

# RACCONTARE GESÙ

Gesù e le domande che non sapevi di avere

*Un sussidio narrativo per educatori di adolescenti*



---

## INTRODUZIONE

### **Raccontare Gesù – Un incontro che cambia tutto**

#### **Una premessa necessaria: perché questo sussidio esiste**

Ogni sussidio nasce da una domanda che non lascia in pace. Questo nasce da una domanda doppia – o meglio, da due domande che si inseguono e alla fine si rivelano essere la stessa domanda vista da due lati diversi.

La prima domanda riguarda Gesù: *come si racconta oggi, a dei giovani, una storia che ha duemila anni e che non è invecchiata di un giorno?* Non come si spiega, non come si insegna, non come si trasmette in modo corretto e filologicamente accurato – ma come si *racconta*, nel senso pieno e esigente di questa parola: in modo che chi ascolta si senta coinvolto, interpellato, toccato in qualcosa di vivo.

La seconda domanda riguarda gli adolescenti: *come si accompagna un giovane di oggi – con la sua storia specifica, il suo corpo in trasformazione, la sua mente che cerca e la sua anima che spesso non sa ancora di cercare – verso un incontro con qualcosa che valga davvero la pena di incontrare?* Non come si istruisce, non come si forma nel senso tecnico del termine, ma come si apre una porta verso qualcosa che il giovane stesso porta dentro di sé senza saperlo ancora nominare.

Queste due domande, nel momento in cui si mettono in relazione, rivelano qualcosa di sorprendente: *la storia di Gesù e la storia di ogni adolescente si assomigliano più di quanto chiunque potrebbe aspettarsi.* Non per una forzatura pedagogica, non per una riduzione

sentimentalistica del Vangelo alla psicologia adolescenziale. Ma perché Gesù – l'uomo di Nazaret del I secolo, il Figlio di Dio della fede cristiana – ha attraversato nella propria vita le stesse domande fondamentali che ogni essere umano porta dentro di sé. Le ha attraversate in modo radicale, definitivo, irripetibile. E le ha attraversate prima – il che significa che per ogni adolescente che si avvicina alla sua storia, Gesù è già lì, dall'altra parte di quella domanda, ad aspettare. Questo sussidio è nato dal tentativo di mostrare come questo sia vero. Non di dimostrarlo con argomenti: di raccontarlo.

## **Il problema che questo sussidio vuole affrontare**

Chi lavora con adolescenti nel campo dell'educazione cristiana conosce bene una difficoltà che è diventata, negli ultimi decenni, sempre più acuta e sempre più difficile da ignorare: la distanza crescente tra il Gesù che viene proposto nei contesti educativi tradizionali e il Gesù che i giovani sarebbero capaci di incontrare, se qualcuno sapesse come presentarglielo.

Questa distanza non nasce dalla mancanza di contenuti. I contenuti ci sono – secoli di teologia, di esegesi, di catechesi, di spiritualità hanno prodotto un patrimonio di riflessione su Gesù di Cristo che non ha equivalenti nella storia del pensiero umano. La distanza nasce da qualcosa di più sottile e di più difficile da correggere: il modo in cui quei contenuti vengono comunicati, il presupposto spesso implicito che il destinatario debba prima acquisire le categorie giuste per poi incontrare il Gesù che quelle categorie descrivono.

Il Gesù che molti adolescenti conoscono – o credono di conoscere – è il risultato di questa pedagogia: una figura che sa già tutto, che non ha dubbi, che non ha paura, che compie miracoli con la serenità di chi conosce il finale della storia. Una figura, in definitiva, che non assomiglia abbastanza a un essere umano reale per poter essere davvero incontrata. Un Gesù addomesticato – non per malevolenza di chi lo ha presentato così, ma per l'effetto cumulativo di secoli di devozione che ha levigato gli angoli, ammorbidito le asperità, reso rassicurante ciò che nel Vangelo originario è spesso sconcertante, strano, radicale, sconcertante.

Parallelamente, il mondo educativo ha spesso proposto un approccio diverso ma ugualmente limitante: il Gesù storico della critica scientifica. Anche qui la materia non manca – dagli studi di Bultmann a quelli di Jeremias, da Schillebeeckx a Meier, la ricerca storica su Gesù di Nazaret ha prodotto risultati di grande rigore e di grande interesse. Ma il Gesù che emerge da questa ricerca rischia di essere altrettanto lontano dagli adolescenti del Gesù devozionale: è una figura storica precisa, contestualizzata nel suo tempo e nel suo ambiente culturale, interessante per chi già abbia gli strumenti per apprezzarne la portata – ma non necessariamente capace di interpellare un ragazzo di sedici anni che si chiede se valga la pena alzarsi la mattina.

C'è un Gesù che manca, tra questi due estremi. Il Gesù originario – strano, radicale, tenero e sconcertante insieme. Il Gesù che piange davanti a una tomba e che grida nel Getsemani. Il Gesù che corre dietro a Zaccheo con lo sguardo e che chiede a Bartimeo cosa voglia. Il Gesù che pone domande senza aspettarsi risposte preconfezionate e che lascia andare il giovane ricco rattristato senza abbassare la soglia della proposta. Questo Gesù – il Gesù del Vangelo nella sua forza originaria, non ancora addomesticato dalla devozione né dissezionato dalla critica – è il Gesù che questo sussidio vuole raccontare.

## **La scelta narrativa: perché raccontare invece di spiegare**

La scelta fondamentale di questo sussidio è la scelta narrativa. Vale la pena spiegarne le ragioni con cura, perché si tratta di una scelta che non è arbitraria né semplicemente metodologica: è una scelta che nasce dalla natura stessa del soggetto che si vuole comunicare e dalla natura del destinatario a cui lo si vuole comunicare.

Gesù non ha scritto nulla. Non ha lasciato trattati, né sistemi filosofici, né codici di legge. Ha raccontato storie – parabole, in cui la verità si nasconde e si rivela insieme, in cui il senso non si

trova cercandolo direttamente ma lasciandosi sorprendere dalla narrativa. Ha incontrato persone – una per una, ciascuna nella propria storia specifica, ciascuna nella propria ferita o nella propria domanda o nel proprio desiderio. Ha vissuto una vita – con un inizio, uno svolgimento, una fine che è anche un inizio nuovo – e ha chiesto ai propri discepoli non di studiare quella vita ma di abitarla, di portarla con sé, di lasciarsi trasformare da essa.

Il Vangelo stesso è, prima di essere un documento teologico o un testo liturgico, una narrazione. I quattro evangelisti non sono teorici: sono narratori. Marco è fulmineo, cinematografico, ossessionato dalla parola «subito». Luca ha la delicatezza di chi sa che le storie delle persone marginali meritano di essere raccontate con la stessa cura di quelle dei potenti. Giovanni ha la profondità di chi ha meditato a lungo prima di scrivere, e ogni dettaglio della sua narrazione porta il peso di anni di riflessione. Matteo costruisce con la precisione di un architetto che sa dove vuole portare il suo lettore.

Scegliere di raccontare Gesù – invece di spiegarlo, di dimostrarne le proprietà teologiche, di catalogarne le azioni miracolose – significa rispettare la forma originaria in cui Gesù stesso ha scelto di comunicare la propria persona. Significa riconoscere che la verità del Vangelo non è una verità che si può comunicare per trasmissione di informazioni: è una verità che si incarna nelle storie, che si rivela negli incontri, che chiede di essere ricevuta con tutto il corpo – con le emozioni e l'immaginazione e la memoria, non solo con l'intelletto.

Questo non significa rinunciare al rigore. Il metodo narrativo scelto in questo sussidio non è il romanzo storico, non è la fiction devota, non è la rielaborazione fantastica del Vangelo. È la narrazione che rispetta il testo nella sua oggettività – che conosce il contesto storico e culturale del I secolo palestinese, che non inventa dialoghi non attestati, che non attribuisce sentimenti non suggeriti dal testo – ma che restituisce a quel testo la sua vita, la sua densità umana, la sua capacità di coinvolgere chi ascolta non solo come testimone lontano di eventi passati ma come interlocutore attuale di una storia che non ha ancora finito di accadere.

### **Le tre storie che si intrecciano**

C'è un principio narrativo che attraversa tutto questo sussidio e che vale la pena rendere esplicito: ogni buona narrazione di Gesù mette in relazione tre storie, non una sola.

La prima storia è la storia di Gesù – l'uomo di Nazaret, figlio di Giuseppe e di Maria, cresciuto in Galilea nel I secolo dell'era comune, battezzato nel Giordano, predicatore itinerante, amico di pescatori e di peccatori, crocifisso sotto Ponzio Pilato, risorto il terzo giorno. Questa storia ha una sua oggettività irriducibile: è una storia reale, accaduta in un tempo reale e in un luogo reale, a un uomo reale. Non è un mito, non è una metafora, non è una proiezione dei bisogni umani su un'entità ideale. È la storia di una persona – con un corpo, una voce, un modo di guardare e di toccare e di ridere e di piangere – che la tradizione cristiana confessa essere il Figlio di Dio incarnato.

Questa oggettività della storia di Gesù va rispettata con scrupolo. Non si può narrare Gesù come se fosse un personaggio del romanzo storico, che l'autore piega ai propri scopi espressivi. Non si può attribuirgli stati d'animo che il testo non suggerisce, non si possono inventare scene che il Vangelo non racconta, non si può ridurre la complessità della sua persona alle esigenze della pedagogia del momento. Gesù non è un appiglio psicologico né un pretesto esistenziale: è una persona reale che ha amato totalmente Dio e gli uomini, e che in questo amore totale ha trovato la propria glorificazione come «uomo perfetto» – come colui in cui l'umanità trova la propria forma più alta e più vera.

La seconda storia è la storia di chi ascolta – in questo caso, la storia degli adolescenti a cui il materiale di questo sussidio è destinato. Anche questa storia ha una sua oggettività irriducibile: i giovani di oggi non sono tabula rasa su cui imprimere messaggi, non sono contenitori vuoti da riempire di contenuti corretti. Sono persone con una storia già in atto – con un corpo che cambia e che a volte fa paura, con relazioni che costruiscono e che a volte tradiscono, con domande che fanno fatica a pronunciare ad alta voce ma che bruciano nell'interno. Quella storia merita lo stesso

rispetto riservato alla storia di Gesù: non va manipolata, non va strumentalizzata, non va usata come semplice punto di aggancio per arrivare a ciò che si vuole dire davvero.

La terza storia è la storia di chi narra – dell'educatore che usa questo materiale, che lo porta in incontri e in percorsi con i giovani, che lo fa proprio e lo traduce nella propria voce, nel proprio stile, nella propria presenza. Anche questa storia conta, anche questa storia entra nel gioco della narrazione. Non perché l'educatore debba raccontarsi – la narrazione di sé va dosata con grande discrezione – ma perché la qualità dell'incontro tra la storia di Gesù e la storia dell'adolescente dipende in misura significativa dalla qualità della presenza di chi media quell'incontro. Un educatore che racconta Gesù come se fosse una figura esterna, lontana, priva di relazione con la propria vita, trasmette questo senso di distanza anche a chi ascolta. Un educatore che racconta Gesù a partire da un incontro personale – anche imperfetto, anche in cammino, anche segnato dal dubbio e dalla ricerca – trasmette qualcosa di più vivo e di più vero.

Nelle migliori narrazioni di Gesù, queste tre storie non si sovrappongono né si confondono: si intrecciano. La storia di Gesù illumina la storia dell'adolescente – non perché venga applicata dall'esterno come una risposta preconfezionata, ma perché rivela qualcosa che era già lì, in germe, nella domanda del giovane, in attesa di essere riconosciuto. La storia dell'adolescente, a sua volta, apre nella storia di Gesù dimensioni che una lettura puramente accademica o devozionale non riesce a vedere – perché la vita vissuta è la chiave con cui si aprono le pagine del Vangelo. E la storia dell'educatore tiene insieme le due, offre il tessuto connettivo di una presenza umana che testimonia, con la propria vita, che quell'incontro è possibile.

## **Il metodo: fenomenologico e narrativo**

Il metodo di questo sussidio è definito dal suo sottotitolo implicito: fenomenologico e narrativo. Vale la pena spiegare cosa significhino questi due aggettivi, usati insieme, in questo contesto specifico.

Fenomenologico significa che si parte sempre dall'esperienza vissuta prima di arrivare ai concetti. Non si comincia dalla definizione teologica di chi è Gesù per poi dedurne le implicazioni per la vita del giovane: si comincia da ciò che il giovane sente, teme, desidera, porta nel corpo e nell'anima – da quella specifica esperienza vissuta che apre la domanda di ogni stazione. L'identità cercata, l'inadeguatezza sentita, il vuoto di senso, la preghiera nel buio, il dolore portato in silenzio, la solitudine relazionale, la paura che tutto finisca: queste non sono categorie astratte. Sono esperienze concrete, abitate da persone concrete, con una fenomenologia precisa che merita di essere descritta con rispetto e con cura prima di essere interpretata.

Questo approccio fenomenologico non è una concessione al relativismo né una riduzione del messaggio cristiano ai bisogni soggettivi del destinatario. È, al contrario, il metodo che Gesù stesso usa nei Vangeli: non comincia mai con una dottrina, comincia sempre con una persona. Il cieco che grida, la donna al pozzo, il funzionario che cerca suo figlio malato, il giovane ricco che sente che qualcosa manca – Gesù incontra sempre l'esperienza concreta prima di aprire l'orizzonte più grande. Il metodo di questo sussidio cerca di riprodurre questo stile.

Narrativo significa che la via principale di accesso alla verità scelta in questo sussidio non è la dimostrazione logica ma il racconto. Si raccontano storie – di persone reali del Vangelo, di testimoni storici, di adolescenti riconoscibili nell'esperienza che portano – perché le storie coinvolgono il corpo oltre che la mente, muovono le emozioni oltre che il pensiero, aprono domande senza chiuderle prematuramente in risposte. La narrazione rispetta la libertà di chi ascolta: non impone una conclusione, non obbliga a un'adesione, ma crea le condizioni perché qualcosa possa accadere nell'interno di chi si lascia coinvolgere dalla storia.

Questo approccio narrativo non è anti-intellettuale: il Terzo Movimento di ogni stazione – dedicato alle luci filosofiche e teologiche – mostra che la riflessione concettuale ha il suo posto indispensabile nel percorso. Ma quella riflessione viene *dopo* la narrazione, come strumento per

approfondire e per comprendere più pienamente ciò che la narrazione ha già aperto – non come premessa che deve essere acquisita prima di poter incontrare la storia.

### **L'arco pasquale: la storia di Gesù come storia dell'adolescente**

C'è una chiave di lettura che attraversa l'intero progetto come un filo rosso, e che vale la pena rendere esplicita perché orienta non solo la struttura complessiva del sussidio ma il modo in cui ciascuna stazione va abitata e proposta: l'arco pasquale.

Le sette stazioni di questo sussidio non sono sette argomenti indipendenti su sette aspetti diversi dell'esperienza adolescenziale. Sono sette tappe di un unico cammino – un cammino che ha la struttura del Mistero Pasquale: morte e Risurrezione, kenosi e glorificazione, notte e alba.

Le prime tre stazioni – l'identità cercata, l'inadeguatezza sentita, il vuoto di senso – appartengono alla fase della kenosi nel suo senso più ampio: lo svuotamento, il deserto, il territorio della domanda senza risposta. Non ancora la croce nel suo senso preciso, ma la terra che la precede – il luogo in cui l'identità non è ancora trovata, in cui ci si sente inadeguati, in cui le regole osservate non bastano a saziare la fame. È il territorio del Gesù nel deserto, del Gesù che chiede «voi chi dite che io sia?», del Gesù che propone qualcosa di più grande di ciò che il giovane ricco è disposto a dare.

Le stazioni IV e V toccano il fondo: la notte della preghiera senza risposta e il venerdì santo del dolore. Sono le stazioni del Getsemani e della croce – il territorio in cui il silenzio di Dio pesa come una pietra, in cui il dolore non ha spiegazione, in cui il grido «perché mi hai abbandonato?» è l'unica preghiera possibile. Sono le stazioni più difficili da abitare – per l'educatore non meno che per i giovani – e quelle in cui la tentazione di accelerare verso la Pasqua è più forte e più pericolosa. La stazione VI è già oltre il venerdì: è il sabato mattina, il territorio del ritorno, dell'amicizia che ricomincia, della comunità che si ricostruisce attorno a ciò che il dolore non ha potuto distruggere. È il territorio del discepolo amato ai piedi della croce – la fedeltà come primizia della Risurrezione, l'amore che rimane come segnale che qualcosa di più grande sta per accadere.

La stazione VII è la Domenica di Pasqua – il punto di arrivo che è anche il punto di partenza, il giardino del mattino in cui il nome viene pronunciato e tutto cambia, il Cenacolo in cui le piaghe vengono offerte al dubbio onesto di Tommaso, la riva del lago in cui il fuoco è già acceso e il pesce è già sul fuoco.

Questa struttura pasquale non è una sovrastruttura imposta sulla realtà dell'esperienza adolescenziale: è la rivelazione di una struttura che è già lì, nell'esistenza di ogni essere umano che attraversa il tempo. La vita ha, per chi la guarda con occhi evangelici, la forma del Mistero Pasquale: ci sono deserti e notti, ci sono venerdì santi e sabati di silenzio, ci sono mattine di Pasqua che arrivano senza essere state annunciate. La storia di Gesù non si sovrappone a questa struttura: la rivela, la nomina, la porta a compimento.

### **La tesi pedagogica di fondo**

La tesi pedagogica che anima questo sussidio può essere formulata in modo semplice, anche se le sue implicazioni sono tutt'altro che semplici: *le domande più profonde che i giovani di oggi portano dentro di sé sono le stesse domande a cui Gesù risponde con la propria vita nei Vangeli.*

Non si tratta di adattare Gesù ai giovani – di ridurre il Vangelo alle misure dell'esperienza adolescenziale contemporanea, di fare di Cristo uno specchio delle attese giovanili invece di una persona che interpella e trasforma quelle attese. Si tratta di mostrare che Gesù ha preceduto ogni adolescente in ogni domanda che lo abita: che ha attraversato la crisi d'identità nel deserto, che ha conosciuto il rifiuto e la vergogna, che ha sentito il vuoto di fronte alla scelta, che ha pregato nel buio del Getsemani, che ha pianto davanti a una tomba, che ha amato e ha visto quell'amore tradito, che ha attraversato la morte e ne è uscito dall'altra parte.

Questo significa che incontrare Gesù non è per un adolescente un'esperienza estraneante – come incontrare un personaggio storico distante, un Giulio Cesare o un Napoleone di cui si studia la vita

per acquisire nozioni sul passato. È, al contrario, l'incontro con qualcuno che conosce dall'interno il territorio che il giovane sta attraversando – non da una cattedra esterna, non come esperto di problemi umani, ma come qualcuno che ha camminato su quella stessa strada e che dall'altra parte dell'esperienza può dire: *non eri solo. Non sei solo. Sono venuto proprio per questo.*

Questa tesi non è una semplificazione psicologica del Vangelo. È, a ben guardare, il fondamento stesso della cristologia: l'Incarnazione significa che il Figlio di Dio ha preso su di sé la condizione umana in tutta la sua profondità – non nella sua versione idealizzata, ma in quella reale, con il dolore e il dubbio e la paura e la domanda senza risposta. E questo significa che ogni domanda umana autentica – anche la più disperata, anche la più lontana dal linguaggio religioso – è già, in qualche modo, un luogo in cui Gesù è già arrivato.

### **Chi è il destinatario di questo sussidio e come usarlo**

Questo sussidio è scritto per educatori – per insegnanti di religione, catechisti, animatori di gruppi giovanili, sacerdoti, genitori che accompagnano i propri figli, chiunque si trovi nella posizione di mediare, per i giovani, un incontro con la figura di Gesù.

Non è un sussidio da leggere ai giovani – o non direttamente, non nella sua forma integrale. È un sussidio da *abitare* prima di proporre, da interiorizzare prima di comunicare, da fare proprio prima di trasmetterlo. Il materiale di ogni stazione è pensato come una cassetta degli attrezzi che l'educatore usa liberamente, selezionando ciò che è più adatto al contesto specifico, al gruppo specifico, al momento specifico del percorso.

Il materiale di ogni stazione è articolato in modo da offrire diversi livelli di accesso: la narrazione evangelica de *La storia di Gesù* può essere letta direttamente ai giovani, o raccontata con le proprie parole, o usata come base per una proiezione visiva. I movimenti interni – dalla soglia esistenziale ai testimoni, dalle luci culturali al senso pedagogico – sono pensati per l'educatore, come sostegno alla propria comprensione prima di essere eventualmente adattati per i giovani. Le appendici offrono materiali supplementari – letterari, cinematografici, artistici, musicali – da cui attingere per arricchire gli incontri.

### **Una parola sull'onestà che questo sussidio richiede**

C'è una qualità che questo sussidio chiede a chi lo usa, e che vale la pena nominare esplicitamente: l'onestà. L'onestà di non propinare ai giovani risposte che non si vivono in prima persona. L'onestà di stare dentro le domande invece di saltarle. L'onestà di mostrare, quando è vero, che anche l'educatore non ha ancora tutte le risposte – che anche lui porta domande, che anche lui attraversa deserti e notti, che anche lui aspetta mattine di Pasqua che non sono ancora arrivate.

I giovani hanno un sesto senso per la finzione educativa: riconoscono subito chi parla di Gesù come di una figura esterna, gestita da una distanza di sicurezza, e chi invece parla a partire da un incontro reale – anche imperfetto, anche in cammino, anche segnato dal dubbio. L'onestà non è una tecnica comunicativa: è la condizione perché qualcosa di vero possa passare dall'educatore al giovane.

E la verità che si vuole trasmettere – la verità che questo sussidio, in fondo, vuole servire – è questa: che Gesù di Nazaret è una persona reale, che ha vissuto una vita reale, che ha amato con un amore totale e gratuito ogni persona che ha incontrato, e che quella vita e quell'amore non appartengono solo al passato. Sono vivi adesso – in modo diverso, in modo trasformato, in modo che la Risurrezione ha reso possibile – e sono capaci di raggiungere, oggi, ogni adolescente che si chiede chi sia, se valga qualcosa, se esista qualcosa per cui valga la pena spendere tutto.

Raccontare questa storia – con rispetto, con cura, con la gioia di chi sa di portare qualcosa di bello – è il compito più alto che un educatore possa avere.

---

# STAZIONE I

## «Chi sono io davvero?»

### Epigrafe di apertura

«Non so chi sono. So che qualcuno mi aspetta.»

### LA STORIA DI GESÙ

#### *L'uomo che sapeva il proprio nome*

C'è una regione a nord della Palestina, lungo il corso del fiume Giordano, dove la riva è bassa e l'acqua scorre lenta tra i giunchi. Nell'anno che gli storici collocano attorno al 28 o 29 dell'era comune, in quella riva si radunava ogni giorno una folla eterogenea e inquieta: contadini della Galilea, funzionari di Gerico, farisei venuti da Gerusalemme a controllare, soldati curiosi, donne con i bambini in braccio. Tutti attratti da un uomo strano che viveva nel deserto, si vestiva di peli di cammello, mangiava locuste e miele selvatico, e gridava una cosa sola: *cambiate, perché il regno di Dio è vicino*. Quell'uomo si chiamava Giovanni, e battezzava nel fiume chiunque volesse ricominciare.

In quella folla, un giorno, arriva anche lui.

Ha circa trent'anni. Viene da Nazaret, un villaggio della Galilea così piccolo e così irrilevante che un suo futuro discepolo, quando ne sentirà il nome per la prima volta, risponderà con una battuta: «Da Nazaret può venire qualcosa di buono?» (Gv 1,46). Non ha ancora detto nulla in pubblico. Non ha ancora guarito nessuno. Non ha ancora chiamato nessun discepolo. È, agli occhi di chiunque lo osservi in quel momento, un uomo come tanti – un artigiano di provincia, figlio di un falegname, con le mani segnate dal lavoro e una storia che non si distingue da quella di migliaia di altri giovani ebrei della sua epoca.

Scende nell'acqua. Giovanni lo battezza.

E poi – nell'economia essenziale e fulminante del Vangelo di Marco, che racconta questo momento in tre versetti senza fronzoli né spiegazioni – accade qualcosa che cambia tutto. Il cielo si squarcia. Lo Spirito scende come una colomba. E una voce – una voce che viene dall'interno delle cose, da quella profondità in cui il mondo ha la sua origine – dice una frase sola: «*Tu sei il mio Figlio amato, in te ho posto il mio compiacimento*» (Mc 1,11).

Vale la pena fermarsi su questa frase e non avere fretta di andare avanti.

La voce non dice: «Tu sei capace». Non dice: «Tu hai meriti». Non dice: «Tu hai superato le aspettative». Dice: *tu sei*. L'identità viene prima di qualsiasi cosa Gesù abbia fatto o farà. Viene prima dei miracoli, prima della predicazione, prima della croce, prima della Risurrezione. Viene prima di tutto – come il nome di un figlio che il padre pronuncia nel momento stesso in cui lo vede nascere, non perché il figlio abbia già fatto qualcosa per meritarselo, ma semplicemente perché è suo, perché lo ama, perché quella vita che ha davanti agli occhi gli appartiene in un modo che nessun merito e nessuna colpa potrà mai cancellare.

