde al figlio maggiore con una tenerezza che non giudica – è l'immagine più potente della grazia come fondamento del ricominciamento.

Charles Péguy – *Il portico del mistero della seconda virtù*

Il testo già citato nel corpo della stazione – con l'avvertenza filologica sulla necessità di verificare le citazioni sul testo originale. Per l'uso educativo, si raccomanda una selezione dei passi più accessibili, accompagnata da una breve introduzione alla figura di Péguy e al contesto in cui il testo è stato scritto.

Dostoevskij – *Delitto e castigo*

Delitto e castigo (1866) è il romanzo del ricominciamento per eccellenza nella letteratura mondiale. Raskolnikov commette un omicidio premeditato, basato su una teoria filosofica che si rivela falsa nel momento in cui viene messa alla prova. Il percorso che segue – la colpa, la fuga da se stesso, il lento riconoscimento, la confessione, il carcere in Siberia, l'inizio di qualcosa di nuovo – è la narrazione più precisa e più onesta del ricominciamento come processo lungo, doloroso, non lineare. Accessibile agli adolescenti più maturi, con accompagnamento.

Henri Nouwen – *L'abbraccio benedicente*

Già citato nella Stazione I, trova qui la sua collocazione più propria. La meditazione di Nouwen sul quadro di Rembrandt – il figlio prodigo che torna, il padre che lo abbraccia, il figlio maggiore che guarda – è una delle riflessioni più belle sul ricominciamento come esperienza spirituale. Accessibile, narrativo, ricco di autobiografia.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Il ritorno del figliol prodigo – Rembrandt

Già citato nella Stazione I come immagine del desiderio che torna a casa, trova qui la sua collocazione più precisa. Il figlio inginocchiato, le spalle al padre, i piedi consumati dal cammino, le mani del padre – una mano forte, una mano tenera – posate sulle spalle del figlio: è l'immagine pittorica più potente del ricominciamento nella storia dell'arte. La luce che illumina la scena viene dall'alto e dall'interno – non dalla fonte esterna ma dalla relazione stessa tra i due. Rembrandt dipinse questo quadro negli ultimi anni della sua vita, dopo aver vissuto personalmente molte forme di perdita e di ricominciamento.

La musica – Johann Sebastian Bach, *Erbarme dich* dalla *Passione secondo Matteo*

L'Erbarme dich – «Abbi pietà di me» – è l'aria per contralto che Bach scrisse per il momento in cui Pietro, dopo il rinnegamento, esce e piange amaramente (Mt 26, 75). È uno dei brani musicali più commoventi dell'intera storia della musica occidentale: il violino solista e la voce del contralto intessono insieme un dialogo di dolore e di supplica che non chiede spiegazioni, ma misericordia. Usato come accompagnamento per un momento di silenzio o di riflessione personale, ha una capacità di toccare l'interiorità che poche altre musiche possiedono.

Il cinema – *Il figlio* (Jean-Pierre e Luc Dardenne, 2002)

Un film dei fratelli Dardenne – maestri del cinema europeo contemporaneo – sulla possibilità del perdono in una situazione estrema: un falegname che scopre di stare insegnando il proprio mestiere al giovane che ha ucciso suo figlio. Non è un film edificante nel senso ordinario: è un film che guarda il ricominciamento con la stessa onestà brutale con cui i Dardenne guardano sempre la realtà. Per adolescenti maturi, con accompagnamento dell'educatore.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia. Il Vangelo di Giovanni 21, il libro di Giona, la parabola del figlio prodigo (Lc 15, 11-32) come testi fondamentali per questa stazione.

Hannah Arendt, *Vita activa* (ed. it. Bompiani). Il capitolo sul perdono come struttura antropologica – denso ma fondamentale per comprendere il ricominciamento in una prospettiva laica e filosofica.

Paul Ricœur, *La memoria, la storia, l'oblio* (ed. it. Raffaello Cortina). La riflessione sul perdono come apertura del futuro – impegnativa ma ricca.

Henri Nouwen, *L'abbraccio benedicente* (ed. it. Queriniana). Il testo più accessibile e più narrativo per questa stazione.

Charles Péguy, *Il portico del mistero della seconda virtù* (ed. it. – verificare l'edizione disponibile sul testo originale francese). Con l'avvertenza filologica già segnalata.

Papa Francesco, *Evangelii gaudium* (2013 – testo integrale disponibile sul sito del Vaticano). In particolare le sezioni sulla misericordia e sul ricominciamento come struttura della vita cristiana.

Per l'adolescente

La Bibbia. Il libro di Giona – breve, ironico, sorprendente – e la parabola del figlio prodigo come testi da leggere e da abitare.

Henri Nouwen, *L'abbraccio benedicente* (ed. it. Queriniana). Accessibile anche agli adolescenti più giovani.

Dostoevskij, *Delitto e castigo* (ed. it. varie). Per gli adolescenti più maturi – un romanzo lungo ma capace di tenere il lettore fino all'ultima pagina.

Film: *Il figlio* (Dardenne, 2002 – con accompagnamento).

Film: *Good Will Hunting* (Gus Van Sant, 1997). La storia di un giovane di grande intelligenza che si protegge dalla vita con l'aggressività e il cinismo, e che impara progressivamente – attraverso la relazione con un terapeuta – che il passato non è una condanna definitiva. Accessibile, emotivamente potente, adatto anche agli adolescenti più giovani.

Musica: Johann Sebastian Bach, *Erbarme dich* – da ascoltare prima o dopo la lettura del testo di Giovanni 21, come accompagnamento sonoro al tema del pianto e della supplica di Pietro.

STAZIONE V

«LA RESISTENZA»

La speranza che cambia le cose

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

Il fatto

Il 9 ottobre 2012, intorno a mezzogiorno, un autobus scolastico percorreva le strade della valle dello Swat, nel nord-ovest del Pakistan. A bordo c'erano una ventina di ragazze che tornavano a casa dopo gli esami. Un uomo fermò il mezzo, salì, chiese quale fosse Malala Yousafzai. Le ragazze non risposero. L'uomo sparò tre volte: una pallottola colpì Malala alla testa, altre due ferirono due compagne.

Malala aveva quindici anni. Da anni teneva un blog per la BBC in cui raccontava, sotto pseudonimo, la vita delle ragazze nella valle dello Swat sotto il controllo dei talebani – le scuole chiuse, i libri bruciati, la paura che si depositava come polvere su ogni gesto ordinario. Quando i talebani avevano vietato l'istruzione femminile nella valle, nel 2009, suo padre – Ziauddin Yousafzai, insegnante e fondatore di una scuola – aveva continuato a tenere aperta la sua scuola. E Malala aveva continuato ad andarci. Non era incoscienza. Sapeva del rischio – i talebani avevano minacciato esplicitamente lei e suo padre. Eppure ogni mattina si alzava, prendeva lo zaino, saliva sull'autobus. Questo gesto – ripetuto ogni mattina, contro ogni evidenza della propria sicurezza – è il fatto che questa stazione intende narrare. Non il martirio drammatico di un singolo giorno: la resistenza quotidiana di chi continua a fare la cosa giusta anche quando costa, anche quando fa paura, anche quando nessuno garantisce che valga la pena. Malala sopravvisse. Dopo mesi di cure in Pakistan e poi in Gran Bretagna, tornò a parlare. Il suo primo discorso pubblico dopo l'attentato fu alle Nazioni Unite, il 12 luglio 2013 – il giorno del suo sedicesimo compleanno. Disse, tra l'altro: «I talebani pensavano che i loro proiettili ci avrebbero fatto tacere, ma hanno fallito. Dal silenzio è emersa una voce più forte: la voce delle ragazze». Nel 2014 ricevette il Premio Nobel per la Pace.

Questo fatto – concreto, storico, ancora vivo – pone la domanda fondamentale di questa stazione: la speranza può cambiare le cose? Non è sufficiente come consolazione interiore, come sostegno personale nel buio? Può diventare forza che trasforma il mondo fuori di noi?

La domanda

Gli adolescenti di oggi portano spesso un peso che le generazioni precedenti non hanno conosciuto con la stessa intensità: la consapevolezza dei problemi globali – la crisi climatica, le guerre, le disuguaglianze, la violenza strutturale – unita alla sensazione di impotenza di fronte alla loro enormità. I problemi sembrano troppo grandi, le cause troppo radicate, i cambiamenti necessari troppo lenti e

troppo incerti. La reazione più comune è una forma di paralisi – non la disperazione attiva di chi si ribella, ma la rassegnazione silenziosa di chi ha concluso che tanto non cambia niente.

Questa rassegnazione ha una logica interna comprensibile: se un singolo gesto non risolve un problema strutturale, perché farlo? Se la mia scelta individuale non modifica una tendenza collettiva, qual è il senso di sceglierla? Se il cambiamento richiede decenni e non è garantito, perché investire le proprie energie in qualcosa che potrebbe non portare a nulla?

La domanda che questa stazione pone va dunque al cuore di una delle tensioni più vive nell'esperienza degli adolescenti contemporanei: la speranza è solo interiore – una risorsa personale per resistere al dolore – oppure ha una dimensione pubblica, politica, trasformativa? Vale la pena impegnarsi quando i problemi sono così grandi da sembrare insolubili? E se sì, su quale fondamento – non emotivo, non ideologico, ma reale e verificabile?

C'è poi una domanda più personale, che questa stazione non può evitare: ho qualcosa da fare io, con la mia vita ordinaria? La resistenza è riservata agli eroi – a Malala, a Romero, a Mandela – oppure ha una forma accessibile anche a chi non ha un dono straordinario, una posizione di visibilità, un coraggio eccezionale?

La fenomenologia della resistenza

La resistenza, intesa in questa stazione, non è semplicemente opposizione a qualcosa – la resistenza come forza contraria a una forza. È qualcosa di più preciso e di più positivo: la capacità di mantenere vivo qualcosa di vero e di buono anche quando le circostanze spingono a lasciarlo morire. La resistenza non è definita da ciò a cui si oppone, ma da ciò che custodisce.

In questo senso, la resistenza e la speranza hanno la stessa struttura: entrambe affermano che c'è qualcosa che vale la pena – qualcosa che merita di essere custodito, difeso, portato avanti anche a un costo personale. La resistenza è la speranza che si fa corpo, che prende forma concreta nell'azione, che smette di essere sentimento per diventare gesto.

Il filosofo tedesco Walter Benjamin – ebreo, marxista, morto nel 1940 nel tentativo di fuggire dalla Francia nazista verso la Spagna – ha sviluppato una riflessione sulla resistenza come «memoria pericolosa»: la memoria dei vinti, di coloro che la storia ufficiale ha dimenticato o sconfitto, che mantiene viva la possibilità di un futuro diverso. Per Benjamin, fare memoria dei vinti è già un atto politico – perché rompe la narrazione dei vincitori che pretende di essere l'unica narrazione possibile. Johann Baptist Metz, teologo tedesco che ha dialogato esplicitamente con Benjamin, ha sviluppato questa intuizione in chiave teologica: la memoria di Gesù – morto crocifisso come un criminale, dalla parte dei vinti – è una «memoria pericolosa» nel senso di Benjamin. Fare memoria di Gesù significa mantenere viva la possibilità che i vinti abbiano una parola da dire, che la storia non sia scritta solo dai potenti, che il giudizio definitivo non spetti ai vincitori di questo mondo.

La resistenza come atto politico della speranza

C'è una tradizione di pensiero – che attraversa la teologia della liberazione, il pensiero profetico biblico, alcune correnti della filosofia politica contemporanea – che ha messo in luce come la speranza cristiana non sia apolitica. Non nel senso che la Chiesa debba fare politica di partito: ma nel senso che la speranza, quando è autentica, produce effetti nel mondo reale, trasforma le relazioni, cambia le strutture.

Il profeta Geremia che compra il campo mentre Gerusalemme cade non è un gesto devozionale privato: è un atto politico. Dice qualcosa di preciso sulla realtà – che il futuro non appartiene all'esercito babilonese, che la promessa di Dio è più forte del potere militare, che la storia non è finita anche quando sembra finita. Questo atto non ferma i Babilonesi – Gerusalemme cade lo stesso, il popolo

viene deportato lo stesso. Ma cambia il senso di ciò che accade: introduce nella catastrofe un gesto che dice che la catastrofe non è definitiva.

Allo stesso modo, le donne che vanno al sepolcro all'alba non cambiano i fatti della Passione: Gesù è morto, il sepolcro è sigillato, il potere di Roma ha fatto il suo lavoro. Ma il loro gesto – andare comunque, ungere comunque, restare fedeli a un amore che non chiede risultati – introduce nella catastrofe una presenza che la catastrofe non riesce a silenziare. E sono loro le prime testimoni della Resurrezione: non perché meritino una ricompensa, ma perché la fedeltà al gesto ha affinato in loro una capacità di riconoscimento che gli altri, nascosti nel loro dolore, non avevano.

Jürgen Moltmann, nella sua *Teologia della speranza*, ha sviluppato questa intuizione con rigore filosofico e teologico: la speranza cristiana non è fuga dal mondo, ma critica del mondo presente in nome del futuro promesso. Chi spera in un futuro diverso non può accontentarsi del presente così com'è: la speranza genera inevitabilmente un'insoddisfazione creativa, una tensione tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, che si traduce in impegno trasformativo.

SECONDO MOVIMENTO

I testimoni biografici

Geremia – Comprare il campo mentre la città cade

Geremia è il profeta più solo e più tormentato dell'Antico Testamento. Non come Giobbe, che soffre per colpe che non ha commesso: Geremia soffre per la fedeltà a una missione che non ha scelto e che non riesce a lasciare. Viene chiamato da Dio prima ancora di nascere – «*Prima di formarti nel grembo materno, ti ho conosciuto*» (Ger 1, 5) – e la sua vita è una lunga resistenza a una parola che brucia dentro di lui come fuoco nelle ossa.

Il contesto storico è quello della fine del regno di Giuda: Gerusalemme è assediata dall'esercito babilonese di Nabucodonosor. La città è destinata a cadere – Geremia lo sa, lo ha annunciato per decenni, è stato perseguitato, gettato in prigione, buttato in una cisterna per questo annuncio scomodo. Ora il momento è arrivato: i Babilonesi sono fuori dalle mura, la città sta cedendo.

È in questo momento – il più buio, il più improbabile – che Geremia compie il gesto di questa stazione. Suo cugino Hanamel viene a trovarlo in prigione – Geremia è ancora rinchiuso nel cortile della guardia – e gli propone di comprare il campo di Anatot, nel territorio di Beniamino. Geremia compra il campo: pesa l'argento, firma il contratto, chiama i testimoni, depono il documento in un vaso di terracotta «*perché duri molto tempo*» (Ger 32, 14).

Il gesto è deliberatamente assurdo dal punto di vista economico e politico: comprare terra in un paese che sta per essere occupato da un esercito straniero non è un investimento, è una perdita certa. Eppure Geremia lo fa – non per ottimismo, non per illusione sulla situazione militare, ma per obbedienza a una parola che gli è stata comunicata: «*Si compreranno ancora case, campi e vigne in questo paese*» (Ger 32, 15). Il campo non vale per il presente: vale per il futuro che Dio ha promesso, il futuro che nessun esercito babilonese può cancellare.

Subito dopo, lo stesso Geremia prega riconoscendo l'impossibilità apparente della situazione: «*Ecco, i terrapieni sono giunti alla città per espugnarla [...] eppure tu, Signore Dio, mi hai detto: Acquista per te il campo a pagamento*» (Ger 32, 24-25 – questa citazione è una sintesi del testo; si rimanda alla verifica sul passo integrale per la formulazione esatta). C'è una tensione onesta in questa preghiera: Geremia non finge di capire, non nasconde la contraddizione tra la realtà presente e il gesto che Dio gli ha chiesto. Obbedisce e chiede spiegazioni insieme – e questo è, pedagogicamente, un modello di resistenza che non chiude gli occhi sulla realtà.

La risposta di Dio è lunga e densa – occupa quasi tutta la seconda parte del capitolo 32 e il capitolo 33. La promessa è quella della restaurazione: il popolo tornerà, le case saranno riabitate, i campi saranno di nuovo coltivati. Non subito, non facilmente, non senza passare attraverso la deportazione e l'esilio. Ma il futuro esiste, la promessa è reale, il campo comprato ha senso.

Per un adolescente di oggi, la storia di Geremia che compra il campo parla con una forza sorprendente. In un'epoca in cui la crisi climatica, le guerre, le diseguaglianze sembrano troppo grandi per essere affrontate da gesti individuali, il gesto di Geremia propone una logica diversa: non la logica dell'efficacia immediata, non la logica del risultato garantito, ma la logica della fedeltà a una visione del futuro che non dipende dalle circostanze presenti. Comprare il campo mentre la città cade non cambia le sorti della battaglia: ma dice qualcosa di vero e di necessario sulla realtà – che la battaglia non è l'ultima parola, che il futuro appartiene a Dio, che la speranza vale più del calcolo di probabilità.

Le donne al sepolcro – La fedeltà che non chiede risultati

Il fatto concreto è descritto con piccole variazioni nei quattro vangeli – segno che diverse comunità hanno conservato il ricordo di questo momento con le proprie sfumature. Ma la struttura è comune: all'alba del primo giorno dopo il sabato, un gruppo di donne si reca al sepolcro di Gesù per ungerne il corpo con aromi profumati.

Il Vangelo di Marco – generalmente considerato il più antico – le identifica: Maria di Màgdala, Maria madre di Giacomo, e Salome («*Quando il sabato fu passato, Maria di Màgdala, Maria madre di Giacomo e Salome comprarono oli aromatici per andare a ungerlo*», Mc 16, 1). Lungo il cammino si fanno una domanda pratica: chi rotola via per loro il masso dall'ingresso del sepolcro? Non hanno una risposta. Vanno lo stesso.

Questo dettaglio narrativo è pedagogicamente prezioso: le donne non vanno perché abbiano risolto il problema pratico, non vanno perché abbiano una strategia, non vanno perché si aspettino qualcosa. Vanno perché c'è qualcosa da fare – un gesto di cura per un corpo morto, un atto di amore che non chiede risultati, una fedeltà che non calcola l'efficacia. E camminano verso il sepolcro con la domanda senza risposta che portano in bocca: «*Chi ci rotolerà via il masso?*»

La risposta arriva da una direzione completamente diversa da quella che avevano previsto. Il masso è già rotolato via. Il sepolcro è vuoto. Un giovane vestito di bianco annuncia: «*È risorto, non è qui*» (Mc 16, 6). Le donne diventano le prime testimoni della Resurrezione – non perché fossero le più forti, non perché avessero la fede più salda, non perché avessero capito meglio degli altri. Ma perché erano andate, nonostante la domanda senza risposta, nonostante il masso che nessuno avrebbe potuto rotolare via, nonostante la morte che sembrava definitiva.

Questa struttura narrativa – andare senza sapere come, portare la domanda senza risposta, e trovare lungo il cammino quello che non si aspettava – è la struttura della resistenza come atto di speranza. Non si aspetta di avere tutte le risposte per cominciare. Non si aspetta che il problema sia risolto per muovere il primo passo. Si va, con la domanda in bocca, e si scopre che lungo il cammino qualcosa cambia – non sempre nel modo che si aspettava, non sempre nel tempo che si voleva, ma realmente, verificabilmente.

Per un adolescente che si sente paralizzato di fronte ai grandi problemi del mondo – troppo grandi, troppo complicati, troppo lontani dalla propria portata – la storia delle donne al sepolcro offre un punto di partenza molto concreto: non aspettare di avere la soluzione per fare il gesto di cura che si può fare adesso. Non aspettare che il masso sia già rotolato via per incamminarsi verso il sepolcro. Andare, con la domanda senza risposta, e scoprire che il cammino stesso è già una forma di resistenza.

Oscar Romero – La parola che non tace

Óscar Arnulfo Romero nasce il 15 agosto 1917 a Ciudad Barrios, in El Salvador, da una famiglia modesta. Diventa sacerdote nel 1942, poi vescovo, poi arcivescovo di San Salvador nel 1977. La sua nomina viene accolta con sollievo dai settori conservatori della Chiesa e del governo salvadoregno: Romero è considerato un uomo prudente, tradizionalista, poco incline alle posizioni profetiche della teologia della liberazione che si stava diffondendo in America Latina.

Quello che accade nei tre anni del suo episcopato è una delle storie di trasformazione più sorprendenti e più documentate della storia ecclesiastica del Novecento. Non è una conversione improvvisa: è un processo graduale, alimentato dal contatto diretto con la realtà dei poveri e dalla violenza sempre più scoperta del regime militare.

Il fatto che accelera la trasformazione è la morte di padre Rutilio Grande – sacerdote gesuita amico di Romero, assassinato il 12 marzo 1977 da sicari paramilitari insieme a due contadini salvadoregni mentre si recava a celebrare la Messa. Romero va a vedere il corpo del suo amico. Qualcosa si spezza e si ricompone in lui in quella visita: capisce che il silenzio non è più possibile, che la prudenza istituzionale ha un limite oltre il quale diventa complicità.

Nei tre anni successivi, Romero diventa la voce dei poveri e delle vittime della repressione in El Salvador. Le sue omelie domenicali vengono trasmesse da Radio YSAX e ascoltate in tutto il paese – nelle città e nei villaggi, nelle famiglie e nelle comunità di base. Non sono discorsi ideologici: sono narrazioni. Romero legge i giornali, raccoglie le testimonianze, e ogni domenica nomina le vittime della settimana – i morti, i desaparecidos, le famiglie distrutte – davanti a Dio e davanti al popolo. La sua resistenza è prima di tutto una resistenza al silenzio.

Il 23 marzo 1980, la domenica prima di Pasqua, Romero pronuncia l'omelia che costerà la vita. Si rivolge direttamente ai soldati e ai corpi paramilitari: chiede loro di disobbedire agli ordini di uccidere, di ricordare che davanti alla legge di Dio nessun ordine umano ha la precedenza. Sa che quelle parole lo condannano – aveva già ricevuto minacce di morte, sapeva che il regime non avrebbe tollerato ancora.

Il giorno dopo – 24 marzo 1980 – viene assassinato mentre celebra la Messa nella cappella dell'ospedale della Divina Provvidenza, a San Salvador. Un cecchino lo colpisce al cuore durante l'omelia.

È stato beatificato da Papa Francesco il 23 maggio 2015 a San Salvador, davanti a circa trecentomila persone. È stato canonizzato il 14 ottobre 2018 a Roma, insieme a Paolo VI.

Per un adolescente, la storia di Romero pone una domanda che non ha una risposta facile: fin dove si arriva, per fedeltà a ciò che si crede vero? Non come domanda astratta – come domanda concreta, incarnata, vissuta da un uomo reale in una situazione reale. Romero non era un eroe naturale: era un uomo prudente che la realtà ha trasformato, lentamente, in qualcuno capace di dire la verità anche quando la verità costava tutto. Questa trasformazione – graduale, documentata, umanamente comprensibile – è forse la cosa più preziosa che la sua storia può offrire ai giovani: la resistenza non richiede eroi straordinari. Richiede persone ordinarie che scelgono, ogni giorno, di non tacere.

Malala Yousafzai – Il gesto semplice come atto di resistenza

Malala Yousafzai nasce il 12 luglio 1997 a Mingora, nella valle dello Swat, in Pakistan. Suo padre Ziauddin è insegnante e attivista per i diritti delle donne – un uomo che ha scelto, in un contesto in cui farlo era pericoloso, di tenere aperta la sua scuola per ragazze anche sotto la pressione crescente dei talebani.

La storia di Malala comincia molto prima dell'attentato. Comincia nei corridoi della scuola di suo padre, nell'abitudine quotidiana di alzarsi, fare colazione, prendere i libri e andare a imparare –

un'abitudine che, nella valle dello Swat del 2008-2009, era diventata un atto di resistenza. I talebani avevano vietato l'istruzione femminile, avevano fatto saltare in aria oltre centocinquanta scuole, avevano diffuso per radio i loro decreti con una sistematicità che usava il terrore come strumento di governo. In questo contesto, andare a scuola era già una scelta che aveva un prezzo.

Malala comincia a scrivere per la BBC Urdu nel gennaio 2009, sotto lo pseudonimo di Gul Makai – «fiordaliso» in pashto. Il suo diario racconta la vita quotidiana di una ragazza nella valle dello Swat mentre i talebani prendono il controllo: la paura di camminare per strada, le scuole che chiudono una dopo l'altra, la sensazione di vivere in un mondo che si restringe settimana dopo settimana. Non è un diario eroico: è un diario onesto, scritto con la voce di una ragazza di undici anni che descrive quello che vede.

Il governo pakistano lancia nel 2009 un'operazione militare che temporaneamente allontana i talebani dalla valle. Malala può tornare a scuola. Comincia a parlare pubblicamente – a interviste televisive, a conferenze – del diritto delle ragazze all'educazione. Non smette quando le minacce cominciano ad arrivare: continua, sapendo del rischio, perché smettere avrebbe significato dare ragione a chi voleva silenziare quella voce.

Il 9 ottobre 2012 il cechino sale sull'autobus scolastico. Malala è colpita alla testa. Viene trasportata in Pakistan, poi in Gran Bretagna, dove i medici riescono a salvarle la vita dopo operazioni complesse. Il proiettile le ha attraversato il cranio senza toccare le aree cerebrali vitali – un millimetro di differenza. Il suo primo discorso pubblico dopo il recupero è alle Nazioni Unite, il 12 luglio 2013 – il giorno del suo sedicesimo compleanno. Vale la pena citare alcune parole di quel discorso, con l'avvertenza che riporto una traduzione dall'inglese e rimando alla verifica sul testo originale per la formulazione esatta: Malala disse che i talebani pensavano che i proiettili l'avrebbero silenziata, ma dal silenzio era emersa una voce più forte – la voce delle ragazze. E aggiunse che un bambino, un insegnante, un libro e una penna possono cambiare il mondo.

Questa ultima frase – nella sua semplicità quasi ingenua – è il cuore pedagogico di questa stazione per i giovani di oggi. La resistenza non richiede armi, non richiede eserciti, non richiede poteri straordinari. Richiede la disponibilità a fare la cosa semplice e necessaria anche quando fa paura – andare a scuola, prendere in mano un libro, non tacere quando si dovrebbe tacere.

La storia di Malala parla agli adolescenti anche per un'altra ragione: lei aveva la loro età quando ha scelto di non tacere. Non era una figura distante, già eroica, già consacrata dalla storia. Era una ragazza della loro età che amava i libri, guardava la televisione, litigava con i fratelli – e che aveva deciso, in quel contesto specifico, che il diritto all'educazione valeva il rischio. Non come calcolo eroico: come conseguenza naturale di ciò in cui credeva.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

La resistenza nella filosofia

La riflessione filosofica sulla resistenza come atto politico e spirituale è uno dei filoni più ricchi del pensiero del Novecento – alimentato, non a caso, dall'esperienza delle dittature, delle guerre, dei totalitarismi che hanno segnato il secolo.

Hannah Arendt – già incontrata nella Stazione IV per la sua riflessione sul perdono – ha sviluppato in *Vita activa* una teoria dell'azione politica come forma fondamentale dell'esistenza umana. Per Arendt, l'essere umano non è solo un essere che lavora e che produce: è un essere che agisce – che prende iniziative, che introduce nel mondo qualcosa di nuovo, che rompe la catena di necessità con un gesto

libero e imprevedibile. La resistenza, in questa prospettiva, è la forma più alta dell'azione politica: non il mantenimento dello status quo, ma l'introduzione di qualcosa di nuovo che il potere non aveva previsto e non riesce a contenere.

Jürgen Moltmann, già citato nel Primo Movimento, ha sviluppato la tesi che la speranza cristiana genera necessariamente una critica del presente – perché chi spera in un futuro diverso non può accettare che il presente sia definitivo. In *Teologia della speranza* scrive – parafrasando fedelmente il senso del testo, senza citare testualmente – che la fede cristiana non è fuga dal mondo ma tensione verso un futuro che Dio ha promesso, e che questa tensione si traduce inevitabilmente in impegno per la trasformazione del mondo presente.

Johann Baptist Metz ha sviluppato il concetto di «memoria pericolosa» – la memoria delle vittime della storia, di coloro che il potere ha schiacciato e dimenticato – come atto politico e spirituale fondamentale. Fare memoria di Gesù crocifisso è, per Metz, un atto sovversivo: perché Gesù è stato ucciso dalla coalizione tra il potere religioso e il potere politico del suo tempo, e ricordarlo significa ricordare che il potere può sbagliarsi, che la storia ufficiale non è l'unica storia, che i vinti hanno una parola da dire.

Gustavo Gutiérrez – teologo peruviano, uno dei padri della teologia della liberazione – ha sviluppato la tesi che la speranza dei poveri non è un'evasione dalla storia ma una forza che trasforma la storia. I poveri non sperano nonostante la loro condizione: sperano dalla loro condizione, con una forza che i potenti non possiedono perché non ne hanno bisogno. La loro speranza è già resistenza – perché afferma, contro ogni evidenza, che la loro vita vale, che hanno diritti, che il futuro non appartiene solo a chi ha già tutto.

La resistenza nella teologia

I profeti biblici sono i testimoni per eccellenza della resistenza come vocazione spirituale. Non perché siano stati degli attivisti politici nel senso moderno: ma perché hanno incarnato la convinzione che la parola di Dio ha effetti nel mondo reale, che la giustizia non è solo un ideale interiore ma una realtà da costruire, che il potere ingiusto non è definitivo.

Isaia, Geremia, Amos, Michea – ciascuno a modo suo – hanno resistito al potere del loro tempo non con le armi ma con la parola. Una parola che denunciava l'ingiustizia, che nominava le vittime, che manteneva viva la speranza in un futuro diverso anche quando il presente sembrava chiudersi su se stesso. Questa tradizione profetica è il fondamento biblico della resistenza come vocazione cristiana. Le Beatitudini (Mt 5, 3-12) – il cuore del discorso della montagna – sono state lette nella tradizione cristiana come programma spirituale individuale. Ma c'è una lettura alternativa e complementare che questa stagione intende valorizzare: le Beatitudini come descrizione di chi ha già cambiato il mondo, di chi resiste al mondo così com'è in nome di ciò che dovrebbe essere. «*Beati i miti, perché erediteranno la terra*» (Mt 5, 5) non è una consolazione per chi non riesce ad affermarsi: è l'affermazione paradossale che la mitezza – la resistenza non violenta, la forza che non si trasforma in violenza – è più potente della forza bruta. Gandhi l'ha capito. Martin Luther King l'ha capito. Mandela l'ha capito. E ne hanno fatto la strategia della propria resistenza.

Papa Francesco, nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (2013), ha sviluppato con forza il tema della resistenza cristiana come impegno per la giustizia – non come opzione politica di parte, ma come esigenza del Vangelo. Scrive: «Ogni cristiano e ogni comunità sono chiamati ad essere strumenti di Dio per la liberazione e la promozione dei poveri, in modo che possano integrarsi pienamente nella società» (EG 187). Questa affermazione non è una dichiarazione ideologica: è la conseguenza logica di una fede che crede che ogni essere umano porta in sé la dignità dell'immagine di Dio.

Per Papa Leone XIV, invitiamo l'animatore a ricerche puntuali e attuali.

La resistenza nelle tradizioni religiose e spirituali

Nell'ebraismo, la resistenza come fedeltà alla Torah anche nelle condizioni più avverse è una delle strutture fondamentali dell'identità religiosa ebraica. La storia del martirio ebraico – dai Maccabei alla Shoah – è percorsa da questa tensione: preferire la morte alla violazione della legge di Dio, mantenere viva l'identità di popolo anche nella diaspora e nella persecuzione. Il concetto di *kiddush Hashem* – la santificazione del nome di Dio attraverso la vita e, nei casi estremi, attraverso la morte – è la forma religiosa più alta della resistenza nella tradizione ebraica.

Nell'islam, il concetto di *jihad* – spesso frainteso e strumentalizzato – nella sua accezione spirituale più profonda indica lo sforzo interiore verso il bene, la lotta contro le tendenze negative di se stessi, l'impegno per la giustizia nel mondo. I grandi riformatori islamici – da Ibn Battuta a Muhammad Abduh – hanno incarnato forme di resistenza pacifica all'ingiustizia e all'oppressione che meritano di essere conosciute e valorizzate nel dialogo interreligioso.

Nel buddhismo, la figura di Thich Nhat Hanh – monaco vietnamita, fondatore del movimento del «buddhismo impegnato» – ha mostrato come la pratica meditativa possa tradursi in resistenza non violenta. Durante la guerra del Vietnam, Thich Nhat Hanh ha sviluppato una forma di impegno sociale radicata nella pratica spirituale: la non-violenza non come tattica politica ma come conseguenza della comprensione profonda dell'interdipendenza di tutti gli esseri. La sua opera ha influenzato Martin Luther King, che lo nominò candidato al Premio Nobel per la Pace nel 1967.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore davanti alla resistenza

Questa stazione pone all'educatore una sfida specifica e delicata: come accompagnare i giovani verso un impegno che sia autentico senza essere fanatico, radicato senza essere rigido, coraggioso senza essere imprudente?

La cultura educativa contemporanea tende a due estremi ugualmente problematici. Il primo è l'attivismo – la tendenza a riempire i giovani di cause, di impegni, di battaglie, fino a creare una forma di iper-mobilizzazione che produce burnout invece di speranza. Il secondo è il disimpegno – la tendenza a proteggere i giovani dalla complessità del mondo, a rassicurarli che «ci pensano gli adulti», a rimandare l'incontro con la realtà a un momento in cui si suppone siano «pronti».

La via di mezzo che questa stazione propone è quella che si potrebbe chiamare l'impegno radicato: un impegno che nasce non dall'ansia di cambiare il mondo o dalla colpa di non fare abbastanza, ma dalla certezza interiore che ciò che si fa ha senso – anche se i risultati non si vedono subito, anche se il problema è più grande del gesto individuale. Un impegno che assomiglia a quello di Geremia che compra il campo: non perché risolva il problema, ma perché testimonia qualcosa di vero sul futuro.

La competenza specifica che questa stazione richiede all'educatore è quella che si potrebbe chiamare la *capacità di tenere insieme la lucidità e la speranza* – di guardare i problemi del mondo senza minimizzarli né esagerarli, di riconoscere la gravità delle situazioni senza cedere alla disperazione o al cinismo, di mantenere viva la tensione tra il presente insoddisfacente e il futuro promesso.

Questo richiede che l'educatore abbia fatto i conti con la propria posizione di fronte ai grandi problemi del mondo – che non sia né un ottimista ingenuo né un pessimista rassegnato, ma qualcuno che ha trovato, nella propria esperienza, una forma di impegno che regge nel tempo senza consumarsi.

Un gesto concreto

Il gesto proposto per questa stazione è direttamente ispirato alla storia di Geremia e al metodo delle donne al sepolcro: fare qualcosa di concreto senza aspettare che il problema sia risolto.

Si propone al gruppo un'esperienza in tre tempi. Nel primo tempo – una settimana prima dell'incontro – si chiede a ciascuno di identificare un problema reale nel proprio contesto immediato: nel quartiere, nella scuola, nella famiglia allargata, nella comunità. Non un problema globale e irrisolvibile, ma qualcosa di vicino e di concreto.

Nel secondo tempo – durante l'incontro – si condividono le osservazioni in piccoli gruppi. Non per trovare soluzioni: per nominarle, per renderle visibili, per riconoscere insieme che la realtà ha bisogno di cura.

Nel terzo tempo si propone a ciascun gruppo di identificare un gesto piccolo e concreto che si possa fare entro la settimana successiva – non la soluzione del problema, ma un gesto di cura verso di esso. Piantare un seme, non smuovere il masso. E nell'incontro successivo si racconta com'è andata: non per valutare il risultato, ma per testimoniare che il gesto è stato fatto.

Lo stile dell'educatore

Lo stile di questa stazione è quello che si potrebbe chiamare la *testimonianza incarnata*: l'educatore non parla di resistenza in modo astratto, ma la mostra con la propria vita – con le scelte concrete che fa, con le cause che sostiene, con il modo in cui si rapporta ai problemi del mondo nella vita quotidiana. Questo non significa che l'educatore debba essere un eroe o un martire. Significa che deve essere qualcuno che i giovani possono guardare e vedere: qualcuno che fa qualcosa, anche qualcosa di piccolo, con continuità e fedeltà. Qualcuno che non ha risolto tutti i problemi del mondo ma che ha scelto di occuparsene – nel suo piccolo, con i mezzi che ha, nel contesto in cui vive.

C'è una parola che descrive bene questo stile: *coerenza*. Non la coerenza perfetta e rigida di chi non ammette contraddizioni, ma la coerenza di chi cerca di fare in modo che ciò che dice e ciò che fa siano almeno nella stessa direzione. I giovani non chiedono agli educatori di essere perfetti: chiedono di essere autentici. E l'autenticità, in questa stazione, si misura con la disponibilità a fare qualcosa – anche qualcosa di piccolo – per ciò in cui si crede.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia

Il testo fondamentale per questa stazione è il **libro di Geremia**, in particolare il capitolo 32 (l'acquisto del campo) e i capitoli 1-2 (la chiamata e la resistenza alla missione). I **profeti minori** – Amos, Michea, Osea – offrono alcune delle pagine più potenti della Scrittura sulla giustizia come forma della fedeltà a Dio. In particolare Amos 5, 24: «*Scorra come acqua il diritto, la giustizia come un torrente perenne*».

Dal Nuovo Testamento, le **Beatitudini** (Mt 5, 3-12) e il **discorso della montagna** nella sua interezza sono il testo fondamentale della resistenza cristiana come programma di vita.

Malala Yousafzai – *Io sono Malala*

L'autobiografia di Malala (scritta con Christina Lamb, pubblicata nel 2013) è il documento diretto della sua storia – accessibile, narrativo, scritto con la voce di una ragazza che racconta la propria esperienza

dall'interno. Per gli adolescenti è forse il testo più direttamente pertinente di tutta l'appendice letteraria di questa stazione: è una voce della loro età che parla di resistenza in modo concreto e verificabile.

Albert Camus – *La peste*

Già citato nella Stazione III, trova qui la sua collocazione più propria. *La peste* (1947) è una narrazione della resistenza come scelta etica di fronte al male collettivo – non eroica, non garantita, ma necessaria. Il personaggio del dottor Rieux – che continua a curare i malati sapendo che non può fermare l'epidemia – è l'immagine più precisa della resistenza come fedeltà al gesto di cura anche senza la certezza del risultato.

Primo Levi – *Se questo è un uomo*

Se questo è un uomo (1947) è la testimonianza di Primo Levi sulla propria esperienza ad Auschwitz – scritta con una precisione e una lucidità che rendono il testo al tempo stesso devastante e liberatorio. Levi non è un testimone religioso nel senso confessionale: è un testimone della dignità umana che resiste anche nelle condizioni più estreme. Per gli adolescenti più maturi, con accompagnamento.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

***Guernica* – Pablo Picasso**

Già citato nella Stazione III, trova qui una seconda collocazione: non solo come testimonianza del buio, ma come atto di resistenza artistica. Picasso dipinse *Guernica* come risposta immediata a un crimine di guerra – la trasformazione del dolore in forma visibile è già, in qualche modo, un rifiuto di lasciare che il crimine resti senza testimonianza.

La musica – *We Shall Overcome*

We Shall Overcome – il canto che è diventato l'inno del movimento per i diritti civili americano negli anni Sessanta – è forse la forma musicale più potente della resistenza come speranza collettiva. Non è una canzone di vittoria: è una canzone di cammino, di impegno, di fedeltà a una promessa che non si è ancora compiuta. Cantata insieme, ha una forza di coesione e di orientamento che nessun discorso riesce a produrre. Da proporre al gruppo come esperienza condivisa, non solo come ascolto.

Il cinema – *Selma* (Ava DuVernay, 2014)

Selma racconta la marcia da Selma a Montgomery del 1965, guidata da Martin Luther King, per il diritto di voto degli afroamericani in Alabama. È un film di grande precisione storica e di grande forza emotiva – che mostra la resistenza non violenta come strategia deliberata, fondata su una visione spirituale e politica precisa, e come processo umano complesso, con le sue paure, le sue divisioni interne, i suoi momenti di scoraggiamento. Accessibile agli adolescenti, con accompagnamento.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia. Il libro di Geremia, in particolare i capitoli 1-2 e 32-33. Il libro di Amos. Le Beatitudini (Mt 5, 3-12) come programma della resistenza cristiana.

Jürgen Moltmann, *Teologia della speranza* (ed. it. Queriniana). Il testo fondamentale per la teologia della speranza come critica e trasformazione del presente – impegnativo ma fondamentale per questa stazione.

Johann Baptist Metz, *La fede nella storia e nella società* (ed. it. Queriniana). La teologia politica di Metz – la «memoria pericolosa» come atto di resistenza spirituale e politica.

Gustavo Gutiérrez, *Teologia della liberazione* (ed. it. Queriniana). Il testo fondamentale della teologia della liberazione – da leggere come provocazione e come risorsa, con spirito critico.

Hannah Arendt, *Vita activa* (ed. it. Bompiani). La teoria dell'azione politica come forma fondamentale dell'esistenza umana.

Papa Francesco, *Evangelii gaudium* (2013). In particolare i capitoli sull'impegno per la giustizia e la promozione dei poveri.

Per l'adolescente

La Bibbia. Amos 5, 21-24 e Michea 6, 8 come testi profetici sulla giustizia. Le Beatitudini come programma di vita.

Malala Yousafzai, *Io sono Malala* (ed. it. Garzanti). L'autobiografia – diretta, accessibile, scritta con la voce di una ragazza della loro età.

Albert Camus, *La peste* (ed. it. Bompiani). Per gli adolescenti più maturi – un romanzo che rimane tra i più potenti sulla resistenza come scelta etica.

Nelson Mandela, *Lungo cammino verso la libertà* (ed. it. Feltrinelli). L'autobiografia di Mandela – accessibile, narrativa, capace di mostrare la resistenza come processo umano lungo e complesso.

Film: Selma (Ava DuVernay, 2014 – con accompagnamento).

Film: Gandhi (Richard Attenborough, 1982). La biografia filmica di Gandhi – lunga ma accessibile, capace di mostrare la resistenza non violenta come strategia spirituale e politica. Per adolescenti maturi.

Musica: We Shall Overcome – da cantare insieme, non solo da ascoltare.

STAZIONE VI

«I PICCOLI GESTI»

La speranza che abita le cose ordinarie

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

Il fatto

Il 1° maggio 1969, il Senato degli Stati Uniti stava esaminando la proposta di tagliare i fondi alla Corporation for Public Broadcasting – l'ente che finanziava la televisione pubblica americana. Il taglio previsto era di venti milioni di dollari. Il senatore John Pastore, presidente della sottocommissione competente, era noto per la sua impazienza e per la sua scarsa simpatia verso la televisione educativa per bambini, che considerava uno spreco di denaro pubblico.

Quel giorno fu convocato a testimoniare un uomo di quarantun anni, di aspetto tranquillo, che si presentò senza fogli, senza dati statistici, senza grafici. Si chiamava Fred Rogers. Era il conduttore di un programma televisivo per bambini piccoli che andava in onda sulla PBS – *Mister Rogers' Neighborhood*, Il vicinato del signor Rogers.

Rogers parlò per sei minuti. Non argomentò, non negoziò, non usò la retorica del lobbista. Raccontò. Disse al senatore Pastore che ogni giorno parlava ai bambini di sentimenti – di rabbia, di paura, di tristezza, di gioia – e che credeva che aiutare un bambino a riconoscere e a gestire i propri sentimenti fosse uno degli investimenti più importanti che una società potesse fare. Poi recitò, piano, le parole di una canzone che cantava nel suo programma – una canzone sulla rabbia, su cosa si fa con la rabbia quando arriva.

Il senatore Pastore, che aveva ascoltato con crescente attenzione, disse al termine: «Sento i capelli che si rizzano sulla nuca». E aggiunse: «Credo che abbiate appena guadagnato venti milioni di dollari». I fondi non furono tagliati.

Questo fatto – concreto, storico, verificabile nei verbali del Senato americano e in registrazioni video ancora disponibili – non è il fatto principale di questa stazione. È il contesto che permette di capire chi era Fred Rogers e perché la sua storia è rilevante per una riflessione sui piccoli gesti come fatti di speranza. Il fatto principale è più semplice e più ordinario: trentadue anni di programma televisivo, ogni giorno, in cui un uomo si sedeva davanti a una telecamera e diceva ai bambini – con parole semplici, con gesti lenti, con una presenza totale – che erano degni di essere amati esattamente come erano.

Non è un gesto eroico. Non è un gesto visibile nel senso in cui lo sono le grandi battaglie storiche. È un gesto piccolo, ripetuto, fedele – e la fedeltà è la sua forza.

La domanda

Gli adolescenti di oggi vivono in una cultura che celebra il grande, il visibile, il misurabile. Il successo si conta in follower, in like, in visualizzazioni. Il valore di un'azione si misura dal suo impatto – dalla dimensione del cambiamento che produce, dalla quantità di persone che raggiunge, dalla velocità con cui ottiene risultati. In questo contesto, un gesto piccolo – fatto nell'ombra, senza audience, senza

misurazione – sembra quasi privo di senso. Perché farlo, se nessuno lo vede? Perché investirci energie, se i risultati non si possono dimostrare?

Questa domanda non è nuova – ma la cultura digitale l'ha resa più acuta e più urgente. Quando ogni gesto può essere fotografato e condiviso, quando l'invisibile sembra non esistere, quando il valore di qualcosa dipende dalla sua visibilità pubblica, la logica del piccolo gesto fatto nell'ombra diventa quasi incomprensibile.

Eppure – e questa è la tesi pedagogica fondamentale di questa stazione – i piccoli gesti sono spesso quelli che cambiano davvero le cose. Non perché siano piccoli: ma perché sono concreti, incarnati, ripetuti, fedeli. La madre che ogni sera siede accanto al figlio malato non risolve la malattia, ma fa qualcosa che la medicina da sola non può fare. L'insegnante che ricorda il nome di ogni studente e si ferma a chiedere come sta non cambia il sistema scolastico, ma cambia qualcosa nella vita di quello studente. Il vicino di casa che porta la spesa all'anziana sola non risolve il problema della solitudine urbana, ma rompe la solitudine di quella persona in quel momento.

La domanda che questa stazione pone è dunque doppia: i piccoli gesti contano davvero? E – ancora più personalmente – ho qualcosa da fare io, con la mia vita ordinaria, con le risorse che ho, nel contesto in cui vivo?

La fenomenologia del piccolo gesto

Il piccolo gesto ha una struttura fenomenologica che vale la pena descrivere con cura, perché è diversa dalla struttura del grande gesto – dell'atto eroico, della scelta radicale, del sacrificio totale.

Il piccolo gesto è incarnato: ha un corpo, un peso, una concretezza fisica. Non è un'intenzione, non è un progetto, non è una strategia: è qualcosa che si fa con le mani, con la voce, con la presenza fisica. La vedova che getta le due monetine nel tesoro del tempio fa un gesto fisico – alza la mano, apre le dita, lascia cadere. La vedova di Sarepta che impasta la farina fa un gesto fisico – prende la farina, aggiunge l'olio, lavora l'impasto. Fred Rogers che si siede davanti alla telecamera fa un gesto fisico – si siede, guarda nell'obiettivo, parla piano.

Il piccolo gesto è ripetuto: non vale per la straordinarietà dell'occasione, ma per la fedeltà nel tempo. Un gesto piccolo fatto una volta ha il suo valore, ma un gesto piccolo fatto ogni giorno per trent'anni diventa qualcosa di completamente diverso – una struttura, un'abitudine, una forma di vita. La fedeltà al piccolo gesto nel tempo è ciò che lo trasforma da atto isolato in testimonianza.

Il piccolo gesto è spesso invisibile: non produce statistiche, non si presta a comunicati stampa, non genera impatto misurabile nel breve termine. Questa invisibilità non è un difetto: è parte della sua natura. Molti dei gesti più importanti della storia umana – le madri che hanno allattato i figli, i contadini che hanno coltivato la terra, gli artigiani che hanno costruito le case – sono stati invisibili nel senso che la storia ufficiale non li ha registrati. Eppure senza di loro niente di ciò che è stato registrato sarebbe stato possibile.

Il piccolo gesto è accessibile: non richiede doti straordinarie, risorse eccezionali, posizioni di potere. Lo può fare chiunque – anche chi non ha niente di speciale, anche chi si sente inadeguato, anche chi non sa da dove cominciare. Questa accessibilità è la sua forza pedagogica più grande: dice a ogni adolescente che c'è qualcosa che può fare, adesso, con ciò che ha.

Il paradosso evangelico del piccolo

Il Vangelo è percorso da una tensione paradossale tra il grande e il piccolo che non si risolve mai completamente – e che costituisce uno dei tratti più originali e più provocatori del messaggio di Gesù. Le parabole del granello di senape e del lievito nella pasta – due delle più brevi dell'intero Vangelo – condensano questo paradosso in immagini di straordinaria potenza. Il granello di senape è il più piccolo

dei semi – eppure diventa un albero abbastanza grande da ospitare gli uccelli del cielo (cfr. Mt 13, 31-32). Il lievito è una quantità minima di pasta fermentata – eppure fa lievitare tutta la massa (cfr. Mt 13, 33). La logica di queste parabole non è la logica della quantità: è la logica della qualità, della trasformazione, del piccolo che porta in sé una potenza sproporzionata rispetto alle sue dimensioni visibili.

Questo paradosso ha un fondamento teologico preciso: nella prospettiva cristiana, il valore di un gesto non si misura dalla sua visibilità o dal suo impatto immediato, ma dalla qualità dell'amore che lo anima. La vedova del tempio dà meno di tutti in senso assoluto – ma dà tutto ciò che ha, e questo «tutto» è la misura che Gesù sceglie. Non la quantità del dono: la totalità del donatore.

Romano Guardini – filosofo e teologo italo-tedesco tra i più profondi del Novecento – ha riflettuto a lungo sulla santità quotidiana come forma della speranza incarnata. Nella sua opera *Le età della vita* e in altri scritti, Guardini descrive la vita ordinaria – il lavoro, le relazioni, le cure quotidiane – non come il luogo in cui si aspetta di fare qualcosa di importante, ma come il luogo in cui si vive già ciò che è più importante. La santità, per Guardini, non è l'eccezione alla vita ordinaria: è la vita ordinaria vissuta con attenzione, con cura, con la presenza totale di chi sa che ogni momento conta.

SECONDO MOVIMENTO

I testimoni biografici

La vedova di Sarepta – Il poco che diventa molto

La storia della vedova di Sarepta è raccontata nel Primo Libro dei Re con una precisione narrativa che ha il sapore del racconto orale trasmesso attraverso generazioni. Il profeta Elia è in fuga dal re Acab, che lo vuole morto. Dio gli ordina di andare a Sarepta di Sidone – una città straniera, fuori dai confini di Israele – e gli dice che lì una vedova lo nutrirà.

Elia arriva alla porta della città e trova la donna che raccoglie legna. Il contesto è una carestia prolungata – non piove da anni, per la parola dello stesso Elia. La donna non ha quasi niente: una manciata di farina in un vaso e un po' di olio in un'anfora, racconta, e sta raccogliendo legna per cucinare un ultimo pasto per sé e per suo figlio. «*Poi moriremo*» (1 Re 17, 12) – la frase più breve e più densa di tutto il racconto.

Elia le chiede di preparargli prima una piccola focaccia, e poi di preparare qualcosa per sé e per suo figlio. Le chiede, in sostanza, di dare ciò che ha – quel poco che le rimane – a uno sconosciuto, prima di pensare a se stessa. E aggiunge la promessa: «*Così dice il Signore, Dio d'Israele: La farina nella giara non si esaurirà e l'olio nell'anfora non verrà a mancare fino al giorno in cui il Signore manderà la pioggia sulla terra*» (1 Re 17, 14).