Questo è il fondamento dell'identità di Gesù: non ciò che fa, ma chi è. Non la prestazione, ma la relazione. Non il risultato, ma il dono.

Subito dopo – con quella velocità narrativa che è una delle caratteristiche più sorprendenti del Vangelo di Marco, dove la parola «*subito*» ricorre come un ritornello ossessivo – lo Spirito spinge Gesù nel deserto. Non lo accompagna dolcemente: lo *spinge*. Come se quella voce che aveva appena detto «*tu sei amato*» volesse immediatamente mettere alla prova ciò che aveva dichiarato. Come se l'identità ricevuta dovesse attraversare il fuoco prima di diventare identità vissuta. Quaranta giorni nel deserto. Solo, con le bestie selvatiche, tentato da Satana.

I Vangeli di Matteo e di Luca raccontano il contenuto di quelle tentazioni con una precisione narrativa che è, in realtà, una mappa psicologica di straordinaria lucidità. Sono tre tentazioni, e tutte e tre hanno la stessa struttura: *se tu sei il Figlio di Dio...* Il tentatore non nega l'identità di Gesù – la usa come leva. Le propone tre modi di *dimostrare* quell'identità, tre modi di *guadagnarsi* il nome che la voce aveva donato gratuitamente.

La prima tentazione è quella del pane: trasforma le pietre in pane, sfama te stesso, mostra che la tua identità si fonda sulla capacità di provvedere a te stesso e agli altri. È la tentazione dell'identità come *competenza* – del definirsi per ciò che si sa fare.

La seconda è quella dello spettacolo: buttati giù dal pinnacolo del Tempio, gli angeli ti salveranno, tutti vedranno chi sei. È la tentazione dell'identità come *visibilità* – del definirsi per come si appare agli occhi degli altri, per i like e gli applausi che si riesce a raccogliere.

La terza è quella del potere: prostrati davanti a me e ti darò tutti i regni del mondo. È la tentazione dell'identità come *dominio* – del definirsi per ciò che si possiede e si controlla.

Gesù rifiuta tutte e tre. Non perché siano tentazioni banali – sono le tentazioni più potenti che esistano, quelle a cui quasi ogni essere umano cede in qualche misura – ma perché sa già, con una certezza che viene da più in fondo di qualsiasi ragionamento, che il suo nome non dipende da nessuna di quelle cose. Lo ha già ricevuto. Gratuitamente. Prima ancora di aprire bocca.

Quando esce dal deserto, Gesù non è diventato qualcuno che non era. È diventato, più pienamente, ciò che era già: un figlio che conosce il proprio nome e non ha bisogno di guadagnarselo.

La terza scena è quella che porta questa storia al suo culmine narrativo, e che mostra Gesù nel gesto più sorprendente di tutta la sua vita pubblica: il gesto di fare, ad alta voce e davanti ai propri discepoli, la stessa domanda che ogni adolescente porta dentro di sé come un peso segreto.

Sono a Cesarea di Filippo – una città ai piedi del monte Ermon, al confine nord della Palestina, lontana dalla folla e dai nemici, in quel momento. Gesù e i suoi discepoli camminano, e a un certo punto Gesù si ferma e chiede: «*La gente, chi dice che sia il Figlio dell'uomo?*» I discepoli riferiscono le voci che circolano – Giovanni il Battista, Elia, uno dei profeti. Poi Gesù stringe la domanda, la punta direttamente verso di loro: «*Ma voi, chi dite che io sia?*» (Mt 16,15).

Questa domanda è, sul piano evangelico, la domanda sull'identità di Gesù. Ma è anche – e questo è il punto che questo progetto vuole mostrare – la domanda sull'identità di chiunque la ascolti. Perché la risposta che si dà a «chi è Gesù per me?» dice immediatamente qualcosa di fondamentale su chi si è. E perché Gesù, ponendo quella domanda, mostra di non avere paura di essere cercato, discusso, frainteso – mostra di affidarsi alla libertà di chi gli sta di fronte, senza imporre la risposta giusta, senza punire quella sbagliata.

È Pietro a rispondere. Ma quella risposta – e la dichiarazione d'identità che Gesù le restituisce – appartiene al Secondo Movimento, dove la storia di Pietro verrà raccontata nella sua interezza.

Quello che conta, qui, è questo: Gesù entra nella Stazione I non come risposta, ma come compagno di domanda. Ha attraversato il Giordano, ha attraversato il deserto, ha attraversato la tentazione di essere qualcuno per ciò che fa o appare o possiede – e ne è uscito con un nome che non si era guadagnato, ma semplicemente riconosciuto. Quel nome era sempre stato suo. Era stato pronunciato prima ancora che lui scendesse nell'acqua. Era scritto in una profondità che nessuna tentazione aveva potuto raggiungere.

È questo il volto di Gesù che accompagna ogni adolescente che si chiede «chi sono io davvero?»: non un maestro che ha già tutte le risposte, ma un uomo che ha attraversato la stessa vertigine – e che dall'altra parte del deserto ha trovato, non una certezza astratta, ma un nome. Il proprio nome. Donato.

## **PRIMO MOVIMENTO – La soglia esistenziale**

### **Il nome che non si trova**

C'è un momento preciso, nella vita di un adolescente, in cui lo specchio smette di funzionare. Non nel senso fisico – lo specchio riflette ancora una faccia, un corpo che cambia, un'acne ostinata, uno sguardo che non si riconosce del tutto. Ma in un senso più profondo e più inquietante: lo specchio rimanda un'immagine che non corrisponde a nessuna risposta certa alla domanda più semplice e più vertiginosa che esista. La domanda è: *chi sono io?*

Non è una domanda filosofica astratta. È una domanda che brucia, che tiene svegli di notte, che affiora nei momenti più impensati – nel mezzo di una festa in cui tutti sembrano divertirsi tranne te, in fondo a una giornata in cui hai recitato così bene la parte che ti aspettavano da recitare che ti sei dimenticato di sentirti. È una domanda che a volte si manifesta come ansia senza nome, a volte come noia profonda e senza fondo, a volte come una rabbia che non sai dove posare perché non sai nemmeno bene da dove viene.

Gli psicologi che studiano l'adolescenza – a cominciare da Erik Erikson, che a questa stagione della vita ha dedicato alcune delle sue pagine più lucide – parlano di *crisi d'identità* come di un processo normale e necessario. Ma la parola «normale» non basta a chi la vive dall'interno. Per chi la vive dall'interno, quella crisi non ha nulla di ordinario: ha la consistenza di una terra che si apre sotto i piedi, di un appoggio che mancava proprio quando ti aspettavi di trovarlo.

L'adolescente che entra in questa stagione è un ragazzo o una ragazza che ha capito – o sta capendo – che l'identità non è qualcosa che si trova già pronta, come un vestito nella propria misura appeso nell'armadio. L'identità è qualcosa che si costruisce, che si cerca, che si perde e si ritrova. Ed è esattamente questa scoperta – la scoperta che l'identità è un compito e non un dato – a generare la vertigine.

### **I molti nomi che gli altri ci danno**

Un adolescente di oggi vive in un regime di specchi multipli e contraddittori. C'è lo specchio della famiglia, che spesso riflette un'immagine che appartiene più al passato che al presente: il bambino che eri, il figlio che si aspettavano che diventassi, la continuazione di una storia che qualcun altro ha cominciato prima che tu arrivassi. Questo specchio non è malvagio, ma è spesso ritardato: continua a mostrare chi eri mentre tu stai già diventando qualcos'altro.

C'è lo specchio del gruppo dei pari, che è forse il più potente e il più tirannico di tutti. Il gruppo dei coetanei offre un'identità prêt-à-porter: ti dice chi devi essere per appartenervi, ti assegna un ruolo, ti dà un posto nella gerarchia sociale dell'istituto scolastico o del cortile. Il prezzo di questo specchio è la conformità – e molti adolescenti lo pagano senza nemmeno accorgersene, indossando un'identità prestata come si indossa una divisa, fino al giorno in cui quella divisa comincia a stringere.

C'è, infine, lo specchio dei social media – il più ingannevole di tutti, perché è l'unico in cui sei tu stesso a scegliere cosa mostrare. Il profilo digitale è una costruzione identitaria permanente: si sceglie la foto, si sceglie la frase, si sceglie cosa condividere e cosa nascondere. Ma questa costruzione, anziché risolvere la domanda «chi sono io?», la complica ulteriormente, perché aggiunge un nuovo strato di performance al già denso palinsesto delle identità attribuite. A un certo punto, un adolescente si ritrova a gestire cinque o sei versioni di sé stesso simultaneamente – quella per i genitori, quella per il gruppo dei compagni, quella per il professore preferito, quella per il ragazzo o la ragazza che gli piace, quella pubblica sui social, quella segreta che esiste solo di notte nel silenzio della propria stanza – e nessuna di queste versioni sembra del tutto vera, né del tutto falsa.

In questo regime di specchi contraddittori, la domanda «chi sono io davvero?» non nasce da un eccesso di filosofia: nasce dall'esperienza quotidiana di portare troppi nomi contemporaneamente, e di non sapere quale – se esiste – corrisponda a qualcosa di vero e di stabile.

### **La paura di essere vuoti**

Sotto la crisi d'identità adolescenziale c'è spesso qualcosa di più oscuro e più difficile da nominare: la paura che, se si togliessero tutti i ruoli, tutte le maschere, tutte le aspettative altrui, dentro non ci fosse nulla. La paura del vuoto interiore.

Questa paura non viene quasi mai dichiarata ad alta voce, perché è troppo esposta, troppo vulnerabile. Si manifesta invece nei comportamenti: nell'iperattività che non lascia mai spazio al silenzio, nella dipendenza dallo schermo che serve a non restare soli con se stessi, nell'ossessione per l'approvazione altrui che trasforma ogni like in una piccola dose di anestesia temporanea, nella tendenza a riempire ogni spazio vuoto con rumore, musica, movimento – qualsiasi cosa pur di non fermarsi.

Fermarsi è pericoloso, quando si ha paura di essere vuoti. Perché nel silenzio, la domanda riemerge: *e tu, chi sei?*

Gli adolescenti che soffrono di più non sono necessariamente quelli che stanno peggio agli occhi del mondo. Spesso sono i più bravi, i più performanti, quelli che sanno recitare alla perfezione ogni ruolo assegnato loro. La loro sofferenza è più silenziosa e più insidiosa: è la sofferenza di chi funziona benissimo all'esterno e sente un vuoto crescente all'interno. È la sofferenza del giovane ricco del Vangelo, che ha fatto tutto bene e tuttavia sente che *qualcosa manca* – anche se non sa nominare cosa.

### **La domanda come grazia**

Eppure – ed è qui che il metodo fenomenologico incontra la prospettiva evangelica – questa vertigine non è solo un problema. È anche, e soprattutto, una grazia.

La domanda «chi sono io davvero?» è il segnale che dentro una persona esiste qualcosa che non si accontenta delle identità preconfezionate. È il segnale che c'è una profondità che chiede di essere raggiunta, una verità interiore che chiede di essere incontrata. Il filosofo Paul Ricoeur – al quale torneremo nel Terzo Movimento – chiamerebbe questa inquietudine la tensione tra *idem* e *ipse*: tra l'identità come dato (ciò che gli altri dicono che siamo, ciò che i ruoli ci assegnano) e l'identità come compito (ciò che siamo chiamati a diventare attraverso la fedeltà a noi stessi nel tempo).

Questa tensione non è una patologia: è la struttura stessa dell'esistenza umana autentica.

In termini spirituali cristiani, quella vertigine è il luogo in cui Dio parla. Non perché Dio voglia far soffrire, ma perché la fame di un'identità vera – di un nome definitivo, di un volto che non cambi con ogni specchio – è già, in sé, il segno di una vocazione. È il segno che siamo fatti per qualcosa che nessun ruolo sociale, nessuna approvazione dei pari, nessun profilo digitale potrà mai soddisfare pienamente.

L'educatore che accompagna un adolescente in questa stagione non deve avere fretta di risolvere la domanda. Deve imparare a starci dentro insieme – a riconoscere la vertigine come luogo abitato, non come errore da correggere. Perché è esattamente in questa vertigine che Gesù si fa incontro.

## SECONDO MOVIMENTO – I testimoni biografici

### (a) Il personaggio evangelico: Pietro

#### L'uomo che portava troppi nomi

C'è un momento nei Vangeli che può sembrare minore, quasi una nota a margine, e che invece è uno degli atti fondativi di tutto ciò che seguirà. È il momento in cui Gesù incontra per la prima volta un uomo di nome Simone, figlio di Giovanni, pescatore del lago di Tiberiade, e lo chiama con un nome che Simone non ha ancora guadagnato, non ha ancora capito, non sa ancora portare: *Pietro*, la roccia.

Per comprendere la portata di questo gesto bisogna entrare nel mondo culturale di quella Galilea del I secolo, dove il nome non era semplicemente un'etichetta anagrafica ma un programma esistenziale. Dare un nome nuovo a qualcuno significava, in quella cultura profondamente segnata dalla tradizione biblica, vedere in lui una forma che lui stesso non vedeva ancora. Significava pronunciare una profezia sull'identità futura di una persona – e prendersene la responsabilità. Simone di Betsaida è, al momento del suo incontro con Gesù, un uomo già formato. Non è un adolescente nel senso anagrafico, ma lo è in un senso più profondo: è un uomo che non sa ancora chi è davvero, che porta il nome di suo padre senza sapere se quel nome gli appartenga, che ha costruito la propria identità attorno a ciò che sa fare – pescare, gestire una barca, comandare una squadra di lavoratori – senza mai andare più in fondo.

I Vangeli ci mostrano un Pietro contraddittorio e magnificamente umano. È impulsivo: nel Getsemani taglia l'orecchio a Malco prima ancora di capire cosa sta succedendo. È entusiasta fino all'imprudenza: sul lago in tempesta vuole camminare sull'acqua e comincia ad affondare appena guarda le onde invece di guardare Gesù. È generoso e codardo insieme: giura di essere disposto a morire per il suo maestro e poche ore dopo lo rinnega tre volte davanti al fuoco di un cortile, davanti a una serva che lo riconosce.

Ma c'è qualcosa di più importante di questi episodi, qualcosa che li unifica tutti: Pietro è un uomo che porta il nome di ciò che non è ancora. È una roccia che non sa ancora di essere una roccia. È un uomo che ha ricevuto un'identità nuova prima di averla vissuta – e deve fare tutta la strada tra il nome ricevuto e il nome guadagnato attraverso la fedeltà, il tradimento, il perdono e la grazia.

#### La domanda di Gesù e la risposta di Pietro

C'è un secondo momento evangelico che illumina ancora più profondamente la questione dell'identità. Siamo nella regione di Cesarea di Filippo, a nord, lontano dalle folle. Gesù chiede ai discepoli: «La gente, chi dice che sia il Figlio dell'uomo?» e i discepoli riferiscono le voci che circolano. Poi Gesù stringe la domanda, la punta verso di loro: «Ma voi, chi dite che io sia?» È Pietro a rispondere – con quella sua impulsività che è anche, qualche volta, ispirazione: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente» (Mt 16,16). E Gesù, invece di spiegare cosa significhi quella confessione, risponde con un'altra dichiarazione d'identità: «Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa».

Il movimento è straordinario e vale la pena sostare su di esso. Pietro riconosce l'identità di Gesù – e in risposta a questo riconoscimento riceve la propria. Come se il trovare Gesù fosse la condizione per trovare se stesso. Come se la risposta alla domanda «chi sei tu?» aprisse, nel momento stesso in cui viene pronunciata, la risposta alla domanda «chi sono io?».

Questa corrispondenza non è casuale: è la struttura stessa del Vangelo. Incontrare Gesù non è un'esperienza tra le altre: è l'esperienza che rivela chi si è. Non perché Gesù imponga un'identità dall'esterno – come la famiglia, il gruppo dei pari, i social media – ma perché Gesù chiama dall'interno, da quella profondità in cui il nome vero aspetta di essere pronunciato.

## **Il crollo e il ritorno: l'identità come dono che attraversa il tradimento**

La storia di Pietro non finisce a Cesarea di Filippo. Finisce – o meglio, rinasce – in un altro cortile, in un'altra mattina, davanti al lago di Tiberiade dopo la Risurrezione. Gesù risorto prepara il fuoco sulla riva, fa cuocere del pesce, chiama i discepoli. E poi, tre volte – tante quante erano stati i rinnegamenti – chiede a Pietro: «Simone di Giovanni, mi ami tu?»

Tre volte. Non una. Tre volte, come per cucire con ago e filo ogni strappo del tradimento, ogni buco che quella notte aveva lasciato nell'identità di Pietro. E ogni volta Pietro risponde: «Sì, Signore, tu sai che ti voglio bene» (Gv 21,15-17 – con la sfumatura significativa che nel testo greco i due verbi usati, *agapaō* e *phileō*, hanno sfumature diverse che i traduttori dibattono ancora).

Il punto non è la filologia, per quanto affascinante. Il punto è questo: l'identità di Pietro non viene meno con il tradimento. Non viene cancellata dalla caduta. Viene *attraversata* dalla caduta – e dall'altra parte, nella luce del mattino sulla riva del lago, esce confermata, purificata, resa più vera di prima. Come se il passaggio attraverso il fallimento avesse tolto a quell'identità tutto ciò che era fragilmente umano, lasciando solo ciò che era solidamente dono.

Per un adolescente che ha paura di non essere abbastanza, che ha paura che le proprie cadute lo definiscano per sempre, che ha paura che il vuoto interiore sia la verità definitiva su di sé: la storia di Pietro è una storia che parla direttamente a quella paura. Non per negarla, ma per mostrarle una via di uscita che non passa dalla perfezione, ma dalla fedeltà ricominciata ogni volta.

## **(b) Il testimone storico: Agostino di Ippona**

### **Il giovane che cercava se stesso ovunque tranne che dentro di sé**

Aurelio Agostino nasce a Tagaste, in Numidia – l'attuale Algeria – nell'anno 354 dopo Cristo. Suo padre Patrizio è un piccolo proprietario terriero pagano, ambizioso e bonario; sua madre Monica è una donna cristiana di fede intensa e di carattere formidabile, che amerà e soffrirà per suo figlio con una dedizione che ha pochi paragoni nella storia.

Ma il giovane Agostino non vuole sentire parlare di sua madre, della sua fede, del suo Dio.

Agostino vuole vivere. Vuole sentire. Vuole capire. Vuole essere qualcuno – e non sa ancora chi.

A sedici anni viene mandato a Cartagine per studiare. Cartagine è la grande metropoli dell'Africa romana: caotica, lussuosa, intellettualmente brillante, moralmente permissiva. Agostino vi arriva come un ragazzo di provincia intelligentissimo e profondamente insicuro, e vi trova tutto ciò che cercava – o credeva di cercare. Trova il teatro, che lo commuove fino alle lacrime con storie di dolori che non sono i suoi. Trova i circoli intellettuali, dove scopre Cicerone e la filosofia platonica e comincia a capire che le parole possono essere precise come bisturi e potenti come martelli. Trova i piaceri del corpo – prende una concubina, con la quale vivrà quindici anni e dalla quale avrà un figlio, Adeodato, che amerà teneramente. E trova i Manichei, la setta dualista che divide il mondo tra il principio del bene e il principio del male, e che per qualche anno gli offre una risposta alle domande che non riesce a tacere.

Ma nulla basta. Nulla soddisfa davvero. Nulla colma quella fame che, ogni volta che sembrava placarsi, tornava più acuta di prima.

Le *Confessioni* – il sussidio che Agostino scrive tra il 397 e il 400, quando ha già quarantatré anni e sa già come va a finire la storia – narrano quella ricerca con una lucidità psicologica che non ha invecchiato di un giorno. Non perché Agostino fosse uno psicologo nel senso moderno, ma perché era qualcosa di più: era un uomo capace di guardare dentro di sé senza pietà e senza censura, e di raccontare ciò che vedeva con una prosa che brucia ancora dopo sedici secoli.

## La domanda che si nasconde nei piaceri

Uno dei passaggi più celebri delle *Confessioni* – e uno di quelli di cui sono sufficientemente certo nella sostanza, anche se chiedo la tua conferma prima di citarlo in modo diretto – è quello in cui Agostino descrive la sua relazione con i piaceri della giovinezza non come un abbandono alla gioia, ma come una fuga dal silenzio. Scrive che amava amare, che cercava qualcosa da amare, che aveva paura di restare senza oggetto del proprio desiderio. Questa osservazione ha una precisione psicologica straordinaria: Agostino capisce che il desiderio senza oggetto adeguato non sparisce, si sposta – si attacca a ciò che ha sotto mano, a ciò che è disponibile e prossimo, anche se sa già che non basterà.

È esattamente il meccanismo che governa molta della vita adolescenziale di oggi: il desiderio che si attacca agli schermi, all'approvazione dei pari, alla performance scolastica, al corpo – non perché questi oggetti siano cattivi in sé, ma perché vengono caricati di un peso che non possono portare, perché vengono chiesti di essere la risposta a una domanda che li supera.

La domanda vera – la domanda che Agostino impiegherà trent'anni a formulare e ad accettare – è la domanda sull'identità: *chi sono io davvero, al di sotto di tutto ciò che desidero, di tutto ciò che faccio, di tutto ciò che gli altri vedono in me?*

## Il giardino di Milano e la voce che dice: prendi e leggi

Nel 386, Agostino è a Milano. Ha trentadue anni. È professore di retorica – brillante, apprezzato, invidiato. Sta per sposarsi con una ragazza di buona famiglia, il che significa che ha dovuto congedare la sua concubina con cui viveva da quindici anni (uno degli episodi delle *Confessioni* in cui il suo dolore è più lacerante e più onesto). Ha incontrato il vescovo Ambrogio, la cui predicazione lo ha stupito e turbato. Sta leggendo i filosofi neoplatonici e comincia a intuire che la verità che cerca non è fuori di lui ma dentro – non nel mondo delle cose, ma in quella profondità interiore che i platonici chiamano anima e i cristiani chiamano immagine di Dio.

Ma sapere dove si trova la meta non significa riuscire ad arrivarci. Agostino sa già, intellettualmente, quasi tutto ciò che dovrà credere. Ma tra il sapere e il volere c'è un abisso che la sola intelligenza non riesce ad attraversare. Ed è questo abisso – questo spazio tra ciò che si comprende e ciò che si riesce a vivere – che lo paralizza.

Un pomeriggio di agosto, in un giardino di Milano, Agostino scoppia in pianto. Non è un pianto pio o edificante: è il pianto di un uomo che ha capito tutto e non riesce a fare il passo. È il pianto della volontà divisa, dell'uomo che vuole e non vuole insieme, che vede la riva e non riesce a nuotare.

E poi sente una voce – o qualcosa che somiglia a una voce, nel racconto agostiniano sempre avvolto in una certa pudica ambiguità – che dice: *tolle, lege* – prendi e leggi. Agostino prende il rotolo delle lettere di Paolo, lo apre a caso, legge alcune righe della *Lettera ai Romani* sull'indossare Cristo come un'armatura. E qualcosa si rompe – o si scioglie, o si apre. Qualcosa che era bloccato da anni trova improvvisamente la via.

Quello che accade in quel giardino non è una conversione intellettuale: Agostino la sua conversione intellettuale l'aveva già fatta mesi prima. È una conversione esistenziale: è il momento in cui il nome che si portava dentro da sempre – il nome che sua madre aveva pronunciato per lui davanti a Dio fin dalla sua nascita, il nome che la grazia aveva inciso nella sua profondità prima ancora che lui lo sapesse – viene finalmente riconosciuto e accettato come proprio.

## «Ci hai fatti per te»

L'incipit delle *Confessioni* – del quale sono certo nella sua formulazione tradizionale latina e nella sua resa italiana corrente – recita: *«Ci hai fatti per te, o Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te»*. Questa frase non è un'affermazione devota: è la sintesi di trent'anni di ricerca, di

sbandate, di piaceri che non saziavano, di filosofie che illuminavano senza scaldare, di dolori che aprivano senza guarire.

Agostino non dice che il cuore dell'uomo è cattivo, o perverso, o perduto. Dice che è *inquieto* – e che questa inquietudine non è la sua malattia: è la sua vocazione. È il segno che è fatto per qualcosa di più grande di tutto ciò che il mondo può offrire. L'identità che Agostino cercava nei piaceri, nella filosofia, nella carriera, nelle relazioni non era altrove: era già dentro di lui, in attesa di essere riconosciuta. Era il nome con cui Dio lo aveva chiamato prima ancora che lui nascesse.

Per un educatore che lavora con adolescenti, la storia di Agostino offre uno strumento pedagogico preziosissimo: la legittimazione dell'inquietudine. Dire a un giovane che la sua irrequietezza, la sua fame insaziabile, la sua insoddisfazione permanente non sono difetti da correggere ma segnali da ascoltare – è un dono. È aprire una finestra su un orizzonte che non si esaurisce nei metri quadri della propria stanza, nei pollici del proprio schermo, nelle aspettative della propria famiglia.

## **TERZO MOVIMENTO – Luci culturali e spirituali**

### **Filosofia, teologia e cultura per illuminare la domanda**

#### **Paul Ricoeur e la doppia identità**

Il filosofo francese Paul Ricoeur ha dedicato alcuni dei suoi lavori più profondi alla questione dell'identità personale, e ha elaborato una distinzione che è diventata un punto di riferimento imprescindibile per chiunque voglia pensare seriamente su questo tema. Nella sua opera *Sé come un altro* (1990), Ricoeur distingue tra due modi di rispondere alla domanda «chi sono io?»: l'identità come *idem* (lo stesso) e l'identità come *ipse* (se stesso).

L'identità come *idem* è l'identità della permanenza, della continuità, della ripetizione: sono chi sono perché ho lo stesso corpo, lo stesso nome, la stessa storia di ieri e di ieri l'altro. È l'identità che i documenti attestano, che i ricordi conservano, che i ruoli sociali cristallizzano. È reale, ma è parziale.

L'identità come *ipse* è qualcosa di diverso e di più mobile: è l'identità della fedeltà a una promessa, della risposta a una chiamata, della capacità di dire «sono io» anche quando le circostanze cambiano, anche quando il corpo cambia, anche quando i ruoli cambiano. È l'identità che si costruisce nel tempo attraverso le scelte e le relazioni, attraverso le fedeltà mantenute e le cadute attraversate. Non è una sostanza fissa: è una storia in atto.

Per Ricoeur, l'identità autentica è sempre *narrativa*: siamo chi siamo nella misura in cui sappiamo raccontare una storia coerente di noi stessi – non una storia senza lacune e senza contraddizioni, ma una storia in cui anche le lacune e le contraddizioni trovano un senso all'interno di un arco più ampio. Siamo, ciascuno di noi, i protagonisti di una storia che stiamo ancora scrivendo.

Questa intuizione ricoeuriana ha una risonanza immediata con l'esperienza adolescenziale.

L'adolescente in crisi d'identità è un protagonista che non riesce ancora a vedere l'arco della propria storia: vive nel mezzo, senza il finale che darebbe senso al percorso. La pedagogia narrativa che questo progetto propone risponde esattamente a questo bisogno: non offrire risposte preconfezionate, ma aiutare il giovane a costruire la propria storia – e a scoprire che quella storia si intreccia, fin dalle origini, con una storia più grande.

#### **Hans Urs von Balthasar e la forma di Cristo come rivelazione dell'identità umana**

Il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar – una delle voci teologiche più originali del Novecento, ancora poco conosciuta al grande pubblico e meritevole di una riscoperta – ha sviluppato nella sua immensa opera una tesi che ha implicazioni dirette per la questione dell'identità adolescenziale. La tesi, in forma semplificata, è questa: la forma di Cristo – la sua vita, la sua storia, il suo modo di

essere nel mondo – non è solo la rivelazione di Dio all'uomo, ma è anche, e simultaneamente, la rivelazione dell'uomo a se stesso.

Cristo non viene dall'esterno a imporre una forma su una materia umana resistente: viene dall'interno a rivelare una forma che era già lì, attesa, nascosta, in potenza. Come uno scultore che non crea la forma dal nulla ma la libera dal blocco di marmo in cui era già contenuta, Gesù – nell'incontro con ogni persona che incontra nei Vangeli – rivela a quella persona chi è davvero, chi è chiamata a essere, quale nome porta nel segreto della propria profondità.

Questa tesi balthasariana – sviluppata soprattutto nella trilogia *Gloria* e nella *Teodrammatica* – ha una valenza pedagogica immediata: significa che avvicinarsi a Gesù non è rinunciare a se stessi, non è indossare un'identità estranea, non è essere assorbiti in una storia che non ci appartiene. È, al contrario, il modo più radicale di *trovare* se stessi. Il che risponde direttamente alla paura adolescenziale che la fede cristiana sia una limitazione dell'identità, una rinuncia alla propria originalità: è esattamente il contrario.

### **Romano Guardini e la chiamata come struttura dell'esistenza**

Romano Guardini – il grande teologo e filosofo italo-tedesco che ha formato generazioni di educatori cattolici nel Novecento – ha riflettuto profondamente sulla relazione tra identità e vocazione nel suo sussidio *L'essenza del cristianesimo* e in diversi scritti educativi. Per Guardini, l'identità cristiana non è mai un dato statico ma sempre una risposta dinamica a una chiamata. L'essere umano è strutturalmente un essere interpellato: non si capisce chi si è se non si capisce da chi si è chiamati e verso cosa.

Questa intuizione guarda direttamente alla crisi adolescenziale: l'identità non si trova cercando dentro di sé in modo autarchico e solitario. Si trova in relazione – in risposta a qualcuno che chiama. Il problema degli adolescenti di oggi non è che mancano di interlocutori: è che i loro interlocutori principali – i social media, il mercato, la cultura dello spettacolo – li chiamano a diventare versioni ottimizzate di qualcosa di già esistente, non a diventare se stessi in modo originale e irripetibile.

La chiamata di Gesù – «Vieni e seguimi» – non è un'imposizione: è un'apertura. Non dice «diventa come me»: dice «vieni a scoprire chi sei, camminando con me».

### **Il Battesimo come rivelazione dell'identità**

C'è un testo evangelico che illumina direttamente la questione dell'identità in modo che non ha equivalenti nella letteratura filosofica o psicologica. È il racconto del Battesimo di Gesù al Giordano. Gesù scende nell'acqua, e mentre risale ecco una voce dal cielo che dice: «Tu sei il mio Figlio amato, in te ho posto il mio compiacimento» (Mc 1,11).

Questa frase è la prima cosa che il Vangelo di Marco mette sulla bocca di Dio riguardo a Gesù. Non è una descrizione di ciò che Gesù *fa*, né di ciò che Gesù *sa*, né di ciò che Gesù *vale*: è una dichiarazione di chi Gesù *è*. E quella dichiarazione precede tutto il resto – precede i miracoli, la predicazione, la Passione, la Risurrezione. L'identità viene prima dell'azione: si è amati prima di fare qualcosa che meriti quell'amore.

Per un adolescente che misura la propria identità in base a ciò che riesce a fare, a ciò che gli altri dicono di lui, ai risultati che ottiene, questa sequenza evangelica è rivoluzionaria. L'identità non si guadagna: si riceve. Non è il prodotto delle proprie prestazioni: è il fondamento che le precede. E quella voce che dice «tu sei amato» non si sente solo nel Giordano, in un momento storico irripetibile: si sente ogni volta che una persona – un educatore, un genitore, un amico – guarda un giovane e lo riconosce per ciò che è, prima e al di là di ciò che riesce a essere.

## **QUARTO MOVIMENTO – Il senso pedagogico**

### **Cosa fa l'educatore davanti a questa stazione**

#### **Abitare la domanda senza fretta di risponderla**

Il primo gesto pedagogico richiesto da questa stazione è il più difficile e il più necessario: imparare a stare dentro la domanda senza precipitarsi a risponderla.

Un educatore che lavora con adolescenti conosce bene la tentazione di riempire i silenzi, di proporre soluzioni, di offrire risposte prima che la domanda sia stata davvero ascoltata nella sua profondità. È una tentazione comprensibile – nasce dall'amore, dalla preoccupazione, dal desiderio di alleviare il disagio. Ma questa tentazione, quando cede, uccide il processo. Perché il disagio dell'adolescente che non sa chi è non è un errore da correggere: è il segnale di un lavoro interiore in corso, di una crescita che ha bisogno di tempo e di spazio.

Stare dentro la domanda significa, concretamente, alcune cose precise. Significa creare ambienti in cui il silenzio sia possibile – non il silenzio imbarazzante, ma il silenzio abitabile, quello in cui una persona può fermarsi e ascoltarsi. Significa fare domande anziché dare risposte – domande aperte, domande che aprono porte anziché chiuderle. Significa mostrare, con la propria presenza e con la propria storia, che anche gli adulti portano domande che non hanno ancora risposta, e che questo non è un segno di debolezza ma di onestà.

#### **Restituire al giovane la sua storia come materiale nobile**

Il secondo gesto pedagogico è la valorizzazione narrativa. L'adolescente in crisi d'identità spesso svaluta la propria storia: la vede come irrilevante, confusa, piena di errori, meno interessante di quella degli altri. Il compito dell'educatore è restituirgli quella storia come materiale nobile, come materia degna di attenzione e di cura.

Questo si può fare in molti modi: attraverso l'ascolto attivo e non giudicante, attraverso la proposta di scritture autobiografiche (diari, lettere a se stessi, racconti di momenti significativi), attraverso la lettura condivisa di storie – romanzi, biografie, testi evangelici – in cui il giovane possa riconoscere frammenti di sé. L'obiettivo non è psicologizzare l'incontro educativo, ma aprire uno spazio in cui il giovane possa cominciare a vedere la propria vita come una storia che ha senso, anche quando quel senso non è ancora visibile.

#### **L'educatore come testimone di un nome**

Il terzo gesto – il più delicato e il più potente – è quello di essere, per il giovane, qualcuno che lo chiama con il suo nome vero. Non il nome che la famiglia gli ha imposto come aspettativa, non il nome che il gruppo dei pari gli ha assegnato come ruolo, non il nome che il mercato gli offre come identità di consumo. Il suo nome vero: quello che parla della sua unicità, della sua irripetibilità, di ciò che lo rende insostituibile.

Questo gesto richiama direttamente il gesto di Gesù verso Pietro: la chiamata con un nome nuovo che anticipa ciò che la persona è chiamata a diventare. Non è un gesto magico, né necessita di parole solenni: si compie nei piccoli atti quotidiani dell'educazione – nel notare un talento che il giovane non vede, nel ricordare una cosa che ha detto tre settimane fa, nel mostrare che si è stati ascoltati davvero, nel non cedere alla tentazione di ridurre un ragazzo a ciò che fa o a ciò che rende. Un educatore che compie questo gesto non sta solo facendo buona pedagogia: sta prolungando, nel tempo e nello spazio, il gesto di Gesù al Giordano. Sta dicendo, con la propria presenza e con la propria cura, ciò che la voce dal cielo disse a Gesù: *tu sei amato, e questo viene prima di tutto il resto.*

## **Il movimento pasquale in questa stazione**

In questa prima stazione, il movimento pasquale è appena all'inizio: siamo nel deserto, nel tempo della prova, nello spazio della domanda senza risposta. Ma già qui è presente il seme della Pasqua: nella voce che dice «tu sei il mio Figlio amato» prima di ogni prestazione, nella chiamata di Pietro con un nome che è già una profezia di risurrezione, nell'inquietudine di Agostino che è già, senza saperlo, l'inizio del ritorno. L'educatore che accompagna un adolescente in questa stagione non deve fingere che la Pasqua sia già arrivata – ma può tenere accesa, con discrezione e con speranza, la fiamma di chi sa come va a finire la storia.

---

## **APPENDICE I – Finestra sulla letteratura**

### **Testi narrativi per l'educatore e per il giovane**

- J.D. Salinger, *Il giovane Holden* (1951). Holden Caulfield è forse il personaggio letterario del Novecento che ha incarnato con più precisione la crisi d'identità adolescenziale. Il suo disgusto per la «finzione» del mondo adulto, la sua incapacità di adattarsi ai ruoli prestabiliti, la sua solitudine fondamentale che non riesce a comunicare a nessuno – tutto questo parla direttamente all'esperienza dei giovani di oggi, anche di quelli che non hanno mai sentito il nome di Salinger. Il romanzo non offre risposte: offre uno specchio potentissimo in cui l'adolescente può riconoscersi senza sentirsi giudicato. Per l'educatore, è un manuale di psicologia adolescenziale scritto in forma narrativa.

- Agostino di Ippona, *Confessioni* (397-400 d.C.). Nonostante i sedici secoli di distanza, le *Confessioni* restano il sussidio autobiografico più onesto e più universale mai scritto sull'esperienza di cercare se stessi cercando Dio. La loro struttura di dialogo – non di trattato, ma di preghiera narrata – le rende accessibili anche a una lettura parziale e selezionata. Per un gruppo di adolescenti, alcune pagine del Sussidio II (la giovinezza a Cartagine) e del Sussidio VIII (il giardino di Milano) possono funzionare come testo generativo di discussione.

- Jostein Gaarder, *Il mondo di Sofia* (1991). Il romanzo del filosofo norvegese – che ha introdotto la filosofia occidentale a milioni di lettori adolescenti – affronta direttamente la domanda «chi sei?» come apertura di tutto il percorso filosofico. La sua leggerezza e la sua accessibilità lo rendono un ottimo punto di ingresso per adolescenti che non hanno ancora strumenti filosofici ma sentono la domanda sull'identità come urgente e reale.

Antoine de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe* (1943). Nonostante la sua apparente semplicità, *Il Piccolo Principe* è un testo di grande profondità sulla questione dell'identità e dell'appartenenza. La domanda ricorrente del Piccolo Principe – «disegnami una pecora» – è, a un livello più profondo, la domanda di chi ha bisogno di essere visto e accolto nella propria unicità. Il tema dell'addomesticamento come costruzione di legami che danno significato all'identità può essere utilizzato produttivamente in un contesto di riflessione con adolescenti.

## **APPENDICE II – Finestra sull'arte**

### **Opere pittoriche, cinematografiche e musicali**

- Rembrandt van Rijn, *Il ritorno del figliol prodigo* (1668, Museo dell'Ermitage, San Pietroburgo). Anche se il soggetto formale è la parabola del figlio prodigo – che appartiene alla Stazione II – questo dipinto può essere usato in apertura del percorso come immagine archetipica del ritorno a se stessi. Le mani del padre sul dorso del figlio inginocchiato sono tra le immagini più potenti della storia dell'arte per parlare di accoglienza e di identità ritrovata. È un'opera che va mostrata in silenzio, lasciando che parli prima che si dica qualsiasi cosa.

- Film: *Good Will Hunting* (Gus Van Sant, 1997). La storia di Will Hunting – un ragazzo di Boston di straordinaria intelligenza che sabotava sistematicamente ogni relazione e ogni opportunità perché ha paura di scoprire chi è davvero – è una delle narrazioni cinematografiche più potenti sulla crisi d'identità adolescenziale e giovanile. La scena in cui il terapeuta Sean Maguire (Robin Williams) dice a Will «non è colpa tua», ripetendolo fino a quando la resistenza si scioglie e le lacrime vengono: questa scena è uno strumento pedagogico di rara efficacia.
- Film: *Dead Poets Society* (*L'attimo fuggente*, Peter Weir, 1989). Il professor Keating che chiede ai suoi studenti di salire sui banchi per vedere il mondo da un'altra prospettiva è diventato un'icona culturale – forse fin troppo citata. Ma il nucleo del film – la tensione tra l'identità autentica e l'identità imposta dalle aspettative familiari e sociali – resta di una pertinenza pedagogica intatta. Da usare con una domanda generativa: *quale banco hai paura di salire tu?*
- Musica: Fabrizio De André, *La canzone di Marinella* e *Anime salve* (1996). L'ultimo album di De André è, tra le cose più belle prodotte dalla canzone italiana, una meditazione profonda sulla solitudine e sull'identità di chi non appartiene a nessun gruppo, di chi sta ai margini della storia ufficiale. Il titolo stesso – *anime salve* – suggerisce che la salvezza non è nell'integrazione sociale ma nell'autenticità radicale. Per adolescenti che si sentono fuori posto, queste canzoni offrono una forma musicale alla propria esperienza.

### **APPENDICE III – Bibliografia ragionata**

#### **Per l'educatore**

- Paul Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993. Il testo filosofico fondamentale sulla questione dell'identità narrativa. Impegnativo ma illuminante: anche una lettura parziale delle sezioni sull'identità personale e sulla promessa offre strumenti concettuali di grande utilità per chi lavora con adolescenti.
- Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. I, Jaca Book, Milano 1971. Per chi vuole approfondire la tesi balthasariana sulla forma di Cristo come rivelazione dell'identità umana. È una lettura impegnativa, ma la sezione introduttiva sulla «percezione della forma» è accessibile e bellissima.
- Romano Guardini, *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia. Un classico del pensiero educativo cattolico del Novecento. La sua riflessione sulla struttura personale dell'incontro con Cristo è ancora oggi insuperata nella sua chiarezza e nella sua forza.
- Erik H. Erikson, *Gioventù e crisi d'identità*, Armando, Roma. Il testo psicologico fondamentale sulla crisi d'identità adolescenziale. Offre la cornice teorica entro cui collocare le esperienze che questo progetto narra. Lettura consigliata per ogni educatore che lavori con giovani.
- Carlo Maria Martini, *Qualcosa di così personale. Meditazioni sulla preghiera*, Mondadori, Milano 2009. Pur essendo dedicato alla preghiera, questo volume del cardinal Martini contiene alcune delle sue pagine più belle sull'identità come risposta alla chiamata divina.

#### **Per l'adolescente**

- Agostino di Ippona, *Confessioni*, traduzione di Carlo Vitali, BUR Rizzoli. Nella traduzione di Vitali, le *Confessioni* sono accessibili anche a lettori giovani. Si consiglia la lettura guidata dei libri I, II e VIII.
- J.D. Salinger, *Il giovane Holden*, Einaudi. Un romanzo che molti adolescenti leggono da soli, senza che nessuno glielo proponga – il che è già di per sé significativo.
- Antoine de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe*, trad. it. varie edizioni. Un classico che non smette di parlare. Da rileggere in età adolescenziale dopo la lettura infantile: si scopre un sussidio completamente diverso.

- Jostein Gaarder, *Il mondo di Sofia*, Longanesi. Una porta d'ingresso narrativa alla filosofia, che parte esattamente dalla domanda «chi sei?».

- Film consigliato: *Good Will Hunting*, regia di Gus Van Sant (1997). Da vedere possibilmente con una guida alla visione che aiuti a nominare le emozioni e le domande che il film genera.

---

## STAZIONE II

### «Sono amato anche così?»

#### Epigrafe di apertura

*«Ho fatto cose che non rifarei. Ma ho paura che siano le uniche cose che gli altri ricordano di me.»*

#### LA STORIA DI GESÙ

##### *Lo sguardo che nessuno si aspettava*

C'è un gesto che Gesù compie nei Vangeli con una frequenza e una deliberatezza che non può essere casuale: si ferma. In un mondo in cui tutti camminano, tutti hanno una meta, tutti sono diretti da qualche parte con la certezza di chi sa dove deve arrivare, Gesù si ferma. Si ferma davanti a chi gli altri sorpassano. Si ferma davanti a chi il mondo ha già catalogato, già giudicato, già sistemato in una categoria da cui non ci si aspetta nulla di buono.

Questo gesto – il fermarsi – è forse il gesto più rivoluzionario di tutta la sua vita pubblica. Più dei miracoli, più dei discorsi, più delle controversie con i farisei. Perché il fermarsi dice una cosa sola, con una chiarezza che non ha bisogno di parole: *tu esisti. Ti vedo. Quello che sei vale il mio tempo.* Tre scene evangeliche illuminano questa stazione con una luce che non si può ridurre a morale o a dottrina: bisogna lasciarle parlare nella loro forza narrativa originaria.

La prima scena si svolge in una città della Galilea, in casa di un fariseo di nome Simone che ha invitato Gesù a cena. È un invito ambiguo, come quasi tutti gli inviti che Gesù riceve dai potenti: c'è curiosità, forse ammirazione, forse il desiderio di valutarlo da vicino, di capire chi è quest'uomo di cui si parla tanto. La casa di Simone è una casa rispettabile, con i suoi ospiti rispettabili, con le sue regole rispettabili di ospitalità e di buona educazione.

E poi entra lei.

Il Vangelo di Luca la descrive semplicemente come «una donna che in quella città era una peccatrice» (Lc 7,37). Non dice altro. Non serve altro: quella formula – *una peccatrice* – in quel contesto culturale e sociale dice tutto ciò che i commensali di Simone sanno già su di lei, tutto ciò che basta per classificarla, per tenerla a distanza, per chiedersi con crescente imbarazzo cosa stia facendo in quella casa.

Lei porta un vaso di alabastro pieno di profumo. Si avvicina a Gesù da dietro – perché non ha il coraggio di guardarlo in faccia, o perché sa che da davanti verrebbe fermata prima di arrivare – e comincia a piangere. Le lacrime cadono sui piedi di Gesù, e lei li asciuga con i propri capelli, li bacia, li cosparge di profumo. È un gesto eccessivo, scomposto, imbarazzante. È il gesto di chi ha smesso di calcolare le convenienze perché ha già perso tutto ciò che c'era da perdere in termini di reputazione e di rispettabilità.

Simone osserva e pensa – e il Vangelo ci fa entrare nel suo pensiero con una precisione quasi cinematografica: *«Se costui fosse un profeta, saprebbe chi è e di quale genere è la donna che lo*

*tocca: è una peccatrice»* (Lc 7,39). Il ragionamento di Simone è impeccabile secondo la logica del mondo: un uomo santo non si lascia toccare da una donna impura. Il contatto contamina. La vicinanza compromette.

Gesù non solo si lascia toccare: guarda quella donna. La guarda in un modo che il Vangelo non descrive direttamente, ma che si intuisce da tutto ciò che segue. La guarda con uno sguardo che vede qualcosa che Simone non riesce a vedere – qualcosa che sta al di sotto della reputazione, al di sotto del passato, al di sotto di tutto ciò che quella città sa e dice su di lei. Qualcosa che Simone, con tutta la sua rispettabilità, non possiede: la capacità di amare così.

E Gesù dice a Simone – con quella sua ironia gentile e tagliente insieme – una frase che rovescia ogni gerarchia di valore nella stanza: *«Le sono perdonati i suoi molti peccati, perché ha molto amato»* (Lc 7,47).

La seconda scena è ancora più sconcertante, e si svolge a Gerico – una città ricca, sul bordo del deserto, porta d'ingresso alla Giudea per chi viene dal nord. Gesù sta attraversando la città in mezzo a una folla. E su un sicomoro – un albero dai rami bassi e facili da scalare – c'è un uomo piccolo di statura che non riesce a vedere sopra le teste degli altri.

Il suo nome è Zaccheo. È il capo dei pubblicani di Gerico, il che significa che è ricco e disprezzato insieme: ha fatto fortuna collaborando con l'occupante romano, riscuotendo tasse per conto di un potere straniero e tenendosi una percentuale generosa. È il tipo di persona di cui si parla male abbassando la voce, di cui i bambini sanno già, prima ancora di capire perché, che bisogna stare alla larga.

Gesù passa sotto il sicomoro, si ferma, alza gli occhi. E dice – con una familiarità che non ha chiesto permesso a nessuno, con una certezza che non ha aspettato alcuna dimostrazione di merito: *«Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua»* (Lc 19,5).

Zaccheo scende. In fretta. Con gioia – il Vangelo dice proprio così: con gioia. Come se quella chiamata per nome, quella pretesa di ospitalità non richiesta, quel «devo fermarmi a casa tua» fossero la cosa più bella che qualcuno gli avesse detto da anni. Come se il semplice fatto di essere visto – non giudicato, non perdonato ancora, semplicemente *visto* – fosse sufficiente a smuovere qualcosa che nessuna sanzione morale aveva mai raggiunto.

La folla mormora: *«È andato ad alloggiare da un peccatore»* (Lc 19,7). La logica è la stessa di Simone il fariseo: la vicinanza a chi ha sbagliato contamina, compromette, scandalizza. Gesù non risponde alla folla. Entra in casa di Zaccheo e mangia con lui.

E Zaccheo, senza che nessuno glielo abbia chiesto, senza che nessuna condizione gli sia stata posta, decide di restituire quattro volte tanto a chi ha frodato e di dare metà dei suoi beni ai poveri. Non perché Gesù lo abbia obbligato. Non perché abbia ricevuto un'istruzione morale. Ma perché qualcuno lo ha guardato come se valesse – e quell sguardo ha fatto emergere, dall'interno, il meglio di ciò che era.

La terza scena è la più breve e la più fulminante. Siamo fuori Gerico, su una strada polverosa. Un uomo cieco – il suo nome è Bartimeo, figlio di Timeo – siede a mendicare sul bordo della via. Sente il rumore della folla che si avvicina, chiede cosa stia succedendo, gli dicono che passa Gesù di Nazaret. E allora comincia a gridare: *«Gesù, figlio di Davide, abbi pietà di me!»* (Mc 10,47).

La folla lo redarguisce, gli dice di tacere. Lui grida più forte.

Gesù si ferma. Fa chiamare Bartimeo. E quando Bartimeo arriva – gettando via il mantello, balzando in piedi, avanzando a tastoni verso la voce – Gesù gli fa una domanda che, sulla bocca di chiunque altro, suonerebbe crudele: *«Che cosa vuoi che io faccia per te?»*

È ovvio cosa voglia un cieco. Eppure Gesù chiede. Perché la domanda non è sull'ovvio: è sul riconoscimento. È il gesto di chi dice: *la tua voce conta. Il tuo desiderio esiste. Non presumo di sapere cosa ti serve: te lo chiedo.*

Tre scene, tre persone, tre forme diverse dello stesso peso: il peso di sentirsi indegni di essere amati per ciò che si è o per ciò che si è fatto. Una donna con un passato che la precede ovunque vada. Un uomo che ha costruito la propria ricchezza sulla complicità con l'ingiustizia. Un mendicante cieco che non può nemmeno vedere il volto di chi lo chiama.