La vedova obbedisce. Non perché conosca Elia, non perché abbia ragioni per fidarsi di lui, non perché la promessa le sembri credibile. Obbedisce – e il miracolo accade. La farina e l'olio non si esauriscono. Giorno dopo giorno, il poco rimane sufficiente.

Questo racconto ha una struttura teologica che attraversa tutta la Scrittura e arriva all'Eucaristia: il poco dato con totalità diventa sufficiente per tutti. Non è una magia – è una logica diversa da quella della scarsità. La logica della scarsità dice: se do, mi rimane meno. La logica del dono – che questa storia incarna – dice: il poco dato con totalità genera abbondanza che la scarsità non riesce a spiegare.

Per un adolescente, la storia della vedova di Sarepta pone una domanda concreta: cosa faccio con il poco che ho? Non il poco materiale soltanto – il poco di tempo, il poco di energia, il poco di attenzione, il poco di coraggio. Il gesto della vedova non è eroico perché è grande: è eroico perché è totale. Dà tutto ciò che ha – anche se è quasi niente.

Gesù richiama questa storia in apertura del suo ministero a Nazaret (Lc 4, 25-26), quando ricorda che Elia fu mandato non a una vedova di Israele, ma a una vedova straniera. Il piccolo gesto di questa donna – anonima, straniera, senza storia – è diventato parte della memoria fondante del popolo di Dio.

La vedova del tempio – Il gesto che Gesù vede

La scena della vedova del tempio è una delle più brevi del Vangelo di Marco – sei versetti, un episodio che sembra quasi marginale nel flusso della narrazione. Eppure Gesù la sceglie come insegnamento, e la tradizione cristiana l'ha sempre riconosciuta come uno dei gesti più significativi di tutto il Vangelo. Il contesto è il tempio di Gerusalemme, nella settimana che precede la Passione. Gesù *«sedutosi di fronte al tesoro, osservava come la folla vi gettava monete»* (Mc 12, 41). L'immagine è precisa: Gesù è seduto, guarda, osserva con attenzione. Molti ricchi gettano grandi quantità. Poi arriva una vedova povera che getta due monetine di rame – il valore di un quadrante, la moneta più piccola in circolazione.

Gesù chiama i discepoli e dice: *«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 paradosso è enunciato con una chiarezza che non ammette equivoci: la vedova ha dato più di tutti – non in senso assoluto, ma nella logica che Gesù usa per misurare. Non la quantità del dono, ma il rapporto tra il dono e ciò che si aveva. La vedova ha dato tutto ciò che aveva per vivere – e questo «tutto» è la misura che conta.

C'è un dettaglio narrativo che vale la pena sottolineare: nessuno, tranne Gesù, vede questo gesto. La folla guarda i ricchi che gettano grandi quantità – sono visibili, sonori, socialmente significativi. La vedova passa inosservata. Solo Gesù la vede, la indica, la nomina davanti ai discepoli. E questa visibilità – essere visti da Gesù nel gesto più piccolo e più totale – è già, in qualche modo, la risposta alla domanda che gli adolescenti pongono: perché fare qualcosa che nessuno vede?

La risposta del Vangelo non è sentimentale: è teologicamente precisa. C'è uno sguardo che vede i gesti invisibili, che riconosce la totalità del dono anche quando la quantità è minima, che misura con una misura diversa da quella del mondo. Questo sguardo non è astratto: ha un nome, ha un volto, si è seduto di fronte al tesoro del tempio a guardare la gente che passava.

Per un adolescente che vive nella cultura della visibilità – in cui il valore di ciò che fa sembra dipendere da quante persone lo vedono – questa scena offre qualcosa di prezioso e di controcorrente: la possibilità che i gesti più importanti siano quelli invisibili, che la misura vera sia diversa dalla misura del mondo, che esista uno sguardo davanti al quale il piccolo gesto totale vale più del grande gesto calcolato.

Madeleine Delbrêl – La santità sul marciapiede

Madeleine Delbrêl nasce a Mussidan, in Dordogna, nel 1904. Cresce in una famiglia borghese, brillante studentessa, frequenta gli ambienti intellettuali parigini. Nell'adolescenza attraversa una fase di ateismo convinto – scrive a sedici anni una poesia che inizia con le parole «Dio è morto», poi la mostra come documento della propria storia interiore. A ventuno anni si converte – non gradualmente, ma in modo improvviso, attraverso un incontro con la preghiera che non riesce a spiegare razionalmente.

Dopo la conversione, Madeleine si chiede quale forma debba prendere la propria vita cristiana. Non è attratta dal convento – non perché lo disprezza, ma perché sente che la propria vocazione è altrove. Nel 1933, insieme a un piccolo gruppo di amiche, si trasferisce a Ivry-sur-Seine, quartiere operaio della periferia parigina, profondamente segnato dalla presenza del Partito Comunista Francese. Non va lì per convertire i comunisti, non va per fare opera di proselitismo, non va con un programma predefinito. Va

per abitare – per vivere la vita ordinaria in mezzo alla gente ordinaria, con la stessa fede con cui altri vivono la vita straordinaria in convento.

Il fatto concreto che questa stazione intende narrare non è un singolo episodio: è l'intera struttura della sua vita quotidiana a Ivry. Madeleine lavora come assistente sociale, poi come responsabile della ricerca sociale per il municipio – un lavoro laico, non ecclesiale, in mezzo a colleghi per lo più comunisti e atei. Vive in un appartamento ordinario, fa la spesa al mercato del quartiere, conosce i vicini di casa, partecipa alle feste di quartiere. Non nasconde la propria fede – la vive, semplicemente, nella forma delle cose ordinarie.

La sua scrittura – raccolta principalmente nei volumi *Nous autres gens des rues (Noi delle strade, 1956)* e *La joie de croire (La gioia di credere, 1968, postumo)* – nasce da questa vita concreta. Non è scrittura mistica nel senso di distaccata dalla realtà: è scrittura profondamente incarnata, che parla del pavimento da lavare e della preghiera, della lista della spesa e dell'adorazione, del tram affollato e della presenza di Dio. Madeleine ha saputo tenere insieme, con una naturalezza che non era ingenuità ma conquista spirituale quotidiana, il sacro e il profano – o meglio: ha mostrato che questa distinzione, portata troppo in là, è falsa.

La frase che le viene attribuita più spesso – «Dio non ci ha messo nel mondo come ornamenti da vetrina, ma come lievito nella pasta» – rispecchia fedelmente il senso del suo pensiero, anche se non sono in grado di verificarne la formulazione testuale esatta; segnalo quindi questa formulazione come parafrasi fedele al senso documentato dei suoi scritti.

Muore il 13 ottobre 1964 a Ivry, dove aveva vissuto per trentuno anni. Il processo di beatificazione è in corso – è stata dichiarata Venerabile nel 2018.

Per un adolescente, la figura di Madeleine Delbrêl ha una qualità pedagogica rara: mostra che la santità non richiede una vita straordinaria, non richiede di uscire dalla realtà ordinaria, non richiede di scegliere tra la vita e la fede. Mostra che la fede può abitare la vita ordinaria – il lavoro, le relazioni, la spesa, il tram – non come sovrastruttura aggiunta, ma come modo di vivere queste cose. E che questa fedeltà quotidiana, invisibile, non spettacolare, è già una forma di speranza.

Fred Rogers – Il vicino che non si stanca

Fred McFeely Rogers nasce il 20 marzo 1928 a Latrobe, in Pennsylvania. Cresce in una famiglia benestante, figlio unico, bambino timido e sovrappeso che viene spesso preso in giro dai coetanei. Studia musica al Rollins College, poi teologia al Pittsburgh Theological Seminary, dove viene ordinato ministro presbiteriano nel 1963. Ma la sua vocazione – che lui stesso descriverà come una chiamata – si manifesta in un luogo insolito per un pastore presbiteriano: davanti a un televisore.

Nel 1951, ancora studente, Rogers vede per la prima volta la televisione – e ha una reazione che lui stesso ha raccontato più volte. Non meraviglia, non curiosità: disgusto. Vede uomini che si lanciano torte in faccia l'uno all'altro, e pensa che quella macchina potrebbe fare qualcosa di meglio. Potrebbe servire per raggiungere le persone in modo positivo. Questa intuizione – semplice, quasi banale nella sua formulazione – diventa la bussola di tutta la sua vita professionale.

Comincia a lavorare in televisione non come conduttore ma come tecnico, poi impara a costruire programmi per bambini. Nel 1963 è in Canada, dove crea la prima versione di quello che diventerà *Mister Rogers' Neighborhood*. Nel 1966 il programma viene adottato dalla WQED di Pittsburgh, poi dalla PBS. Dal 1968 al 2001 – trentadue anni – Rogers va in onda con regolarità quasi assoluta.

Il formato del programma è deliberatamente semplice, quasi spartano: Rogers entra in casa, appende il cappotto, si siede, si cambia le scarpe cantando la canzone di apertura, poi parla ai bambini. Parla di sentimenti – di rabbia, di paura, di tristezza, di gelosia, di amore. Parla delle cose ordinarie della vita – di come si fa il pane, di come funziona una pompa dei pompieri, di come si fa a capire quando un adulto è triste. Parla di morte – in un'epoca in cui la televisione per bambini evitava sistematicamente il

tema. Parla di divorzio, di disabilità, di differenza. E ogni puntata si conclude con le stesse parole, rivolte direttamente alla telecamera – e dunque a ogni bambino che guardava: «Tu mi hai reso questa giornata speciale. Sai che ti voglio bene esattamente come sei».

Questo gesto – ripetuto trentadue anni, migliaia di volte – è il fatto concreto che questa stazione intende narrare. Non un singolo episodio eroico: una fedeltà quotidiana a una convinzione semplice e profonda. Ogni bambino è degno di essere amato esattamente come è. Ogni bambino merita di essere ascoltato. Ogni sentimento è degno di essere nominato, riconosciuto, accolto – non risolto, non eliminato, ma accolto.

La testimonianza di chi ha cresciuto i figli con *Mister Rogers' Neighborhood* – e poi si è ritrovato, da adulto, a piangere ascoltando di nuovo quelle canzoni – dice qualcosa di preciso sull'impatto dei piccoli gesti nel tempo. Rogers non ha cambiato il mondo nel senso in cui lo cambiano le rivoluzioni politiche o le grandi scoperte scientifiche. Ha cambiato qualcosa di più difficile e di più intimo: il modo in cui milioni di bambini americani hanno imparato a rapportarsi con se stessi e con gli altri. Questo cambiamento non è misurabile in statistiche. È reale.

Per un adolescente italiano che non conosce Fred Rogers, il documentario *Won't You Be My Neighbor?* (Morgan Neville, 2018) e il film *Un amico straordinario* (Marielle Heller, 2019, con Tom Hanks nel ruolo di Rogers) sono i punti di accesso più immediati e più efficaci. Entrambi mostrano, con materiali d'archivio e ricostruzioni, la qualità umana e spirituale di Rogers – la sua pazienza, la sua cura, la sua fedeltà.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

Il piccolo gesto nella filosofia

La filosofia ha riflettuto sulla dimensione ordinaria dell'esistenza in molti modi – ma forse il contributo più originale e più pertinente per questa stazione viene dalla fenomenologia della vita quotidiana, una corrente di pensiero che ha sviluppato strumenti precisi per comprendere il valore delle cose piccole e ordinarie.

Edmund Husserl – il fondatore della fenomenologia – ha introdotto il concetto di *Lebenswelt*, il «mondo della vita»: il mondo ordinario, pre-teorico, vissuto nell'esperienza quotidiana, che precede e fonda ogni riflessione astratta. La filosofia, per Husserl, deve tornare alle cose stesse – alle esperienze concrete, vissute, incarnate – invece di costruire sistemi astratti che perdono di vista la realtà. Questa intuizione – che il valore sta nelle cose concrete e ordinarie, non nelle astrazioni – è il fondamento filosofico della stazione.

Hannah Arendt, nella sua riflessione sulla *vita activa*, distingue tra il lavoro – la produzione di oggetti duraturi – e l'opera – la cura delle cose ordinarie necessarie alla vita. La cura ordinaria – cucinare, pulire, accudire, nutrire – è stata tradizionalmente svalutata perché non produce oggetti duraturi: il pasto cucinato viene consumato, la casa pulita si sporca di nuovo, il bambino accudito cresce e dimentica. Eppure, nota Arendt, senza questa cura ordinaria niente di ciò che la storia considera importante sarebbe possibile. La vita stessa dipende dai piccoli gesti invisibili di chi se ne prende cura. Il filosofo francese Michel de Certeau – nel suo testo *L'invenzione del quotidiano* (1980) – ha sviluppato una riflessione straordinariamente originale sulle pratiche ordinarie della vita quotidiana come forme di resistenza creativa. De Certeau mostra come le persone comuni – nel fare la spesa, nel cucinare, nel camminare per la città, nel leggere – non siano passive ricettrici delle strutture del potere, ma agenti creativi che trovano sempre modi di abitare lo spazio in modo proprio, di fare le cose a modo

loro, di resistere con la propria originalità alla standardizzazione. I piccoli gesti non sono passivi: sono forme sottili e pervasive di creatività e di libertà.

Il piccolo gesto nella teologia

La teologia cristiana ha sviluppato, soprattutto nel Novecento, una riflessione sulla santità ordinaria che costituisce uno dei contributi più originali e più necessari per la cultura contemporanea.

Il Concilio Vaticano II, nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (1964), ha affermato con chiarezza che la chiamata alla santità è universale – non riservata ai religiosi o ai consacrati, ma rivolta a ogni battezzato nella propria condizione di vita. Il capitolo V della *Lumen gentium*, dedicato alla «universale chiamata alla santità nella Chiesa», costituisce il fondamento teologico della santità ordinaria: ogni persona, in qualunque stato di vita, è chiamata alla perfezione della carità – e questa chiamata si realizza attraverso i gesti ordinari della vita quotidiana, non nonostante essi.

Charles Péguy – già incontrato nella Stazione IV – ha scritto nel *Portico del mistero della seconda virtù* alcune delle pagine più belle sulla speranza come virtù del quotidiano – la piccola speranza che cammina ogni giorno, che non si stanca, che ricomincia ogni mattina senza clamore. La sua visione della speranza è profondamente incarnata nel ritmo ordinario della vita – nel lavoro, nel pane, nelle stagioni che si ripetono.

Madeleine Delbrêl – già presentata come testimone biografica – è anche un punto di riferimento teologico per questa stazione. La sua riflessione sulla vita ordinaria come luogo della speranza non è sentimentale: è fondata su una teologia precisa dell'incarnazione. Dio si è fatto carne – non si è manifestato in un'apparizione straordinaria, non ha scelto la forma della gloria visibile, ma ha abitato la vita ordinaria di un artigiano di Nazaret per trent'anni. Questa scelta dell'ordinario da parte di Dio è, per Madeleine, il fondamento di tutta la spiritualità della vita quotidiana.

Papa Francesco ha ripreso questo tema con grande forza nell'esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* (2018) – il documento pontificio più direttamente dedicato alla santità nella vita ordinaria. Scrive: «Mi piace vedere la santità nel popolo di Dio paziente: nei genitori che crescono con tanto amore i loro figli, negli uomini e nelle donne che lavorano per portare il pane a casa, nei malati, nelle religiose anziane che continuano a sorridere» (GE 7). E ancora: «Questa santità a cui Dio mi chiama [...] si costruirà attraverso piccoli gesti» (GE 16). Questa affermazione – che la santità si costruisce attraverso piccoli gesti – è il fondamento teologico più diretto di questa stazione.

Per Papa Leone XIV, invitiamo l'animatore a ricerche puntuali e attuali.

Il piccolo gesto nelle tradizioni religiose e spirituali

Nell'ebraismo, il concetto di *mitzvot* – i comandamenti, le prescrizioni della Torah – ha una dimensione quotidiana e incarnata che è fondamentale per comprendere la spiritualità ebraica. Le *mitzvot* non sono precetti astratti: sono gesti concreti, fisici, quotidiani – accendere le candele del sabato, lavare le mani prima dei pasti, recitare la preghiera del mattino, rispettare il riposo del sabato. Questa struttura di gesti ripetuti, incarnati, quotidiani, è una pedagogia del piccolo gesto come forma della fede. Il *tikkun olam* – la riparazione del mondo – non si realizza attraverso un unico gesto grandioso, ma attraverso la molteplicità dei gesti piccoli e quotidiani di ogni persona.

Nell'islam, il concetto di *ihsan* – eccellenza spirituale, perfezione nell'azione – si applica non solo ai grandi atti di devozione ma a ogni azione ordinaria. Il Profeta, secondo la tradizione hadithica, avrebbe detto che Dio ama che quando qualcuno fa qualcosa lo faccia con eccellenza – anche se si tratta di un gesto minimo. Questa attenzione alla qualità del gesto quotidiano, indipendentemente dalla sua grandezza, è una forma profonda di valorizzazione del piccolo.

Nel buddhismo, la pratica della *mindfulness* – l'attenzione piena al momento presente – è fondamentalmente una pratica del piccolo gesto vissuto con presenza totale. Lavare i piatti con piena attenzione, camminare con consapevolezza di ogni passo, ascoltare con presenza totale: questi gesti ordinari, vissuti con attenzione, diventano pratica spirituale. Thich Nhat Hanh ha sviluppato questa dimensione in modo particolarmente accessibile, mostrando come la vita quotidiana sia già, se vissuta con attenzione, un cammino spirituale.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore davanti ai piccoli gesti

Questa stazione è, tra tutte le otto, quella che pone all'educatore la sfida più silenziosa e più profonda. Non richiede competenze drammatiche – non si tratta di accompagnare qualcuno nel buio, non si tratta di sostenere una resistenza eroica, non si tratta di accogliere un fallimento devastante. Richiede qualcosa di più difficile nella sua apparente semplicità: la capacità di valorizzare ciò che è piccolo, di riconoscere il valore di ciò che è ordinario, di vedere nelle cose quotidiane una profondità che la cultura circostante tende sistematicamente a sminuire.

Questa sfida è anche personale per l'educatore: in una cultura che celebra il grande e il visibile, anche l'educatore è tentato di misurare il proprio lavoro con le stesse categorie. L'incontro riuscito è quello in cui molte cose sono accadute, in cui i giovani sono stati entusiasti, in cui i risultati sono visibili. Ma la pedagogia autentica sa che spesso i frutti più importanti sono quelli che non si vedono nel momento in cui si seminano – che la parola detta al momento giusto matura lentamente, che il gesto di cura si ricorda anni dopo, che la presenza fedele nel tempo conta più di qualsiasi momento straordinario. La competenza specifica che questa stazione richiede all'educatore è quella che si potrebbe chiamare la *capacità di valorizzare l'ordinario* – di aiutare i giovani a scoprire che le cose che già fanno – ascoltare un amico, fare qualcosa per i genitori, aiutare un compagno in difficoltà, fare bene il proprio lavoro quotidiano – hanno un valore che non dipende dalla loro visibilità. Questo richiede all'educatore di liberarsi lui stesso dalla logica della performance – di non aver bisogno che ogni incontro sia straordinario per riconoscerlo come prezioso.

Un gesto concreto

Il gesto proposto per questa stazione è il più semplice di tutto il progetto – e per questo il più difficile da proporre senza banalizzarlo.

Si chiede a ciascun membro del gruppo di fare, entro la settimana successiva, un gesto piccolo e concreto per qualcuno – non per il gruppo, non per una causa, non per un progetto: per una persona specifica, nella propria vita quotidiana. Un gesto che nessuno vedrà, che non produrrà risultati misurabili, che non si presterà a essere fotografato e condiviso. Un gesto fatto perché vale la pena farlo, non perché produca qualcosa.

Non si stabilisce in anticipo quale gesto: ciascuno lo sceglie nel silenzio della propria vita ordinaria. Nell'incontro successivo, chi vuole racconta – non il gesto, ma come ci si è sentiti a farlo. La domanda non è «cosa hai fatto?» ma «cosa hai scoperto, facendolo?»

L'obiettivo non è produrre buone azioni: è aiutare i giovani a scoprire che i gesti piccoli hanno un sapore specifico – il sapore di qualcosa che vale la pena fare per se stesso, indipendentemente dai

risultati. Questa scoperta, fatta nell'esperienza concreta, è più efficace di qualsiasi argomentazione teorica.

Lo stile dell'educatore

Lo stile di questa stazione è quello che Fred Rogers ha incarnato meglio di chiunque altro: la *presenza totale nel gesto semplice*. Non la presenza straordinaria dell'eroe o del mistico, ma la presenza ordinaria di chi è davvero lì – che ascolta davvero, che guarda davvero, che risponde davvero – senza distrazioni, senza fretta, senza la sensazione di dover essere altrove a fare qualcosa di più importante.

Questo stile si costruisce nell'abitudine – nel ripetere ogni giorno, con i giovani e con chiunque si incontra, il gesto della presenza attenta. Non è un'abilità tecnica: è una disposizione interiore che si sviluppa attraverso la pratica. L'educatore che non riesce a stare presente nei propri gesti quotidiani – che risponde ai messaggi mentre parla con qualcuno, che pensa al prossimo incontro mentre è nel presente, che misura ogni momento in termini di efficacia – non sarà credibile nel proporre ai giovani la logica del piccolo gesto.

C'è una parola che Rogers usava spesso per descrivere ciò che cercava di fare nel suo programma: *neighborliness* – essere buoni vicini. Non eroi, non santi, non figure straordinarie: vicini. Qualcuno che abita accanto a te, che ti conosce per nome, che si accorge quando sei assente, che bussa alla tua porta quando ha qualcosa da condividere. Questa vicinanza – ordinaria, quotidiana, fedele – è la forma più accessibile e più necessaria della speranza incarnata.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia

I testi fondamentali per questa stazione sono tre, già citati nel corpo della stazione. Il **Primo Libro dei Re, capitolo 17, versetti 8-16** (la vedova di Sarepta e il profeta Elia) come narrazione del piccolo gesto che diventa abbondanza. Il **Vangelo di Marco, 12, 41-44** (la vedova del tempio) come narrazione del piccolo gesto totale che Gesù vede e nomina. Le **parole del granello di senape e del lievito** (Mt 13, 31-33) come formulazione evangelica del paradosso del piccolo che porta in sé una potenza sproporzionata.

A questi si aggiunge il racconto della **moltiplicazione dei pani** (Gv 6, 1-15) – in cui il piccolo gesto di un ragazzo che offre cinque pani d'orzo e due pesci diventa il punto di partenza di un'abbondanza che nessuno aveva previsto. Il gesto del ragazzo è minimo e concreto: dà ciò che ha, senza sapere cosa ne verrà.

Madeleine Delbrêl – *Noi delle strade*

Noi delle strade (*Nous autres gens des rues*, 1956) è il testo più accessibile e più diretto di Madeleine Delbrêl – una raccolta di riflessioni sulla vita ordinaria come luogo della speranza. Non è un trattato spirituale nel senso tecnico: è una serie di pensieri, di osservazioni, di preghiere nate dalla vita concreta a Ivry. Il tono è vivo, a tratti ironico, sempre incarnato. Per l'educatore: lettura integrale consigliata. Per gli adolescenti più maturi: una selezione dei passi più accessibili.

Etty Hillesum – *Diario* (selezione)

Già citata nelle stazioni precedenti, Etty torna qui per una ragione specifica: il suo diario è percorso da una capacità straordinaria di trovare bellezza e significato nei gesti più piccoli – una tazza di caffè, un

fiore sul davanzale, una conversazione con un vicino di casa. Questa capacità di attenzione al piccolo, sviluppata mentre il mondo si restringe intorno a lei, è una delle testimonianze più potenti del valore dei piccoli gesti come forma della speranza.

Romano Guardini – *Le età della vita*

Già citato nelle stazioni precedenti, trova qui la sua collocazione più propria. La riflessione di Guardini sulla vita quotidiana come luogo della santità – non nonostante la sua ordinarità, ma attraverso di essa – è il contributo filosofico e teologico più diretto per questa stazione.

Antoine de Saint-Exupéry – *Il Piccolo Principe*

Già citato nelle stazioni I e II, trova qui una terza pertinenza specifica: il capitolo sull'addomesticamento è la narrazione letteraria più bella del valore dei gesti piccoli e ripetuti nel tempo. «*Se tu vieni, per esempio, tutti i pomeriggi alle quattro, dalle tre io comincerò ad essere felice*» – questa frase, attribuita alla volpe, è una delle formulazioni più precise nella letteratura mondiale del valore della fedeltà nel piccolo gesto quotidiano.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

La musica – Johann Sebastian Bach, *Musica quotidiana*

Bach compose cantate, corali e preludi non solo per le grandi occasioni liturgiche ma per il culto quotidiano – la musica come gesto ordinario di lode, ripetuto settimana dopo settimana, anno dopo anno. I corali del *Piccolo libro d'organo* (*Orgelbüchlein*, 1717 circa) sono piccoli capolavori costruiti su melodie semplici e popolari – la grandezza musicale di Bach che abita la forma del gesto piccolo e ordinario. Usati come accompagnamento per momenti di raccoglimento, trasmettono qualcosa di preciso: che la bellezza non ha bisogno di essere monumentale per essere vera.

Il cinema – *Tutto scorreva* (Alexander Payne, 2023) / *Un amico straordinario* (Marielle Heller, 2019)

Un amico straordinario (titolo originale *A Beautiful Day in the Neighborhood*) racconta l'amicizia tra Fred Rogers e un giornalista cinico incaricato di scrivere un profilo su di lui per la rivista *Esquire*. Il film non è una biografia di Rogers: è la storia di come la presenza paziente e ostinata di Rogers trasforma lentamente un uomo difeso e indurito. È, in senso preciso, la storia dell'impatto di un piccolo gesto – la presenza attenta, la domanda posta con cura, l'ascolto senza fretta – nel tempo. Accessibile a tutti gli adolescenti, da proporre senza necessità di accompagnamento specifico.

L'arte visiva – *Le Glaneuses* (Jean-François Millet, 1857)

Le spigolatrici di Millet (Musée d'Orsay, Parigi) è uno dei dipinti del Novecento che più direttamente valorizza il gesto piccolo e ordinario del lavoro quotidiano. Tre donne raccolgono le spighe rimaste nel campo dopo la mietitura – il gesto più umile, il lavoro più minuto, riservato per tradizione biblica (cfr. Lv 19, 9-10) ai poveri che non hanno niente. Millet le dipinge con la grandiosità compositiva riservata solitamente agli eroi e alle scene storiche: tre figure monumentali su un campo aperto, con una luce che trasforma il gesto ordinario in qualcosa di sacro. Il dipinto è una risposta visiva alla domanda di questa stazione: i piccoli gesti meritano di essere visti.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia. Il Primo Libro dei Re 17, 8-16. Il Vangelo di Marco 12, 41-44. Le parabole di Matteo 13, 31-33 come testi fondamentali per questa stazione.

Madeleine Delbr el, *Noi delle strade* (ed. it. San Paolo). Il testo fondamentale per questa stazione – da leggere interamente prima di sviluppare il percorso con i giovani.

Romano Guardini, *Le et  della vita* (ed. it. Vita e Pensiero). La riflessione sulla santit  ordinaria come forma della speranza incarnata.

Michel de Certeau, *L'invenzione del quotidiano* (ed. it. Edizioni Lavoro). La fenomenologia delle pratiche ordinarie come forme di creativit  e di resistenza – impegnativo ma ricco.

Papa Francesco, *Gaudete et exsultate* (2018 – testo integrale disponibile sul sito del Vaticano). Il documento pontificio pi  direttamente dedicato alla santit  ordinaria – accessibile, narrativo, ricco di esempi concreti.

Maxwell King, *The Good Neighbor: The Life and Work of Fred Rogers* (Abrams Press, 2018 – in inglese). La biografia pi  accurata di Fred Rogers – non ancora tradotta in italiano. Per educatori che leggono l'inglese.

Per l'adolescente

La Bibbia. Il racconto della vedova di Sarepta e le parabole del granello di senape e del lievito come testi da leggere e da abitare.

Antoine de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe* (ed. it. varie). In particolare il capitolo sull'addomesticamento – da rileggere con la domanda di questa stazione in mente.

Madeleine Delbr el, *Noi delle strade* – selezione antologica dei passi pi  accessibili.

Film: *Un amico straordinario* (Marielle Heller, 2019). Accessibile a tutti gli adolescenti – da proporre come visione individuale o di gruppo.

Documentario: *Won't You Be My Neighbor?* (Morgan Neville, 2018). Il documentario su Fred Rogers – commovente, diretto, capace di mostrare la qualit  umana e spirituale di Rogers meglio di qualsiasi descrizione.

Musica: **Johann Sebastian Bach,** *Orgelbüchlein* – da ascoltare come esperienza della bellezza che abita la forma piccola e ordinaria.

STAZIONE VII «INSIEME»

La speranza che si genera tra le persone

PRIMO MOVIMENTO **La soglia esistenziale**

Il fatto

Nel 1964, in un piccolo villaggio della Piccardia francese chiamato Trosly-Breuil, un uomo di trentasei anni affittò una casa fatiscente e invitò due uomini con disabilità intellettive a venire a vivere con lui. Si chiamavano Raphaël Simi e Philippe Seux. Vivevano in un istituto psichiatrico – uno di quei luoghi in cui le persone con disabilità venivano custodite, nutrite, tenute in vita, ma raramente ascoltate, raramente guardate negli occhi, raramente trattate come portatori di un dono invece che di un peso. L'uomo che li invitò non aveva un progetto sociale elaborato, non aveva finanziamenti, non aveva una struttura istituzionale alle spalle. Aveva una convinzione semplice e radicale: che Raphaël e Philippe avessero qualcosa da dare, non solo da ricevere. Che la loro fragilità non fosse soltanto un problema da gestire, ma una forma di umanità da incontrare. Che vivere insieme – non gestire, non assistere, ma vivere – potesse trasformare entrambe le parti.

Quella casa si chiamò L'Arche – l'Arca. Non per grandiosità simbolica: per la semplicità di un'immagine biblica che dice qualcosa di preciso sulla comunità come luogo di salvezza per creature diverse, tenute insieme non dalla somiglianza ma dalla stessa barca, dalla stessa tempesta, dallo stesso cielo aperto sopra.

Oggi L'Arche è presente in oltre quarantacinque paesi, con più di centocinquanta comunità. In ognuna di esse persone con e senza disabilità intellettive vivono insieme – non in un rapporto di assistenza, ma in un rapporto di reciprocità. Non i competenti che aiutano i fragili: i fragili e i competenti che si trasformano a vicenda, che scoprono insieme qualcosa che nessuno dei due avrebbe potuto scoprire da solo.

Questo fatto – concreto, storico, ancora vivo e verificabile in ogni angolo del mondo dove L'Arche è presente – è il punto di accesso alla settima stazione. Non la storia di un fondatore: la storia di una comunità. Una storia che dura da più di sessant'anni, che ha attraversato crisi e trasformazioni, che ha saputo fare i conti con le proprie ombre senza dissolversi – e che continua a esistere come fatto di speranza collettiva, come dimostrazione incarnata che la speranza si genera tra le persone, non dentro alle persone isolate.

La domanda

Gli adolescenti di oggi sperimentano una contraddizione che è uno dei tratti più caratteristici della loro generazione: sono iperconnessi e profondi solitari insieme. Hanno centinaia di contatti sui social media e faticano a costruire amicizie vere. Sono costantemente in comunicazione e raramente si sentono davvero ascoltati. Vivono in una cultura che celebra l'individualismo – la realizzazione personale, il successo individuale, la costruzione del proprio brand – e portano dentro una fame di appartenenza che nessun algoritmo riesce a saziare.

Questa contraddizione non è superficiale: è il sintomo di qualcosa di più profondo. La cultura contemporanea ha separato due cose che la tradizione umana ha sempre tenuto insieme: l'individuo e la comunità, il sé e gli altri, la realizzazione personale e l'appartenenza collettiva. Ha proposto che si possa essere pienamente se stessi solo autonomamente – che la dipendenza dagli altri sia una debolezza, che il bisogno di comunità sia immaturo, che il vero successo sia quello che si raggiunge da soli.

L'esperienza di L'Arche dice esattamente il contrario. Non in modo astratto o ideologico: in modo concreto, verificabile, incarnato nella vita quotidiana di migliaia di persone in tutto il mondo. Dice che la fragilità non è un difetto da nascondere ma una risorsa da offrire. Che il bisogno degli altri non è una debolezza ma la condizione della propria umanità più piena. Che si diventa se stessi non nonostante gli altri, ma attraverso gli altri – e in particolare attraverso gli altri più diversi da noi, quelli la cui differenza ci interpella, ci disturba, ci trasforma.

La domanda che questa stazione pone è dunque doppia. La prima è personale: si può sperare da soli? La speranza ha bisogno degli altri per reggersi, o è fondamentalmente una questione individuale? La seconda è comunitaria: cosa rende una comunità un luogo in cui la speranza si genera invece di spegnersi? Cosa distingue una comunità vera da una semplice aggregazione di individui che condividono uno spazio?

La fenomenologia della speranza comunitaria

C'è una distinzione fenomenologica fondamentale tra la speranza individuale e la speranza comunitaria – e vale la pena esplicitarla con cura, perché è al cuore di questa stazione.

La speranza individuale è reale e necessaria: è la certezza interiore che la propria vita ha senso, che il futuro è aperto, che c'è qualcosa per cui vale la pena vivere. Ma ha un limite strutturale: dipende dallo stato interiore di chi la porta, oscilla con gli umori e le circostanze, si affievolisce nei momenti di buio e di stanchezza. La speranza individuale non si sostiene da sola nel tempo – ha bisogno di essere nutrita, confermata, rispecchiata da qualcosa di esterno.

La speranza comunitaria ha una struttura diversa: non è la somma delle speranze individuali dei suoi membri, ma qualcosa che si genera nello spazio tra le persone – nella relazione, nel riconoscimento reciproco, nella condivisione di un cammino. Una comunità può sperare anche quando alcuni dei suoi membri sono nel buio – perché la speranza degli uni sostiene quella degli altri, perché la memoria collettiva di ciò che si è attraversato insieme diventa risorsa nei momenti difficili, perché la presenza degli altri dice a ciascuno che non è solo.

Il filosofo Martin Buber – pensatore ebreo del Novecento, autore di *Io e Tu* – ha sviluppato una riflessione sulla relazione come struttura fondamentale dell'esistenza umana che è il fondamento filosofico più solido di questa stazione. Per Buber, l'essere umano non esiste prima della relazione e poi entra in relazione: esiste nella relazione, attraverso la relazione, come relazione. Il suo celebre aforisma – «In principio è la relazione» – non è una tesi sociologica ma ontologica: la realtà più profonda dell'essere umano è relazionale, non individuale.

Questa intuizione ha implicazioni dirette per la comprensione della speranza: se l'essere umano è fondamentalmente relazionale, anche la speranza è fondamentalmente relazionale. Non si spera da soli – o si spera con qualcuno, in qualcosa che ci trascende, verso un futuro che è condiviso.

La comunità come luogo della speranza

Non ogni aggregazione di persone è una comunità nel senso che questa stazione intende. Vale la pena distinguere tra forme diverse di stare insieme, perché la distinzione è pedagogicamente necessaria.

Un gruppo è una raccolta di individui che condividono uno spazio o uno scopo – una classe, un team di lavoro, un gruppo di amici occasionali. Il gruppo può essere piacevole, può essere funzionale, può essere temporaneamente solidale. Ma non genera necessariamente speranza: può dissolversi quando lo scopo viene meno, può frammentarsi quando gli interessi divergono, può lasciare ciascuno fondamentalmente solo nella propria interiorità.

Una comunità – nel senso pieno del termine – è qualcosa di diverso: è un luogo in cui le persone sono legate non solo da uno scopo comune ma da un destino condiviso, in cui la presenza dell'altro ha un valore che va al di là della sua utilità, in cui la fragilità è accolta invece di essere nascosta, in cui il tempo comune costruisce qualcosa che nessuno potrebbe costruire da solo. La comunità è il luogo in cui si diventa se stessi attraverso gli altri – in cui la propria identità si forma e si approfondisce nel confronto, nel conflitto, nel riconoscimento reciproco.

L'Arche è una comunità nel secondo senso: non perché sia perfetta – la storia di L'Arche è percorsa da conflitti, da crisi, da fallimenti – ma perché ha una struttura che genera continuamente il tipo di incontro in cui la speranza si forma. Un assistente che arriva a L'Arche con l'intenzione di aiutare scopre, nel tempo, che è lui ad essere trasformato. Le persone con disabilità – che non possono fingere, che non sanno nascondere le emozioni, che non hanno imparato le strategie di difesa sociale che gli altri costruiscono con gli anni – insegnano qualcosa che nessun corso di formazione riesce a insegnare: che l'umanità non si misura dalla competenza, che la dignità non dipende dalla produttività, che si può essere amati senza dover dimostrare niente.

SECONDO MOVIMENTO

I testimoni biografici

Rut e Naomi – La fedeltà che attraversa le frontiere

Il libro di Rut è uno dei testi più belli dell'intera Scrittura – breve, narrativamente perfetto, percorso da una tenerezza che non scivola mai nel sentimentalismo. È la storia di due donne che scelgono di camminare insieme in una situazione in cui nessuna logica umana ordinaria giustificerebbe quella scelta.

Il contesto è il lutto: Naomi, ebrea, ha perso il marito e i due figli in terra straniera – Moab. Ora vuole tornare a Betlemme, nella sua terra, nella sua gente. Dice alle due nuore – Orpà e Rut, entrambe moabite – di tornare alle proprie famiglie, di ricostruire la propria vita, di non legarsi al destino di una suocera vecchia e senza speranza. Orpà la ascolta, la abbraccia e torna. Rut no.

Il fatto concreto è la risposta di Rut – una delle dichiarazioni di fedeltà più potenti dell'intera letteratura mondiale: *«Non insistere che ti abbandoni e torni indietro lontano da 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»* (Rt 1, 16). Rut non sceglie Naomi perché sia conveniente – non lo è. Non sceglie Naomi perché sia obbligata – non lo è. La sceglie perché ha imparato, in anni di vita comune, che quella relazione vale più delle garanzie che la propria famiglia di origine potrebbe offrire.

Il gesto di Rut è il gesto fondamentale della speranza comunitaria: la scelta libera, gratuita, costosa di non lasciare l'altro solo nel momento del bisogno. Non perché si abbia qualcosa da guadagnare: ma perché la relazione vale. Perché l'altra persona vale. Perché camminare insieme, anche verso un futuro incerto, è meglio che camminare da soli verso un futuro più sicuro.

Il seguito della storia mostra come questa fedeltà reciproca – Rut che protegge Naomi, Naomi che guida Rut nella terra straniera – genera frutti che nessuna delle due avrebbe potuto raggiungere da sola.

Rut incontra Boaz, spigolando nei suoi campi. Naomi, che si era ribattezzata Mara – «amara» – ritrovando nella nipote il frutto della fedeltà di Rut, ritrova anche il proprio nome e la propria speranza. Rut è inclusa nella genealogia di Gesù (Mt 1, 5) – una straniera, una moabita, una donna che aveva scelto la fedeltà contro ogni calcolo di convenienza, diventa parte del filo attraverso cui la speranza definitiva entra nella storia.

Per un adolescente, la storia di Rut e Naomi parla di qualcosa di molto concreto: cosa significa non lasciare sola una persona cara nel momento del suo dolore più profondo? Cosa si è disposti a rinunciare per restare fedeli a una relazione? E – ancora più personalmente – c'è qualcuno nella propria vita per cui si farebbe una scelta come quella di Rut?

La comunità di Gerusalemme – La speranza che si fa corpo collettivo

Gli Atti degli Apostoli raccontano la nascita della prima comunità cristiana con un'immediatezza narrativa che ha la freschezza del racconto di qualcuno che c'era – o che conosce qualcuno che c'era. Luca – tradizionalmente identificato come l'autore – costruisce la storia della Chiesa nascente come una narrazione di speranza comunitaria in azione: non come ideale teorico, ma come fatto storico concreto, con tutti i suoi limiti e le sue grandezze.

Il «sommario» del capitolo 2 – il testo che descrive la vita della prima comunità dopo la Pentecoste – è tra i più citati della letteratura cristiana primitiva, e vale la pena leggerlo nella sua interezza per sentirne la forza: *«Erano assidui nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo»* (At 2, 42-47).

Questo testo è stato a lungo letto come una descrizione idillica della comunità primitiva – un'età dell'oro da rimpiangere e da imitare. Ma una lettura più attenta rivela qualcosa di più complesso e di più onesto. I capitoli successivi degli Atti mostrano subito le tensioni: la menzogna di Anania e Saffira (At 5), la disputa tra gli ebrei di lingua greca e quelli di lingua aramaica nella distribuzione quotidiana dei viveri (At 6), il conflitto tra Pietro e Paolo ad Antiochia che Paolo racconta nella Lettera ai Galati. La comunità di Gerusalemme non era perfetta: era una comunità reale, con le sue divisioni e le sue fragilità.

Ciò che è straordinario non è l'assenza di conflitti: è il fatto che i conflitti non hanno dissolto la comunità. Qualcosa teneva insieme queste persone nonostante le differenze, nonostante le tensioni, nonostante le difficoltà pratiche della condivisione radicale. Quel qualcosa – nominato esplicitamente nel testo – era la comunione nella fede, nella preghiera, nello spezzare il pane: la liturgia come struttura portante della vita comunitaria, il corpo di Cristo condiviso come fondamento del corpo sociale.

La liturgia – la celebrazione eucaristica in particolare – non è solo un rito religioso: è la forma in cui la comunità cristiana si costituisce come tale, si riconosce come tale, si rinnova come tale. Benedetto XVI nella *Spe salvi* ha sottolineato questa dimensione con particolare chiarezza: la liturgia è anticipazione del compimento, «anticipo» del mondo nuovo promesso – il luogo in cui il tempo futuro irrompe nel tempo presente e lo trasforma. Partecipare alla liturgia non è assistere a uno spettacolo: è entrare in un movimento che attraversa il tempo, che lega il presente al passato della Passione e al futuro della Resurrezione definitiva.

Per un adolescente, la storia della comunità di Gerusalemme offre qualcosa di prezioso: la dimostrazione che la comunità cristiana non è mai stata perfetta, che le tensioni e i conflitti non sono il segno che qualcosa è andato storto, ma la condizione normale di ogni tentativo di vivere insieme. E che nonostante questo – o forse proprio attraverso questo – la comunità ha generato qualcosa che nessuno

dei suoi membri avrebbe potuto generare da solo: una presenza nel mondo capace di cambiare il mondo.

Don Zeno Saltini e Nomadelfia – La comunità come famiglia

Don Zeno Saltini nasce a Fossoli di Carpi, in provincia di Modena, nel 1900. Viene ordinato sacerdote nel 1931. Il fatto che dà inizio a tutto accade nello stesso anno: durante una funzione religiosa in carcere, incontra un giovane delinquente di nome Danilo – un ragazzo senza famiglia, senza casa, senza futuro. Don Zeno lo porta a casa propria. Poi arriva un secondo ragazzo, poi un terzo. Il gruppo cresce, le difficoltà crescono, la casa diventa piccola.

Quello che comincia come gesto individuale – accogliere un ragazzo – diventa progressivamente un progetto comunitario: una comunità fondata sull'adozione dei bambini abbandonati, sulla condivisione radicale dei beni, sulla fraternità come stile di vita totale. Il nome che don Zeno sceglie – Nomadelfia, dal greco *nomos* (legge) e *adelphoi* (fratelli) – dice tutto del progetto: la legge della fraternità come fondamento della comunità.

La storia di Nomadelfia non è lineare. Nel 1952 il Vaticano scioglie la comunità – le autorità ecclesiastiche nutrono riserve sul carattere eccentrico dell'esperimento e sulla figura di don Zeno, che viene ridotto allo stato laicale. I membri della comunità si disperdono. Don Zeno rimane fedele alla propria visione: continua a lavorare, a scrivere, a raccogliere le energie per ricominciare. Nel 1963 viene reintegrato nel sacerdozio. La comunità si ricostituisce nella campagna toscana, vicino a Grosseto, dove esiste ancora oggi.

Il fatto concreto che questa stazione intende narrare non è solo la fondazione – è la struttura quotidiana della vita di Nomadelfia, che dura da quasi novant'anni. Le famiglie di Nomadelfia non hanno proprietà private: tutto è condiviso. Le madri di elezione – donne celibi consacrate – si prendono cura dei bambini adottati insieme alle famiglie che li accolgono. La comunità ha una scuola propria, un teatro, una piccola economia. Non è un'utopia isolata dal mondo: è una comunità che sceglie deliberatamente uno stile di vita alternativo come testimonianza che un altro modo di stare insieme è possibile.

Don Zeno diceva che Nomadelfia non è un esperimento sociale ma un modo di vivere il Vangelo. Non una riforma della società dall'esterno, ma una trasformazione dall'interno, gesto dopo gesto, famiglia dopo famiglia, bambino dopo bambino.

Muore nel 1981. Il processo di beatificazione è in corso.

Per un adolescente, la storia di Nomadelfia pone una domanda che disturba in modo produttivo: è possibile vivere insieme in modo radicalmente diverso da come la cultura circostante propone? Non come fuga dalla realtà, ma come forma alternativa di abitarla? E – ancora più concretamente – cosa sarei disposto a condividere, se facessi parte di una comunità del genere?

L'Arche – La comunità che impara dalla fragilità

L'Arche nasce, come già narrato nel Primo Movimento, dall'incontro tra un uomo e due persone con disabilità in un piccolo villaggio della Piccardia nel 1964. Ma la storia di L'Arche come comunità – indipendentemente dalla figura del suo fondatore – è la storia di ciò che accade quando persone con e senza disabilità scelgono di vivere insieme, non in un rapporto di assistenza ma di reciprocità.

Il fatto strutturale che distingue L'Arche da qualsiasi altra forma di assistenza alla disabilità è questo: gli assistenti non sono separati dalle persone con disabilità da una barriera professionale. Vivono insieme, condividono i pasti, le feste, i momenti di crisi. Non vengono a lavorare e poi tornano a casa: abitano la casa. E in questa coabitazione – che è faticosa, che richiede un adattamento continuo, che non consente le distanze protettive della professionalità – accade qualcosa che nessuna formazione professionale potrebbe produrre.

Gli assistenti che arrivano a L'Arche – spesso giovani, spesso in ricerca di qualcosa che non sanno ancora nominare – raccontano quasi universalmente la stessa esperienza: pensavano di venire a dare, e hanno scoperto di ricevere. Pensavano di portare competenza e hanno scoperto di imparare. Le persone con disabilità – che non sanno fingere, che non hanno sviluppato le strategie di protezione sociale che gli altri costruiscono con gli anni, che esprimono direttamente ciò che sentono – insegnano qualcosa di fondamentale: che l'umanità non si misura dalla performance, che il valore di una persona non dipende da ciò che produce, che si può essere amati senza dover dimostrare niente.

Questa esperienza – documentata nelle testimonianze di migliaia di assistenti in tutto il mondo, nei libri scritti da chi ha vissuto a L'Arche, nelle comunità che continuano ad esistere e a crescere – è il fatto di speranza comunitaria che questa stazione intende narrare. Non la santità di un fondatore: la trasformazione reciproca che avviene quando persone diverse scelgono di condividere la vita.

L'Arche ha dovuto fare i conti, nel 2020, con rivelazioni dolorose sul suo fondatore – la scoperta di comportamenti abusivi che hanno scosso profondamente la comunità. La risposta di L'Arche come istituzione – il riconoscimento dei fatti, l'apertura di un'indagine indipendente, il confronto pubblico con la propria storia – è essa stessa un fatto di speranza comunitaria: la capacità di una comunità di guardare le proprie ombre senza dissolversi, di fare i conti con il tradimento senza tradire il proprio fondamento.

Oggi L'Arche continua. Le comunità in quarantacinque paesi continuano a vivere, a crescere, a testimoniare che la fragilità può essere una risorsa invece che un problema. Questo fatto – che la comunità ha sopravvissuto alla crisi, che ha trovato la forza di ricominciare – è esso stesso una forma della speranza che questa stazione intende narrare.

Per un adolescente, la storia di L'Arche pone una domanda molto concreta: cosa succederebbe se smettessi di nascondere le tue fragilità? Se invece di costruire una maschera di competenza e di sicurezza, permettessi agli altri di vedere dove sei fragile – e scopriessi che quella fragilità, invece di allontanarli, li avvicina?

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

La comunità nella filosofia

La riflessione filosofica sulla comunità ha radici antiche – il *bios politikos* di Aristotele, l'idea che l'essere umano sia per natura un animale politico, capace di realizzarsi pienamente solo nella *polis* – e ha trovato nel Novecento alcune delle sue formulazioni più acute e più necessarie, proprio perché il Novecento ha conosciuto le forme più devastanti di dissoluzione comunitaria: i totalitarismi, la Shoah, la guerra fredda, la frammentazione atomistica della società di massa.

Martin Buber – già citato nel Primo Movimento – ha sviluppato in *Io e Tu* (1923) la distinzione fondamentale tra la relazione *Io-Tu* e la relazione *Io-Esso*. La relazione *Io-Esso* è la relazione con le cose, con gli oggetti, con ciò che si usa: è necessaria e legittima, ma non costituisce pienamente l'essere umano. La relazione *Io-Tu* è la relazione con le persone – o meglio: con ciò che in ogni persona è irriducibile, non oggettivabile, non utilizzabile. È la relazione che costituisce l'essere umano nella sua pienezza – e che si realizza pienamente, per Buber, nella relazione con il Tu eterno, che è Dio.

La comunità autentica, per Buber, è il luogo in cui le relazioni *Io-Tu* prevalgono sulle relazioni *Io-Esso* – in cui le persone si trattano reciprocamente come fini e non come mezzi, in cui la presenza dell'altro è accolta nella sua singolarità irriducibile invece di essere ridotta a una funzione. Questa visione della comunità è il fondamento filosofico di ciò che L'Arche ha cercato di realizzare concretamente.

Charles Taylor – filosofo canadese contemporaneo, uno dei pensatori più acuti della modernità e della sua crisi – ha sviluppato una riflessione sulla comunità come condizione della speranza nell'età secolare. In *L'età secolare* (2007) Taylor mostra come la modernità abbia progressivamente eroso le strutture comunitarie che in epoche precedenti fornivano all'individuo un senso di appartenenza e di orientamento. Il risultato è una condizione di «fragilità» antropologica – in cui l'individuo è libero come non lo è mai stato, ma anche più solo, più disorientato, più esposto alla tentazione del nichilismo. La risposta a questa crisi, per Taylor, non è il ritorno al passato ma la costruzione di nuove forme di comunità – capaci di offrire appartenenza senza sopprimere la libertà, di dare orientamento senza imporre uniformità.

La comunità nella teologia

La teologia cristiana ha sempre riconosciuto nella comunità una dimensione costitutiva della fede – non accessoria, non opzionale, ma essenziale. Non si è cristiani da soli: si è cristiani nella Chiesa, con la Chiesa, attraverso la Chiesa.

Benedetto XVI, nella *Spe salvi* (2007), ha sviluppato con particolare profondità la dimensione comunitaria della speranza cristiana. La speranza cristiana non è una virtù privata – non è la speranza dell'individuo per se stesso. È una virtù essenzialmente comunitaria: si spera insieme, si porta insieme il peso del futuro, si sorregge l'uno la speranza dell'altro. Benedetto cita a questo proposito la lettera di San Paolo ai Romani – «*nella speranza siamo stati salvati*» (Rm 8, 24) – sottolineando che il «noi» non è casuale: è costitutivo della struttura della speranza cristiana.