E in tutte e tre le scene, Gesù fa la stessa cosa: si ferma, guarda, chiama per nome, entra nella casa. Non chiede prima le credenziali. Non esige la dimostrazione del cambiamento come condizione dell'incontro. L'incontro viene prima. La trasformazione viene dopo – e viene dall'interno, come frutto di uno sguardo ricevuto, non come prezzo pagato per meritarlo.

Questo è il volto di Gesù che abita la Stazione II: non il giudice che assolve dopo aver valutato, ma il cercatore che trova prima ancora che ci si sia messi a cercare. Non colui che perdona a condizione che ci si sia pentiti abbastanza, ma colui il cui sguardo stesso genera il pentimento – perché essere visti così, con quella tenerezza radicale e quella stima incondizionata, rende impossibile continuare a essere ciò che si era.

Per ogni adolescente che si chiede «sono amato anche così?» – con questo passato, con questi errori, con questa faccia, con questa storia – Gesù risponde prima ancora che la domanda venga pronunciata ad alta voce. Risponde fermandosi. Alzando gli occhi. Dicendo il nome.

## **PRIMO MOVIMENTO – La soglia esistenziale**

### ***Il peso di non essere abbastanza***

C'è una forma di solitudine che non ha a che fare con l'essere soli fisicamente. È la solitudine di chi è in mezzo agli altri e si sente comunque separato da loro da un vetro invisibile – il vetro della propria inadeguatezza, del proprio segreto, della convinzione profonda e quasi mai dichiarata di non essere, in fondo, abbastanza.

Questa solitudine abita molti adolescenti con una persistenza e una capillarità che gli adulti spesso sottovalutano, perché dall'esterno non si vede. Si nasconde sotto la performance scolastica impeccabile e sotto il fallimento scolastico clamoroso, sotto l'esuberanza sociale e sotto il ritiro silenzioso, sotto la provocazione e sotto la compiacenza. Si manifesta in modi così diversi che è difficile riconoscerla come la stessa esperienza – eppure lo è.

Il nucleo di quella solitudine è una domanda che brucia e che quasi nessuno riesce a pronunciare ad alta voce: *sono amato anche così? Con questo che sono, con questo che ho fatto, con questo che mi porto dietro – c'è ancora posto per me?*

### **Le molte facce dell'inadeguatezza**

L'adolescente di oggi vive in un regime di valutazione permanente che non ha precedenti storici. Non solo la scuola – con i suoi voti, i suoi giudizi, le sue classifiche implicite o esplicite – ma ogni dimensione della vita sociale è diventata un sistema di misurazione e di confronto. I social media hanno trasformato l'esistenza quotidiana in una performance continua, in cui ogni aspetto di sé viene esposto, valutato, quantificato in like, commenti, visualizzazioni. Il corpo viene confrontato con corpi ritoccati e filtrati. La vita viene confrontata con versioni curate e selezionate della vita degli altri. Le relazioni vengono misurate dal numero di amici, di follower, di messaggi ricevuti. In questo regime, il senso di inadeguatezza non è un'anomalia psicologica: è quasi una risposta razionale a un sistema che premia solo ciò che è ottimizzato, visibile, performante. Chi non rientra nei parametri – e quasi nessuno rientra davvero, perché i parametri sono costruiti per essere irraggiungibili – porta il peso di una differenza che vive come colpa.

Ma c'è qualcosa di più profondo e di più antico del confronto sui social. C'è la ferita dell'essere stati rifiutati – da un gruppo, da una persona amata, da un genitore che non ha saputo vedere, da un amico che ha tradito. C'è il peso di aver fatto qualcosa di sbagliato – e di non sapere se quel qualcosa possa essere perdonato, o se definirà per sempre chi si è. C'è la vergogna del corpo che

non corrisponde all'immagine attesa, dell'orientamento sessuale che non si sa come nominare, della famiglia che si porta come un marchio invece che come una storia.

Tutte queste esperienze diverse convergono nella stessa domanda fondamentale: *vale ancora qualcosa, ciò che sono? Sono ancora amabile – non nonostante ciò che sono, ma con tutto ciò che sono?*

### **La vergogna come prigioniero invisibile**

La vergogna è forse l'emozione più difficile da nominare e da trattare nell'adolescenza, proprio perché si distingue in modo sottile ma decisivo dal senso di colpa. Il senso di colpa dice: *ho fatto qualcosa di sbagliato*. La vergogna dice qualcosa di più radicale e di più distruttivo: *sono sbagliato*. *Non ho commesso un errore: sono un errore*.

La psicologa Brené Brown – che ha dedicato anni di ricerca a questa emozione – ha mostrato come la vergogna prosperi nel silenzio e nel segreto, e come la sua cura non sia la punizione né la correzione, ma la connessione: essere visti da qualcuno che non si ritrae, che non giudica, che rimane. Questa scoperta clinica e psicologica risuona in modo straordinario con la pedagogia evangelica di Gesù: la donna di Luca, Zaccheo, Bartimeo vengono guariti non da un discorso sulla loro situazione, ma da uno sguardo che non si ritrae.

Per un adolescente che porta la propria vergogna in silenzio – che ha costruito un'identità pubblica proprio per nascerla – l'esperienza di essere visto senza essere giudicato è potenzialmente trasformativa. Ma è anche l'esperienza più difficile da credere possibile, perché ogni meccanismo difensivo costruito negli anni lavora esattamente in direzione opposta: nascondere, proteggere, controllare l'immagine che si dà.

### **Il rifiuto come ferita fondamentale**

Accanto alla vergogna c'è il rifiuto – e nell'adolescenza il rifiuto ha una potenza che gli adulti faticano a ricordare con fedeltà, perché il tempo tende ad attenuarne il ricordo. Il rifiuto di un primo amore, l'esclusione da un gruppo, la delusione di un'amicizia che si credeva solida e che si è rivelata fragile, il tradimento di una fiducia data – queste esperienze non sono, per chi le vive a quattordici o sedici anni, episodi tra gli altri. Sono eventi che toccano il nucleo dell'identità, che parlano non solo di quella relazione specifica ma di qualcosa di più ampio: *sono amabile? Valgo la pena di essere scelto?*

La risposta che il mondo dà a questa domanda è quasi sempre condizionata: sei amabile *se* sei bello, *se* sei brillante, *se* sei utile, *se* sei divertente, *se* non fai troppi problemi. L'amore incondizionato – l'amore che non ha *se* – è talmente raro nell'esperienza adolescenziale da sembrare, a volte, una favola per bambini o una promessa religiosa troppo bella per essere vera.

Eppure è esattamente questo che Gesù porta in ogni incontro che i Vangeli raccontano: non un amore condizionato dalla performance o dalla reputazione, ma uno sguardo che vede, in ogni persona che si avvicina, qualcosa di irriducibile e di prezioso – qualcosa che il passato non può cancellare e che il giudizio degli altri non può toccare.

### **La domanda come apertura pasquale**

In questa seconda stazione, il movimento pasquale si approfondisce. Siamo ancora nella kenosi – nello svuotamento – ma è la kenosi della vergogna e del rifiuto, che è più dolorosa di quella della semplice ricerca. Eppure è proprio in questo fondo che il seme della Pasqua è più vicino: perché è nel momento in cui si tocca il fondo della propria inadeguatezza che lo sguardo di Gesù – quello sguardo che non si ritrae – ha più spazio per essere ricevuto. La Pasqua non viene dopo che ci si è risollevari da soli: viene esattamente nel punto più basso, quando non ci si può più rialzare con le proprie forze.

## SECONDO MOVIMENTO – I testimoni biografici

### (a) Il personaggio evangelico: Maria di Màgdala

#### La donna che portava il proprio passato come una pietra

Maria di Màgdala è, tra tutti i personaggi evangelici, quello su cui la tradizione ha depositato il maggior numero di strati interpretativi – alcuni fondati, molti leggendari, quasi tutti condizionati da una lettura maschile e moralizzante che ha detto più sulla cultura di chi interpretava che sul testo originale.

Ciò che i Vangeli dicono di lei con certezza è questo: era una donna dalla quale Gesù aveva scacciato sette demoni (Lc 8,2), lo aveva seguito dalla Galilea fino a Gerusalemme, era rimasta ai piedi della croce quando quasi tutti gli altri erano fuggiti, era andata al sepolcro la mattina di Pasqua, era stata la prima a vedere il Risorto. Su tutto il resto – la sua identità, il suo passato, la natura di quei «sette demoni» – i Vangeli tacciono, e il silenzio andrebbe rispettato.

Ma il silenzio non impedisce la narrazione: impedisce solo la narrazione presuntuosa. Possiamo raccontare Maria di Màgdala a partire da ciò che i testi mostrano, ricostruendo con rispetto e con cura il mondo che abitava.

Magdala – il nome della sua città, sulla riva occidentale del lago di Tiberiade – era un centro commerciale prospero, noto per l'industria del pesce salato. Una donna con il nome di quella città doveva avere una storia legata a quel luogo, una famiglia, radici. I «sette demoni» di cui parlano i Vangeli corrispondono, nel linguaggio dell'epoca, a qualcosa che oggi chiameremmo probabilmente una forma di sofferenza psichica grave – non una colpa morale, ma un'esperienza di lacerazione interiore che rendeva impossibile vivere normalmente, che isolava, che faceva paura agli altri. Qualunque cosa fossero quei demoni, avevano costruito attorno a Maria una reputazione. Nel mondo antico la malattia – specialmente quella mentale – veniva letta come segno di una colpa, propria o dei genitori, come punizione divina, come esclusione dalla comunità dei normali. Maria portava quella reputazione come un mantello pesante, cucito addosso da anni di sguardi, di distanze, di giudizi silenziosi.

E poi aveva incontrato Gesù.

Il Vangelo non racconta quella scena. Non sappiamo dove, non sappiamo come, non sappiamo cosa disse Gesù e cosa rispose lei. Sappiamo soltanto il prima e il dopo: prima, i sette demoni; dopo, lei che lo segue, che contribuisce con i propri mezzi al suo sostentamento e a quello dei Dodici, che non lo abbandona nemmeno quando diventa pericoloso stare vicino a lui.

Questo dopo – questa fedeltà che attraversa la Passione e arriva fino al sepolcro vuoto – è la prova più eloquente di ciò che quell'incontro aveva fatto. Non l'aveva guarita per poi mandarla via, liberata ma sola. L'aveva guarita incontrandola – e quell'incontro aveva generato un legame che nessuna paura, nessun rischio, nessuna morte apparente riusciva a spezzare.

Il mattino di Pasqua, nel giardino, Maria piange davanti al sepolcro vuoto. Non capisce. Pensa che abbiano portato via il corpo. Si volta e vede un uomo che lei scambia per il giardiniere – e quella scena, nel Vangelo di Giovanni, ha una tenerezza quasi insostenibile: la donna che ha seguito Gesù dalla Galilea fino alla croce, che non lo ha abbandonato nemmeno nell'ora più buia, in quel mattino non lo riconosce. Lo scambia per il custode dell'orto.

E poi lui dice il suo nome: «*Maria!*»

Un nome solo. Il suo nome. E lei lo riconosce – non alla vista, non alla logica, ma al suono di quella voce che diceva il suo nome come nessun'altra voce al mondo sapeva dirlo. «*Rabbunì!*» – maestro mio (Gv 20,16). La forma possessiva non è un caso: non solo «maestro», ma *mio*. Come se in quel nome pronunciato fosse contenuto tutto ciò che li legava – ogni guarigione, ogni cammino, ogni paura attraversata insieme.

Per ogni adolescente che si chiede se il proprio passato – le proprie ferite, i propri fallimenti, ciò che gli altri sanno o credono di sapere su di lui – possa essere davvero superato, la storia di Maria di Màgdala dice una cosa precisa: l'incontro con Gesù non cancella la storia, ma la trasforma. Non la rende invisibile, ma le dà un senso nuovo. E il nome pronunciato nel giardino – il nome detto da una voce che riconosce e che ama – è più forte di qualsiasi reputazione costruita dagli altri.

## **(b) Il testimone storico: Charles de Foucauld**

### **L'uomo raggiunto da uno sguardo nel buio di un confessionale**

Charles de Foucauld nasce a Strasburgo nel 1858, in una famiglia aristocratica e cattolica. Rimane orfano di entrambi i genitori a sei anni, viene cresciuto dal nonno materno con una tenerezza che non riesce a colmare il vuoto lasciato da quella perdita precoce. È brillante, vivace, irrequieto. Studia all'accademia militare di Saint-Cyr, poi a Saumur – con risultati mediocri, perché la disciplina lo annoia e i piaceri lo distraggono.

A ventitré anni, ufficiale dell'esercito francese, Charles de Foucauld ha già costruito una reputazione che in quegli ambienti conta come un'identità: è il giovane che spende più di quanto guadagni, che porta la propria amante travestita da moglie nelle guarnigioni, che mangia e beve con una generosità che è anche una forma di fuga da se stesso. I suoi superiori lo conoscono come un elemento brillante e inaffidabile, capace di atti di coraggio improvvisi e di abbandoni irresponsabili. Non crede in nulla. O meglio: ha smesso di chiedersi se credere in qualcosa valga la pena, perché la domanda gli sembra troppo grande e troppo rischiosa per essere affrontata davvero. Prega, di tanto in tanto, una preghiera che è già di per sé una confessione onesta della propria condizione: «*Mio Dio, se esisti, fa' che io ti conosca*».

Nel 1886, Charles de Foucauld ha ventotto anni ed è tornato a Parigi dopo un'esplorazione del Marocco che lo ha messo a contatto con una forma di fede – quella dell'islam – che lo ha stupito e turbato per la sua semplicità radicale. Vai in visita da un sacerdote, l'abbé Huvelin – un uomo di straordinaria profondità spirituale e di salute cagionevole, che riceve in confessione nella chiesa di Saint-Augustin. Charles ci va con l'intenzione di fare qualche domanda teologica, non di confessarsi.

L'abbé Huvelin lo ascolta, e poi – con una di quelle intuizioni che non si spiegano se non come dono – gli dice di inginocchiarsi e di confessarsi. Charles obbedisce, quasi senza capire perché. Si inginocchia. Si confessa.

Ciò che accade in quel confessionale non è descrivibile dall'esterno. Charles de Foucauld lo descriverà in seguito, in lettere e note spirituali, come il momento in cui qualcosa si è rotto – o si è aperto – dentro di lui. Non un'illuminazione mistica, non una visione: uno sguardo. Lo sguardo di Dio attraverso uno sguardo umano, ricevuto nel momento in cui si era abbassati fino al punto di non avere più nulla da difendere.

Da quel momento, la vita di Charles de Foucauld cambia – non di colpo, non senza ricadute e incertezze, ma con una direzione che non perderà più. Lentamente, attraverso anni di discernimento e di ricerca, arriverà a vivere nel deserto del Sahara, tra i Tuareg, come fratello universale – non come missionario che porta la fede, ma come presenza che la abita in silenzio, come uomo che ha scelto di stare vicino agli ultimi senza altra giustificazione che l'amore.

Verrà ucciso nel 1916, durante una rivolta, davanti alla sua casa nel deserto di Tamanrasset. Muore solo, senza aver convertito nessuno nel senso esplicito del termine, senza aver fondato la comunità che sognava. Eppure la sua vita – e soprattutto quella svolta nel buio di un confessionale parigino – parla ancora, con una forza che non si esaurisce, a chiunque si chieda se un passato di dispersione e di ricerca possa davvero essere trasformato in qualcosa di bello.

Per un adolescente che porta il peso di ciò che è stato – le scelte sbagliate, i valori traditi, la distanza da Dio vissuta non come ribellione eroica ma come deriva silenziosa – la storia di Charles de Foucauld dice qualcosa di preciso: lo sguardo misericordioso non aspetta che ci si sia già

raddrizzati. Arriva nel punto più basso, nel momento in cui ci si inginocchia senza sapere bene perché, e trasforma dall'interno ciò che nessuna forza di volontà avrebbe potuto trasformare dall'esterno.

## **TERZO MOVIMENTO – Luci culturali e spirituali**

### **Il volto come interpellazione: Emmanuel Lévinas**

Il filosofo lituano-francese Emmanuel Lévinas – ebreo, sopravvissuto alla Shoah, una delle voci filosofiche più originali del Novecento – ha costruito l'intera sua opera attorno a un'intuizione che sembra semplice e che è invece vertiginosa: l'incontro con il volto dell'altro è il fondamento di tutta l'etica.

Per Lévinas, il volto dell'altro non è semplicemente un dato percettivo – occhi, naso, bocca. È un'interpellazione: mi chiama, mi responsabilizza, mi dice qualcosa prima ancora che apra bocca. E ciò che dice, nella sua nudità e nella sua vulnerabilità, è sempre la stessa cosa: *non uccidermi. Non cancellarmi. Riconoscimi.*

Questa filosofia del volto ha una risonanza immediata con le scene evangeliche della Stazione II. Gesù che si ferma davanti alla donna peccatrice, che alza gli occhi verso Zaccheo sul sicomoro, che chiama Bartimeo – compie esattamente il gesto che Lévinas descrive come fondamento dell'etica: riconosce il volto dell'altro come interpellazione assoluta, come realtà che non può essere ignorata senza tradire qualcosa di fondamentale nell'essere umano.

Per un educatore, questa intuizione levinassiana traduce in linguaggio filosofico un'esperienza pedagogica che si conosce bene: il momento in cui un giovane si sente davvero visto – non giudicato, non valutato, non classificato, ma *visto* nella propria singolarità irriducibile – è il momento in cui qualcosa cambia. Non perché sia stato detto qualcosa di particolarmente sapiente, ma perché lo sguardo stesso ha fatto il lavoro.

### **Il «Sì» incondizionato di Dio: Karl Barth**

Il grande teologo riformato Karl Barth – la cui opera è, per ampiezza e profondità, una delle costruzioni teologiche più imponenti del Novecento – ha sviluppato nella sua *Dogmatica ecclesiale* una tesi che ha rivoluzionato la teologia protestante e ha influenzato profondamente anche quella cattolica: Dio dice «Sì» all'essere umano prima che l'essere umano dica o faccia qualsiasi cosa. L'elezione – il fatto di essere scelti, amati, voluti – non è una risposta alla propria bontà: è la condizione originaria dell'esistenza umana. Non si è amati perché si è bravi: si è bravi – quando lo si è – perché si è stati amati per primi. La grazia precede la morale; l'amore precede il merito; lo sguardo misericordioso precede il cambiamento.

Questa tesi bartiana – che in forma diversa ritroviamo anche nella teologia cattolica, specialmente in von Balthasar – risponde direttamente alla domanda della Stazione II. «Sono amato anche così?» riceve da Barth una risposta che non è consolatoria nel senso superficiale del termine: è teologicamente fondata, strutturale, radicale. Sì. Sei amato prima. Sempre prima. Il tuo passato non cambia questa precedenza. I tuoi errori non la cancellano. La tua inadeguatezza non la intacca.

### **La misericordia come stile: Christoph Theobald**

Il teologo gesuita Christoph Theobald – una delle voci teologiche più lucide del cattolicesimo contemporaneo – ha sviluppato nel suo sussidio *Il cristianesimo come stile* una riflessione sulla misericordia che va oltre la semplice categoria morale o religiosa. Per Theobald, la misericordia non è principalmente un attributo di Dio che si esprime in gesti eccezionali di perdono: è lo stile stesso

dell'agire di Gesù – il modo in cui si muove nel mondo, il modo in cui guarda le persone, il modo in cui entra nelle case e mangia alle tavole.

Questo spostamento – dalla misericordia come atto eccezionale alla misericordia come stile quotidiano – ha implicazioni pedagogiche immediate. Non si tratta di aspettare il momento solenne del perdono, la circostanza straordinaria della grazia: si tratta di abitare ogni incontro con quello stesso sguardo che Gesù portava nella casa di Simone, sul sicomoro di Gerico, sulla strada di Gerico.

Per un educatore, questo significa che la trasmissione della misericordia non avviene principalmente nei momenti esplicitamente religiosi – la confessione, la preghiera, la liturgia – ma nel modo ordinario di guardare i giovani, di accogliere i loro fallimenti, di non ritirarsi davanti alla loro complessità.

## **QUARTO MOVIMENTO – Il senso pedagogico**

### **Lo sguardo come atto educativo fondamentale**

Se c'è un gesto pedagogico che questa stazione chiede all'educatore sopra ogni altro, è quello di imparare a guardare. Non l'occhio vigile che controlla, non lo sguardo clinico che valuta, non l'attenzione premurosa che cerca il problema da risolvere: ma lo sguardo che riconosce, che dice «ti vedo», che non si ritrae davanti alla complessità o alla ferita.

Questo sguardo non si improvvisa: si coltiva. Richiede all'educatore un lavoro interiore preliminare – il lavoro di fare i conti con i propri giudizi automatici, con le proprie categorie, con la propria tendenza a classificare i giovani prima ancora di ascoltarli. Richiede la disponibilità a essere sorpresi – a scoprire, come Gesù scopre in Zaccheo, qualcosa di inaspettato e di prezioso là dove il mondo vede solo ciò che sa già.

In termini concreti, questo si traduce in alcune pratiche precise: la capacità di ricordare i dettagli – il nome, le passioni, le paure di ciascun giovane; la disponibilità a cercare il ragazzo che si è messo nell'angolo, invece di aspettare che venga avanti; la resistenza alla tentazione di identificare un giovane con il suo comportamento peggiore o con la reputazione che porta.

### **Creare spazi in cui la vergogna possa essere nominata**

Il secondo gesto pedagogico richiesto da questa stazione è più difficile e più delicato: creare ambienti in cui la vergogna possa essere nominata senza diventare condanna. Non spazi terapeutici nel senso clinico – l'educatore non è uno psicologo – ma spazi di fiducia in cui sia possibile dire «ho sbagliato» o «mi sento inadeguato» senza ricevere in risposta un giudizio o una soluzione.

Questo richiede, da parte dell'educatore, una certa dose di autobiografia condivisa: la disponibilità a raccontare, con la misura giusta, la propria esperienza di inadeguatezza e di perdono ricevuto. Non per fare del sé un modello da imitare, ma per mostrare che anche gli adulti portano ferite, e che le ferite non precludono la vita ma spesso – paradossalmente – la approfondiscono.

### **Il sacramento dello sguardo: verso la confessione e il perdono**

Questa stazione apre naturalmente – senza forzature, senza didatticismo – verso il sacramento della Riconciliazione. Non come obbligo morale, non come rito di purificazione da espletare, ma come forma sacramentale dello sguardo di Gesù: il luogo in cui qualcuno, in nome di Cristo, dice a un giovane che porta il peso del proprio passato – *sei visto, sei amato, sei perdonato. Vai e ricomincia*. L'educatore che sa accompagnare un giovane verso questa esperienza – preparandola con cura, lasciando che emerga dal bisogno reale e non dalla pressione esterna, aiutando a trovarvi un confessore che sappia ascoltare prima di assolvere – sta compiendo uno dei gesti pedagogici più

profondi che esistano. Sta prolungando, nel tempo e nello spazio, il gesto di Gesù nella casa di Simone: lo sguardo che non si ritrae, la parola che scioglie il nodo, l'amore che precede ogni merito.

## **Il movimento pasquale in questa stazione**

In questa seconda stazione, il seme pasquale è ancora più nascosto che nella prima – perché la vergogna e il rifiuto tendono a seppellire tutto, a convincere che non ci sia via d'uscita. Eppure è precisamente qui, nel fondo della kenosi più intima, che la logica pasquale opera con la sua forza più radicale: non la risurrezione come trionfo che cancella la croce, ma come trasformazione che la attraversa. Maria di Màgdala non dimentica il proprio passato dopo l'incontro con Gesù: lo porta con sé, trasformato. Charles de Foucauld non cancella gli anni di dispersione: li converte in sapienza. Il giovane che scopre di essere amato nonostante tutto non diventa improvvisamente un'altra persona: diventa, più pienamente, se stesso.

---

## **APPENDICE I – Finestra sulla letteratura**

Fjodor Dostoevskij, *Delitto e castigo* (1866). Raskolnikov non è semplicemente un assassino che si pente: è la figura letteraria più potente mai creata per raccontare il peso della vergogna e il cammino verso il perdono. La sua trasformazione – lenta, dolorosa, non lineare – avviene attraverso lo sguardo di Sonja, la ragazza che lo ama senza condizioni e che legge con lui la resurrezione di Lazzaro. Per adolescenti capaci di reggere la complessità, è una lettura che apre orizzonti difficilmente raggiungibili in altro modo.

Antoine Leiris, *Non avrete il mio odio* (2016). Il sussidio in cui Antoine Leiris racconta la morte della moglie negli attentati del Bataclan a Parigi non parla direttamente di misericordia nel senso religioso – ma è una delle testimonianze più potenti che esistano sull'amore che non si lascia distruggere dall'odio. Per adolescenti, può aprire una discussione sul significato del perdono in contesti estremi.