La liturgia – la celebrazione eucaristica in particolare – è il luogo in cui questa dimensione comunitaria della speranza si fa più visibile e più concreta. Nell'Eucaristia la comunità cristiana non si riunisce intorno a un'idea o a un programma: si riunisce intorno a un corpo – il corpo di Cristo spezzato e condiviso – che è al tempo stesso memoria del passato (la morte di Gesù), presenza del presente (il Risorto che spezza il pane) e anticipazione del futuro (il banchetto escatologico promesso). Questa struttura temporale dell'Eucaristia – che tiene insieme passato, presente e futuro in un unico atto – è la forma liturgica della speranza comunitaria.

Papa Francesco ha sviluppato il tema della comunità come luogo della speranza con una forza e una concretezza che attraversano tutto il suo magistero. Nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (2013) scrive: «Il tutto è superiore alla parte» (EG 234) – una formulazione apparentemente semplice che nasconde una profondità teologica e antropologica considerevole: la comunità non è la somma degli individui che la compongono, ma qualcosa di più grande, che genera nei suoi membri possibilità che nessuno di loro potrebbe realizzare da solo.

Per Papa Leone XIV, invitiamo l'animatore a ricerche puntuali e attuali.

La comunità nelle tradizioni religiose e spirituali

Nell'ebraismo, il concetto di *kehillah* – la comunità, la congregazione – è una delle strutture fondamentali dell'identità religiosa ebraica. La preghiera comunitaria ha una priorità teologica sulla preghiera individuale: alcune delle preghiere più importanti – il Kaddish, lo Shema nella sua forma comunitaria – richiedono la presenza di un *minyan*, un gruppo di almeno dieci adulti. Questa struttura non è un requisito burocratico: è l'affermazione teologica che la relazione con Dio si realizza pienamente nella comunità, non nell'isolamento individuale.

Nell'islam, la *ummah* – la comunità dei credenti – è una delle realtà fondamentali della fede islamica. Il Corano si rivolge sistematicamente alla comunità nel suo insieme – non solo all'individuo – e la pratica della preghiera comune del venerdì, del digiuno collettivo del Ramadan, del pellegrinaggio alla Mecca

sono strutture comunitarie che realizzano concretamente l'unità della *umma* al di là delle frontiere geografiche e culturali.

Nel buddhismo, il *Sangha* – la comunità dei praticanti – è uno dei Tre Gioielli insieme al Buddha e al Dharma. Non si pratica il buddhismo da soli: si pratica in comunità, si sostiene reciprocamente il cammino, si apprende dagli altri. Thich Nhat Hanh ha sviluppato una riflessione particolarmente ricca sulla comunità come condizione del risveglio – non perché l'individuo non conti, ma perché l'individuo non può realizzarsi pienamente nell'isolamento.

Nella spiritualità laica contemporanea, la ricerca di comunità – di appartenenza autentica, di relazioni che vadano oltre la superficie – è uno dei tratti più caratteristici della cultura giovanile contemporanea. I movimenti ecologisti, le comunità di interesse che nascono online e si trasferiscono nel mondo reale, le comunità di quartiere che risorgono in molte città – sono tutti sintomi di una fame di comunità che la cultura individualista non riesce a saziare.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore davanti alla comunità

Questa stazione pone all'educatore una sfida che è, in qualche modo, diversa da tutte le altre: non si tratta di accompagnare un individuo in un'esperienza, ma di costruire – o di aiutare a costruire – le condizioni perché un gruppo di individui diventi qualcosa di più: una comunità.

Questa sfida non è tecnica: è anzitutto spirituale. Un gruppo non diventa comunità attraverso attività ben progettate o tecniche di team building, per quanto utili possano essere. Diventa comunità attraverso l'incontro – il vero incontro tra persone che si riconoscono reciprocamente nella propria umanità, che si lasciano toccare dalla presenza dell'altro, che scoprono di avere qualcosa in comune che va più in profondità delle differenze superficiali.

Il ruolo dell'educatore in questo processo non è quello del regista che mette in scena l'incontro: è quello del testimone che abita lo spazio dell'incontro e crea le condizioni perché possa accadere. L'educatore che vuole costruire comunità deve prima di tutto essere qualcuno che vive la comunità – che sa cosa significa dipendere dagli altri, che ha sperimentato la trasformazione che avviene nell'incontro autentico, che porta in sé la memoria di appartenenze che lo hanno cambiato.

La competenza specifica che questa stazione richiede all'educatore è quella che si potrebbe chiamare la *capacità di creare spazio per la vulnerabilità condivisa* – la capacità di costruire un ambiente in cui ciascuno si senta abbastanza sicuro da mostrare qualcosa di sé che normalmente nasconde, e in cui questa apertura non venga usata contro di lui ma accolta e custodita. Questa capacità non si improvvisa: si costruisce nel tempo, attraverso la coerenza tra ciò che si dice e ciò che si fa, attraverso la riservatezza dimostrata in situazioni precedenti, attraverso la propria disponibilità a essere vulnerabile prima di chiederlo agli altri.

Un gesto concreto

Il gesto proposto per questa stazione richiede una preparazione che inizia prima dell'incontro e si prolunga dopo.

Nella settimana che precede l'incontro, si chiede a ciascun membro del gruppo di portare un oggetto – qualsiasi oggetto – che rappresenti qualcosa di importante per lui: un ricordo, una relazione, un valore, un momento. L'oggetto non deve essere spiegato in anticipo: viene portato e tenuto con sé.

Durante l'incontro, in un momento di raccoglimento, ciascuno mostra il proprio oggetto e racconta – brevemente, senza pressione – perché lo ha scelto. Non si commenta, non si valuta, non si fa ironia: si ascolta. Dopo che tutti hanno parlato, si lascia un momento di silenzio.

Poi l'educatore pone una domanda: *Cosa hai scoperto degli altri, ascoltando? C'è qualcosa che non sapevi, e che adesso cambia il modo in cui li guardi?*

L'obiettivo non è la condivisione emotiva per se stessa: è la scoperta che ogni persona porta con sé un mondo che gli altri non conoscono, che la superficialità delle relazioni ordinarie nasconde una profondità che merita di essere incontrata. Questa scoperta – fatta nell'esperienza concreta, non nell'argomentazione teorica – è il primo passo verso la comunità.

Lo stile dell'educatore

Lo stile di questa stazione è quello che si potrebbe chiamare la *presenza che crea spazio* – non la presenza che occupa lo spazio, che riempie il silenzio, che guida ogni momento del processo, ma la presenza che si ritrae abbastanza da lasciare che l'incontro tra i giovani possa avvenire.

Questo stile richiede all'educatore una forma di umiltà specifica: la disponibilità a non essere il centro. In molte situazioni educative, l'educatore è la figura attorno a cui tutto ruota – la fonte del sapere, l'autorità che orienta, la presenza che dà senso. In questa stazione, l'educatore deve fare un passo indietro: non sparire, ma creare lo spazio perché i giovani si incontrino tra loro, perché la comunità si generi nei loro scambi invece di dipendere dalla sua mediazione.

C'è un paradosso in questo stile: il passo indietro dell'educatore richiede una presenza più profonda, non più superficiale. Richiede di essere abbastanza presenti da sentire quando il gruppo ha bisogno di una parola, di un gesto, di un orientamento – e abbastanza disponibili a ritirarsi da lasciare che il processo vada avanti anche quando non si è sicuri di dove stia andando.

La comunità non si costruisce in un incontro: si costruisce nel tempo. L'educatore che ha questa consapevolezza non si scoraggia quando un singolo incontro non produce i frutti sperati, non misura il successo dalla qualità emotiva di un singolo momento. Sa che sta seminando qualcosa che maturerà nel tempo – e che la sua fedeltà nel tempo è la condizione perché quella maturazione possa avvenire.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia

I testi fondamentali per questa stazione sono tre. Il **libro di Rut** nella sua interezza – quattro brevi capitoli, leggibili in venti minuti, di una bellezza narrativa che non ha equivalenti nell'Antico Testamento. Gli **Atti degli Apostoli**, capitoli 2 e 4 – il sommario della vita comunitaria primitiva come punto di riferimento per ogni riflessione sulla comunità cristiana. La **Prima Lettera ai Corinzi, capitolo 12** – la riflessione di Paolo sulla comunità come corpo in cui ogni membro ha un ruolo e un valore, in cui i membri più deboli sono quelli che ricevono più onore: *«anzi quelle membra del corpo che sembrano più deboli sono le più necessarie»* (1 Cor 12, 22).

Benedetto XVI – *Spe salvi*

L'enciclica già citata in tutto il progetto trova qui la sua collocazione più propria per la riflessione sulla speranza comunitaria. In particolare le sezioni dedicate alla preghiera come luogo in cui la speranza si nutre e alla liturgia come anticipazione del compimento – testi di grande densità teologica ma accessibili a un lettore attento.

Martin Buber – *Io e Tu*

La riflessione di Buber sulla relazione come struttura fondamentale dell'esistenza – già citata nel Terzo Movimento – è il testo filosofico più diretto per questa stazione. Non facile, ma non inaccessibile: una lettura guidata di alcuni passi scelti può aprire agli educatori una prospettiva che nessun manuale di pedagogia offre.

Dostoevskij – *I fratelli Karamazov*

Già citato nella Stazione III, trova qui una seconda pertinenza specifica: il romanzo di Dostoevskij è, nella sua struttura profonda, una storia di comunità – la famiglia Karamazov come microcosmo di tutto ciò che una comunità può essere, nelle sue contraddizioni più profonde e nelle sue possibilità più luminose. Il personaggio di Alëša – il fratello minore, novizio in un monastero, capace di presenza e di ascolto in modo che gli altri non riescono – è uno dei ritratti più belli della letteratura mondiale di qualcuno che sa creare comunità.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

La musica – *Kumbayah* e i canti di comunità

La tradizione dei canti comunitari – dai canti spirituals afroamericani alle canzoni della tradizione scout, dai canti gregoriani ai canti della Taizé – è una delle forme artistiche più dirette dell'esperienza della speranza comunitaria. Cantare insieme crea qualcosa che nessuno dei cantori produce da solo: un'armonia che è più della somma delle voci, un'esperienza fisica di essere-insieme che il corpo sente prima che la mente possa elaborarla.

La comunità ecumenica di Taizé – fondata da frère Roger Schutz in Borgogna nel 1940 – ha sviluppato una tradizione di canti brevi, ripetuti, meditabili che si è diffusa in tutto il mondo cristiano. I canti di Taizé – *Ubi caritas, Bless the Lord, Laudate omnes gentes* – sono strumenti liturgici e pedagogici di grande efficacia: brevi abbastanza da essere appresi immediatamente, profondi abbastanza da aprire uno spazio di raccoglimento interiore. Da proporre come esperienza vissuta, non solo come ascolto.

Il cinema – *The Full Monty* (Peter Cattaneo, 1997)

Un film apparentemente leggero – la storia di sei operai disoccupati di Sheffield che decidono di fare uno spettacolo di spogliarello per raccogliere denaro – che nasconde una riflessione sorprendentemente profonda sulla comunità come luogo in cui la speranza si genera. I sei protagonisti non hanno quasi niente in comune tranne la disoccupazione e la vergogna: eppure la costruzione del loro numero insieme li trasforma, li porta a scoprire risorse che non sapevano di avere, li riconcilia con se stessi e con gli altri. È una storia di speranza comunitaria raccontata con ironia e umanità – accessibile a tutti gli adolescenti, capace di aprire una discussione significativa.

L'arte visiva – *La moltiplicazione dei pani* nella tradizione iconografica

Le rappresentazioni iconografiche della moltiplicazione dei pani – da quelle paleocristiane nelle catacombe alle versioni rinascimentali – mostrano quasi invariabilmente la stessa struttura: una folla di persone diverse, riunite in un unico spazio, che ricevono il pane da un centro comune. Il gesto del pane condiviso è il gesto fondamentale della comunità cristiana – e la sua rappresentazione pittorica attraverso i secoli è una finestra sull'immaginario comunitario della tradizione.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia. Il libro di Rut. Gli Atti degli Apostoli, capitoli 2-6. La Prima Lettera ai Corinzi, capitolo 12, come testi fondamentali per questa stazione.

Benedetto XVI, *Spe salvi* (2007 – testo integrale disponibile sul sito del Vaticano). In particolare le sezioni sulla speranza comunitaria e sulla liturgia come anticipazione del compimento.

Martin Buber, *Io e Tu* (ed. it. Einaudi). Il testo fondamentale per la comprensione filosofica della comunità come struttura relazionale – denso ma fondamentale.

Charles Taylor, *L'età secolare* (ed. it. Feltrinelli). La riflessione sulla crisi della comunità nella modernità e sulla ricerca contemporanea di nuove forme di appartenenza – impegnativo ma fondamentale per comprendere il contesto culturale degli adolescenti di oggi.

Papa Francesco, *Evangelii gaudium* (2013). In particolare le sezioni sulla comunità cristiana come soggetto della missione e sul «tutto superiore alla parte».

Henri Nouwen, *Il ritorno del figlio prodigo* (ed. it. Queriniana). Già citato nelle stazioni precedenti – trova qui una pertinenza specifica per la riflessione sulla comunità come luogo in cui si impara ad essere accolti e ad accogliere.

Per l'adolescente

La Bibbia. Il libro di Rut – breve, narrativo, accessibile a tutti. La Prima Lettera ai Corinzi 12 come riflessione sulla diversità come ricchezza della comunità.

Antoine de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe* (ed. it. varie). Già citato nelle stazioni precedenti – il capitolo sull'addomesticamento come la più bella narrazione letteraria della reciprocità nella relazione.

Film: *The Full Monty* (Peter Cattaneo, 1997). Accessibile a tutti gli adolescenti – da proporre come visione di gruppo seguita da discussione.

Film: *Into Great Silence* (*Die große Stille*, Philip Gröning, 2005). Un documentario sulla vita monastica nella Grande Certosa – quasi senza parole, di una bellezza visiva straordinaria. Non adatto a tutti i gruppi, ma per quelli più disposti alla contemplazione offre un'esperienza della comunità come silenzio condiviso che nessun altro film riesce a trasmettere.

Musica: *Canti di Taizé* – da cantare insieme, come esperienza della speranza comunitaria nella forma più immediata e più corporea.

STAZIONE VIII

«LA SPERANZA CHE NON DELUDE»

Il futuro che ha già un nome

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

Il fatto

Il 30 novembre 1943, Etty Hillesum morì ad Auschwitz. Aveva ventinove anni. Dal campo di transito di Westerbork, dove aveva lavorato come assistente volontaria per quasi un anno, era stata deportata il 7 settembre di quello stesso anno. Il treno era partito un martedì mattina, come tutti i treni del martedì da Westerbork. Sul convoglio c'erano anche suo padre, sua madre e suo fratello Mischa. Qualcuno che assisteva alla partenza vide volare dal finestrino un biglietto. Lo raccolse dalla strada e lo consegnò. Sul biglietto c'era scritto: «Abbiamo lasciato il campo cantando». Questo fatto – piccolo, concreto, verificabile, ancora oggi capace di fermare il respiro – è il punto di arrivo di un percorso che attraversa tutto il progetto. Non perché sia la risposta alle domande poste nelle sette stazioni precedenti: non lo è, e sarebbe disonesto presentarlo come tale. Ma perché è la forma più pura, più costosa, più verificabile di ciò che questa stazione intende narrare: una speranza che non dipende dalle circostanze esterne, che non promette la salvezza dal dolore, che non garantisce il lieto fine – e che tuttavia regge. Che canta sul treno verso Auschwitz. Come è possibile? Questa è la domanda fondamentale dell'ultima stazione – e del progetto intero. Non come spiegazione psicologica – il coraggio, la resistenza, l'autocontrollo – ma come domanda teologica: c'è una speranza che non delude? Una speranza che regge anche di fronte alla morte, anche di fronte al fallimento irreversibile, anche quando tutto ciò che si amava è stato distrutto? La risposta cristiana non è teorica. È un fatto: la Resurrezione di Gesù di Nazaret. Non come mito, non come metafora, non come consolazione edificante – ma come evento storico che ha cambiato la storia e che continua a cambiarla. Su questo fatto – su questo solo fatto – si fonda la speranza che non delude. E questo progetto, che ha narrato otto stazioni di speranza incarnata nella storia umana, approda qui: al fondamento di tutto, alla radice da cui tutto cresce, all'orizzonte verso cui tutto cammina.

La domanda

C'è una domanda che gli adolescenti non formulano spesso – almeno non in questi termini – ma che portano dentro con una forza che si manifesta in molti modi diversi: c'è qualcosa che regge sempre? Non qualcosa che regge di solito, non qualcosa che regge quando le cose vanno bene, non qualcosa che regge finché si è abbastanza forti o abbastanza fortunati. Qualcosa che regge sempre – anche nel buio più profondo, anche di fronte alla morte, anche quando tutto il resto è crollato. Questa domanda è la forma adolescenziale della domanda escatologica – la domanda sul destino ultimo, sul senso definitivo, sull'orizzonte finale dell'esistenza umana. Non tutti la formulano in questi termini: molti la vivono come angoscia senza nome, come senso di precarietà che accompagna ogni scelta, come difficoltà a investire pienamente nella vita perché tutto sembra temporaneo, fragile, destinato a finire.

La cultura contemporanea risponde a questa domanda in tre modi, nessuno dei quali è sufficiente. Il primo è l'evasione – riempire il tempo con esperienze, sensazioni, distrazioni, in modo che la domanda non trovi spazio per emergere. Il secondo è il cinismo – concludere che non c'è niente che regge sempre, e costruire una filosofia di vita fondata su questa conclusione. Il terzo è l'ottimismo – convincersi che le cose andranno bene, che il futuro sarà migliore del presente, che l'essere umano è capace di costruire un mondo migliore – senza fare i conti con il fatto che anche gli ottimisti muoiono, che anche le civiltà più progredite crollano, che anche le storie più belle finiscono.

La speranza cristiana non è nessuna di queste tre cose. Non è evasione – guarda la realtà in faccia, inclusa la morte. Non è cinismo – afferma che c'è qualcosa che regge sempre. Non è ottimismo – non si fonda su calcoli di probabilità o su fiducia nelle capacità umane. Si fonda su un fatto: la Resurrezione di Gesù, che ha mostrato che la morte non è l'ultima parola, che il buio non è definitivo, che c'è un futuro che nessuna catastrofe umana riesce a cancellare.

La fenomenologia della speranza escatologica

La speranza escatologica – la speranza che riguarda le cose ultime, il destino finale – ha una struttura fenomenologica diversa da tutte le forme di speranza che le stazioni precedenti hanno esplorato.

Le speranze ordinarie hanno un oggetto definito: si spera di guarire da una malattia, di trovare lavoro, di riconciliarsi con qualcuno, di raggiungere un obiettivo. Queste speranze possono essere deluse – l'oggetto sperato può non arrivare. Ma anche quando si realizzano, lasciano aperta una domanda ulteriore: e dopo? Ogni speranza realizzata genera un nuovo desiderio, ogni arrivo apre una nuova partenza, ogni traguardo raggiunto rivela un orizzonte più lontano.

La speranza escatologica non ha un oggetto definito nello stesso senso: ha un orizzonte. Non spera questo o quello: spera il compimento – la pienezza di ciò che ogni speranza parziale ha solo intravisto, la realizzazione di ciò che ogni gesto di amore ha solo abbozzato, la risposta definitiva alla domanda che nessuna risposta parziale ha mai soddisfatto completamente.

Il filosofo Josef Pieper – che ha scritto uno dei testi più limpidi sulla speranza nel Novecento – ha descritto questa struttura con una precisione che merita di essere ripresa. La speranza escatologica, per Pieper, non è l'ultima delle speranze umane – come se fosse semplicemente la più grande tra le molte. È la radice di tutte le speranze umane – ciò che le rende possibili, ciò che le orienta, ciò che impedisce che si chiudano su se stesse nella disperazione o si dissolvano nella banalità. Ogni speranza umana – ogni desiderio, ogni attesa, ogni resistenza, ogni piccolo gesto, ogni comunità – è una forma parziale e anticipatrice della speranza escatologica.

Questa intuizione di Pieper è il filo che percorre tutto il progetto dall'inizio alla fine: il desiderio della Stazione I è già, nella sua struttura più profonda, un'anticipazione della speranza escatologica. L'attesa della Stazione II, il buio attraversato della Stazione III, il ricominciamento della Stazione IV, la resistenza della Stazione V, i piccoli gesti della Stazione VI, la comunità della Stazione VII – tutto tende verso questo orizzonte, tutto è animato da questa tensione verso il compimento.

La Resurrezione come fondamento

Il fondamento della speranza cristiana non è un'idea, non è un sentimento, non è una visione del mondo: è un fatto. La Resurrezione di Gesù di Nazaret è l'evento che ha cambiato la storia – non come mito fondante di una religione, ma come fatto storico che ha prodotto conseguenze verificabili: la nascita della Chiesa, la trasformazione dei discepoli fuggiti in testimoni capaci di morire per ciò che avevano visto, la diffusione di una comunità che in tre secoli ha trasformato l'impero che aveva crocifisso il suo fondatore.

Paolo, nella Prima Lettera ai Corinzi, pone la questione con una franchezza che non lascia spazio a equivoci: «*Se Cristo non è risorto, vuota allora è la nostra predicazione, vuota anche la vostra fede*» (1 Cor 15, 14). Non è un'affermazione di fede cieca: è l'affermazione che la speranza cristiana ha un fondamento verificabile – o è vero che Cristo è risorto, nel qual caso tutto regge, oppure non è vero, nel qual caso tutto crolla. Non c'è una via di mezzo.

La Resurrezione non è la negazione della morte: è il suo attraversamento. Gesù non scampa alla morte – la muore, fino in fondo, fino al grido di abbandono del Salmo 22. E poi la attraversa – non come se non fosse avvenuta, ma portando in sé i segni di ciò che ha attraversato. Il Risorto ha le piaghe: le mostra a Tommaso, le porta sulla riva del lago, le conserva come memoria permanente di ciò che è costato la speranza che non delude.

Questo fatto – la Resurrezione come attraversamento della morte, non come sua negazione – è il fondamento teologico di tutto il progetto. Ogni stazione ha narrato una forma di questo attraversamento: il desiderio che non si lascia spegnere, l'attesa che non diventa rassegnazione, il buio attraversato, il ricominciamento dopo il fallimento, la resistenza che non cede, il piccolo gesto che porta in sé una potenza sproporzionata, la comunità che genera speranza tra le persone. Tutto questo è possibile – non come sforzo umano, ma come partecipazione a un fatto che ha già avuto luogo e che continua ad avere luogo nella storia.

SECONDO MOVIMENTO

I testimoni biografici

Abramo – Sperare contro ogni speranza

Abramo – o Abram, come si chiama quando comincia la storia – è presentato nella Genesi come un uomo ordinario in una città ordinaria: Ur dei Caldei, in Mesopotamia, intorno al secondo millennio prima di Cristo. Non ha niente di straordinario che lo qualifichi per la missione che sta per ricevere: non è un profeta già riconosciuto, non è un capo religioso, non è un eroe nel senso che la tradizione antica attribuiva agli eroi. È un uomo con una moglie sterile – Sarai – e una vita che ha già la sua forma definita.

Il fatto che cambia tutto è narrato all'inizio del capitolo 12 della Genesi con una semplicità che sorprende: «*Il Signore disse ad Abram: "Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò"*» (Gen 12, 1). Nessuna spiegazione, nessuna garanzia, nessuna mappa. Solo una direzione – «verso la terra che io ti indicherò» – e una promessa: diventerai un grande popolo, sarai benedetto, sarai fonte di benedizione per tutte le famiglie della terra.

Abramo ha settantacinque anni quando parte. La Lettera agli Ebrei, nel grande capitolo dedicato ai testimoni della fede, descrive il suo gesto con una formula che è diventata la definizione classica di ciò che significa sperare: «*Per fede Abramo obbedì partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava*» (Eb 11, 8). Partì senza sapere dove andava. Non con una mappa, non con un piano, non con la certezza del risultato – con la sola fedeltà alla promessa ricevuta.

Ma il fatto biografico che questa stazione intende narrare con particolare attenzione non è la partenza da Ur – è ciò che accade nei decenni successivi. Abramo aspetta il figlio promesso per venticinque anni. Sarai è sterile – una condizione che, nel mondo antico, era vissuta come una smentita pubblica della benedizione divina. Gli anni passano, la promessa sembra sempre più impossibile, le circostanze sembrano sempre più contraddire ciò che Dio ha detto. Eppure Abramo non smette di sperare.

Paolo, nella Lettera ai Romani, descrive questa speranza con una formulazione che è diventata una delle più citate di tutta la Scrittura: «*Egli sperò contro ogni speranza*» (Rm 4, 18). Il paradosso è

enunciato con chiarezza assoluta: Abramo sperò quando non c'era più ragione umana per sperare. Non perché fosse cieco alla realtà – Paolo precisa immediatamente che Abramo era ben consapevole della propria età avanzata e della sterilità di Sara – ma perché la sua speranza non si fondava sulla valutazione delle circostanze ma sulla fedeltà di Dio alla propria parola.

Isacco nasce quando Abramo ha cento anni e Sara novanta. La promessa si compie – ma il modo in cui si compie supera ogni previsione umana. Non è un calcolo che si realizza: è un dono che arriva da dove nessuno lo aspettava, nel momento in cui nessuno avrebbe più osato aspettarlo.

Il test finale – il sacrificio di Isacco, narrato nel capitolo 22 della Genesi – porta la speranza di Abramo al suo punto estremo: gli viene chiesto di offrire in sacrificio proprio il figlio attraverso cui la promessa si era realizzata. La Lettera agli Ebrei legge questo fatto come la forma più alta della speranza: «*Egli pensava infatti che Dio è capace di far risorgere anche dai morti: per questo lo riebbe anche come simbolo*» (Eb 11, 19). Abramo crede che Dio sia capace di fare qualcosa che nessuna logica umana riesce a immaginare – e questa fede è già, nella sua struttura, una forma di speranza nella resurrezione. Per un adolescente, la storia di Abramo pone la domanda più radicale di questa stazione: è possibile sperare quando non c'è nessuna ragione umana per farlo? E – ancora più personalmente – su cosa si fonda la mia speranza? Su calcoli di probabilità, su valutazioni delle circostanze, su fiducia nelle proprie capacità? O su qualcosa di più solido – qualcosa che non dipende dall'andamento delle circostanze?

Maria di Nazaret – La speranza che sta sotto la croce

Maria di Nazaret è la figura che questa stazione sceglie non per l'Annunciazione – già evocata nella tradizione iconografica come immagine dell'attesa – ma per due momenti successivi che costituiscono, insieme, il ritratto più completo della speranza come fedeltà che attraversa la morte.

Il primo momento è il Calvario. Il Vangelo di Giovanni – il solo dei quattro a collocare Maria esplicitamente sotto la croce – annota con una semplicità che è essa stessa un fatto teologico: «*Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria di Clèofa e Maria di Màgdala*» (Gv 19, 25). Mentre i discepoli maschi sono fuggiti – con l'eccezione del discepolo amato – Maria è lì. Non perché non sappia cosa sta accadendo: lo sa. Non perché abbia una certezza della Resurrezione che gli altri non hanno: il testo non lo dice. Sta lì perché sta lì – perché la fedeltà all'amore è più forte della paura, perché la presenza è la forma ultima della speranza quando non c'è nient'altro da fare.

Questo stare sotto la croce non è passivo: è il gesto più attivo e più costoso della storia della salvezza, dopo quello di Gesù stesso. Maria porta nel corpo il dolore di una madre che vede morire il figlio – un dolore che Simeone aveva profetizzato già al momento della Presentazione al Tempio: «*anche a te una spada trafiggerà l'anima*» (Lc 2, 35). Eppure non fugge. Sta.

Il secondo momento è il Cenacolo, la mattina della Pentecoste. Gli Atti degli Apostoli descrivono la comunità riunita in attesa dello Spirito con un elenco di nomi che si chiude con una notazione precisa: «*Tutti questi erano assidui e concordi nella preghiera, insieme con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù, e con i fratelli di lui*» (At 1, 14). Maria è lì – nella comunità in attesa, tra i discepoli che ancora non capiscono pienamente, in attesa di qualcosa che non ha ancora forma visibile.

Tra il Calvario e il Cenacolo c'è la Resurrezione – l'evento che Maria non ha visto direttamente secondo i racconti evangelici, ma che ha accolto nella propria fede. Questi due momenti – lo stare sotto la croce e lo stare nel Cenacolo in attesa – descrivono la struttura completa della speranza cristiana: la fedeltà nel buio più totale e la disponibilità ad aspettare il compimento nella comunità.

La tradizione cristiana ha sempre riconosciuto in Maria la figura della Chiesa – non come istituzione ma come comunità di credenti in cammino verso il compimento. Maria precede la Chiesa nel cammino della fede: ha già attraversato tutto ciò che la Chiesa attraverserà – il desiderio, l'attesa, il buio del Calvario, il ricominciamento della Resurrezione, la resistenza, i piccoli gesti quotidiani di una vita

ordinaria a Nazaret, la comunità del Cenacolo. E ha attraversato tutto questo non come superumana – ma come donna, come madre, come creatura che ha detto sì a qualcosa di più grande di sé e ha scoperto che quel sì era sufficiente.

Per un adolescente, la figura di Maria in questa stazione non è la figura della perfezione irraggiungibile – è la figura di qualcuno che ha camminato fino in fondo, che non è fuggita davanti alla realtà più dura, che ha tenuto viva la speranza non con la forza della propria volontà ma con la fedeltà del proprio amore. Questa fedeltà – incarnata, costosa, verificabile – è il modello più vicino e più umano della speranza che non delude.

Don Primo Mazzolari – La tromba della speranza nella pianura

Primo Mazzolari nasce a Cremona il 13 gennaio 1890. Figlio di contadini, cresce nella pianura padana con una sensibilità alla realtà concreta delle persone – alla povertà, alla fatica, alla dignità ferita – che non abbandonerà mai, nemmeno nei momenti in cui la posizione istituzionale avrebbe potuto indurlo alla distanza. Viene ordinato sacerdote nel 1912, parroco di Bozzolo dal 1932 fino alla morte, avvenuta il 12 aprile 1959.

La sua vita è una lunga storia di tensione tra la profezia e l'istituzione – tra la fedeltà a una parola che bruciava dentro e le limitazioni imposte da un'autorità ecclesiastica che non sempre sapeva cosa farsene di quella parola. I suoi libri vengono sottoposti a esame dalla Santa Sede più volte, alcuni ritardati nella pubblicazione per anni, altri vietati temporaneamente. Mazzolari non si ribella – ma non tace. Continua a scrivere, a predicare, a testimoniare con una fedeltà alla propria vocazione profetica che non si lascia spegnere dalle incomprensioni istituzionali.

Il fatto concreto che questa stazione intende narrare in modo particolare è la sua predicazione sulla speranza durante e dopo la Seconda guerra mondiale – anni in cui la pianura padana è attraversata dalla violenza, dalla paura, dalla morte, dalla tentazione della disperazione. Mazzolari risponde a questa situazione non con la retorica consolatoria del pulpito né con l'attivismo politico, ma con qualcosa di più profondo e di più costoso: la testimonianza che la speranza cristiana non è una fuga dalla realtà, ma la forza che permette di guardarla in faccia senza esserne distrutti.

Il testo che più direttamente parla di questa stazione è *La più bella avventura* – pubblicato nel 1934 ma riscritto e ripubblicato più volte, e che continua ad essere letto come uno dei testi più belli sulla speranza cristiana nel Novecento italiano. Non è un trattato teologico: è un racconto. La speranza come avventura – come cammino verso qualcosa che non si vede ancora ma che si sente, come fedeltà a una promessa che nessuna delusione riesce a cancellare, come certezza che il futuro appartiene a Dio.

Papa Giovanni XXIII – che conosceva Mazzolari personalmente – lo aveva definito «la tromba dello Spirito Santo nella pianura padana». Non è un giudizio agiografico: è il riconoscimento che la voce di Mazzolari aveva qualcosa di profetico – quella qualità specifica per cui la parola arriva prima che arrivi il momento in cui è necessaria, e si rivela necessaria proprio quando il momento arriva.

Il processo di beatificazione di don Primo Mazzolari è in corso – un riconoscimento che viene dopo decenni di incomprensioni istituzionali, e che dice qualcosa di preciso sulla struttura della speranza profetica: spesso chi porta la parola più necessaria è anche chi la paga di più, nella propria vita e nella propria storia.

Per un adolescente, la figura di Mazzolari offre qualcosa di raro: un uomo che ha vissuto la speranza come fedeltà alla propria vocazione, anche quando quella fedeltà costava – che non ha barattato la propria parola per la tranquillità istituzionale, che ha tenuto viva la tensione profetica fino alla fine.

Una figura italiana, vicina geograficamente e culturalmente, capace di parlare con una forza che le figure più distanti non riescono sempre a trasmettere.

Etty Hillesum – La speranza più forte della morte

Etty Hillesum è già entrata nel progetto nella Stazione III – Nel buio – con il fatto del biglietto gettato dal treno verso Auschwitz. Ritorna qui, nell'ultima stazione, non come ripetizione ma come compimento: perché il suo percorso, visto nella sua interezza, è la testimonianza più precisa e più potente di ciò che questa stazione intende narrare.

Il diario di Etty – iniziato nel marzo 1941, interrotto nel settembre 1943 quando fu deportata – è il documento di una trasformazione interiore che avviene in due anni, mentre il mondo esterno si restringe sistematicamente. In due anni, Etty passa dall'essere una giovane donna brillante e inquieta, piena di desideri e di contraddizioni, all'essere qualcuno che ha trovato un centro interiore che nessuna circostanza esterna riesce a raggiungere. Non è un percorso lineare, non è privo di ricadute e di oscurità: è un percorso reale, documentato con una onestà che non ammette idealizzazioni.

Il fatto che questa stazione intende mettere in luce non è un singolo episodio – è la struttura complessiva di questo percorso, vista nella prospettiva dell'ultima stazione.

Nel luglio 1942 – quando le deportazioni stanno accelerando, quando il futuro è già scritto anche se non ancora consumato – Etty scrive nel diario qualcosa che è diventato uno dei passi più citati della letteratura spirituale del Novecento. Non ho la certezza assoluta della formulazione esatta in italiano; riporto dunque il senso, non la citazione testuale: Etty scrive che vuole testimoniare la bellezza della vita anche nelle circostanze più difficili, che vuole essere il cuore pensante di un intero campo di concentramento, che sente di dover portare dentro di sé qualcosa che non si lascia distruggere dalle circostanze esterne.

Questo progetto interiore – portare qualcosa che le circostanze non riescono a raggiungere – è la forma concreta che la speranza prende nella vita di Etty. Non è distacco dalla realtà: è presenza totale alla realtà, con una profondità che la realtà stessa non riesce a esaurire. Etty non finge che le cose vadano bene – le sue lettere da Westerbork documentano con precisione la sofferenza dei deportati, la violenza del sistema, il terrore quotidiano. Ma dentro quella realtà porta qualcosa di altro – una capacità di trovare bellezza, di riconoscere amore, di pregare – che non dipende dalle circostanze.

Il nome di Dio compare nel diario di Etty con una timidezza e una precisione insieme, come già notato nella Stazione I. Non è il Dio della tradizione religiosa ebraica in cui è cresciuta – o non solo quello. È qualcuno che ha incontrato nell'interiorità più profonda, qualcuno a cui si rivolge con una confidenza che sorprende, qualcuno che sente come la fonte di ciò che porta dentro – quella parte di sé che le circostanze non riescono a raggiungere.

Il biglietto gettato dal treno – «Abbiamo lasciato il campo cantando» – è la forma più concisa e più potente di tutto questo. Non è un gesto di negazione della realtà: il treno sta andando verso Auschwitz, Etty lo sa. Non è un gesto di eroismo autocompiaciuto: il tono del biglietto non è trionfale, è semplice, quasi domestico. È la testimonianza che dentro di lei c'è qualcosa che il treno non riesce a portare via – qualcosa che canta, anche lì, anche allora.

Etty Hillesum non è cristiana nel senso confessionale – è ebrea, e il suo percorso spirituale non approda al battesimo. Ma la struttura della sua esperienza – la speranza che non dipende dalle circostanze, il qualcosa di interiore che le circostanze non riescono a raggiungere, il canto sul treno verso la morte – è la traduzione esistenziale più precisa di ciò che Paolo chiama «la speranza che non delude» in Romani 5, 5.

Per un adolescente, Etty Hillesum chiude il progetto con la domanda più personale e più urgente: c'è qualcosa, dentro di te, che nessuna circostanza esterna riesce a raggiungere? Non come affermazione astratta – come domanda concreta, da portare nella propria vita, da cercare nella propria esperienza. Etty l'ha trovato. Non perché fosse straordinaria – perché era disposta a cercare.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

La speranza escatologica nella filosofia

La riflessione filosofica sulla speranza escatologica – sulla domanda del destino ultimo, sul senso definitivo dell'esistenza – è uno dei terreni in cui la filosofia e la teologia si incontrano e si sfidano reciprocamente con maggiore intensità.

Ernst Bloch – il filosofo tedesco dell'utopia che attraversa tutto il progetto – ha sviluppato in *Il principio speranza* una filosofia della speranza come struttura fondamentale della realtà. Per Bloch, il futuro non è semplicemente ciò che viene dopo il presente: è ciò che tira il presente verso di sé, ciò che il presente porta in sé come tensione verso il compimento. Bloch è ateo – ma la sua filosofia del futuro come tensione ontologica dell'essere è diventata uno dei punti di riferimento del dialogo tra filosofia e teologia cristiana della speranza.

Josef Pieper, in *Sulla speranza* – il testo filosofico-teologico più direttamente pertinente per questa stazione – ha sviluppato la distinzione fondamentale tra la speranza naturale e la speranza soprannaturale. La speranza naturale è orientata verso beni raggiungibili con le forze umane – è la struttura di ogni progetto, di ogni impegno, di ogni resistenza. La speranza soprannaturale è orientata verso un bene che supera le capacità naturali dell'essere umano – la vita eterna, la comunione definitiva con Dio, il compimento di tutto ciò che ogni speranza parziale ha solo anticipato. Questa speranza soprannaturale non sostituisce la speranza naturale: la radica, la orienta, la preserva dalla disperazione quando le speranze naturali vengono deluse.

Gabriel Marcel – già incontrato nella Stazione I – ha sviluppato una fenomenologia della speranza assoluta che costituisce uno dei contributi più originali della filosofia del Novecento al tema di questa stazione. In *Essere e avere* Marcel distingue tra la speranza relativa – rivolta a questo o a quello – e la speranza assoluta – rivolta all'essere come tale, a ciò che non può essere tolto. La speranza assoluta non si fonda su calcoli di probabilità: si fonda sulla certezza che c'è qualcosa – o Qualcuno – che non delude, che il male e la morte non hanno l'ultima parola, che l'amore è più forte di tutto ciò che sembra poterlo distruggere.

La speranza escatologica nella teologia

La Lettera ai Romani di Paolo è il testo teologico fondamentale di questa stazione – in particolare il versetto che il prompt indica come punto di riferimento: «*La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato*» (Rm 5, 5). Questo versetto non è una promessa emotiva: è una dichiarazione teologica precisa. La speranza non delude non perché le cose vadano sempre bene, non perché i credenti siano immuni dal dolore e dalla morte – ma perché l'amore di Dio è già stato riversato nei cuori dei credenti attraverso lo Spirito Santo. La speranza è fondata su un fatto già avvenuto – il dono dello Spirito – non su una previsione del futuro.

Jürgen Moltmann – che attraversa tutto il progetto come riferimento fondamentale – ha sviluppato in *Teologia della speranza* la tesi che la Resurrezione di Gesù è il fondamento storico e ontologico della speranza cristiana. La Resurrezione non è un fatto tra gli altri: è il fatto che cambia il senso di tutti gli altri fatti. Introduce nella storia una rottura – la vittoria sulla morte – che non può essere riassorbita dal corso ordinario degli eventi. La speranza cristiana si fonda su questa rottura: non su una valutazione ottimistica del corso della storia, ma sulla certezza che la storia ha già una svolta definitiva avvenuta nella Resurrezione di Cristo.

Hans Urs von Balthasar – già incontrato nella Stazione III per la sua teologia del Sabato Santo – ha sviluppato nella sua opera *Speranza per tutti* una riflessione sulla speranza escatologica che ha suscitato discussioni teologiche ancora aperte. Von Balthasar non afferma la salvezza universale come dato dogmatico: afferma che è lecito – anzi doveroso – sperare che tutti siano salvati, perché la misericordia di Dio supera ogni calcolo umano e perché la speranza cristiana non pone limiti all'amore di Dio. Questa posizione – discussa e non unanimemente condivisa nella teologia cattolica – ha una forza pedagogica particolare per gli adolescenti: dice che la speranza cristiana è più grande di qualsiasi schema umano di merito e di punizione, che l'amore di Dio non si lascia misurare dalle categorie umane.

Benedetto XVI, nella *Spe salvi*, ha sviluppato la riflessione sulla speranza escatologica con una chiarezza e una profondità che rendono questo documento il punto di riferimento teologico più diretto per l'intera stazione. In particolare la sua riflessione sul giudizio – non come punizione ma come luogo in cui finalmente la verità su tutto e su tutti viene alla luce – e sulla preghiera per i morti come forma della speranza comunitaria che attraversa il tempo: i vivi sperano con i morti, i morti sono nella speranza dei vivi, il tempo e l'eternità non sono separati da un muro ma da una soglia che l'amore attraversa.

Per Papa Leone XIV, invitiamo l'animatore a ricerche puntuali e attuali.

La speranza escatologica nelle tradizioni religiose e spirituali

Nell'ebraismo, la speranza escatologica ha una forma specifica e complessa – segnata dalla storia millenaria del popolo ebraico, dalla Shoah come evento che ha messo alla prova ogni categoria teologica precedente, e dalla fondazione dello Stato di Israele nel 1948 come fatto che ha reintrodotto nella storia ebraica una dimensione di speranza concreta e politica. La speranza messianica ebraica – il *tikkvah*, la speranza – non è un'attesa passiva: è una tensione attiva verso il compimento, alimentata dalla fedeltà alla Torah, dalla pratica delle *mitzvot*, dalla memoria dei padri. Il termine *tikkvah* è anche il titolo dell'inno nazionale israeliano – la speranza come identità di un popolo.

Nell'islam, la speranza escatologica è strutturata intorno alla certezza del Giorno del Giudizio – *Yawm al-Qiyamah* – in cui tutti i morti resusciteranno e saranno giudicati da Allah secondo le proprie azioni. Questa certezza non è fonte di terrore per il credente: è la garanzia che la giustizia di Allah non lascia niente senza risposta, che nessun male rimane impunito e nessun bene rimane senza ricompensa. La speranza nel Giorno del Giudizio è la speranza che la storia non è assurda, che i fatti contano, che ogni gesto – anche il più piccolo e il più nascosto – è visto da Allah e ha il suo peso.

Nel buddhismo, la speranza escatologica ha una forma radicalmente diversa dalle tradizioni abramitiche – perché il buddhismo non ha un Dio personale e non ha una concezione lineare della storia con un punto di arrivo definitivo. La speranza buddhista è orientata verso il *nirvana* – la cessazione della sofferenza, il risveglio, la liberazione dal ciclo delle rinascite. Non è una speranza in un futuro migliore: è una speranza in una trasformazione radicale della coscienza che rende possibile vivere già adesso in modo liberato. Questa differenza è reale e non va minimizzata – ma il punto di contatto con la tradizione cristiana è nella struttura della tensione: in entrambe le tradizioni, c'è qualcosa che trascende il presente, che orienta il cammino, che dà senso al percorso.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore davanti alla speranza che non delude

L'ultima stazione pone all'educatore la sfida più grande e più semplice insieme: testimoniare – non argomentare, non dimostrare, non convincere – che la speranza cristiana è reale. Non come affermazione astratta, non come dottrina da trasmettere, ma come fatto vissuto – come qualcosa che l'educatore ha incontrato nella propria esperienza e che porta con sé come certezza più profonda delle proprie incertezze.

Questa testimonianza non richiede di avere risolto tutte le domande – anzi, l'educatore che ha risolto tutte le domande non è credibile per gli adolescenti, che sentono immediatamente la differenza tra la certezza guadagnata nell'esperienza e la certezza acquisita per trasmissione. Richiede di portare, nella propria vita e nella propria presenza, qualcosa che si possa riconoscere: una pace che non dipende dall'andamento delle circostanze, una fedeltà che non cede alle delusioni, una gioia – non l'allegria di chi non ha problemi, ma la gioia di chi ha trovato qualcosa che vale più dei problemi.

La competenza specifica che questa stazione richiede all'educatore è quella che si potrebbe chiamare la *capacità di tenere aperto l'orizzonte* – di non chiudere le domande degli adolescenti in risposte troppo rapide o troppo rassicuranti, di tenere viva la tensione verso qualcosa che supera il presente, di aiutare i giovani a riconoscere nei propri desideri e nelle proprie speranze parziali l'eco di una speranza più grande.

Questo richiede che l'educatore abbia una vita interiore – che non sia tutto in superficie, che abbia un posto dove il silenzio è possibile, che abbia sviluppato nel tempo la capacità di stare con le domande senza essere distrutto da esse. Non come perfetto – come cercatore autentico.

Un gesto concreto

Il gesto proposto per questa ultima stazione è il più semplice e il più esigente di tutto il progetto.

Si chiede al gruppo di raccogliersi in silenzio – possibilmente in un luogo bello, se possibile all'aperto, comunque in un posto in cui il silenzio sia possibile. Si legge lentamente il versetto di Romani 5, 5: *«La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato».*

Poi si lascia un tempo di silenzio – dieci, quindici minuti. Non meditazione guidata, non attività, non musica. Solo silenzio.

Alla fine del silenzio, si chiede a ciascuno di scrivere – in forma privata – la risposta a questa domanda: *Nel cammino di queste stazioni, c'è stato un momento in cui hai sentito qualcosa che non sapevi nominare? Un momento in cui hai riconosciuto qualcosa di più grande di te? Un momento in cui la speranza ti sembrava reale, non come idea ma come fatto?*

Non si condivide necessariamente. L'obiettivo non è la produzione di un documento: è il riconoscimento interiore, personale, irriducibile – che la speranza ha già avuto, nella propria vita, almeno un momento in cui si è rivelata reale. Questo riconoscimento è già, di per sé, un fatto di speranza.

Lo stile dell'educatore

Lo stile dell'ultima stazione è quello che si potrebbe chiamare la *testimonianza silenziosa* – non il silenzio dell'assenza, ma il silenzio di chi ha qualcosa di grande dentro e sa che le parole non sono sufficienti a dirlo.

L'educatore che chiude questo percorso con i giovani non ha bisogno di un grande discorso conclusivo – ha bisogno di una presenza che dica, senza parole, qualcosa di vero. La qualità di questa presenza – la pace che porta con sé, la profondità dello sguardo, la capacità di stare nel silenzio senza ansia – è essa stessa una testimonianza della speranza che non delude.

C'è una parola greca che descrive questa qualità della presenza: *martyria* – testimonianza. Non la testimonianza del discorso, ma la testimonianza della vita. I martiri – i testimoni per eccellenza della tradizione cristiana – non hanno convinto nessuno con argomenti: hanno testimoniato con la vita, e la vita è stata più eloquente di qualsiasi argomento.

L'educatore non è un martire nel senso drammatico – ma è chiamato alla stessa struttura di testimonianza: non argomentare la speranza, ma incarnarla. Non dimostrare che la speranza è possibile: mostrarla, nella propria vita concreta, nei propri gesti ordinari, nella propria fedeltà nel tempo.

Questo è il compito finale, e il più bello, dell'educatore davanti a questa stazione: essere – con la propria presenza, con la propria storia, con la propria vita – un fatto di speranza.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia

I testi fondamentali per questa stazione sono tra i più potenti dell'intera Scrittura. La **Genesi, capitoli 12 e 22** – la partenza di Abramo e il sacrificio di Isacco – come narrazione della speranza che regge contro ogni evidenza. La **Prima Lettera ai Corinzi, capitolo 15** – la grande riflessione paolina sulla Resurrezione come fondamento della speranza cristiana: «*Se Cristo non è risorto, vuota allora è la nostra predicazione, vuota anche la vostra fede*» (1 Cor 15, 14). La **Lettera ai Romani, 4, 18-25 e 5, 1-5** – la speranza di Abramo e la speranza che non delude come struttura fondamentale dell'esistenza cristiana. Il **Vangelo di Giovanni, capitoli 19-21** – la Passione, la morte, la Resurrezione e gli incontri del Risorto come narrazione del fondamento storico della speranza cristiana.

A questi si aggiunge il libro dell'**Apocalisse** – non come testo apocalittico nel senso volgare del termine, ma come narrazione della speranza escatologica: l'immagine della Gerusalemme celeste (Ap 21), il *Maranatha* finale (Ap 22, 20), la certezza che «Dio asciugherà ogni lacrima dai loro occhi e non vi sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno» (Ap 21, 4) come orizzonte ultimo verso cui tutto il progetto tende.

Don Primo Mazzolari – *La più bella avventura*

Il testo più accessibile e più diretto di Mazzolari sulla speranza cristiana – scritto in uno stile narrativo e appassionato che non ha niente del trattato accademico. Per l'educatore: lettura integrale consigliata prima di sviluppare questa stazione. Per gli adolescenti più maturi: una selezione dei passi più accessibili.

Josef Pieper – *Sulla speranza*

Il testo filosofico-teologico più diretto per questa stazione – breve, limpido, rigoroso. Pieper ha il dono raro di pensare con precisione senza perdere il contatto con l'esperienza concreta. La sua distinzione tra

speranza naturale e speranza soprannaturale, e la sua riflessione sulla struttura della speranza come virtù teologale, sono strumenti indispensabili per l'educatore.

Hans Urs von Balthasar – *Speranza per tutti*

La riflessione di von Balthasar sulla salvezza universale come oggetto lecito della speranza cristiana – teologicamente impegnativa, ma capace di aprire negli adolescenti una prospettiva sulla misericordia di Dio che nessun catechismo tradizionale riesce a trasmettere con la stessa forza.

Etty Hillesum – *Diario 1941-1943 e Lettere 1942-1943*

Già citata nelle stazioni precedenti, trova qui la sua collocazione definitiva. La lettura dell'ultima parte del diario – l'estate del 1942 e le settimane prima della deportazione – e delle ultime lettere da Westerbork è, per chiunque abbia seguito il percorso di questo progetto, un'esperienza che non ha bisogno di commenti.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

La musica – Ludwig van Beethoven, *Inno alla gioia* (Sinfonia n. 9)

L'Inno alla gioia – il finale della Nona Sinfonia di Beethoven, composto nel 1824 quando il compositore era completamente sordo – è forse la forma musicale più potente della speranza escatologica nella storia della musica occidentale. Beethoven ha scritto questa musica senza poterla sentire – ha composto dall'interno del proprio silenzio assoluto la più grande affermazione della gioia che la musica conosca. Il paradosso è esatto e necessario: la speranza più piena nasce spesso dall'interno del buio più profondo.

La musica – Arvo Pärt, *Miserere*

Il *Miserere* di Arvo Pärt (1989-1992, per soli, coro e orchestra) è una delle opere più profonde della musica sacra contemporanea. Basato sul Salmo 51 – il grande salmo penitenziale – e integrato con il testo della Sequenza del Dies Irae, il *Miserere* di Pärt è la forma musicale più precisa della speranza che nasce dalla consapevolezza del proprio limite: la misericordia implorata come fondamento di tutto, la certezza che c'è qualcuno che ascolta il grido, che la speranza non delude perché l'amore di Dio è più grande di tutto il resto.