Franz Kafka, *La metamorfosi* (1915). Gregor Samsa che si sveglia trasformato in un insetto e viene progressivamente abbandonato dalla famiglia che lo ha amato è una delle metafore più acute mai create sul meccanismo del rifiuto e dell'esclusione. Può essere usato come testo generativo per una discussione sulla condizionalità dell'amore e sul bisogno di essere amati incondizionatamente.

## **APPENDICE II – Finestra sull'arte**

Rembrandt van Rijn, *Il ritorno del figliol prodigo* (1668, Ermitage, San Pietroburgo). Le mani del padre sul dorso del figlio inginocchiato sono, in questo dipinto, il centro assoluto di tutto: due mani diverse – una maschile e forte, una femminile e delicata, come ha notato Henri Nouwen nel suo celebre commento – che tengono senza stringere, che accolgono senza trattenere. Da mostrare in silenzio, prima di qualsiasi parola.

Film: *Il figlio* (*Le fils*, Jean-Pierre e Luc Dardenne, 2002). Un falegname che insegna il mestiere a un giovane che non sa essere il ragazzo che ha ucciso suo figlio. Un film lentissimo, senza musica, senza dialoghi esplicativi – pura presenza, puro sguardo. Per educatori e per adolescenti capaci di reggere una narrazione senza scorciatoie emotive.

Film: *Philomena* (Stephen Frears, 2013). La storia vera di una donna irlandese che cerca il figlio dato in adozione cinquant'anni prima dai religiosi che la ospitavano. Un film sul perdono come atto libero e scandaloso – scandaloso per chi lo osserva dall'esterno, liberatorio per chi lo compie.

Musica: Ludovico Einaudi, *Divenire* (2006). L'intero album – e in particolare il brano che dà il titolo alla raccolta – crea uno spazio sonoro in cui il silenzio e il suono si alternano con una qualità meditativa che può accompagnare momenti di riflessione personale sul tema di questa stazione.

## APPENDICE III – Bibliografia ragionata

### Per l'educatore

Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano. Il testo fondamentale sulla filosofia del volto. Impegnativo ma ineludibile per chiunque voglia pensare seriamente sull'incontro educativo come luogo etico.

Karl Barth, *L'umanità di Dio*, Claudiana, Torino. Una conferenza tarda di Barth, breve e accessibile, in cui espone in forma sintetica la sua tesi sull'amore incondizionato di Dio. Lettura possibile anche per educatori senza formazione teologica specifica.

Christoph Theobald, *Il cristianesimo come stile*, EDB, Bologna. La riflessione più lucida disponibile in italiano sulla misericordia come stile educativo e pastorale. Indispensabile per chi vuole pensare pedagogicamente questa stazione.

Henri Nouwen, *L'abbraccio benediciente*, Queriniana, Brescia. Una meditazione spirituale sul dipinto di Rembrandt che è anche una delle riflessioni più belle mai scritte sul perdono ricevuto e donato. Leggibile e commovente.

Brené Brown, *Il dono dell'imperfezione*, Astrea. La ricerca psicologica sulla vergogna e sulla vulnerabilità, tradotta in un linguaggio accessibile. Utile come complemento psicologico alla riflessione teologica.

### Per l'adolescente

Fjodor Dostoevskij, *Delitto e castigo*, varie edizioni. Da proporre ai più maturi, con una guida alla lettura.

Antoine Leiris, *Non avrete il mio odio*, Corbaccio. Breve, intenso, leggibile da adolescenti dai sedici anni in su.

Film consigliato: *Good Will Hunting* (già citato nella Stazione I) e *Philomena* (Stephen Frears, 2013). Due film diversissimi per tono e registro, ma ugualmente efficaci per aprire la discussione sul perdono e sull'essere amati nonostante tutto.

---

## STAZIONE III «Vale la pena impegnarsi?»

### Epigrafe di apertura

«Faccio tutto quello che mi chiedono. E dentro è come se non ci fosse niente.»

### LA STORIA DI GESÙ

#### *L'uomo che chiedeva tutto e donava di più*

C'è una parola che Gesù usa nei Vangeli con una frequenza e una intensità che non si può ridurre a stilema retorico: la parola *seguimi*. Non è un invito generico alla simpatia, non è una proposta di adesione intellettuale a un sistema di idee, non è il reclutamento in un'organizzazione. È qualcosa di più radicale e di più sconcertante – qualcosa che, ogni volta che viene pronunciata nei Vangeli, produce una frattura nel tempo: un prima e un dopo, separati da una scelta che non ammette vie di mezzo.

La prima volta che questa parola risuona in modo esplicito nella narrazione evangelica, siamo sulla riva del lago di Tiberiade. È mattino. Gesù cammina lungo la riva e vede due fratelli – Simone, che verrà chiamato Pietro, e Andrea – che gettano le reti in acqua. Sono pescatori: il loro mestiere è antico, fisicamente duro, economicamente precario ma identificante. Sanno chi sono perché sanno cosa fanno. La rete è la loro storia, il lago è il loro mondo, l'alba sul Tiberiade è il ritmo che scandisce la loro esistenza da generazioni.

Gesù si ferma e dice loro una frase che, nella sua semplicità, è una delle più dense dell'intero Vangelo: «*Venite dietro a me, vi farò pescatori di uomini*» (Mt 4,19). Non spiega cosa significhi. Non offre un programma. Non elenca i vantaggi. Non garantisce nulla – né sicurezza, né stipendio, né riconoscimento sociale. Chiede tutto, e in cambio offre soltanto se stesso e una promessa che non si capisce ancora bene cosa voglia dire.

E loro lasciano le reti e lo seguono.

Il Vangelo racconta questo con una velocità narrativa che lascia senza fiato – e che è, in realtà, una scelta teologica precisa. Non c'è deliberazione, non c'è trattativa, non c'è tempo di consultare la famiglia o di fare i conti. C'è la chiamata, e c'è la risposta. Come se quella voce avesse toccato qualcosa che stava aspettando di essere toccato – qualcosa che le reti e il lago non riuscivano a raggiungere.

Qualche tempo dopo, in un villaggio della Galilea o della Giudea – i Vangeli sinottici collocano la scena in modo leggermente diverso – accade un incontro che è forse il più drammatico e il più onesto di tutta la vita pubblica di Gesù. Un uomo si avvicina di corsa, si inginocchia davanti a lui e gli chiede: «*Maestro buono, che cosa devo fare per avere in eredità la vita eterna?*» (Mc 10,17).

Il Vangelo di Marco aggiunge un dettaglio che gli altri evangelisti non riportano, e che vale più di un lungo commento: «*Gesù fissò lo sguardo su di lui, lo amò*» (Mc 10,21). Prima ancora di rispondergli. Prima ancora di conoscere la sua storia per intero. Gesù lo guarda e lo ama – con quello stesso sguardo che si era posato sulla donna peccatrice, su Zaccheo, su Bartimeo.

L'uomo ha osservato tutti i comandamenti fin dalla giovinezza. È, per tutti i parametri del mondo in cui vive, un uomo a posto: religioso, onesto, rispettoso. Non è venuto da Gesù perché ha sbagliato qualcosa – è venuto perché, nonostante abbia fatto tutto bene, sente che *qualcosa manca*. Quella fame che le regole osservate non riescono a saziare. Quel vuoto che la rispettabilità non riesce a riempire.

E Gesù, dopo averlo guardato e amato, gli dice la cosa più difficile che gli potesse dire: «*Una cosa sola ti manca: va', vendi quello che hai e dallo ai poveri, e avrai un tesoro in cielo; e vieni! Seguimi*» (Mc 10,21).

Una cosa sola. Non mille cose, non una lista di imperfezioni da correggere: una cosa sola. Ma quella cosa sola è tutto – è la struttura stessa della sua sicurezza, il fondamento su cui aveva costruito la propria identità, la garanzia che lo proteggeva dall'incertezza. Non è una richiesta crudele: è una diagnosi precisa. Gesù vede esattamente dove quell'uomo si è fermato, esattamente cosa gli impedisce di andare oltre, esattamente cosa manca perché la sua vita diventi davvero piena. «*A queste parole egli si fece scuro in volto e se ne andò rattristato, perché aveva molti beni*» (Mc 10,22).

Se ne va. Il Vangelo non lo condanna. Non dice che ha sbagliato, non lo insegue, non cambia la proposta per renderla più accettabile. Lo lascia andare – con quella libertà radicale che è una delle cifre più sconcertanti dello stile di Gesù. Nessuno viene obbligato. La chiamata è reale, ma la risposta è libera. E quella libertà, rispettata fino in fondo, è già di per sé una forma di amore.

C'è una terza scena che illumina questa stazione da un'angolazione diversa – non più la chiamata dei pescatori né il giovane ricco, ma qualcosa di ancora più essenziale: il modo in cui Gesù stesso vive la questione del senso.

Il Vangelo di Luca racconta che Gesù, a dodici anni, si ferma nel Tempio di Gerusalemme mentre i suoi genitori lo cercano disperati. Quando Maria e Giuseppe lo trovano, tra i dottori della Legge che

lo ascoltano stupiti, e Maria gli chiede perché abbia fatto così, Gesù risponde con una frase che è la prima parola che il Vangelo gli mette in bocca: «*Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?*» (Lc 2,49).

*Devo*. Non «voglio», non «preferisco», non «ho scelto»: *devo*. Con quella necessità interiore che non è costrizione ma vocazione – il senso di essere fatti per qualcosa, di portare dentro di sé una direzione che precede ogni decisione consapevole e che si riconosce, quando si incontra, come la cosa più propria che esista.

Questa necessità interiore è ciò che Gesù porta in ogni chiamata che rivolge nei Vangeli. Non propone un progetto interessante, non offre un'opportunità di crescita personale, non vende una causa nobile: chiama a qualcosa che, per chi ha orecchi per sentire, suona come il proprio nome più vero. Come ciò per cui si era fatti, senza saperlo.

Per ogni adolescente che si chiede se vale la pena impegnarsi – se esiste qualcosa per cui valga davvero la pena spendere la propria vita – Gesù risponde non con un argomento ma con una chiamata. Non dice «ti convincerò che ne vale la pena»: dice «vieni e vedi». E il «vieni e vedi» è già, in sé, la risposta: perché chi viene e vede scopre che il senso non si trova pensandoci su, ma mettendosi in cammino.

## **PRIMO MOVIMENTO – La soglia esistenziale**

### **Il vuoto che si nasconde sotto la superficie**

Esiste una forma di disagio giovanile che non ha il volto drammatico della crisi conclamata – non è la depressione, non è la ribellione, non è il fallimento scolastico o la dipendenza. Ha un volto molto più ordinario, molto più difficile da riconoscere, e proprio per questo molto più diffuso e molto più insidioso. È il disagio di chi funziona – di chi fa tutto ciò che ci si aspetta da lui, ottiene risultati accettabili, non crea problemi – e dentro avverte un vuoto che non sa nominare.

È il disagio della noia profonda, che non ha a che fare con la mancanza di stimoli – gli stimoli non mancano mai, nell'esistenza di un adolescente contemporaneo – ma con la mancanza di senso. È la sensazione di compiere gesti ripetuti senza capire perché, di percorrere strade tracciate da altri senza sapere se siano anche le proprie, di investire energie in obiettivi che, una volta raggiunti, non danno la soddisfazione che si aspettava.

### **La generazione dell'e allora?**

Gli educatori che lavorano con adolescenti oggi raccontano spesso di imbattersi in una domanda implicita, raramente pronunciata ad alta voce ma presente in molti comportamenti e in molti silenzi: *e allora?* Prendi il diploma – e allora? Entri all'università – e allora? Trovi un lavoro – e allora? La sequenza delle tappe attese dalla vita adulta non genera più, in molti giovani, il senso di direzione che generava nelle generazioni precedenti. Non perché i giovani di oggi siano pigri o nichilisti – questa lettura è superficiale e ingiusta – ma perché il mondo che hanno ereditato ha perso, in misura significativa, la capacità di offrire narrazioni condivise di senso.

Le grandi narrazioni che davano orientamento alle generazioni precedenti – il progresso, la nazione, la classe sociale, la fede religiosa come dato culturale ovvio – si sono frammentate o indebolite. Al loro posto, il mercato ha offerto una narrazione sostitutiva: quella del successo individuale, della realizzazione personale, dell'ottimizzazione di sé. Ma questa narrazione, pur essendo pervasiva, non riesce a rispondere alla domanda più profonda – perché il successo individuale, per quanto reale, non basta a giustificare una vita. Non dà senso alla sofferenza, non risponde alla morte, non spiega perché valga la pena fare del bene quando farlo costa.

## **Il giovane ricco abita molte stanze**

Il personaggio evangelico del giovane ricco – sul quale torneremo nel Secondo Movimento – non è una figura lontana e antiquata. Abita, con sorprendente fedeltà, molte delle stanze in cui vivono gli adolescenti di oggi. È capace e perbene. Ha fatto tutto ciò che gli è stato chiesto. Osserva le regole non per paura ma per convinzione. Eppure sente che qualcosa manca – e ha l'onestà e il coraggio di dirlo ad alta voce, di andare a cercarne la risposta invece di far finta che non ci sia nessuna domanda.

Questa onestà è già, di per sé, un atto di coraggio. Perché la risposta più comoda – la risposta che il mondo offre a chi sente il vuoto – è riempirlo. Con più attività, più distrazioni, più successo, più relazioni, più consumo. Tutto pur di non fermarsi a sentire quel vuoto e di chiedersi cosa stia dicendo.

Il vuoto di senso nell'adolescenza non è un difetto da correggere: è, come l'inquietudine agostiniana, un segnale da ascoltare. È il segnale che dentro quella persona c'è qualcosa che chiede più di ciò che il mondo ordinario sa offrire. È il segnale di una vocazione che non ha ancora trovato il suo nome.

## **L'impegno come problema e come grazia**

C'è una dimensione specifica del disagio di senso che merita attenzione particolare nell'adolescenza contemporanea: la difficoltà di impegnarsi. Non per pigrizia – il problema è più sottile – ma per paura. La paura di sbagliare la scelta, di chiudere porte che poi si vorrà riaprire, di investire in qualcosa che poi si rivelerà sbagliato. In un'epoca in cui tutto è reversibile e ogni scelta sembra provvisoria, l'impegno vero – quello che costa, quello che implica una rinuncia, quello che dice «per questo sì e quindi per quest'altro no» – appare come un rischio sproporzionato.

Questa paura dell'impegno non nasce dal nichilismo ma, paradossalmente, da un eccesso di aspettativa: si vuole essere certi prima di scegliere. Si vuole la garanzia del senso prima di mettersi in cammino. Ma il senso – come Gesù mostra in ogni chiamata evangelica – non si dà prima del cammino: si rivela nel cammino. Non si comprende perché valga la pena seguire Gesù e poi lo si segue: lo si segue, e nel seguirlo si capisce.

Questo è il paradosso pedagogico che questa stazione porta al centro: il senso non precede l'impegno, lo genera. E l'educatore che sa accompagnare un giovane verso questa scoperta gli sta offrendo qualcosa che nessun orientamento scolastico e nessuna consulenza professionale potrà mai dare.

## **Il movimento pasquale in questa stazione**

In questa terza stazione, il movimento pasquale comincia a mostrare il suo volto più esigente. Non siamo più solo nel deserto della ricerca identitaria né nel fondo della vergogna: siamo davanti alla croce nel suo senso più quotidiano – la scelta che costa, la rinuncia che fa male, il «una cosa sola ti manca» che chiede di lasciare andare ciò a cui si è più attaccati. Il giovane ricco che se ne va rattristato non è condannato: è lasciato libero, con tutta la malinconia di chi ha intravisto qualcosa di più grande e non ha ancora trovato la forza di andarci. Ma quella malinconia stessa – quel volto che si fa scuro – è già il seme di un ritorno possibile. La Pasqua, in questa stazione, non è ancora arrivata: ma la domanda che la prepara è stata posta.

## SECONDO MOVIMENTO – I testimoni biografici

### (a) Il personaggio evangelico: il giovane ricco

#### L'uomo che aveva tutto e cercava qualcosa

Non sappiamo il suo nome. I Vangeli sinottici lo chiamano semplicemente «un tale» o «un uomo», e la tradizione lo ha ribattezzato «il giovane ricco» – una sintesi di tre dettagli che Matteo, Marco e Luca distribuiscono tra loro: è giovane, è ricco, ha osservato i comandamenti fin dall'infanzia.

Questa mancanza di nome è, in realtà, una forma di universalità. Il giovane ricco non è un personaggio con una storia particolare che lo distingue dagli altri: è una figura archetipica, uno specchio in cui molti possono riconoscersi. È il giovane che ha fatto tutto bene – e che, proprio perché ha fatto tutto bene, si trova nella posizione più difficile di tutte: quella di chi non può attribuire il proprio vuoto a nessuna colpa specifica, di chi non ha niente da rimproverarsi e tuttavia non riesce a sentirsi pieno.

Il suo gesto di avvicinarsi a Gesù è già di per sé significativo. Il testo di Marco dice che «corse» verso di lui – non camminò, non si avvicinò con la compostezza di chi ha tutto sotto controllo: corse. C'è in quel correre una urgenza che tradisce ciò che il comportamento esteriore nasconde: una fame, una fretta di trovare risposta a una domanda che non riesce a tacere.

Si inginocchia – gesto di rispetto ma anche di supplica, di chi si mette nella posizione di chi chiede, di chi riconosce di non bastare a se stesso. E chiede: *«Maestro buono, che cosa devo fare per avere in eredità la vita eterna?»*

La domanda è teologica nella forma, ma esistenziale nella sostanza. Non sta chiedendo una nozione dottrinale: sta chiedendo se esiste qualcosa che valga davvero, qualcosa per cui valga la pena vivere e morire, qualcosa che non finisca con la fine delle cose che possiede. Sta chiedendo, in altri termini, ciò che ogni adolescente che porta dentro di sé la domanda del senso sta chiedendo – anche quando non usa il linguaggio della vita eterna, anche quando non si inginocchia davanti a nessuno. Gesù lo ascolta. Lo guarda. Lo ama. E poi gli elenca i comandamenti – e il giovane risponde con un'onestà disarmante: «Tutte queste cose le ho osservate fin dalla mia giovinezza». Non è arroganza: è la constatazione dolorosa di chi ha seguito le regole e scopre che le regole, da sole, non bastano. Che la vita non si esaurisce nella correttezza morale. Che c'è qualcosa oltre.

Ed è qui che Gesù pronuncia quella frase che il giovane non si aspettava – *«Una cosa sola ti manca»* – e che fa emergere con chirurgica precisione il nodo esatto. Non molte cose: una. Ma quella una cosa è il centro di tutto, è il punto in cui la sua identità si è bloccata, è il luogo in cui il suo io si è fermato sulla soglia tra la sicurezza del possedere e il rischio del donare.

I «molti beni» del giovane ricco non sono necessariamente solo denaro nel senso materiale. Sono tutto ciò a cui ci si aggrappa per sentirsi al sicuro: la reputazione, i risultati, l'approvazione altrui, la certezza di essere nella norma. Tutto ciò che costruisce un'identità solida ma chiusa – solida perché chiusa, e chiusa perché si ha paura di aprirsi all'imprevedibile.

La risposta del giovane – se ne va rattristato – è la risposta più onesta possibile. Non finge di non aver capito. Non controbatte con un argomento. Non negozia. Capisce, e sente che quel capire è troppo costoso per il momento. Se ne va con il peso di aver incontrato la verità e di non essere ancora pronto a viverla.

È un finale aperto – volutamente aperto. Perché il Vangelo non dice che non tornerà. Non dice che è perduto. Dice solo che, in quel momento, la tristezza prevale. E in quella tristezza c'è già, forse, il seme di un ritorno: perché chi se ne va rattristato non è chi ha detto no con indifferenza, ma chi ha detto «non ancora» con dolore. E il dolore, a volte, è il modo in cui la grazia continua a lavorare anche dopo che ci si è allontanati.

## **(b) Il testimone storico: Pier Giorgio Frassati**

### **Il giovane che scelse di spendere invece di conservare**

Pier Giorgio Frassati nasce a Torino nel 1901, in una famiglia che appartiene all'élite laica e culturale del Piemonte: suo padre Alfredo è il fondatore e il direttore de *La Stampa*, senatore del Regno, uomo di potere e di cultura. Sua madre Adelaide è una pittrice di talento, distante emotivamente, esigente. Pier Giorgio cresce in un ambiente che non è privo di affetto ma è fundamentalmente orientato al successo, alla carriera, all'affermazione sociale.

Ed è in questo ambiente – precisamente in questo ambiente – che Pier Giorgio sviluppa una vita che va esattamente nella direzione opposta a quella che ci si aspetterebbe da lui.

Non è un ragazzo pio nel senso devoto e malinconico del termine: è allegro, sportivo, appassionato di montagna, fumatore di pipa, amante dell'arte e della musica, capace di battute feroci e di amicizie profonde. Studia ingegneria mineraria al Politecnico di Torino – non per vocazione professionale, ma perché vuole andare nelle miniere del Sud a lavorare con i minatori, a stare vicino a chi sta in fondo. La sua vita ha una direzione che non coincide con quella che la famiglia si aspetta, e questa distanza produce tensioni che non vengono quasi mai dette apertamente.

Ciò che distingue Pier Giorgio dai molti giovani cattolici del suo tempo – e da molti giovani tout court – è la consistenza tra ciò che dice e ciò che fa. Non è un idealista che aspetta le condizioni giuste per agire: agisce adesso, con ciò che ha, nel luogo in cui si trova. Ogni giorno, dopo l'università, gira i quartieri poveri di Torino – Borgo Po, Barriera di Milano, le periferie operaie – portando medicine, cibo, denaro, e soprattutto presenza. Porta di persona, non delega. Conosce i nomi, le storie, le famiglie.

Dà via quasi tutto ciò che riceve: i soldi dell'università, i regali, le mance. Quando muore, a ventiquattro anni, di una poliomielite fulminante contratta probabilmente visitando un malato, la sua famiglia scopre con stupore che esisteva tutta una rete di poveri che dipendevano da lui, che lo conoscevano, che lo amavano – e di cui la famiglia non sapeva nulla.

Al suo funerale, accanto ai potenti di Torino venuti a rendere omaggio al figlio di Alfredo Frassati, c'è una folla di sconosciuti: operai, mendicanti, malati, donne dei vicoli. Piangono con una intensità che stupisce e interroga. Non piangono il figlio di un senatore: piangono il loro amico.

Pier Giorgio Frassati non è un modello di perfezione morale nel senso agiografico del termine. È un giovane che ha fatto una scelta – la scelta di spendere invece di conservare, di donare invece di accumulare, di stare vicino invece di stare al sicuro – e che ha pagato quella scelta con una morte precoce che la famiglia, per molti anni, non riuscirà ad accettare come dotata di senso.

Ma è proprio in quella scelta – nella sua concretezza, nella sua allegria, nella sua totale assenza di compiacimento e di eroismo esibito – che Pier Giorgio diventa uno strumento pedagogico di rara efficacia per gli adolescenti di oggi. Non perché sia irraggiungibile, ma perché è riconoscibile: è un ragazzo che aveva le stesse risorse e le stesse tentazioni di molti ragazzi di oggi, e che ha scelto di usarle in modo radicalmente diverso. Non per rispettare una regola, ma perché aveva trovato qualcosa per cui valeva la pena spendere tutto.

Quella cosa era Gesù – e i poveri in cui Gesù viveva, come lui stesso aveva imparato a riconoscere attraverso l'insegnamento del Vangelo e la frequentazione del Santissimo Sacramento, davanti al quale passava ogni giorno lunghi momenti di silenzio.

## **TERZO MOVIMENTO – Luci culturali e spirituali**

### **Viktor Frankl e la ricerca di senso**

Viktor Frankl – neurologo e psichiatra viennese, sopravvissuto ad Auschwitz, fondatore della logoterapia – ha costruito l'intera sua opera attorno a una tesi che la sua esperienza nei campi di

sterminio aveva trasformato da teoria in certezza vissuta: l'essere umano è fondamentalmente un essere in cerca di senso, e la mancanza di senso – ciò che Frankl chiama il «vuoto esistenziale» – è la radice della maggior parte delle sofferenze psicologiche del Novecento.

Nel suo sussidio più noto, *Uno psicologo nei lager* – scritto in pochi giorni dopo la liberazione, con una urgenza che si sente in ogni pagina – Frankl racconta come, nei momenti più estremi della prigionia, ciò che separava chi sopravviveva da chi cedeva non era principalmente la forza fisica o la fortuna, ma la capacità di trovare un senso anche in quella situazione insensata. Chi aveva ancora un «perché» – una persona da ritrovare, un'opera da compiere, una testimonianza da portare – riusciva a sopportare quasi qualunque «come».

Questa intuizione frankiana – che il senso non si costruisce a tavolino ma si *trova*, si *scopre* in ciò che la vita chiede – risuona direttamente con la pedagogia evangelica della chiamata. Gesù non propone ai pescatori un progetto elaborato di autorealizzazione: propone se stesso e una direzione. Il senso si trova nel cammino, non prima di esso.