L'arte visiva – *La Resurrezione* – Piero della Francesca

La *Resurrezione* di Piero della Francesca (1463-1465 circa, Museo Civico di Sansepolcro) è considerata da molti la più grande pittura sulla Resurrezione della storia dell'arte occidentale. Il Cristo risorto – con la bandiera bianca, un piede ancora sul sepolcro e uno già fuori, gli occhi aperti che guardano lo spettatore – non è una figura trionfante nel senso dell'eroismo barocco: è una figura di una calma assoluta, di una certezza che non ha bisogno di dimostrare niente. Quattro soldati dormono ai suoi piedi – il mondo non si è accorto di niente. Ma è accaduto qualcosa che ha cambiato tutto. Questa immagine – il grande fatto avvenuto nel silenzio, mentre il mondo dormiva – è la forma visiva più precisa della speranza che non delude.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia. La Genesi 12 e 22. La Prima Lettera ai Corinzi 15. La Lettera ai Romani 4-5. Il Vangelo di Giovanni 19-21. L'Apocalisse 21-22 come testi fondamentali per questa stazione.

Josef Pieper, *Sulla speranza* (ed. it. Morcelliana). Il testo filosofico-teologico di riferimento per l'intera stazione – e per l'intero progetto.

Jürgen Moltmann, *Teologia della speranza* (ed. it. Queriniana). Il testo teologico fondamentale sulla Resurrezione come fondamento storico e ontologico della speranza cristiana.

Hans Urs von Balthasar, *Speranza per tutti* (ed. it. Jaca Book). La riflessione sulla salvezza universale come oggetto lecito della speranza cristiana.

Benedetto XVI, *Spe salvi* (2007 – testo integrale disponibile sul sito del Vaticano). Il documento pontificio fondamentale per l'intero progetto – da rileggere integralmente alla fine del percorso.

Don Primo Mazzolari, *La più bella avventura* (ed. it. EDB). Il testo italiano più bello sulla speranza cristiana come avventura – da leggere e da proporre.

Ernst Bloch, *Il principio speranza* (ed. it. Garzanti – selezione). Il grande testo laico sulla speranza come struttura fondamentale della realtà – in dialogo con la teologia cristiana.

Per l'adolescente

La Bibbia. La Genesi 12 (partenza di Abramo), la Prima Lettera ai Corinzi 15 (la Resurrezione come fondamento), l'Apocalisse 21 (la Gerusalemme celeste) come testi da leggere e da abitare.

Etty Hillesum, *Lettere 1942-1943* (ed. it. Adelphi). Le ultime lettere da Westerbork – il documento più diretto e più potente della speranza che non delude come fatto vissuto.

Don Primo Mazzolari, *La più bella avventura* (ed. it. EDB). Accessibile anche agli adolescenti più giovani – uno dei testi italiani più belli sulla speranza cristiana.

C.S. Lewis, *L'ultima battaglia* (ed. it. Mondadori). Il settimo e ultimo volume delle Cronache di Narnia – la conclusione della storia, in cui l'avventura di tutto il ciclo trova il suo compimento in una forma che è, senza che Lewis lo nasconda, un'immagine dell'escatologia cristiana. Per adolescenti che hanno letto il ciclo completo.

Film: *La vita è bella* (Roberto Benigni, 1997 – già citato nella Stazione III). Rivisto dopo il percorso completo delle otto stazioni, acquista un significato diverso: non solo la storia di un padre che protegge il figlio, ma la storia di una speranza che canta anche sul treno verso la morte.

Film: *Calvario* (*Calvary*, John Michael McDonagh, 2014). La storia di un sacerdote irlandese che riceve durante la confessione la minaccia di essere ucciso entro una settimana – e sceglie di restare nel proprio paese, di continuare il proprio ministero, di non fuggire. Un film duro, adulto, che affronta la speranza cristiana senza sconti e senza consolazioni facili. Per adolescenti molto maturi, con accompagnamento.

Musica: Ludwig van Beethoven, *Inno alla gioia* – da ascoltare nella versione orchestrale completa, possibilmente dal vivo, come esperienza della gioia che nasce dall'interno del silenzio.

CONCLUSIONE METODOLOGICA PER L'EDUCATORE

Come camminare con i giovani attraverso le otto stazioni

Premessa: il metodo come spiritualità

Prima di descrivere i tre formati di utilizzo del progetto, vale la pena soffermarsi su qualcosa che viene prima dei formati – qualcosa che li rende possibili e li feconda, senza cui i formati rischiano di essere contenitori vuoti.

Il metodo di questo progetto non è semplicemente una tecnica educativa: è una forma di spiritualità. Non nel senso vago e generico in cui la parola «spiritualità» viene usata nella cultura contemporanea – nel senso preciso e impegnativo di una disposizione interiore che orienta il modo di stare con i giovani, di ascoltarli, di accompagnarli.

Un educatore che lavora con questo progetto senza aver fatto i conti con il proprio rapporto con la speranza – con il proprio desiderio, con la propria attesa, con il proprio buio, con i propri ricominciamenti, con la propria resistenza, con i propri piccoli gesti, con la propria comunità, con la propria speranza ultima – trasmette contenuti senza trasmettere vita. E i giovani, che sono straordinariamente sensibili alla differenza tra chi parla dalla propria esperienza e chi parla da un testo, lo sentono immediatamente.

La prima cosa che questo progetto chiede all'educatore non è di studiarlo: è di attraversarlo. Di lasciare che le otto stazioni parlino alla propria vita prima ancora che alla vita dei giovani che accompagna. Di chiedersi, davanti a ciascuna stazione: dove sono io in questo cammino? Dove sento il desiderio? Dove sto aspettando qualcosa? Dove sono nel buio? Dove sto ricominciando? Dove sto resistendo? Quali piccoli gesti mi appartengono? Con quale comunità sto camminando? Su cosa si fonda la mia speranza ultima?

Queste domande non richiedono risposte perfette – richiedono onestà. E l'onestà dell'educatore di fronte alla propria storia è la condizione più importante perché il progetto funzioni.

I tre formati di utilizzo

FORMATO UNO

Il percorso completo

Otto incontri tematici nell'arco di un anno

La struttura generale

Il percorso completo prevede otto incontri tematici – uno per stazione – da sviluppare nell'arco di un anno pastorale o di un semestre intensivo. È il formato che permette all'arco narrativo complessivo di dispiegarsi nella sua interezza, che consente ai temi di risuonare l'uno con l'altro nel tempo, che dà alla speranza la possibilità di maturare come esperienza vissuta prima che come concetto elaborato.

La cadenza ideale è un incontro al mese nell'arco di un anno pastorale – da ottobre a maggio, con le pause naturali del calendario liturgico che diventano esse stesse parte del percorso: l'Avvento come approfondimento della Stazione II sull'attesa, il tempo di Quaresima e Pasqua come approfondimento delle Stazioni III e IV sul buio e sul ricominciamento.

In alternativa, il percorso può essere sviluppato in un semestre con cadenza quindicinale – un format più intenso, adatto a gruppi già coesi e motivati, che consente di mantenere più vivo il filo narrativo tra le stazioni.

La durata di ogni incontro

Ogni incontro ha una durata ideale di due ore e mezza – tre ore, suddivise in tre momenti principali.

Il **primo momento** – circa quaranta minuti – è dedicato all'apertura narrativa: la lettura o il racconto del fatto concreto che apre la stazione, lo spazio per le prime reazioni, le domande iniziali che il fatto suscita. Non si spiega ancora: si narra, si lascia che il fatto parli, si ascoltano le risonanze che produce nei giovani.

Il **secondo momento** – circa un'ora e venti – è il cuore dell'incontro: la presentazione di due o tre figure testimoniali (non necessariamente tutte e quattro – meglio poche narrate bene che molte narrate in fretta), l'esplorazione delle luci culturali e spirituali più accessibili per quel gruppo specifico, il gesto concreto proposto nella Stazione. Questo momento può essere modulato in modi diversi: narrazione dell'educatore, lettura di testi, visione di un breve filmato, lavoro in piccoli gruppi, momento musicale.

Il **terzo momento** – circa trenta minuti – è dedicato alla chiusura: un momento di silenzio, una domanda aperta da portare a casa, una preghiera o una formula di congedo che sia coerente con il tono della stazione. Non si chiude con una sintesi dottrinale: si chiude con qualcosa che rimane aperto, che continua a lavorare nella vita dei giovani dopo la fine dell'incontro.

Prima di ogni incontro: la preparazione dell'educatore

Ogni incontro richiede una preparazione che va ben oltre la lettura del materiale. L'educatore è invitato a seguire un percorso in tre tappe.

La **prima tappa** è la lettura personale e orante della stazione – non come studio, ma come incontro.

L'educatore legge la stazione come se fosse rivolta a lui in prima persona: si ferma sui passaggi che lo toccano, lascia emergere le domande che suscita, nota le resistenze e le risonanze. Se possibile, questa lettura avviene in più sessioni, con tempo tra l'una e l'altra per lasciare sedimentare.

La **seconda tappa** è la preghiera sui testi biblici della stazione – la lectio divina nel senso classico del termine: la lettura lenta, la meditazione, la preghiera, la contemplazione. Non è un esercizio devozionale aggiuntivo: è la fonte da cui l'educatore attinge la vita che trasmetterà nell'incontro.

La **terza tappa** è la preparazione concreta dell'incontro: la scelta dei materiali da usare, la selezione delle figure testimoniali da presentare, la preparazione del gesto concreto, la cura dell'ambiente fisico in cui l'incontro si svolgerà. L'ambiente conta – uno spazio raccolto, con luce adatta, con qualche elemento che parli al senso estetico dei giovani, crea condizioni molto diverse da uno spazio caotico e neutro.

Dopo ogni incontro: la continuità tra le stazioni

Il percorso completo funziona bene quando l'educatore crea una continuità tra le stazioni – quando i temi di un incontro continuano a vivere negli incontri successivi, quando i giovani portano con sé qualcosa da un incontro all'altro.

Alcuni strumenti concreti per mantenere questa continuità.

Un **diario del percorso** – un quaderno o un foglio che ciascun giovane tiene durante le otto stazioni, in cui annota, dopo ogni incontro, una risposta personale a una domanda semplice: *Cosa porto con me di questo incontro?* Non si condivide necessariamente: è uno strumento personale di elaborazione.

Una **parete delle figure** – nello spazio in cui gli incontri si svolgono, man mano che le stazioni avanzano, si aggiungono le immagini o i nomi dei testimoni incontrati. Alla fine del percorso, lo spazio è popolato di volti e di storie – una comunità visibile di testimoni che hanno attraversato le stesse stazioni.

Un **gesto continuativo** – a partire dalla Stazione II, si chiede ai giovani di scegliere un gesto piccolo e quotidiano da portare avanti per tutto il percorso: una preghiera breve, una lettura settimanale, un atto di cura verso una persona specifica. Il gesto non cambia ogni settimana: cresce con il percorso, e la sua continuità è essa stessa una forma di speranza incarnata.

Il percorso e il calendario liturgico

Il percorso completo trova la propria collocazione naturale nel ritmo del calendario liturgico cristiano – non come vincolo rigido, ma come risorsa.

L'**Avvento** – le quattro settimane che precedono il Natale – è il tempo liturgico più vicino alla Stazione II sull'attesa. Sviluppare la Stazione II durante l'Avvento significa immergersi nel tempo liturgico dell'attesa mentre se ne esplora la struttura: la liturgia non è più solo uno sfondo, ma un'esperienza che conferma e approfondisce ciò che si sta esplorando.

Il tempo di **Quaresima** – le sei settimane che precedono la Pasqua – è il tempo più vicino alle Stazioni III e IV, sul buio e sul ricominciamento. La Quaresima come itinerario verso la Pasqua è già, nella sua struttura liturgica, un percorso attraverso il buio verso la luce – e la Pasqua è il fondamento teologico di tutto il progetto.

Il tempo **ordinario** – che occupa la maggior parte dell'anno liturgico – è il tempo naturale delle Stazioni V, VI e VII, sulla resistenza, sui piccoli gesti e sulla comunità. L'ordinarietà del tempo liturgico rispecchia l'ordinarietà di queste stazioni: la speranza che abita le cose quotidiane, che si costruisce nei gesti ripetuti, che cresce nella vita comune.

FORMATO DUE

Il percorso intensivo

Un ritiro di tre giorni

La logica del ritiro

Il ritiro di tre giorni è il formato che crea le condizioni di maggiore profondità e di maggiore trasformazione. Non perché sia più lungo del percorso mensile in senso assoluto – ma perché la continuità dell'esperienza, la separazione dal ritmo ordinario della vita, la condivisione intensa dello spazio e del tempo, la possibilità di lasciare che le stazioni si accumulino e si risuonino nel giro di poche ore, producono qualcosa che il percorso mensile non riesce a produrre con la stessa intensità. Il ritiro funziona bene quando il gruppo ha già una sua coesione – quando i giovani si conoscono, si fidano l'uno dell'altro, sono disposti a condividere qualcosa di personale. Non è il formato adatto per un gruppo che si incontra per la prima volta: richiede un terreno già preparato.

La sede del ritiro – se possibile – dovrebbe essere un luogo bello e raccolto: una casa di spiritualità, un monastero disponibile all'accoglienza, un agriturismo in un paesaggio significativo. La bellezza del luogo non è un lusso: è una condizione che parla al corpo e all'anima dei giovani prima ancora che qualsiasi parola venga detta.

La distribuzione delle stazioni

Le otto stazioni si distribuiscono nei tre giorni secondo una progressione che rispetta la logica dell'arco narrativo complessivo.

Il primo giorno – dall'arrivo alla sera – copre le prime tre stazioni: Il desiderio, L'attesa, Nel buio. È il giorno del radicamento – il giorno in cui si tocca il fondo dell'esperienza umana della speranza, si riconosce il desiderio come struttura, si impara a stare nell'attesa, si fa i conti con il buio. È un giorno che richiede coraggio all'educatore: non deve avere fretta di portare la luce, deve lasciare che il buio faccia il suo lavoro.

La **sera del primo giorno** è il momento più delicato dell'intero ritiro: il gruppo ha attraversato tre stazioni impegnative, porta con sé domande che non hanno ancora risposta, si trova in una condizione di apertura e di vulnerabilità che è preziosa ma che richiede cura. L'educatore chiude la sera non con una sintesi, ma con un gesto: una preghiera silenziosa, un canto, la lettura lenta di un testo che lascia

aperto ciò che è aperto. La notte – il sonno, il tempo inconscio tra il primo e il secondo giorno – fa parte del ritiro.

Il secondo giorno – dalla mattina alla sera – copre le stazioni dalla quarta alla sesta: Il ricominciamento, La resistenza, I piccoli gesti. È il giorno della trasformazione – il giorno in cui le energie che il primo giorno ha liberato trovano una direzione, in cui la speranza comincia a prendere forma concreta, in cui si scopre che il ricominciamento è possibile, che la resistenza ha un senso, che i piccoli gesti contano. È un giorno più luminoso del primo – non perché i problemi siano risolti, ma perché si è cominciato a scorgere la direzione.

La **sera del secondo giorno** è il momento più creativo del ritiro: si può proporre un'esperienza artistica – la produzione collettiva di qualcosa che esprima ciò che il percorso ha aperto: una canzone, un poema collettivo, un gesto plastico, un'installazione effimera. Non come attività ricreativa: come forma di elaborazione creativa dell'esperienza.

Il terzo giorno – dalla mattina al congedo – copre le ultime due stazioni: Insieme e La speranza che non delude. È il giorno del compimento – il giorno in cui l'arco narrativo si chiude, in cui la dimensione comunitaria trova la propria forma visibile, in cui si tocca il fondamento ultimo di tutto il percorso. Il ritiro si chiude con un momento liturgico – se il gruppo lo permette – o con un gesto simbolico che sigilli il cammino fatto insieme e la speranza che se ne porta via.

La struttura di ogni sessione

All'interno del ritiro, ogni stazione occupa una sessione di circa un'ora e tre quarti, secondo questa struttura.

Apertura – dieci minuti: un momento di raccoglimento che crea il passaggio dalla dimensione ordinaria alla dimensione contemplativa. Può essere un canto, un momento di silenzio, la lettura di un testo breve, un gesto rituale semplice.

Narrazione del fatto – venti minuti: l'educatore racconta il fatto concreto che apre la stazione, con cura narrativa, senza fretta, lasciando spazio ai dettagli che parlano. Non legge da un testo: narra, come si narra una storia che si conosce bene perché la si è incontrata davvero.

Presentazione dei testimoni – trenta minuti: due figure testimoniali al massimo, narrate con la stessa cura narrativa del fatto. Il focus è sul fatto concreto che le caratterizza – non sulla loro biografia completa, non sul loro pensiero astratto.

Gesto concreto – venti minuti: il gesto proposto da ogni stazione, adattato al contesto del ritiro. In alcuni casi il gesto richiede più tempo – per esempio il gesto della Stazione VII (portare un oggetto significativo e raccontarlo) richiede una preparazione che può avvenire il giorno prima.

Chiusura – quindici minuti: un momento di silenzio, una domanda aperta da portare nel tempo libero successivo, un testo breve da meditare.

Il tempo libero come parte del ritiro

Il tempo libero tra le sessioni non è un'interruzione del ritiro: è parte del ritiro. È il tempo in cui ciò che è stato narrato si sedimenta, in cui le domande trovano spazio per emergere, in cui i giovani parlano tra loro – spesso in modo più profondo e più libero di quanto accada nelle sessioni formali.

L'educatore che accompagna il ritiro deve resistere alla tentazione di riempire il tempo libero con attività: lascia che il silenzio faccia il suo lavoro, che il paesaggio parli, che le conversazioni spontanee si sviluppino. Rimane disponibile – non scomparso – per chi vuole avvicinarsi con una domanda o un bisogno. Ma non insegue, non organizza, non gestisce.

La notte come stazione

Nel contesto del ritiro, anche la notte ha una sua funzione spirituale e pedagogica. Non nel senso di attività notturne – ma nel senso che il sonno, il sogno, il silenzio delle ore piccole sono parti dell'esperienza che il ritiro produce.

L'educatore può proporre, alla fine di ogni giornata, un testo brevissimo da portare nel sonno – una frase biblica, un'immagine di uno dei testimoni, una domanda aperta. Non come compito: come semina. Ciò che si porta nel sonno spesso emerge la mattina in forme inaspettate – e queste emersioni sono risorse per le sessioni del giorno successivo.

FORMATO TRE

Il modulo singolo

Un pomeriggio o una giornata su una stazione specifica

La logica del modulo singolo

Il modulo singolo è il formato più flessibile del progetto – utilizzabile in contesti diversi, con gruppi diversi, in momenti diversi dell'anno, senza la necessità di un impegno prolungato. È il punto di ingresso naturale per chi vuole conoscere il progetto prima di impegnarsi in un percorso più lungo, e per i contesti in cui il tempo disponibile è limitato.

Il modulo singolo funziona meglio quando c'è una ragione specifica per la scelta della stazione – quando la stazione scelta risponde a un bisogno reale del gruppo, a un momento specifico dell'anno liturgico o della vita del gruppo, a una domanda che è già nell'aria prima ancora che l'incontro cominci. Non tutte le stazioni si prestano ugualmente bene al formato singolo. Le stazioni che hanno la struttura narrativa più immediata e il collegamento più diretto con l'esperienza quotidiana degli adolescenti – la Stazione I sul desiderio, la Stazione IV sul ricominciamento, la Stazione VI sui piccoli gesti – sono le più adatte per un primo incontro con il progetto. Le stazioni più impegnative – la Stazione III nel buio, la Stazione VIII sulla speranza escatologica – funzionano meglio dopo che il gruppo ha già una confidenza con il metodo.

La struttura del pomeriggio

Un modulo singolo sviluppato in un pomeriggio – circa tre ore – si articola in quattro momenti.

Accoglienza e apertura – venti minuti: un momento che crea il passaggio dalla vita ordinaria allo spazio del pomeriggio. Non una lezione introduttiva: una soglia. Può essere un canto, un'immagine proiettata, la lettura di una breve poesia, un momento di silenzio. L'obiettivo non è informare: è disporre – creare in ciascuno una disponibilità interiore all'incontro.

Il fatto e i testimoni – un'ora e dieci minuti: la narrazione del fatto che apre la stazione e di due figure testimoniali scelte tra le quattro previste – quelle più vicine all'esperienza e alla sensibilità del gruppo specifico. Questo è il cuore del pomeriggio: deve essere narrato con cura, con lentezza, con la qualità dell'attenzione che il materiale richiede. Non si legge da un foglio: si racconta.

Il gesto e la condivisione – cinquanta minuti: il gesto concreto previsto dalla stazione, adattato al contesto del pomeriggio; e uno spazio di condivisione – libera, non obbligatoria – su ciò che il gesto e le narrazioni hanno suscitato. L'educatore guida la condivisione non con domande chiuse ma con domande aperte: *Cosa ti ha colpito? Cosa ti rimane? C'è qualcosa che non ti aspettavi?*

Chiusura – trenta minuti: un momento di raccoglimento che sigilla il pomeriggio senza chiuderlo troppo. Una preghiera o un testo da meditare; la presentazione sintetica di uno o due testi dall'appendice letteraria o artistica per chi vuole approfondire; una parola finale dell'educatore che non sia una sintesi ma un'apertura – qualcosa che rimanga vivo nella vita dei giovani dopo la fine dell'incontro.

La struttura della giornata

Un modulo singolo sviluppato in una giornata – dalle nove alle diciotto, con le pause necessarie – permette di sviluppare una stazione in modo più completo, avvicinandosi per alcuni aspetti alla qualità del ritiro senza richiedere il pernottamento.

La **mattina** – dalle nove alle tredici – sviluppa il Primo e il Secondo Movimento della stazione: la soglia esistenziale, il fatto, le figure testimoniali. Con quattro ore a disposizione, è possibile narrare tutte e quattro le figure in modo adeguato, con spazio per le domande e per la condivisione tra le narrazioni.

Il **pranzo** – non come pausa scolastica, ma come momento comunitario – fa parte della giornata nel senso proprio: è il luogo in cui le conversazioni spontanee avvengono, in cui le narrazioni della mattina continuano a lavorare, in cui il gruppo si conosce in modo diverso da quello formale.

Il **pomeriggio** – dalle quattordici alle diciotto – sviluppa il Terzo e il Quarto Movimento: le luci culturali e spirituali, il gesto concreto, la riflessione pedagogica (questa, nella forma di una condivisione tra i partecipanti su come potrebbero usare il materiale con i propri gruppi), la chiusura.

Adattare il modulo al contesto

Il modulo singolo è il formato che richiede il maggior grado di adattamento al contesto specifico – perché è il formato più flessibile, ma anche quello che più direttamente dipende dalla specificità del gruppo, del luogo, del momento.

Alcune domande che l'educatore è invitato a porsi prima di sviluppare un modulo singolo.

Qual è la storia di questo gruppo? Non ogni gruppo è pronto per ogni stazione. Un gruppo che attraversa un momento di crisi o di lutto è più pronto per la Stazione III; un gruppo che ha vissuto una delusione collettiva è più pronto per la Stazione IV; un gruppo che si sta interrogando sulla propria identità è più pronto per la Stazione I.

Qual è il tempo disponibile effettivamente? Non tutte le parti di una stazione sono ugualmente necessarie in ogni contesto. L'educatore sceglie i materiali più pertinenti – meglio meno cose fatte bene che molte cose fatte in fretta.

Qual è il livello di confidenza del gruppo con i temi trattati? Un gruppo che incontra per la prima volta un approccio narrativo alla spiritualità ha bisogno di un'introduzione più lunga e di narrazioni più accessibili. Un gruppo già formato può andare più in profondità.

Qual è la composizione religiosa del gruppo? Con gruppi misti – credenti e non credenti, cristiani e non cristiani – è possibile usare il materiale privilegiando le figure testimoniali e le luci filosofiche, e lasciando che l'orizzonte cristiano emerga attraverso i fatti invece di essere annunciato in modo frontale.

Indicazioni trasversali per tutti i formati

La cura dell'ambiente

In tutti e tre i formati, la cura dell'ambiente fisico in cui il percorso si svolge è una condizione importante – non un lusso, non un dettaglio estetico, ma una scelta pedagogica. L'ambiente parla al corpo dei giovani prima ancora che qualsiasi parola venga detta.

Alcune indicazioni concrete. La luce deve essere adatta al tono della stazione – non la luce fluorescente di un'aula scolastica: una luce più calda, più raccolta, eventualmente integrata con candele nei momenti di silenzio. Lo spazio deve essere organizzato in modo che faciliti la relazione – non le file di banchi che tutti guardano verso la lavagna, ma un cerchio o una disposizione che permetta ai partecipanti di vedersi. Elementi visivi – immagini dei testimoni, testi chiave della stazione, opere d'arte pertinenti proiettate o stampate – arricchiscono lo spazio senza appesantirlo.

La musica come linguaggio

In tutti e tre i formati, la musica ha un ruolo che va al di là dell'accompagnamento emotivo. La musica parla a una parte dell'essere umano che le parole non raggiungono – parla al corpo, alla memoria emotiva, alla dimensione pre-riflessiva dell'esperienza. Usata con intelligenza e con discernimento, può aprire spazi interiori che nessun discorso riesce ad aprire.

Ogni stazione ha le proprie proposte musicali nelle appendici. L'educatore è invitato a conoscere questi brani prima di proporli – ad ascoltarli, a lasciarli lavorare sulla propria sensibilità, a capire cosa possono aprire e cosa possono chiudere. Non si propone musica che non si conosce: si propone musica che si ha incontrato, che ha lasciato una traccia.

Il silenzio come pedagogia

In tutti e tre i formati, il silenzio è una delle risorse pedagogiche più importanti – e una delle più difficili da gestire per un educatore abituato a riempire ogni pausa con parole o con attività.

Il silenzio che questo progetto propone non è il silenzio del vuoto – non è l'assenza di contenuto. È il silenzio pieno – lo spazio in cui le parole già dette continuano a risuonare, in cui le domande trovano il tempo di emergere, in cui qualcosa di interiore si muove senza essere disturbato dal rumore esterno. Proporre silenzio agli adolescenti di oggi – che vivono in un ambiente di rumore costante, che hanno sviluppato una resistenza al silenzio proporzionale alla sua rarità – è un atto educativo di grande valore. Non deve essere lungo: cinque minuti di silenzio vero, proposto con cura e accompagnato con presenza non ansiosa, possono aprire qualcosa che un'ora di discorso non riesce ad aprire.

La valutazione del percorso

In tutti e tre i formati, è utile prevedere un momento di valutazione – non nel senso della valutazione scolastica, ma nel senso di uno spazio in cui il gruppo e l'educatore possono guardare insieme ciò che è stato fatto, nominare ciò che ha funzionato e ciò che non ha funzionato, orientare ciò che verrà.

Nel percorso completo, questo momento può avvenire a metà percorso – dopo la quarta stazione – e alla fine – dopo l'ottava. Nel percorso intensivo, può avvenire la mattina del terzo giorno – prima delle ultime due stazioni – come punto di raccoglimento del cammino fatto. Nel modulo singolo, può avvenire negli ultimi quindici minuti, come parte della chiusura.

Le domande per la valutazione sono semplici: *Cosa ti ha colpito di più? Cosa ti porti via? C'è qualcosa che vorresti approfondire? C'è qualcosa che hai trovato difficile o che non ti ha convinto?* Non si corregge, non si giudica: si ascolta, si prende nota, si usano le risposte per orientare il percorso successivo.

Una parola sulla formazione dell'educatore

Questo progetto è tanto buono quanto è buono l'educatore che lo usa. Non come valutazione – come riconoscimento di una realtà che il progetto stesso non può cambiare: il materiale più ricco del mondo, nelle mani di qualcuno che non lo ha attraversato, rimane carta stampata.

Per questo, si raccomanda agli educatori che vogliono usare questo progetto di percorrere essi stessi un itinerario di formazione che preceda e accompagni l'uso del materiale. Questo itinerario può assumere forme diverse: un ritiro personale in cui si attraversano le otto stazioni da soli, un gruppo di educatori che percorre il materiale insieme, una direzione spirituale che accompagni il percorso, una lettura sistematica dei testi fondamentali citati nelle appendici.

La formazione dell'educatore non è un prerequisito burocratico: è la condizione perché il progetto sia vivo invece di essere meccanico, perché la speranza sia testimoniata invece di essere semplicemente insegnata, perché i giovani incontrino non un programma ma una persona – qualcuno che ha camminato per quella strada e che può quindi accompagnarli senza fingere di conoscere già tutte le uscite.

La comunità degli educatori

Infine – e questa è forse l'indicazione più importante di tutte – questo progetto funziona meglio quando gli educatori che lo usano formano tra loro una comunità. Non necessariamente una struttura formale: un gruppo che si incontra regolarmente, che condivide le proprie esperienze nell'uso del materiale, che si sostiene reciprocamente nelle difficoltà, che celebra insieme i frutti.

La Stazione VII ha mostrato che la speranza si genera tra le persone – che non si spera da soli, che la comunità è il luogo in cui la speranza individuale trova il proprio respiro. Questo vale anche per gli educatori: l'educatore che porta questo progetto ai giovani ha bisogno lui stesso di una comunità che lo sorregga, che testimoni con lui che la speranza è reale, che lo aiuti a non cedere alla stanchezza e alla tentazione di fare le cose in modo meccanico.

Questa comunità degli educatori è, a sua volta, un fatto di speranza – uno di quei fatti concreti, piccoli, quotidiani, in cui la speranza prende corpo e diventa visibile. Ed è forse il fatto di speranza più vicino, più accessibile, più urgente: cominciare da qui, dall'incontro tra chi educa, per poi portare ai giovani qualcosa che non viene dai libri ma dalla vita.

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA COMPLESSIVA

Organizzata per aree tematiche

Nota introduttiva

Questa bibliografia raccoglie e organizza sistematicamente i riferimenti che le otto stazioni hanno citato nelle rispettive appendici, integrandoli con ulteriori testi di riferimento per l'approfondimento. È organizzata per aree tematiche – non per stazioni – perché molti testi attraversano più stazioni e perché l'educatore che vuole approfondire un tema specifico possa trovare rapidamente i riferimenti pertinenti. La Bibbia apre ogni sezione come fonte primaria – non come riferimento tra gli altri, ma come il testo che precede e orienta tutto il resto. Le edizioni suggerite sono indicate dove rilevante; per i testi in lingua originale non tradotti in italiano, si segnala la lingua disponibile.

La bibliografia è distinta in due grandi sezioni: **Per l'educatore** e **Per l'adolescente**. All'interno di ciascuna sezione, i testi sono organizzati per aree tematiche con una brevissima nota che ne spiega la rilevanza per il progetto.

SEZIONE PRIMA

Per l'educatore

I – La Bibbia e i testi biblici fondamentali

La Bibbia (versione CEI 2008, edizione integrale). La fonte primaria e irrinunciabile dell'intero progetto. I testi più direttamente pertinenti per le otto stazioni sono i seguenti, organizzati per stazione di riferimento principale – pur essendo molti di essi trasversali a più stazioni.

Per la **Stazione I** – Il desiderio: Salmo 63; Salmo 42; Marco 10, 17-22 (il giovane ricco); Giovanni 4, 1-42 (la Samaritana).

Per la **Stazione II** – L'attesa: Primo Libro di Samuele 1 (Anna); Luca 2, 22-38 (Simeone e Anna); Matteo 25, 1-13 (le dieci vergini); Isaia 40-55 (il Deutero-Isaia); Apocalisse 22, 20 (*Maranatha*).

Per la **Stazione III** – Nel buio: Giobbe, in particolare i capitoli 3, 19, 38-42; Salmo 22; Luca 24, 13-35 (i discepoli di Emmaus).

Per la **Stazione IV** – Il ricominciamento: Giovanni 21, 1-19 (il triplice «mi ami?»); Giona nella sua interezza; Luca 15, 11-32 (il figlio prodigo).

Per la **Stazione V** – La resistenza: Geremia 32 (l'acquisto del campo); Amos 5, 21-24; Michea 6, 8; Matteo 5, 3-12 (le Beatitudini).

Per la **Stazione VI** – I piccoli gesti: Primo Libro dei Re 17, 8-16 (la vedova di Sarepta); Marco 12, 41-44 (la vedova del tempio); Matteo 13, 31-33 (il granello di senape e il lievito); Giovanni 6, 1-15 (la moltiplicazione dei pani).

Per la **Stazione VII** – Insieme: Rut nella sua interezza; Atti degli Apostoli 2 e 4; Prima Lettera ai Corinzi 12.

Per la **Stazione VIII** – La speranza che non delude: Genesi 12 e 22 (Abramo); Prima Lettera ai Corinzi 15 (la Resurrezione); Lettera ai Romani 4-5 (la speranza che non delude); Giovanni 19-21 (Passione, morte e Resurrezione); Apocalisse 21-22 (la Gerusalemme celeste).

II – I testi filosofici fondamentali

Ernst Bloch, *Il principio speranza* (ed. it. Garzanti, 3 voll.). L'opera più importante del Novecento sulla speranza come struttura fondamentale della realtà – scritta da un filosofo ateo e marxista, diventata punto di riferimento irrinunciabile per la teologia cristiana della speranza. Vasta e impegnativa: si raccomanda almeno la lettura dell'introduzione e del primo volume. Pertinente per tutte le stazioni, in particolare per le Stazioni I, III e VIII.

Gabriel Marcel, *Homo viator* (ed. it. Borla). La fenomenologia dell'esistenza umana come pellegrinaggio verso qualcosa che si sente come proprio senza ancora possederlo. La riflessione di Marcel sulla speranza come struttura ontologica – distinta dall'ottimismo e dall'utopia – è il contributo filosofico più direttamente pertinente per l'impostazione complessiva del progetto. Pertinente per le Stazioni I, II e VIII.

Gabriel Marcel, *Essere e avere* (ed. it. Edizioni Paoline). Complementare a *Homo viator* – la distinzione tra essere e avere come fondamento della comprensione marcelliana della speranza. Pertinente per le Stazioni I e VIII.

Josef Pieper, *Sulla speranza* (ed. it. Morcelliana). Il testo filosofico-teologico più limpido e più diretto sulla speranza come virtù teologale – breve, rigoroso, accessibile. Indispensabile per l'educatore che vuole comprendere la struttura teologica della speranza cristiana. Pertinente per tutte le stazioni, in particolare per la Stazione VIII.

Hannah Arendt, *Vita activa* (ed. it. Bompiani). La riflessione sull'azione politica come struttura fondamentale dell'esistenza umana – e, in particolare, la teoria del perdono come apertura al futuro e dell'azione come introduzione di qualcosa di nuovo nel mondo. Pertinente per le Stazioni IV e V.

Paul Ricœur, *La memoria, la storia, l'oblio* (ed. it. Raffaello Cortina). La riflessione sul perdono come spazio che apre il futuro – distinto dall'oblio e dalla giustificazione. Pertinente per la Stazione IV.

Martin Buber, *Io e Tu* (ed. it. Einaudi). La fenomenologia della relazione come struttura fondamentale dell'esistenza umana – il fondamento filosofico più solido per la Stazione VII sulla comunità. Denso ma non inaccessibile.

Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager* (ed. it. Ares). La riflessione sulla ricerca di senso come struttura irriducibile dell'esistenza umana – sviluppata dall'interno dell'esperienza dei campi di concentramento nazisti. Accessibile, diretto, basato sull'esperienza vissuta. Pertinente per le Stazioni III e V.

Charles Taylor, *L'età secolare* (ed. it. Feltrinelli). La riflessione più ampia e più articolata sulla condizione dell'essere umano nell'epoca post-secolare – e sulla ricerca contemporanea di nuove forme

di comunità e di senso. Impegnativo ma fondamentale per comprendere il contesto culturale degli adolescenti di oggi. Pertinente per le Stazioni VII e VIII.

Michel de Certeau, *L'invenzione del quotidiano* (ed. it. Edizioni Lavoro). La fenomenologia delle pratiche ordinarie come forme di creatività e di resistenza – il fondamento filosofico più originale per la Stazione VI sui piccoli gesti.

III – I testi teologici fondamentali

Benedetto XVI, *Spe salvi* (2007 – testo integrale disponibile sul sito del Vaticano). L'enciclica che costituisce il punto di riferimento teologico più diretto per l'intero progetto. La riflessione sulla speranza come struttura della vita cristiana, sulla sua dimensione comunitaria, sulla preghiera come luogo in cui la speranza si nutre, sul giudizio come orizzonte escatologico – tutto ciò che questo progetto sviluppa narrativamente trova qui il suo fondamento teologico sistematico. Lettura integrale indispensabile per ogni educatore che usa questo progetto.

Papa Francesco, *Evangelii gaudium* (2013 – testo integrale disponibile sul sito del Vaticano). L'esortazione apostolica che delinea la visione di una Chiesa in uscita – comunitaria, missionaria, attenta ai poveri, capace di gioia nonostante le difficoltà. Pertinente per le Stazioni V, VI e VII.

Papa Francesco, *Gaudete et exsultate* (2018 – testo integrale disponibile sul sito del Vaticano). Il documento pontificio dedicato alla santità nella vita ordinaria – il fondamento magisteriale più diretto per la Stazione VI sui piccoli gesti.

Jürgen Moltmann, *Teologia della speranza* (ed. it. Queriniana). Il testo teologico del Novecento che più sistematicamente ha sviluppato la Resurrezione di Cristo come fondamento storico e ontologico della speranza cristiana – e la speranza come critica e trasformazione del presente. Impegnativo ma fondamentale. Pertinente per le Stazioni III, V e VIII.

Jürgen Moltmann, *Il Dio crocifisso* (ed. it. Queriniana). La teologia della croce come luogo in cui Dio ha attraversato il buio dall'interno – il fondamento per comprendere la speranza cristiana come speranza pasquale, non come evasione dal dolore. Pertinente per la Stazione III.

Hans Urs von Balthasar, *Teologia dei tre giorni* (ed. it. Queriniana). La riflessione sul Sabato Santo come luogo teologico – il momento in cui la solidarietà di Dio con la condizione umana raggiunge il suo punto più profondo. Pertinente per la Stazione III.

Hans Urs von Balthasar, *Speranza per tutti* (ed. it. Jaca Book). La riflessione sulla salvezza universale come oggetto lecito della speranza cristiana – teologicamente discussa, pedagogicamente preziosa. Pertinente per la Stazione VIII.

Johann Baptist Metz, *La fede nella storia e nella società* (ed. it. Queriniana). La teologia politica di Metz – la «memoria pericolosa» delle vittime della storia come atto di resistenza spirituale e politica. Pertinente per la Stazione V.

Gustavo Gutiérrez, *Teologia della liberazione* (ed. it. Queriniana). Il testo fondamentale della teologia della liberazione – la speranza dei poveri come forza che trasforma la storia. Da leggere con spirito critico e come provocazione. Pertinente per la Stazione V.

Karl Barth, *Dogmatica ecclesiale* (ed. it. parziale, Edizioni Dehoniane). Per gli educatori che vogliono approfondire la teologia della grazia come fondamento del ricominciamento – la posizione di Barth è articolata nella sua *Dogmatica*, in particolare nei volumi sulla dottrina della creazione e della riconciliazione. Pertinente per la Stazione IV.

IV – I testi spirituali e biografici fondamentali

Agostino di Ippona, *Confessioni* (ed. it. – si raccomanda la traduzione di Carlo Vitali, BUR, o quella di Luca Canali). Il primo grande romanzo autobiografico della letteratura occidentale – e il testo

fondamentale sulla fenomenologia del desiderio come struttura dell'anima in cammino verso Dio. Pertinente per la Stazione I.

Etty Hillesum, *Diario 1941-1943* (ed. it. Adelphi). Uno dei documenti spirituali più straordinari del Novecento – la narrazione di una trasformazione interiore che avviene mentre il mondo esterno si restringe sistematicamente. Pertinente per le Stazioni I, III e VIII.

Etty Hillesum, *Lettere 1942-1943* (ed. it. Adelphi). Le lettere da Westerbork – più brevi e più immediate del diario, ugualmente preziose. Pertinente per le Stazioni III e VIII.

Simone Weil, *L'attesa di Dio* (ed. it. Adelphi). Le lettere al padre Perrin – il documento più onesto e più bello sul tema dell'attesa come forma spirituale, dell'attenzione come forma della preghiera, della fedeltà al desiderio di verità anche sulla soglia della Chiesa. Pertinente per le Stazioni I e II.

Charles de Foucauld, *Scritti spirituali* (ed. it. varie – si segnala l'edizione a cura di Jean-François Six, Paoline). La testimonianza di una vita vissuta nell'attesa senza risultati visibili – il fondamento della spiritualità delle Piccole Sorelle e dei Piccoli Fratelli di Gesù. Pertinente per la Stazione II.

Brian Kolodiejchuk (a cura di), *Teresa di Calcutta – Vieni, sii la mia luce* (ed. it. Rizzoli). Le lettere di Teresa sul buio interiore – un documento spirituale di straordinaria onestà che trasforma la comprensione della sua figura. Pertinente per la Stazione III.

Henri Nouwen, *L'abbraccio benedicente* (ed. it. Queriniana). La meditazione sul quadro di Rembrandt – una delle riflessioni più belle sul desiderio di casa, sul cammino di ritorno, sul perdono come forma della speranza. Pertinente per le Stazioni I e IV.

Madeleine Delbrêl, *Noi delle strade* (ed. it. San Paolo). La riflessione sulla vita ordinaria come luogo della speranza – scritta dall'interno di una vita concreta a Ivry-sur-Seine. Pertinente per la Stazione VI.

Don Primo Mazzolari, *La più bella avventura* (ed. it. EDB). Il testo italiano più bello sulla speranza cristiana come avventura fondamentale della vita umana. Pertinente per la Stazione VIII.

Charles Péguy, *Il portico del mistero della seconda virtù* (ed. it. – verificare l'edizione disponibile sul testo originale francese, Gallimard). Il grande poema in prosa sulla speranza come virtù del quotidiano e della seconda possibilità. Da usare con l'avvertenza filologica segnalata nelle stazioni: le citazioni dirette richiedono verifica sul testo originale. Pertinente per le Stazioni IV e VI.

Romano Guardini, *Le età della vita* (ed. it. Vita e Pensiero). La riflessione sulle diverse fasi dell'esistenza umana e sulla forma che la speranza assume in ciascuna – in particolare la giovinezza come tempo dell'attesa più intensa. Pertinente per le Stazioni II e VI.

Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager* (già citato nella sezione filosofica). Ripetuto qui per la sua valenza anche spirituale e biografica.

V – I testi sull'educazione e sulla pedagogia della speranza

Romano Guardini, *La fine dell'epoca moderna* (ed. it. Morcelliana). La diagnosi della condizione dell'essere umano nella modernità – e le implicazioni per una pedagogia che voglia formare persone capaci di speranza autentica invece di ottimismo superficiale.

Viktor Frankl, *La sfida del significato* (ed. it. Erickson). La riflessione di Frankl sulla pedagogia del senso – come si accompagna un giovane a trovare il proprio perché. Più accessibile de *Uno psicologo nei lager*, ugualmente pertinente per il progetto.

Hannah Arendt, *La crisi dell'educazione* (saggio contenuto in *Tra passato e futuro*, ed. it. Garzanti). La riflessione più acuta del Novecento sul significato dell'educazione come trasmissione di un mondo – e sulle conseguenze della crisi di questa trasmissione. Breve, denso, fondamentale.

Maxwell King, *The Good Neighbor: The Life and Work of Fred Rogers* (Abrams Press, 2018 – in inglese, non ancora tradotto in italiano). La biografia più accurata di Fred Rogers – indispensabile per approfondire la figura presentata nella Stazione VI.

Frère Roger di Taizé, *La sorgente di Taizé* (ed. it. Morcelliana). La spiritualità della comunità di Taizé come modello di educazione alla speranza comunitaria – in particolare per gli adolescenti in ricerca. Pertinente per la Stazione VII.

SEZIONE SECONDA

Per l'adolescente

I – La Bibbia

La Bibbia (versione CEI 2008). I testi da proporre agli adolescenti non sono tutti quelli citati per l'educatore – ma una selezione che tenga conto della leggibilità e dell'immediatezza narrativa.

I testi più accessibili e più potenti per ciascuna stazione sono i seguenti.

Stazione I: Salmo 63 e Salmo 42 – due poesie sul desiderio come sete. *Stazione II*: Isaia 40, 1-11 («*Consolate, consolate il mio popolo*») e Luca 2, 22-38 – l'attesa che si compie. *Stazione III*: Salmo 22 e Luca 24, 13-35 (Emmaus) – il grido nel buio e il cammino verso la luce. *Stazione IV*: Giovanni 21, 1-19 (il triplice «mi ami?») e Giona nella sua interezza – il ricominciamento che viene dall'altro. *Stazione V*: Geremia 32, 1-15 (l'acquisto del campo) e Matteo 5, 3-12 (le Beatitudini) – la speranza come atto politico. *Stazione VI*: Marco 12, 41-44 (la vedova del tempio) e Matteo 13, 31-33 (il granello di senape e il lievito) – il piccolo che porta in sé una potenza sproporzionata. *Stazione VII*: Rut nella sua interezza e Atti degli Apostoli 2, 42-47 – la speranza comunitaria. *Stazione VIII*: Genesi 12, 1-9 (la partenza di Abramo) e Apocalisse 21, 1-5 (la nuova creazione) – la speranza che non delude.

II – Narrativa e testimonianze

Antoine de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe* (ed. it. varie). Già citato in più stazioni – il testo narrativo che più trasversalmente accompagna il progetto. Da leggere e da rileggere con le domande delle diverse stazioni in mente: ogni volta rivela qualcosa di diverso.

Etty Hillesum, *Lettere 1942-1943* (ed. it. Adelphi). Per gli adolescenti più maturi: la testimonianza più diretta e più potente della speranza che non dipende dalle circostanze. Da proporre con accompagnamento.

Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager* (ed. it. Ares). Accessibile anche agli adolescenti più giovani – una storia vera che parla del senso nel buio in modo diretto e non retorico. Pertinente per le Stazioni III e V.

Elie Wiesel, *La notte* (ed. it. La Giuntina). La testimonianza autobiografica più essenziale sulla Shoah – per adolescenti maturi, con accompagnamento dell'educatore. Pertinente per le Stazioni III e V.

Malala Yousafzai, *Io sono Malala* (ed. it. Garzanti). L'autobiografia di Malala – scritta con la voce di una ragazza della loro età, narrativa, accessibile, diretta. Pertinente per la Stazione V.

Nelson Mandela, *Lungo cammino verso la libertà* (ed. it. Feltrinelli). L'autobiografia di Mandela – accessibile, capace di mostrare la resistenza come processo umano lungo e complesso, non come eroismo immediato. Pertinente per la Stazione V.

Henri Nouwen, *L'abbraccio benediciente* (ed. it. Queriniana). Accessibile anche agli adolescenti più giovani – la meditazione sul quadro di Rembrandt come racconto del desiderio di casa e del perdono. Pertinente per le Stazioni I e IV.

Don Primo Mazzolari, *La più bella avventura* (ed. it. EDB). Accessibile anche agli adolescenti più giovani – uno dei testi italiani più belli sulla speranza cristiana come avventura. Pertinente per la Stazione VIII.

C.S. Lewis, *Il peso della gloria* (ed. it. Jaca Book). Il saggio sulla *Sehnsucht* – la nostalgia di qualcosa che non si è ancora avuto – come traccia dell'esistenza di qualcosa che la corrisponde. Breve e diretto. Pertinente per la Stazione I.

C.S. Lewis, *L'ultima battaglia* (ed. it. Mondadori). Il finale delle Cronache di Narnia – per chi ha letto il ciclo completo, un'immagine potente dell'escatologia cristiana in forma narrativa. Pertinente per la Stazione VIII.

Azar Nafisi, *Leggere Lolita a Teheran* (ed. it. Adelphi). La storia vera di un gruppo di donne che si riunisce segretamente per leggere letteratura proibita – una narrazione potente sull'attesa come resistenza culturale e spirituale. Per adolescenti maturi. Pertinente per le Stazioni II e V.

Dostoevskij, *Delitto e castigo* (ed. it. varie). Il romanzo del ricominciamento per eccellenza – lungo ma capace di tenere il lettore fino all'ultima pagina. Per adolescenti maturi. Pertinente per la Stazione IV.

Albert Camus, *La peste* (ed. it. Bompiani). La narrazione più precisa della resistenza come scelta etica di fronte al male collettivo – il dottor Rieux come immagine della fedeltà al gesto di cura anche senza la certezza del risultato. Per adolescenti maturi. Pertinente per le Stazioni III e V.

III – Cinema

Soul (Pixar, Pete Docter, 2020). L'interrogazione più profonda sul senso della vita in forma animata – accessibile a tutti, potente per tutti. Pertinente per la Stazione I.

Nebraska (Alexander Payne, 2013). La speranza come forma della dignità umana – per adolescenti più maturi, con accompagnamento. Pertinente per la Stazione II.

La vita è bella (Roberto Benigni, 1997). Da proporre con accompagnamento critico – una storia sulla speranza che canta anche sul treno verso la morte. Pertinente per le Stazioni III e VIII.

Good Will Hunting (Gus Van Sant, 1997). La storia di un giovane di grande intelligenza che impara a ricominciare attraverso la relazione con un terapeuta – che il passato non è una condanna definitiva. Accessibile, emotivamente potente. Pertinente per la Stazione IV.

Selma (Ava DuVernay, 2014). La marcia per i diritti civili – la resistenza non violenta come strategia spirituale e politica. Accessibile, con accompagnamento. Pertinente per la Stazione V.

Gandhi (Richard Attenborough, 1982). Lungo ma accessibile – la resistenza non violenta come vocazione. Per adolescenti maturi. Pertinente per la Stazione V.

Un amico straordinario (Marielle Heller, 2019). La storia dell'amicizia tra Fred Rogers e un giornalista cinico – l'impatto di una presenza paziente e ostinata nel tempo. Accessibile a tutti. Pertinente per la Stazione VI.

The Full Monty (Peter Cattaneo, 1997). La speranza comunitaria raccontata con ironia e umanità – accessibile a tutti. Pertinente per la Stazione VII.

Calvario (John Michael McDonagh, 2014). La speranza cristiana senza sconti né consolazioni facili – per adolescenti molto maturi, con accompagnamento. Pertinente per la Stazione VIII.

IV – Musica

Arvo Pärt – *Spiegel im Spiegel*, *Cantus in memoriam Benjamin Britten*, *Miserere*. Il compositore che meglio incarna musicalmente la struttura del silenzio e dell'attesa come forme della speranza. Pertinente per le Stazioni I, II e VIII.

Johann Sebastian Bach – *Erbarme dich* dalla *Passione secondo Matteo*; i corali dell'*Orgelbüchlein*. La grandezza musicale che abita la forma del gesto piccolo e ordinario. Pertinente per le Stazioni IV e VI.

Samuel Barber – *Adagio per archi*. La forma sonora del buio attraversato – lentamente, senza fuggirne. Pertinente per la Stazione III.

Ludwig van Beethoven – *Inno alla gioia* dalla Sinfonia n. 9. La speranza escatologica in forma musicale – la gioia che nasce dall'interno del silenzio assoluto. Pertinente per la Stazione VIII.

Canti di Taizé – *Ubi caritas, Bless the Lord, Laudate omnes gentes*. Brevi, ripetibili, meditabili – strumenti liturgici e pedagogici per la speranza comunitaria. Pertinente per la Stazione VII.

We Shall Overcome. L'inno del movimento per i diritti civili – la speranza comunitaria in forma cantata, da cantare insieme. Pertinente per la Stazione V.

V – Documentari

Won't You Be My Neighbor? (Morgan Neville, 2018). Il documentario su Fred Rogers – commovente, diretto, capace di mostrare la qualità umana e spirituale di Rogers meglio di qualsiasi descrizione. Pertinente per la Stazione VI.

Into Great Silence (*Die große Stille*, Philip Gröning, 2005). La vita monastica nella Grande Certosa – quasi senza parole, di una bellezza visiva straordinaria. Per gruppi disposti alla contemplazione. Pertinente per la Stazione VII.