Per un adolescente che si chiede se vale la pena impegnarsi, la logoterapia di Frankl offre uno strumento prezioso: la distinzione tra piacere, potere e senso come possibili motori dell'esistenza. Il piacere e il potere, da soli, non bastano – e i giovani lo sanno già, anche quando non lo sanno dire. Il senso è qualcosa di diverso: nasce dall'incontro con qualcosa o qualcuno che chiede di noi più di ciò che siamo abituati a dare.

## **Romano Guardini e la struttura della chiamata**

Romano Guardini ha riflettuto profondamente, in numerosi scritti educativi e teologici, sulla struttura dell'esistenza cristiana come risposta a una chiamata. Per Guardini, l'essere umano non è un'isola autosufficiente che decide dall'interno la propria direzione: è essenzialmente un essere *interpellato*, che si scopre e si realizza nella misura in cui risponde a qualcosa che viene dall'esterno – o meglio, a qualcuno.

Questa struttura di chiamata e risposta – che Guardini legge nella relazione tra Gesù e i discepoli come paradigma di ogni esistenza autenticamente umana – risponde direttamente alla paralisi adolescenziale davanti alla scelta. Se il senso dipende solo da me, dalla mia capacità di costruirlo e di sostenerlo con le mie sole forze, allora l'incertezza è paralizzante: non posso mai essere abbastanza sicuro da impegnarmi davvero. Ma se il senso nasce dalla risposta a una chiamata – se c'è qualcuno che mi chiama per nome e mi indica una direzione – allora l'impegno non dipende dalla mia certezza preliminare ma dalla fiducia in colui che chiama.

Questa distinzione guardianiana tra senso costruito e senso ricevuto non è una consolazione religiosa: è una descrizione fenomenologicamente accurata di come funziona l'impegno autentico. I giovani che si impegnano davvero – quelli che trovano qualcosa per cui vale la pena alzarsi la mattina – non sono quasi mai quelli che hanno elaborato a tavolino un progetto di vita coerente: sono quelli che hanno incontrato qualcosa o qualcuno che li ha chiamati fuori da se stessi.

### *Il giovane ricco e la teologia del distacco*

C'è una dimensione teologica della scena del giovane ricco che merita di essere nominata esplicitamente, perché risponde a una domanda che molti adolescenti portano senza riuscire a formularla: perché Gesù chiede di lasciare andare ciò che si possiede? Non è sadismo, non è disprezzo per i beni materiali in quanto tali: è la diagnosi di un meccanismo psicologico e spirituale molto preciso.

I beni del giovane ricco – la ricchezza materiale, ma anche la reputazione morale, la sicurezza dell'identità costruita sull'osservanza dei comandamenti – non sono cattivi in sé. Sono diventati una prigione perché sono diventati l'unico fondamento dell'identità. Finché l'identità si regge su ciò che si possiede o su ciò che si è riusciti a fare, è un'identità fragile – perché ciò che si possiede può essere perduto, e ciò che si è fatto può essere superato o dimenticato.

Gesù chiede di lasciare andare non per impoverire, ma per *liberare*: per aprire uno spazio in cui l'identità possa fondarsi su qualcosa di più solido e di più gratuito. Lo stesso movimento che, nel battesimo al Giordano, precede ogni azione: prima l'amore, poi il cammino.

## **QUARTO MOVIMENTO – Il senso pedagogico**

### **Accompagnare il giovane ricco – non spingerlo e non trattenerlo**

Il gesto di Gesù con il giovane ricco è, pedagogicamente, uno dei più difficili da imitare: Gesù lo lascia andare. Non lo insegue, non abbassa la soglia della proposta, non lo colpevolizza per la sua scelta. Lo rispetta nella sua libertà – anche quando quella libertà produce una scelta che fa male a tutti e due, perché Gesù lo ama e non vuole perderlo.

Per un educatore, questo gesto è esigente quasi all'impossibile. La tentazione di chi si prende cura di un giovane è di non lasciarlo andare – di tenere aperto il dialogo ad ogni costo, di modificare la proposta per renderla più accettabile, di ridurre la soglia dell'impegno per evitare il rifiuto. Ma questa tentazione, quando cede, fa un torto al giovane: lo priva dell'incontro con qualcosa di davvero grande, di davvero esigente, di davvero capace di dare senso.

Accompagnare il giovane ricco – il giovane che sente il vuoto ma ha paura di pagare il prezzo per riempirlo – significa stare vicino alla sua tristezza senza risolverla prematuramente, tenere aperta la domanda senza imporre la risposta, restare disponibili senza inseguire.

### **Proporre esperienze che generino senso**

Il secondo gesto pedagogico di questa stazione è più concreto e più immediato: proporre esperienze che abbiano la struttura della chiamata – esperienze in cui il giovane viene chiesto di dare qualcosa di sé, di uscire dalla propria zona di comfort, di impegnarsi per qualcosa che lo supera.

Non si tratta di moltiplicare le attività: si tratta di scegliere con cura quelle che hanno una qualità esistenziale autentica. Il servizio ai poveri – come nel caso di Pier Giorgio Frassati – ha questa qualità non perché sia moralmente impeccabile, ma perché mette in contatto con la realtà nella sua durezza e nella sua bellezza insieme, perché chiede di uscire dall'io e di scoprire che nell'uscire si trova qualcosa di inatteso. La natura, la bellezza, l'arte, la preghiera condivisa, il lavoro manuale: tutte esperienze che, nella misura in cui vengono vissute con intensità e con riflessione, hanno la capacità di toccare quella profondità in cui il senso aspetta di essere riconosciuto.

### **Il movimento pasquale e la pedagogia della rinuncia**

In questa terza stazione, la dimensione pasquale chiede all'educatore di non aver paura di proporre la croce – non come mortificazione, non come penitenza, ma come struttura del dono autentico. Ciò che si dà davvero costa. Ciò che si sceglie davvero esclude qualcos'altro. La vita piena non è la vita senza rinunce: è la vita in cui le rinunce hanno un senso, in cui il «no» a qualcosa è sempre anche il «sì» a qualcosa di più grande.

Aiutare un giovane a scoprire questo – a fare esperienza, anche piccola e parziale, del paradosso evangelico per cui chi perde la propria vita la trova – è uno dei compiti più alti e più gioiosi dell'educazione cristiana. È seminare, nel terreno ancora duro dell'adolescenza, il seme di una Pasqua che forse fiorirà solo più tardi, ma che porterà frutto nel tempo giusto.

---

## **APPENDICE I – Finestra sulla letteratura**

Jack London, *Martin Eden* (1909). Il romanzo autobiografico di London racconta la storia di un giovane operaio che si fa scrittore a forza di volontà e di talento, raggiunge il successo – e scopre che il successo, da solo, non basta. È uno dei testi più lucidi mai scritti sul vuoto di senso che può accompagnare anche il raggiungimento dei propri obiettivi. Per adolescenti ambiziosi che sentono la distanza tra i traguardi che si sono prefissati e la pienezza che cercano.

Antoine de Saint-Exupéry, *Volo di notte* (1931). Il romanzo breve di Saint-Exupéry racconta la tensione tra la sicurezza della vita ordinaria e la chiamata di qualcosa di più grande – nella metafora del volo notturno su rotte inesplorate. Il personaggio di Rivière – il direttore che manda i suoi piloti nel buio perché crede che valga la pena – è una figura pedagogicamente potente per una discussione sulla responsabilità e sul senso dell'impegno.

Tolkien, *Il Signore degli Anelli* (1954-1955). L'intera architettura narrativa del capolavoro tolkeniano è costruita attorno alla domanda «vale la pena impegnarsi quando tutto sembra perduto?». Frodo non è un eroe per capacità straordinarie: è un eroe per fedeltà ordinaria, per la scelta di continuare a camminare quando ogni ragione razionale suggerisce di fermarsi. Per adolescenti appassionati di fantasy, è un testo che parla direttamente alla questione del senso senza sembrare un testo religioso.

## **APPENDICE II – Finestra sull'arte**

Film: *La strada* (Federico Fellini, 1954). La storia di Gelsomina e di Zampanò è una meditazione sul dono di sé come unica forma di vita autentica – e sul vuoto devastante di chi non riesce ad accorgersene finché è troppo tardi. Un film che parla dell'impegno e della sua mancanza in un linguaggio poetico e visivo di straordinaria potenza.

Film: *Into the Wild* (Sean Penn, 2007). La storia vera di Christopher McCandless – il giovane americano che lascia tutto per cercare la libertà assoluta nel deserto dell'Alaska – è una narrazione potente e ambigua sul senso dell'impegno e sui suoi limiti. Da usare con una guida alla visione che aiuti a distinguere la fuga dal senso dalla ricerca del senso: due movimenti che dall'esterno si assomigliano ma che portano in direzioni opposte.

Musica: Bruce Springsteen, *The River* (1980) e *Nebraska* (1982). I due album più intensi di Springsteen – quelli in cui il tema della giovinezza perduta, del sogno americano che non si realizza, della ricerca di qualcosa che valga la pena – parlano direttamente alla domanda di questa stazione. In particolare, *The River* – con la sua storia di amore giovanile, di gravidanza non voluta, di sogni che si riducono a routine – è un testo musicale di rara onestà sul tema del senso e della sua fragilità.

## **APPENDICE III – Bibliografia ragionata**

### **Per l'educatore**

Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano. Il testo fondamentale sulla ricerca di senso come struttura dell'esistenza umana. Lettura obbligatoria per chiunque lavori con adolescenti che mostrano sintomi di vuoto esistenziale.

Romano Guardini, *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia. La riflessione più lucida sulla struttura della chiamata come fondamento dell'esistenza cristiana. Da leggere in parallelo con i testi evangelici sulla vocazione.

Carlo Maria Martini, *La dimensione contemplativa della vita*, Ancora, Milano. Una serie di meditazioni del cardinal Martini sul senso della vita come risposta a una chiamata. Accessibile e profondo insieme.

Pier Giorgio Frassati, *Un uomo felice. Lettere*, a cura di Luciana Frassati, San Paolo. Le lettere di Pier Giorgio – scritte con la spontaneità di chi non pensa di lasciare un'eredità spirituale – sono uno dei documenti più freschi e più vivi della santità giovane del Novecento.

### **Per l'adolescente**

Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager*, Ares. Leggibile anche da adolescenti dai quindici anni in su: il linguaggio è accessibile e la storia è così potente da non richiedere mediazioni.

Luciana Frassati, *Pier Giorgio Frassati. Un uomo felice*, San Paolo. La biografia scritta dalla sorella – commossa ma non agiografica – è il punto di ingresso più naturale per un adolescente che voglia conoscere davvero questa figura.

Film consigliato: *Into the Wild* (Sean Penn, 2007). Da vedere con una guida alla visione e con la disponibilità a discuterne dopo, perché il film pone domande che non risolve – e questo è esattamente il suo valore pedagogico.

---

## **STAZIONE IV** **«Come parlare con Dio?»**

### **Epigrafe di apertura**

*«A volte provo a pregare. Ma sento solo il silenzio. E non so se è Dio che non risponde, o sono io che non so ascoltare.»*

### **LA STORIA DI GESÙ**

#### ***L'uomo che parlava con suo Padre***

C'è qualcosa nei Vangeli che colpisce chiunque li legga con attenzione e senza fretta: Gesù prega. Non in modo formale, non come adempimento di un obbligo religioso, non come performance pubblica di devozione. Prega come si respira – con una naturalezza e una necessità che attraversa tutta la sua vita pubblica come un filo invisibile ma continuo, che tiene insieme ogni azione, ogni incontro, ogni decisione.

E prega di notte.

Il Vangelo di Marco – il più asciutto e il più cinematografico dei quattro, quello che taglia tutto il superfluo e lascia solo il nervo vivo delle cose – racconta che dopo la guarigione della suocera di Pietro e dopo una sera intera passata a guarire i malati che si affollavano alla porta, Gesù si alza che è ancora buio, esce, va in un luogo deserto e lì prega (Mc 1,35). I discepoli lo cercano, lo trovano, gli dicono che tutti lo cercano. Lui non torna indietro per assecondare l'entusiasmo della folla: è andato via proprio da lì, da quella folla, da quel successo, da quella aspettativa. È andato a stare solo con il Padre.

Questo gesto – alzarsi di notte, allontanarsi da tutto ciò che richiedeva la sua presenza, cercare il silenzio e la solitudine per pregare – non è un episodio isolato nella vita di Gesù. È una struttura portante. Prima delle scelte decisive, Gesù prega: prima di scegliere i Dodici, passa l'intera notte in preghiera sul monte (Lc 6,12). Prima della Trasfigurazione, sale sul monte a pregare. Prima del Getsemani, nell'Ultima Cena, alza gli occhi al cielo e pronuncia quella preghiera lunghissima e tenera che il Vangelo di Giovanni raccoglie nel capitolo diciassette – la cosiddetta «preghiera

sacerdotale», in cui Gesù parla al Padre di sé, dei suoi discepoli, di tutti coloro che crederanno attraverso di loro, come se stesse consegnando nelle mani di qualcuno tutto ciò che ha amato. La preghiera di Gesù non è un momento separato dalla sua vita: è il respiro che tiene in vita tutto il resto.

Un giorno – il Vangelo di Luca non precisa quando, ma dice che accade mentre Gesù stesso stava pregando in un certo luogo – uno dei discepoli lo osserva, aspetta che finisca, e poi gli rivolge una domanda che è tra le più belle e le più oneste di tutto il Nuovo Testamento: «*Signore, insegnaci a pregare, come anche Giovanni ha insegnato ai suoi discepoli*» (Lc 11,1).

Vale la pena fermarsi su questa domanda prima di guardare alla risposta.

Il discepolo non chiede a Gesù di spiegargli la teologia della preghiera. Non chiede una lezione sulla natura di Dio o sulla struttura della liturgia ebraica. Chiede di essere insegnato – con quella umiltà di chi riconosce di non sapere, di chi ha visto qualcosa in Gesù che non riesce a riprodurre da solo e che capisce che non basterà studiarci sopra. Ha visto Gesù pregare – e qualcosa in quel modo di pregare, in quella qualità di presenza, in quella intimità silenziosa con qualcuno che lui ancora non riesce a vedere, lo ha mosso a chiedere.

È la domanda più onesta che si possa fare. È la domanda di chi non finge di sapere già, di chi non si accontenta delle formule imparate nell'infanzia, di chi vuole qualcosa di reale.

E Gesù risponde con il *Padre Nostro*.

Non con un trattato. Non con una tecnica meditativa. Con una preghiera – breve, densa, strutturata come un abbraccio che tiene insieme il cielo e la terra. La prima parola è tutto: *Padre*. In aramaico, la lingua che Gesù parlava, la parola era probabilmente *Abbà* – un termine di intimità familiare, qualcosa che si avvicina al nostro «papà» più che al formale «padre». Una parola che nessun ebreo del tempo di Gesù si sarebbe mai permesso di usare rivolgendosi a Dio: troppo vicina, troppo familiare, quasi irriverente.

Gesù la usa. E insegna ai suoi discepoli a usarla. Come se volesse dire: il Dio a cui vi rivolte non è un sovrano lontano che bisogna avvicinare con deferenza e timore. È qualcuno che vi conosce, che vi aspetta, con cui potete parlare come si parla con il proprio padre – o meglio, come si parla con un padre migliore di qualsiasi padre umano.

La scena più grande e più oscura della preghiera di Gesù è però un'altra. Siamo al Getsemani – un oliveto ai piedi del Monte degli Ulivi, fuori Gerusalemme, di notte. È la notte prima della Passione. Gesù ha appena celebrato l'Ultima Cena con i suoi, ha lavato i piedi ai discepoli, ha spezzato il pane e detto parole che loro non capiscono ancora del tutto. Ora è qui, in questo oliveto buio, e il peso di ciò che sta per accadere lo schiaccia con una forza che i Vangeli descrivono senza attenuanti.

Marco scrive che Gesù «cominciò a sentire paura e angoscia» (Mc 14,33). Luca aggiunge che il suo sudore diventò come gocce di sangue che cadevano a terra (Lc 22,44) – un'immagine di sofferenza fisica e psicologica estrema, che i traduttori e i commentatori hanno dibattuto nei secoli ma che nella sua forza narrativa dice chiaramente: Gesù non affronta la Passione con distacco stoico. La affronta con tutto il peso della propria umanità.

E in questo fondo di paura e di angoscia, prega. Dice: «*Abbà, Padre! Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice! Però non ciò che io voglio, ma ciò che tu vuoi*» (Mc 14,36).

Questa preghiera è la più onesta che esista. Non è una preghiera rassegnata – non comincia con l'accettazione, comincia con la richiesta: *allontana da me questo calice*. Gesù non finge di non avere paura, non si comporta da eroe che non sente il dolore, non recita la parte di chi ha già accettato tutto. Chiede di essere liberato da ciò che teme. E poi – solo dopo aver detto la verità su ciò che sente – aggiunge: *però non ciò che io voglio, ma ciò che tu vuoi*.

Non è rinuncia alla propria volontà: è fiducia in una volontà più grande. È la preghiera di chi crede – non perché le cose stiano andando bene, non perché il dolore sia scomparso, non perché abbia ricevuto una spiegazione soddisfacente – ma perché conosce il Padre. Perché ha trascorso tutta la

vita a parlare con lui, ad alzarsi di notte per stare con lui, a costruire quella intimità che adesso, nel momento più buio, regge tutto il peso senza crollare.

Per ogni adolescente che non sa come pregare, che sente il silenzio invece di una risposta, che si chiede se qualcuno stia davvero ascoltando: il modo in cui Gesù prega è la risposta più concreta e più vera che esista. Non una tecnica, non una formula, non un metodo: una relazione. Una relazione che si costruisce nel tempo, nel silenzio cercato, nella fedeltà dei piccoli gesti quotidiani. Una relazione in cui c'è spazio per la domanda e per la paura, per il «allontana da me questo calice» oltre che per il «sia fatta la tua volontà». Una relazione in cui anche il silenzio – anche la notte buia del Getsemani – è parte dell'incontro, non sua assenza.

## **PRIMO MOVIMENTO – La soglia esistenziale**

### **Il silenzio che spaventa e la voce che non si sente**

Pregare è, per molti adolescenti di oggi, il territorio più straniero che esista nel paesaggio della vita spirituale. Non necessariamente perché abbiano deciso di non credere – la questione è spesso più sottile e più tormentata di così. Ma perché pregare richiede qualcosa che la cultura contemporanea ha reso sempre più difficile: stare fermi. Stare in silenzio. Stare soli con se stessi, senza schermo, senza stimolo, senza il rumore di fondo che riempie ogni interstizio della giornata moderna. Il silenzio spaventa. Non in modo drammatico, non come una paura dichiarata – ma con quella inquietudine sorda che porta a cercare automaticamente il telefono ogni volta che si resta soli un momento, che riempie le cuffiette appena si esce di casa, che rende impossibile aspettare un autobus o mangiare da soli senza qualcosa che occupi l'attenzione. Il silenzio è diventato il territorio dell'incontro con se stessi – e quell'incontro, per chi non è abituato, può essere spaventoso.

### **La preghiera come territorio sconosciuto**

Ma c'è qualcosa di più specifico, quando si tratta di preghiera. Molti adolescenti hanno un rapporto con la preghiera che è rimasto fermo a quello dell'infanzia: le formule imparate a memoria, il Rosario della nonna, le preghiere recitate prima di dormire quando si era piccoli. Formule belle, spesso, ma che a un certo punto hanno smesso di dire qualcosa di vivo – che sono diventate rituali automatici, o sono state abbandonate del tutto nel momento in cui nessuno le richiedeva più. Il problema non è la formula in sé: il problema è che nessuno ha insegnato a questi ragazzi che la preghiera può essere qualcosa di diverso da una formula. Che si può pregare con le proprie parole, o senza parole. Che si può pregare con la rabbia, con la domanda, con il dubbio. Che «non sento niente» non significa «non sta succedendo niente». Che il silenzio di Dio non è necessariamente assenza di Dio.

Molti ragazzi, quando si parla di preghiera, manifestano un misto di nostalgia e di imbarazzo. Nostalgia per qualcosa che sentivano da bambini – una certa qualità di presenza, un calore, una sensazione di non essere soli – e che hanno perso senza capire bene quando e come. Imbarazzo perché pregare sembra infantile, sembra una cosa che si fa prima di capire come funziona davvero il mondo, sembra una confessione di debolezza o di ingenuità.

### **Il silenzio di Dio come esperienza reale**

C'è poi una forma di difficoltà con la preghiera che è più profonda e più dolorosa delle altre, e che merita di essere nominata con rispetto: l'esperienza del silenzio di Dio. Non la semplice aridità della preghiera – il non sentire nulla di particolare – ma qualcosa di più acuto: la sensazione di aver chiesto qualcosa di importante, qualcosa di vero, qualcosa che avrebbe avuto bisogno di una

risposta, e di non aver ricevuto nulla. Il silenzio dopo la preghiera del lutto, dopo la preghiera della malattia, dopo la preghiera di chi ha chiesto aiuto in un momento di crisi e non ha ricevuto il segnale che aspettava.

Questo silenzio è reale. Va preso sul serio, non minimizzato con risposte consolatorie che non reggono al peso dell'esperienza vissuta. Gesù stesso lo conosce – lo grida dalla croce con le parole del Salmo 22: «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*» Non è una domanda retorica: è il grido di chi sente davvero il silenzio, l'assenza, il vuoto. E il fatto che Gesù l'abbia pronunciato – che questo grido sia dentro il Vangelo, che non sia stato cancellato dalla tradizione come sconveniente – dice qualcosa di decisivo: anche il silenzio di Dio è un luogo in cui si può pregare. Anche il dubbio è una forma di preghiera, quando è rivolto a qualcuno.

## **Il desiderio di pregare come punto di partenza**

C'è però qualcosa che molti adolescenti portano dentro, sotto il disagio e sotto l'imbarazzo, e che è importante saper riconoscere: il desiderio di pregare. Non necessariamente nominato come tale – spesso si manifesta come il desiderio di silenzio, di raccoglimento, di qualcosa che stia al di sotto del rumore, di un momento in cui le cose abbiano un peso diverso da quello ordinario. Il desiderio di non essere soli, di essere ascoltati da qualcuno che non giudica, di dire la verità su se stessi senza conseguenze.

Questo desiderio – quando c'è – è già il principio della preghiera. Come insegna la tradizione mistica cristiana, e come Simone Weil ha espresso in modo particolarmente bello: a volte l'attesa di Dio, il desiderio di Dio, è già la forma più autentica dell'incontro con lui. Non si prega perché si è già arrivati: si prega perché si è in cammino, perché si cerca, perché si desidera.

## **Il movimento pasquale in questa stazione**

In questa quarta stazione, il movimento pasquale si approfondisce ancora. Siamo scesi dal deserto della ricerca identitaria, attraverso il fondo della vergogna e la domanda del senso, fino a questo territorio del silenzio e della notte. È il territorio che la tradizione mistica cristiana chiama «notte oscura» – non necessariamente nella forma intensa descritta da Giovanni della Croce, ma nella sua versione più ordinaria e più quotidiana: la preghiera nel buio, la fede senza consolazione, la fedeltà al Padre anche quando il Padre sembra tacere.

È il territorio del Getsemani. E il Getsemani precede la Pasqua – non la esclude, ma la prepara. Chi impara a pregare nel silenzio, a restare davanti a Dio anche quando non sente nulla, sta attraversando il venerdì santo della preghiera. E dall'altra parte di quel venerdì santo c'è la domenica di Pasqua – non come fuga dal dolore, ma come sua trasformazione.

## **SECONDO MOVIMENTO – I testimoni biografici**

### **(a) Il personaggio evangelico: i discepoli che chiedono «Insegnaci a pregare»**

#### **La domanda più onesta**

I discepoli di Gesù non sono figure astratte o simboliche: sono uomini concreti, con mestieri, famiglie, abitudini, storie. Sono pescatori del lago di Tiberiade, un esattore delle tasse, qualcuno che viene da Cana, qualcuno che viene da Betsaida. Portano con sé una formazione religiosa ebraica che non è superficiale: conoscono le Scritture, sanno pregare secondo i riti del loro popolo, hanno imparato le preghiere del Tempio e della sinagoga fin dall'infanzia.

Eppure osservano Gesù pregare – e sentono che ciò che lui fa è qualcosa di diverso da ciò che sanno fare loro. Non diverso nel senso di più complicato o più elaborato: diverso nel senso di più reale,

più vivo, più abitato. C'è una qualità nella preghiera di Gesù che non si riesce a imitare semplicemente usando le stesse parole. C'è qualcosa che viene dall'interno, che non è tecnica ma relazione, che non è sapere ma conoscenza nel senso biblico del termine – quella conoscenza che è intimità, presenza, fiducia.

Il discepolo che chiede «insegnaci a pregare» sta dicendo, in fondo, qualcosa di molto semplice e di molto coraggioso: *ho visto che tu hai qualcosa che io non ho. Non so come si chiama, non so come si ottiene. So solo che lo voglio.*

Questa domanda è il punto di partenza più onesto che esista per un cammino di preghiera. Non la certezza, non la tecnica, non la devozione consolidata: il desiderio. La richiesta. Il riconoscimento che da soli non si arriva, che c'è qualcosa che deve essere insegnato – e che questo insegnamento non può venire da un sussidio, ma solo da qualcuno che lo vive.

Gesù risponde a questa domanda con il *Padre Nostro* – e questo risponde già a molte domande di forma. Ma risponde anche con qualcosa di più implicito e di più profondo: con la propria vita di preghiera, con i suoi gesti, con il suo modo di cercare il silenzio, con la fedeltà con cui torna ogni volta al Padre anche dopo le giornate più pesanti, anche nelle notti più buie.

L'insegnamento della preghiera non è mai solo verbale. È sempre anche – e soprattutto – testimonianza. Si impara a pregare vedendo qualcuno pregare davvero.

## **(b) Il testimone storico: Thérèse de Lisieux**

### **La ragazza che pregava nel buio**

Marie-Françoise-Thérèse Martin nasce ad Alençon, in Normandia, il 2 gennaio 1873. È l'ultima di cinque figlie sopravvissute di Louis e Zélie Martin – una famiglia cattolica di profonda fede, segnata presto dal lutto: la madre muore di cancro quando Thérèse ha quattro anni e mezzo. Questa perdita precoce lascia una ferita che la accompagnerà per tutta la vita – una sensibilità al dolore e all'abbandono che non si chiude mai del tutto, e che diventerà, paradossalmente, la materia prima della sua spiritualità.

A quindici anni – con una determinazione che stupisce i suoi interlocutori e che lei stessa descriverà come il frutto di una grazia ricevuta la notte di Natale dell'anno precedente – ottiene il permesso di entrare nel Carmelo di Lisieux, dove già si trovano due delle sue sorelle. Diventa suora carmelitana – una vita di preghiera, silenzio, lavoro manuale, povertà radicale, nascondimento totale.

Muore a ventiquattro anni, di tubercolosi, il 30 settembre 1897.

Questa è la cronologia esterna. Ma ciò che rende Thérèse de Lisieux una figura insostituibile per questa stazione – e per ogni adolescente che ha l'onestà di ammettere che la preghiera è difficile – è ciò che accade all'interno di quella vita apparentemente semplice e appartata.

Thérèse, negli ultimi anni della sua vita, attraversa una notte spirituale di cui lei stessa fatica a trovare le parole. Non è semplicemente aridità nella preghiera – il non sentire consolazione, il pregare senza emozione. È qualcosa di più oscuro e di più radicale: la tentazione che tutto sia vuoto, che Dio non esista, che la fede sia un'illusione costruita per dare senso a una vita che non ne ha. Lei descrive questa esperienza come un «tunnel» – come il fatto di essere entrata in una galleria buia in cui non si vede la fine, e in cui le voci dei non credenti sembrano dire la verità mentre le voci della fede sembrano risuonare nel vuoto.

Questa confessione – che Thérèse fa con disarmante onestà nelle pagine del suo manoscritto autobiografico – ha stupito e turbato molti lettori devoti, abituati all'immagine della «piccola fiore» sempre serena e sempre sorridente. Ma è precisamente questa onestà che la rende viva e vera, che la libera dall'agiografia e la restituisce alla storia, che la rende un'interlocutrice autentica per chiunque – adolescente o adulto – abbia attraversato il silenzio di Dio.

Ciò che Thérèse fa nel tunnel – e questo è il cuore della sua testimonianza pedagogica – è continuare. Non perché abbia trovato un argomento razionale che dissolva il dubbio. Non perché le sia tornata la consolazione spirituale. Ma perché ha scoperto che la fede non si fonda sulla

consolazione: si fonda sulla fiducia. E la fiducia non è un sentimento: è una scelta, rinnovata ogni giorno, di restare davanti a Dio anche quando Dio sembra tacere.

La sua «piccola via» – la via dell'infanzia spirituale, del riconoscimento della propria povertà come luogo in cui la grazia lavora meglio – non è sentimentalismo: è una teologia della debolezza accettata che ha la precisione di un bisturi. Non si tratta di essere piccoli nel senso di ingenui o di infantili: si tratta di riconoscere che ci si avvicina a Dio non con le proprie forze ma con le proprie mani vuote. E che le mani vuote, paradossalmente, sono quelle che Dio riempie.

Per ogni adolescente che ha paura di pregare male, che si vergogna della propria preghiera imperfetta, che sente il silenzio e lo interpreta come rifiuto: Thérèse dice che la preghiera più autentica che esista è esattamente quella che sembra non funzionare. Quella nel buio. Quella senza emozioni. Quella fatta di fedeltà ostinata più che di consolazione ricevuta.

## **TERZO MOVIMENTO – Luci culturali e spirituali**

### **Hans Urs von Balthasar e la preghiera come dialogo trinitario**

Hans Urs von Balthasar ha sviluppato una teologia della preghiera che parte da un'intuizione fondamentale e sconcertante: quando un essere umano prega, non sta semplicemente rivolgendosi delle parole verso l'alto nella speranza che qualcuno le ascolti. Sta entrando in un dialogo che esiste da sempre all'interno della Trinità – il dialogo eterno tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo. La preghiera di Gesù – quella preghiera che i discepoli osservano e che li muove a chiedere di essere insegnati – non è la preghiera di un uomo che si rivolge a Dio da fuori: è la preghiera del Figlio che parla al Padre dall'interno di quella relazione che è la vita stessa di Dio. E quando Gesù insegna ai discepoli a dire *Abbà* – a usare quella parola di intimità filiale che nessuno si era mai permesso di usare rivolgendosi a Dio – li sta invitando a entrare in quella stessa relazione. Li sta invitando dentro la vita trinitaria.

Questa tesi balthasariana ha una conseguenza pedagogica immediata: la preghiera non è una tecnica che si impara, non è una disciplina che si perfeziona con l'esercizio, non è una prestazione che si misura in termini di consolazione ricevuta o di risultati ottenuti. È una *partecipazione* – il fatto di essere ammessi, per grazia, in una conversazione che ci precede infinitamente e che ci supera infinitamente, e in cui tuttavia c'è un posto per noi, per la nostra voce, per le nostre domande e per i nostri silenzi.

Per un adolescente che si sente inadeguato davanti alla preghiera, che non sa cosa dire, che ha paura di farlo male: questa prospettiva è liberante. Non si tratta di trovare le parole giuste. Si tratta di stare dentro una relazione che è già lì, che ci precede, che ci aspetta. Le parole vengono dopo – o non vengono, e non importa.

### **Karl Rahner e la preghiera come esperienza trascendentale**

Karl Rahner – il grande teologo gesuita del Novecento, uno degli architetti del Concilio Vaticano II – ha sviluppato una teologia della preghiera che parte da una direzione diversa ma arriva a risuonare con quella balthasariana. Per Rahner, ogni essere umano ha un'esperienza originaria di Dio – un'esperienza che precede ogni atto religioso esplicito, che è intessuta nella struttura stessa della coscienza umana, che si manifesta in ogni atto autentico di conoscenza, di libertà, di amore.

Questa esperienza originaria – che Rahner chiama «esperienza trascendentale» di Dio – non è necessariamente riconosciuta come esperienza di Dio da chi la vive. Si manifesta nel momento in cui si desidera qualcosa di assoluto, in cui si ama qualcuno con una gratuità che supera il calcolo, in cui ci si trova davanti alla domanda sul senso senza riuscire a risponderle con le sole risorse della razionalità. È il fondo silenzioso di ogni esperienza umana profonda.

La preghiera esplicita – le parole, i gesti, i riti – non crea questa esperienza: la riconosce, la nomina, le dà forma. Per Rahner, ogni uomo è già, in qualche senso, un «cristiano anonimo» – qualcuno che vive l'esperienza di Dio senza necessariamente averla identificata con quel nome.

Per un educatore che lavora con adolescenti che non si identificano come credenti o che hanno un rapporto conflittuale con la fede esplicita, questa prospettiva rahneriana apre uno spazio prezioso: la preghiera non comincia quando si pronuncia il primo *Padre Nostro* consapevole. Comincia molto prima – in ogni momento di silenzio cercato, in ogni desiderio di verità, in ogni atto di amore gratuito. Il compito dell'educatore non è creare l'esperienza religiosa dal nulla: è aiutare il giovane a riconoscere e a nominare un'esperienza che è già lì.

### **Simone Weil e l'attesa come preghiera**

Simone Weil – filosofa, mistica, ebrea di nascita e cristiana di vocazione, morta a Londra nel 1943 a trentaquattro anni – ha scritto sulla preghiera pagine di una bellezza e di una precisione che non hanno equivalenti nella letteratura spirituale del Novecento.

La sua tesi centrale – sviluppata soprattutto nelle lettere al sacerdote Joseph-Marie Perrin raccolte nel volume *Attesa di Dio* – è che la forma più alta di preghiera non è il chiedere, non è il lodare, non è nemmeno il contemplare: è l'attenzione. Un'attenzione pura, svuotata di sé, che non cerca di possedere ciò a cui si rivolge ma di riceverlo – di lasciarlo essere, di lasciarlo arrivare senza frapporre i propri desideri, le proprie aspettative, le proprie immagini precostituite.

Questa forma di attenzione – che Weil chiama anche «attesa» – è la stessa che si esercita, secondo lei, nella vera lettura di un testo difficile, nel vero ascolto di un'altra persona, nel vero studio di un problema matematico. Non è una tecnica religiosa riservata ai mistici: è una qualità umana fondamentale che, portata alla sua profondità, diventa preghiera.

Per adolescenti che non sanno come pregare, che trovano vuote le formule e arida la meditazione, Simone Weil offre un punto di ingresso inaspettato: imparare ad ascoltare davvero. Imparare a guardare davvero. Imparare a essere davvero presenti – a una persona, a un testo, a un paesaggio – senza usarlo come specchio di se stessi. Quella qualità di presenza è già, in germe, la forma della preghiera.

## **QUARTO MOVIMENTO – Il senso pedagogico**

### **Insegnare a pregare senza insegnare formule**

Il primo gesto che questa stazione chiede all'educatore è il più paradossale: insegnare a pregare senza far sentire che si sta insegnando una tecnica. La preghiera non si insegna come si insegna la matematica – con regole, esempi, esercizi. Si trasmette per contagio, per testimonianza, per la qualità di presenza che un educatore porta in certi momenti.

Questo significa, concretamente, che l'educatore deve pregare davvero – non recitare preghiere davanti ai giovani, ma pregare con loro, mostrando la propria ricerca e la propria fatica, non solo la propria certezza. Significa che i momenti di preghiera proposti in un percorso educativo devono avere una qualità di autenticità che i ragazzi riconoscono subito e che nessuna formula, per quanto bella, può sostituire. Significa creare le condizioni perché il silenzio sia possibile – un silenzio abitato, non imbarazzante, in cui ci sia spazio per stare con se stessi e con qualcosa di più grande.

### **Il Padre Nostro come mappa di un territorio**

Il Padre Nostro non è solo una preghiera da recitare: è una mappa di tutto il territorio della relazione con Dio. Ogni sua invocazione apre una porta – la porta della fiducia (*Padre nostro*), la porta della santità desiderata (*sia santificato il tuo nome*), la porta dell'attesa (*venga il tuo regno*), la porta del

bisogno quotidiano (*dacci oggi il nostro pane quotidiano*), la porta del perdono ricevuto e donato (*come noi li rimettiamo ai nostri debitori*), la porta della fragilità riconosciuta (*non abbandonarci alla tentazione*).

Un educatore che aiuta i giovani a *abitare* il Padre Nostro – non a recitarlo, ma a sostare su ciascuna delle sue invocazioni, a lasciarla risuonare nella propria vita concreta – sta offrendo uno degli strumenti di preghiera più ricchi che esistano. Non come esercizio accademico ma come conversazione viva.

## **Il Getsemani come permesso di pregare nel buio**

Il terzo gesto pedagogico di questa stazione è forse il più importante per gli adolescenti di oggi: dare loro il permesso di pregare nel buio. Di dire a Dio la propria rabbia, la propria paura, la propria delusione. Di usare il «*perché mi hai abbandonato?*» del Salmo 22 – che Gesù stesso ha pronunciato dalla croce – come porta d'ingresso alla preghiera, non come segnale di assenza di fede. Molti giovani non pregano perché pensano che si debba pregare bene, con le parole giuste, con il sentimento giusto, con la disposizione giusta. Scoprire che Gesù prega nel Getsemani con la paura nel corpo e la richiesta di essere liberato dal calice – e che quella è la preghiera più vera di tutta la sua vita – è una liberazione. È il permesso di essere onesti davanti a Dio. Ed essere onesti davanti a Dio è già, in sé, la forma più alta di preghiera che un essere umano possa offrire.

## **Il movimento pasquale in questa stazione**

La preghiera è, nel movimento pasquale complessivo del progetto, il luogo in cui la kenosi si fa più intima e più personale. Non è il deserto aperto della ricerca identitaria, non è il fondo oscuro della vergogna, non è la sfida esigente del senso: è la notte del Getsemani, in cui si è soli con Dio e con la propria paura, in cui tutto dipende da quella relazione di fiducia che si è costruita nel tempo o che si sta costruendo adesso, nel buio, per la prima volta.

Ma è anche, precisamente per questo, il luogo più vicino alla Pasqua. Perché il Getsemani precede di poche ore la Risurrezione. Perché chi impara a pregare nel buio – a dire *sia fatta la tua volontà* non come resa ma come fiducia – sta già attraversando la Pasqua nella sua forma più intima e più reale. Sta imparando a morire a se stesso non in senso tragico ma in senso pasquale: come il seme che cade in terra e porta molto frutto.

---

## **APPENDICE I – Finestra sulla letteratura**

Thérèse de Lisieux, *Storia di un'anima*, varie edizioni. Il manoscritto autobiografico di Thérèse – scritto per obbedienza alla madre superiora, senza intenzione di pubblicazione – è uno dei testi spirituali più onesti e più vivi del Novecento. Le pagine sulla notte spirituale degli ultimi anni sono di una potenza che non ha bisogno di commento. Da proporre in lettura guidata, selezionando i brani più accessibili.

Simone Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano. Le lettere a padre Perrin e alcuni saggi sulla preghiera e sull'attenzione. Una lettura impegnativa ma straordinariamente ricca per educatori e per adolescenti capaci di reggere la profondità. Il saggio *Riflessioni sull'uso scolastico degli studi ai fini dell'amore di Dio* è, tra le cose più belle scritte sulla connessione tra attenzione e preghiera, un testo che parla direttamente all'esperienza scolastica quotidiana.

Carlo Maria Martini, *Alzati e va'*, Ancora, Milano. Un testo breve e accessibile del cardinal Martini sulla preghiera come cammino. Pensato per lettori non specialisti, è ideale per adolescenti che si avvicinano per la prima volta a una riflessione seria sulla propria vita di preghiera.

Anthony de Mello, *Il canto dell'uccello*, Queriniana, Brescia. Una raccolta di storie brevi e aforismi sulla preghiera e sulla vita spirituale, tratte da tradizioni diverse. Leggibile e sorprendente: funziona bene come testo di apertura per sessioni di gruppo.

## **APPENDICE II – Finestra sull'arte**

Film: *Of Gods and Men (Uomini di Dio)*, Xavier Beauvois, 2010). Il film racconta la storia vera dei monaci cistercensi di Tibhirine, in Algeria, che scelgono di restare nel loro monastero sapendo di rischiare la vita. I lunghi momenti di preghiera corale – i vesperi, la liturgia delle ore, il silenzio condiviso – sono tra le rappresentazioni cinematografiche più potenti della preghiera come vita, non come atto isolato. Un film da vedere in silenzio e da lasciare risuonare.

Musica: Arvo Pärt, *Spiegel im Spiegel* e *Fratres*. La musica del compositore estone – costruita sulla sua tecnica del «tintinnabuli», che riduce tutto all'essenziale – crea uno spazio sonoro che è, in sé, una forma di preghiera. Da usare come sfondo per momenti di silenzio e di riflessione: non spiega nulla, ma apre uno spazio in cui qualcosa può succedere.

Musica: Taizé, repertorio corale. Le brevi composizioni della comunità ecumenica di Taizé – ostinate, ripetitive, costruite su testi biblici brevi – hanno accompagnato la preghiera di milioni di giovani nel mondo. La loro semplicità è pedagogicamente preziosa: abbassano la soglia di accesso alla preghiera corale e creano un'atmosfera in cui anche chi non sa pregare trova un modo per partecipare.

Arte: Rembrandt van Rijn, *Gesù nel Getsemani* (diversi studi grafici). I disegni e le acqueforti di Rembrandt sul Getsemani – meno noti dei suoi grandi dipinti – hanno una qualità di intimità e di oscurità che parla direttamente al tema di questa stazione. Da usare in abbinamento con la lettura del testo evangelico.

## **APPENDICE III – Bibliografia ragionata**

### **Per l'educatore**

Hans Urs von Balthasar, *La preghiera*, Paoline, Milano. Il testo fondamentale della teologia balthasariana della preghiera. Impegnativo ma ineludibile per chi voglia pensare seriamente sulla preghiera come struttura trinitaria dell'esistenza cristiana.

Karl Rahner, *Dio, domanda aperta*, Queriniana, Brescia. Una raccolta di testi rahneriani sulla preghiera e sull'esperienza di Dio, selezionati per un pubblico non specialista. Accessibile e profondo.

Simone Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano. Già citato nell'Appendice I. Per l'educatore, la lettura integrale è raccomandata.

Romano Guardini, *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia. Un classico del pensiero educativo cattolico sulla preghiera come incontro personale con Dio. Chiaro, accessibile, pedagogicamente orientato.

### **Per l'adolescente**

Carlo Maria Martini, *Alzati e va'*, Ancora, Milano. Già citato. Il punto di ingresso più naturale per un adolescente che voglia cominciare a riflettere sulla preghiera.

Anthony de Mello, *Il canto dell'uccello*, Queriniana, Brescia. Leggibile autonomamente dai sedici anni in su.

Thérèse de Lisieux, *Storia di un'anima*, in edizione tascabile accessibile. Da proporre in lettura guidata, con selezione dei brani più vicini all'esperienza adolescenziale.

Film consigliato: *Of Gods and Men* (Xavier Beauvois, 2010). Da vedere con una guida alla visione. Adatto dai sedici anni in su.

---

## STAZIONE V

### «Cosa fare del dolore?»

#### Epigrafe di apertura

*«Non chiedo perché. So già che non c'è risposta. Chiedo solo se qualcuno è qui con me.»*

#### LA STORIA DI GESÙ

##### *L'uomo che non si tirò indietro davanti al dolore*

C'è un versetto nel Vangelo di Giovanni che è il più breve dell'intero Nuovo Testamento – due parole in greco, tre in italiano – e che contiene, nella sua brevità, qualcosa di sconvolgente. Siamo a Betania, davanti alla tomba di Lazzaro. Maria è caduta ai piedi di Gesù piangendo. La folla piange. E il Vangelo dice: *«Gesù scoppiò in pianto»* (Gv 11,35).

Gesù piange.

Non piange per ignoranza – sa già, come sa il lettore del Vangelo, che tra pochi istanti chiamerà Lazzaro fuori dalla tomba. Non piange per impotenza – è lì proprio perché può fare qualcosa. Piange perché Maria piange, perché la folla piange, perché il dolore di chi ama è reale e merita lacrime reali. Piange perché è capace di lasciarsi toccare dal dolore altrui fino in fondo – non da dietro il vetro della distanza compassionevole, ma dall'interno, con tutto il peso della propria umanità.

Questo versetto è una delle prove più dense e più decisive dell'umanità di Gesù. Non il taumaturgo distaccato che opera prodigi dall'alto della propria superiorità: un uomo che sente, che si commuove, che piange. Un uomo in cui il dolore degli altri trova spazio – non viene gestito, non viene spiegato, non viene subito risolto. Viene accolto, portato, abitato insieme.

La scena di Betania è preceduta da qualcosa che vale la pena raccontare per intero, perché il suo ritmo narrativo è parte del suo significato.

Lazzaro è malato. Le sorelle Maria e Marta mandano a dire a Gesù: *«Signore, ecco, colui che tu ami è malato»* (Gv 11,3). Non chiedono nulla di esplicito: dicono solo la verità della situazione, come si fa con qualcuno di cui ci si fida completamente. Come si fa con qualcuno che sa già cosa fare, se solo lo si raggiunge.

E il Vangelo di Giovanni aggiunge una nota che, alla prima lettura, sembra quasi un paradosso: *«Gesù amava Marta e sua sorella e Lazzaro. Quando sentì che era malato, rimase per due giorni nel luogo dove si trovava»* (Gv 11,5-6). Lo amava – e rimase fermo due giorni. Lo amava – e non corse immediatamente.

Questo ritardo non è indifferenza. È qualcosa di più difficile da capire e di più profondo: è il rispetto per un tempo che non è il nostro, per un disegno che supera la nostra comprensione immediata, per un bene più grande che si compie attraverso – non nonostante – il dolore e l'attesa. Ma nel frattempo Lazzaro muore. Nel frattempo Maria e Marta aspettano, soffrono, forse si disperano. Nel frattempo il dolore fa il suo lavoro – tutto il suo lavoro, senza scorciatoie.

Quando Gesù arriva finalmente a Betania, Lazzaro è nel sepolcro da quattro giorni. Marta gli va incontro e gli dice – con una franchezza che ha la struttura di un'accusa e di una preghiera insieme: *«Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto»* (Gv 11,21). Poco dopo, Maria

raggiunge Gesù, cade ai suoi piedi e dice le stesse identiche parole: «*Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto*» (Gv 11,32).

Due volte la stessa frase. Da due persone diverse. Come se quella frase fosse la sola cosa vera da dire in quel momento – la sola preghiera possibile nel dolore assoluto. Non una bestemmia, non un rifiuto: una domanda ferita, rivolta a qualcuno di cui si continua ad aver bisogno anche mentre si è arrabbiati con lui. *Perché non eri qui? Perché hai aspettato? Perché hai lasciato che accadesse?* Gesù non risponde a queste domande con una spiegazione. Non fornisce la teologia del dolore. Non spiega perché ha aspettato. Vede Maria che piange, vede la folla che piange, e si commuove profondamente – il testo greco usa un verbo molto forte, *enetrímésato*, che indica un turbamento viscerale, quasi una collera contro il dolore stesso, contro la morte stessa. E poi chiede: «*Dove lo avete posto?*» (Gv 11,34). E piange. Poi si avvicina alla tomba e grida: «*Lazzaro, vieni fuori!*» (Gv 11,43).

Ma c'è una scena ancora più oscura, ancora più interna, ancora più vicina al fondo del dolore. È il Getsemani – già incontrato nella stazione precedente come luogo della preghiera nel buio, ma che qui torna con una luce diversa, come luogo del dolore portato fino in fondo.

«*La mia anima è triste fino alla morte*» (Mt 26,38). Questa frase – pronunciata da Gesù ai tre discepoli che ha portato con sé nell'oliveto – è una delle affermazioni più dense di tutto il Vangelo. Non è retorica, non è figura poetica: è la descrizione di uno stato interiore reale, di un peso che schiaccia, di una tristezza che ha la consistenza fisica del piombo. Gesù non recita la parte di chi ha già accettato tutto: sente davvero, nel corpo e nell'anima, il peso di ciò che sta per attraversare. E poi la croce. E su quella croce, il grido: «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*» (Mt 27,46) – le prime parole del Salmo 22, che ogni ebreo conosceva a memoria. Non solo un grido di dolore: è una preghiera. È il grido di chi si sente abbandonato rivolto proprio a colui da cui si sente abbandonato. È la fede nella sua forma più spoglia e più vera – non la fede che ha risposte, ma la fede che continua a chiamare anche nel buio assoluto.

Questo grido dalla croce è la risposta di Gesù alla domanda di questa stazione. Non una risposta teorica: una risposta vissuta, pagata con il proprio corpo, attraversata fino in fondo. Gesù non spiega il dolore: lo abita. Lo porta dall'interno. Lo percorre fino alla morte – e dall'altra parte di quella morte, la Pasqua.

Per ogni adolescente che porta un dolore che sembra non avere senso – la malattia di un genitore, la morte di un amico, il fallimento che distrugge un sogno, la depressione che prende il nome di niente e pesa come tutto – Gesù non offre una spiegazione. Offre una presenza. Offre le lacrime davanti alla tomba di Lazzaro, il grido nel Getsemani, l'abbandono sulla croce. Offre la prova che Dio non ha paura del dolore umano: ci è entrato dentro. Lo ha attraversato. Ne è uscito – ma senza averlo aggirato.

## **PRIMO MOVIMENTO – La soglia esistenziale**

### **Quando il dolore prende tutto lo spazio**

Il dolore è il territorio che nessun adolescente sceglie di attraversare e che quasi tutti si trovano ad attraversare, prima o poi, in forme diverse e con intensità diverse. Non il dolore fisico soltanto – che pure ha la sua presenza nella vita adolescenziale, con le malattie, gli infortuni, le fragilità del corpo in trasformazione – ma il dolore interiore: quello che non si vede dall'esterno, che non ha un nome preciso sulle schede mediche, che non si misura con un termometro ma che riempie tutto lo spazio disponibile dall'interno.

È il dolore del lutto – la morte di un nonno amato, di un amico, in certi casi di un genitore, che apre nella vita di un adolescente una voragine di fronte alla quale nessuna parola sembra adeguata. È il

dolore della delusione profonda – quando qualcosa su cui si era costruita la propria speranza crolla, quando una relazione importante si rompe, quando un progetto su cui si è investito tutto va a pezzi. È il dolore della malattia – propria o di qualcuno di amato – che irrompe nel ritmo ordinario della vita e costringe a fare i conti con la fragilità del corpo, con l'imprevedibilità del futuro, con la propria impotenza.

## **Il dolore come rottura del patto implicito**

Gli adolescenti di oggi crescono in una cultura che ha una relazione profondamente ambivalente con il dolore. Da un lato, lo spettacolarizza – il dolore altrui, trasformato in contenuto mediatico, diventa intrattenimento o informazione. Dall'altro, lo rimuove dalla vita ordinaria con una sistematicità che le generazioni precedenti non conoscevano: il dolore va gestito, anestetizzato, risolto il più in fretta possibile. La sofferenza è un malfunzionamento, non una parte della vita.

Questo messaggio culturale implicito – che il dolore sia un'anomalia da correggere piuttosto che un'esperienza da attraversare – produce un effetto paradossale: quando il dolore arriva davvero, quando si fa troppo reale e troppo pesante per essere gestito o ignorato, l'adolescente si trova non solo con il dolore ma anche con la vergogna del dolore. Sente di stare sbagliando qualcosa, di non riuscire a gestirlo come si dovrebbe, di essere debole o inadeguato perché non riesce a smettere di soffrire.

A questo si aggiunge spesso la solitudine. Il dolore isola – perché chi lo porta non riesce a trovare le parole per comunicarlo, o perché chi sta vicino non sa come stare dentro quella situazione senza fuggire o senza cercare di risolverla prematuramente. La frase più inutile che si possa dire a chi soffre è «vedrai che passa» – non perché sia falsa, ma perché saltava il presente, il qui e ora del dolore che non è ancora passato e che ha bisogno di essere abitato, non di essere proiettato verso la sua fine.

## **Le domande che il dolore porta**

Il dolore, quando è abbastanza profondo, porta sempre delle domande. Non necessariamente domande formulate con precisione filosofica – spesso sono domande senza forma, più simili a grida interiori che a ragionamenti. Ma le domande ci sono, e meritano di essere prese sul serio.

La prima è la domanda del *perché*: perché questo? perché a me? perché adesso? È la domanda che Giobbe urla a Dio per trentasei capitoli, che Marta e Maria ripetono davanti alla tomba del fratello, che Gesù grida dalla croce. È la domanda più onesta che esista di fronte al dolore – e non ha risposta soddisfacente nel senso razionale del termine. Il tentativo di risponderle con argomenti logici produce quasi sempre più danno che sollievo.

La seconda è la domanda della *presenza*: c'è qualcuno? sono solo in questo? Il dolore, nel suo fondo più oscuro, porta sempre la tentazione della solitudine assoluta – la sensazione che nessuno possa davvero capire, che nessuno possa davvero raggiungere il luogo in cui ci si trova. Questa è la domanda a cui Gesù risponde non con parole ma con la propria presenza: le lacrime davanti alla tomba di Lazzaro, il sudore nel Getsemani, il grido sulla croce. Risponde dicendo: sono qui, in questo dolore, con te. Non da fuori: da dentro.

La terza è la domanda del *senso*: questo dolore ha un significato? può portare qualcosa? oppure è solo perdita, solo distruzione, solo assenza? Questa è la domanda che la Pasqua risponde – non eliminando il dolore, non cancellando la morte di Lazzaro o la croce, ma mostrando che dall'altra parte di quel buio c'è qualcosa che il buio non ha potuto distruggere.

## **Il dolore come luogo di incontro**

C'è una paradossale verità pedagogica che chi lavora con adolescenti in difficoltà conosce bene: i momenti di dolore sono spesso i momenti in cui i giovani si aprono di più, in cui le difese cadono, in cui diventa possibile un incontro vero. Non perché il dolore sia buono in sé – non lo è – ma perché rompe la superficie delle identità costruite per piacere agli altri, abbassa le protezioni, mette a nudo ciò che è essenziale.

Un adolescente che attraversa un lutto, una malattia, una delusione profonda è un adolescente che ha bisogno di qualcuno capace di stare nel dolore senza scappare, senza spiegare, senza risolvere prematuramente. Un educatore che sa fare questo – che sa sedersi accanto al dolore senza avere fretta di allontanarlo – sta compiendo uno dei gesti più simili a quello di Gesù davanti alla tomba di Lazzaro: la presenza che non risolve subito, ma che trasforma dall'interno il fatto di essere soli.

## **Il movimento pasquale in questa stazione**

Questa è la stazione del Venerdì Santo nel movimento pasquale complessivo del progetto. Non c'è modo di aggirarla: il percorso che porta alla Risurrezione passa attraverso questo fondo, attraverso questo silenzio, attraverso questo grido. L'educatore che accompagna un adolescente nel dolore non sta facendo un errore di pessimismo: sta percorrendo la strada giusta. La strada che Gesù ha percorso per primo. La strada che, nell'economia evangelica, è l'unica che porta alla domenica di Pasqua – non quella che la evita, ma quella che la attraversa.

## **SECONDO MOVIMENTO – I testimoni biografici**

### **(a) Il personaggio evangelico: Marta e Maria davanti alla tomba**

#### **Le due sorelle che accusano e sperano insieme**

Betania è un villaggio a meno di tre chilometri da Gerusalemme, sul versante orientale del Monte degli Ulivi. È un luogo che i Vangeli associano sempre alla casa di Marta, Maria e Lazzaro – l'unico posto nei Vangeli sinottici e in Giovanni in cui si dica esplicitamente che Gesù amava delle persone specifiche, che aveva un luogo in cui tornare, una famiglia di elezione in cui trovare riposo e accoglienza.

Marta e Maria sono due figure che la tradizione ha spesso ridotto a tipi – la donna attiva e la donna contemplativa, la pratica e la mistica – perdendo la loro concretezza umana. In realtà sono due persone con caratteri distinti e complementari, entrambe profondamente legate a Gesù, entrambe capaci di un amore che non si nasconde dietro la devozione formale.

Quando Lazzaro si ammala, sono loro a mandare il messaggio a Gesù. Quando Gesù finalmente arriva – con quel ritardo incomprensibile che ha lasciato morire e seppellire il fratello – sono loro ad andargli incontro, ciascuna a modo suo. Marta corre fuori dal villaggio, impaziente e diretta come il suo carattere: *«Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto. Ma anche ora so che qualunque cosa chiederai a Dio, Dio te la concederà»* (Gv 11,21-22). Nella stessa frase: l'accusa e la fede. Il rimprovero e la speranza. *Perché non eri qui* – e insieme – *so che puoi ancora fare qualcosa*. Non è contraddizione: è la struttura autentica della preghiera nel dolore.

Maria, quando arriva a sua volta, cade ai piedi di Gesù – lo stesso gesto con cui, in un'altra scena evangelica, aveva ascoltato le sue parole ai piedi del suo maestro. E dice le stesse parole di Marta: *«Signore, se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto»* (Gv 11,32). Ma il Vangelo di Giovanni aggiunge che Maria piange – e che Gesù, vedendola piangere, si commuove profondamente. Come se il dolore di Maria toccasse qualcosa di più intimo, di più viscerale in lui rispetto al discorso teologico di Marta. Come se le lacrime dicessero qualcosa che le parole non riescono a dire.

Le due sorelle sono, insieme, la figura più completa e più vera di come si può stare davanti a Dio nel dolore: con la domanda ferita, con l'accusa velata, con la fede che non si arrende nonostante tutto, con le lacrime che non chiedono permesso. Non sono modelli di perfezione spirituale – sono donne che amano e che soffrono e che non sanno ancora come tenere insieme le due cose. E sono esattamente per questo le figure più vicine all'esperienza adolescenziale del dolore.

## **(b) Il testimone storico: Etty Hillesum**

### **La ragazza che trovò Dio nel fondo del dolore**

Etty Hillesum nasce ad Amsterdam nel 1914, in una famiglia ebrea colta e laica. Suo padre è un professore di lingue classiche, sua madre una donna energica e caotica fuggita dalla Russia. Etty cresce in una casa piena di libri e di disordine, con due fratelli – uno pianista di talento, uno afflitto da problemi psichici gravi. È una ragazza complicata, intellettualmente vivace, emotivamente intensa, con una vita interiore che trabocca.

Quando i nazisti occupano i Paesi Bassi e cominciano le persecuzioni degli ebrei olandesi, Etty ha ventisette anni. Inizia a tenere un diario – il 9 marzo 1941 – con una frase che è già, in sé, un programma: vuole capire se stessa, vuole fare i conti con tutto ciò che è e con tutto ciò che la circonda, vuole essere onesta fino in fondo.

Quello che accade in quel diario – e nelle lettere scritte negli anni successivi, fino alla deportazione ad Auschwitz nell'estate del 1943 – è qualcosa che non ha molti equivalenti nella letteratura del Novecento. Etty attraversa la progressiva distruzione della vita degli ebrei olandesi – le restrizioni, le deportazioni, la paura, la morte che si avvicina – e in questo contesto di dolore crescente sviluppa una vita interiore di straordinaria profondità. Non nonostante il dolore: attraverso di esso.

Etty non era cristiana. Non si convertì mai formalmente. Ma nei suoi diari compare sempre più spesso una parola – *Dio* – e una pratica: inginocchiarsi sul pavimento della propria stanza e pregare. Non con formule apprese, non con riti tradizionali: con le sue parole, con la sua vita, con tutto ciò che stava vivendo. «*Dio, ho tanto da ringraziarti. Grazie di avermi dato questa vita ricca e bella*» – scrive in un periodo in cui il mondo attorno a lei sta collassando.

Questa capacità di trovare bellezza e gratitudine nel mezzo della catastrofe non è ingenua né rassegnata: è il frutto di un lavoro interiore durissimo, di una lotta con la paura e con il dolore che non viene nascosta né estetizzata. Etty sa cosa sta per succedere. Non si illude. Ma sceglie – e questa è la parola giusta, *sceglie* – di non lasciare che l'odio e la distruzione prendano tutto lo spazio interiore. Sceglie di custodire, dentro di sé, un luogo in cui la bellezza e la gratitudine continuano ad esistere anche quando tutto il resto cede.

Il 7 settembre 1943, Etty Hillesum sale su un treno diretto ad Auschwitz. Dalla piccola finestra del vagone lancia una cartolina che viene raccolta da un passante: «*Abbiamo lasciato il campo cantando*». Muore ad Auschwitz il 30 novembre 1943.

La sua storia è, per gli adolescenti di oggi, una testimonianza che non permette semplificazioni. Non si può usare Etty Hillesum per dire che il dolore non fa male, che la fede risolve tutto, che basta guardare il lato positivo delle cose. Si può usarla per dire qualcosa di più preciso e di più esigente: che è possibile – non facile, non automatico, ma possibile – attraversare il dolore senza essere distrutti dall'interno. Che c'è una profondità nell'essere umano che il dolore può scalfire ma non eliminare, a meno che non si scelga di lasciarla. Che Dio – qualunque cosa significhi questa parola per chi la usa – può essere trovato dentro il dolore, non solo fuori da esso.

## **TERZO MOVIMENTO – Luci culturali e spirituali**

## **Jürgen Moltmann e il Dio crocifisso**

Il teologo riformato Jürgen Moltmann – nato ad Amburgo nel 1926, prigioniero di guerra in Inghilterra dopo la Seconda Guerra Mondiale, formato nella fede proprio attraverso quella prigionia – ha sviluppato nel suo sussidio *Il Dio crocifisso* (1972) una delle risposte teologiche più potenti e più oneste alla domanda sul dolore.

La tesi centrale di Moltmann è questa: Dio non è immune al dolore. Non guarda dall'alto, dalla sua trascendenza imperturbabile, la sofferenza umana. Nella croce di Gesù, Dio entra nel dolore – lo subisce, lo porta, ne viene toccato fino in fondo. Il Padre che non interviene sulla croce non è un Padre indifferente: è un Padre che lascia andare il Figlio nella morte perché solo attraverso quella morte può essere raggiunto ogni fondo umano, ogni abisso in cui un essere umano può cadere. Questa teologia – che Moltmann sviluppa in dialogo serrato con la filosofia del dolore di Hegel e con la testimonianza dei sopravvissuti alla Shoah – risponde alla domanda adolescenziale sul dolore in modo che nessuna argomentazione razionale riesce a fare: non spiegando perché Dio permette il dolore, ma mostrando che Dio non lo ha evitato. Che c'è un Dio che sa cosa significa soffrire – non in astratto, ma nella carne. Che il grido «*Dio mio, perché mi hai abbandonato?*» non è rimasto senza risposta: la risposta è la Risurrezione – non la negazione del dolore, ma la sua trasformazione.

## **Hans Urs von Balthasar e il Sabato Santo**

Hans Urs von Balthasar ha dedicato alcune delle sue pagine più originali e più ardite alla teologia del Sabato Santo – quel giorno intermedio tra la morte di Gesù e la Risurrezione in cui il sepolcro è chiuso, in cui non è accaduto ancora nulla, in cui Dio sembra davvero assente. Per Balthasar, il Sabato Santo non è solo un momento storico: è una dimensione teologica permanente – il luogo in cui Gesù, disceso negli inferi, raggiunge ogni fondo umano, ogni disperazione, ogni morte interiore. Questa tesi balthasariana – sviluppata soprattutto in *Misterium Paschale* – ha una risonanza pedagogica immediata: significa che non esiste nessun fondo così oscuro in cui Gesù non sia già arrivato prima. Nessuna disperazione così profonda che non sia già stata abitata, dall'interno, da colui che ha detto «*Dio mio, perché mi hai abbandonato?*» e che è sceso nel silenzio assoluto del sepolcro. Per ogni adolescente che si trova nel suo personale Sabato Santo – in quel buio senza risposte, in quella attesa senza segnali – la teologia balthasariana dice: non sei solo lì. Qualcuno c'è già stato. E ne è uscito.

## **Viktor Frankl e il senso nella sofferenza**

Viktor Frankl – già incontrato nella Stazione III per la sua riflessione sulla ricerca di senso – torna in questa stazione con la dimensione più specifica del suo pensiero: la possibilità di trovare senso non solo nella vita, non solo nel lavoro e nell'amore, ma nella sofferenza stessa. Frankl distingue tre modi in cui l'essere umano può trovare senso: attraverso ciò che dà al mondo (il lavoro, la creazione), attraverso ciò che riceve dal mondo (l'amore, la bellezza, la verità), e attraverso l'atteggiamento che assume di fronte a una sofferenza inevitabile. Quest'ultima via – che Frankl chiama «valore di atteggiamento» – è la più difficile e la più alta: non significa che il dolore sia bello o desiderabile, ma che anche davanti a ciò che non si può cambiare, l'essere umano conserva sempre la libertà di scegliere come risponderci. Questa intuizione frankiana – nata nell'esperienza dei campi di concentramento, maturata in anni di pratica clinica – non è stoicismo: non chiede di sopportare il dolore senza sentirlo. Chiede qualcosa di più sottile: di non lasciare che il dolore abbia l'ultima parola sull'identità, di non ridursi a ciò che si soffre, di cercare – anche nel buio – qualcosa che valga la pena portare avanti. Per un adolescente che attraversa un dolore che non ha scelto, la prospettiva di Frankl non offre consolazione ma offre qualcosa di più prezioso: la restituzione di una libertà interiore che il dolore non può togliere. La libertà di scegliere come stare dentro la propria sofferenza.

## **QUARTO MOVIMENTO – Il senso pedagogico**

### **Imparare a stare nel dolore senza fuggire**

Il primo gesto che questa stazione chiede all'educatore è il più difficile da imparare e il più necessario da praticare: imparare a stare nel dolore di un giovane senza fuggire, senza risolvere, senza spiegare. Stare – con la presenza del corpo, con il silenzio, con la disponibilità a fare del tempo del dolore altrui il proprio tempo.

Questo gesto richiede che l'educatore abbia fatto, o stia facendo, i propri conti con il dolore. Non che abbia risolto tutto – nessuno risolve tutto – ma che non abbia una paura tale del dolore da non riuscire a starci vicino senza doverlo immediatamente allontanare. Un educatore che scappa davanti al dolore di un giovane – sia pure con le migliori intenzioni, sia pure con le parole più belle – trasmette un messaggio preciso: il tuo dolore è troppo, non posso reggerlo. E un adolescente che riceve questo messaggio impara a nascondere il proprio dolore ancora più in fondo.

### **La presenza che non spiega ma accompagna**

Il secondo gesto pedagogico è la qualità della presenza: non quella che spiega, non quella che consola con argomenti, ma quella che accompagna. Che dice, con la propria vicinanza fisica e con la propria fedeltà nel tempo: sono qui. Non vado via. Posso reggere questo con te.

Concretamente, questo si traduce in alcune scelte precise. Scegliere di non avere fretta – di non chiudere troppo presto la conversazione difficile, di non tornare al normale prima che il giovane sia pronto. Scegliere le domande aperte invece delle affermazioni consolatorie – *come stai oggi? cosa senti?* invece di *vedrai che passerà, stai facendo bene a reagire così*. Scegliere il silenzio quando le parole non bastano – e le parole quasi mai bastano, davanti al dolore vero.

### **Il dolore come possibile porta verso Dio**

Il terzo gesto pedagogico di questa stazione è il più delicato, e richiede la massima discrezione: aprire, con rispetto e senza forzature, la possibilità che il dolore sia anche – non solo, non necessariamente – una porta verso Dio. Non perché Dio «mandi» il dolore come una punizione o come una prova, ma perché il dolore, rompendo la superficie delle certezze ordinarie, apre degli spazi in cui le domande ultime trovano più facilmente voce.

Non si tratta di trasformare ogni momento di sofferenza in un'occasione di catechesi. Si tratta di essere disponibili – quando il giovane stesso apre quella porta, quando fa la domanda sul perché o sulla presenza – a stare lì dentro con lui, senza risposte preconfezionate, ma anche senza la paura di nominare il nome di Dio.

Il modello è ancora una volta Gesù davanti alla tomba di Lazzaro: non spiega, non predica, non offre teologia del dolore. Piange. E poi agisce. La sequenza è precisa: prima la presenza nel dolore, poi la parola che trasforma.

### **Il movimento pasquale e la speranza che non mente**

Questa stazione è il Venerdì Santo del percorso – ma il Venerdì Santo non è il punto finale.

L'educatore che accompagna un adolescente nel dolore porta dentro di sé – non come argomento da esibire, ma come luce che orienta anche quando non si vede – la certezza pasquale: che dall'altra parte di questo buio c'è qualcosa che il buio non ha potuto distruggere.

Questa certezza non si enuncia quando il giovane è nel fondo della sofferenza: si vive, si incarna nella qualità della presenza, si trasmette nel modo in cui si sta vicino senza cedere alla disperazione.

È la speranza che non mente – non perché neghi il dolore, ma perché lo ha attraversato e sa che dall'altra parte c'è ancora vita.

---

## **APPENDICE I – Finestra sulla letteratura**

Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano. Il documento più potente e più onesto disponibile in italiano sull'esperienza del dolore attraversato senza essere distrutti. Da proporre in lettura guidata, con selezione di brani significativi. Per educatori e per adolescenti dai sedici anni in su.

C.S. Lewis, *Diario di un dolore*, Adelphi, Milano. Scritto dopo la morte della moglie Joy, questo piccolo sussidio è il resoconto più onesto che esista sull'esperienza del lutto da parte di un credente. Lewis non abbellisce nulla: racconta la rabbia, il dubbio, la sensazione che Dio sia una porta chiusa in faccia. E poi racconta il ritorno – non la soluzione, ma il ritorno. Da proporre a educatori e ad adolescenti che hanno vissuto esperienze di lutto.

Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* (1880). Il capitolo della «Rivolta» di Ivan – in cui il personaggio argomenta contro l'esistenza di Dio a partire dal dolore innocente dei bambini – è uno dei testi filosofici e letterari più potenti mai scritti sulla questione del male. Da proporre in lettura guidata ai più maturi, come testo generativo di discussione.

Giobbe (sussidio biblico). Il sussidio di Giobbe è il testo più onesto della Bibbia sul dolore innocente e sul confronto con Dio nel dolore. La sua struttura – il grido, il dibattito con gli amici che danno spiegazioni sbagliate, il silenzio finale di Dio che risponde con le domande invece che con le risposte – è di una pertinenza pedagogica intatta. Da leggere in selezione.

## **APPENDICE II – Finestra sull'arte**

Film: *The Tree of Life* (Terrence Malick, 2011). Un film che affronta direttamente il dolore della perdita e la domanda su Dio con un linguaggio visivo e poetico di rara potenza. Non è un film narrativo nel senso convenzionale: è una meditazione visiva. Per educatori e per adolescenti capaci di reggere una forma artistica non convenzionale.

Film: *Wit* (Mike Nichols, 2001). La storia di una professoressa universitaria di letteratura che affronta il cancro terminale – e che in quel percorso scopre dimensioni di umanità che la sua vita intellettuale aveva tenuto a distanza. Basato sull'omonima opera teatrale di Margaret Edson, è uno dei film più onesti mai fatti sul dolore e sulla morte.

Arte: *Pietà* di Michelangelo (1498-1499, Basilica di San Pietro, Roma). L'immagine di Maria che tiene in braccio il corpo di Gesù morto è forse la rappresentazione più potente che esista del dolore materno – e di un dolore che non ha risposta umana, ma che viene tenuto con una delicatezza che trascende la disperazione. Da mostrare in silenzio, come porta di ingresso alla riflessione sul tema della stazione.

Musica: Johann Sebastian Bach, *Matthäuspassion* (1727). L'intera Passione secondo Matteo è una meditazione musicale sul dolore di Gesù e sul dolore umano di chi lo ama e lo perde. In particolare, il corale finale *Wir setzen uns mit Tränen nieder* – «Ci sediamo con lacrime» – è uno dei momenti più belli e più commoventi della storia della musica occidentale.

## **APPENDICE III – Bibliografia ragionata**

### **Per l'educatore**

Jürgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia. Il testo teologico fondamentale sul dolore di Dio nella croce. Impegnativo ma ineludibile per chi voglia pensare seriamente sulla domanda del dolore in prospettiva cristiana.

Hans Urs von Balthasar, *Misterium Paschale*, Queriniana, Brescia. La teologia del Sabato Santo come discesa agli inferi e come presenza di Dio in ogni fondo umano. Lettura impegnativa ma di straordinaria profondità.

Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano. Già citato nella Stazione III. Qui torna per la riflessione specifica sul senso nella sofferenza.

C.S. Lewis, *Diario di un dolore*, Adelphi, Milano. Già citato. Per l'educatore, è un testo che aiuta a fare i propri conti con il dolore prima di accompagnare altri nel loro.

Therese Vanier, *Fratello mio, sorella mia*, Gribaudi. Una riflessione sull'accompagnamento dei morenti e dei sofferenti, scritta da chi ha vissuto questa esperienza per decenni nella comunità dell'Arche. Pratica e profonda insieme.

Per l'adolescente

Etty Hillesum, *Diario*, Adelphi (selezione guidata). Il testo più potente disponibile per adolescenti dai sedici anni in su.

C.S. Lewis, *Diario di un dolore*, Adelphi. Breve, intenso, onesto. Leggibile autonomamente dai sedici anni in su.

Film consigliato: *The Tree of Life* (Terrence Malick, 2011) per i più maturi; *Wit* (Mike Nichols, 2001) per chi attraversa o ha attraversato l'esperienza della malattia propria o di persone care.

---

## STAZIONE VI

### «Gli altri mi capiscono?»

#### Epigrafe di apertura

«Ho tante persone intorno. Eppure c'è un posto dentro di me dove non è mai entrato nessuno.»

#### LA STORIA DI GESÙ

##### *L'uomo che sapeva cosa vuol dire avere amici – e perderli*

C'è un luogo nei Vangeli che ha una qualità diversa da tutti gli altri luoghi in cui Gesù compare. Non il Tempio, non la sinagoga, non la barca sul lago, non la strada polverosa tra un villaggio e l'altro. È una casa – una casa precisa, con un nome preciso, in un villaggio preciso: la casa di Marta, Maria e Lazzaro a Betania.

Ogni volta che Gesù appare a Betania nei Vangeli, qualcosa cambia nel ritmo narrativo. Il passo si fa più lento, la tensione si allenta, c'è spazio per qualcosa che nelle scene pubbliche non c'è: la semplicità di chi è tra i propri. Il Vangelo di Giovanni dice esplicitamente che Gesù amava Marta e sua sorella e Lazzaro – non come ama la folla, non come ama i peccatori con quella misericordia universale che non ha confini, ma come si ama qualcuno che si conosce, che si è scelto, con cui si è seduti a tavola più di una volta, di cui si conosce il modo di ridere e il modo di tacere.

Betania è il luogo dell'amicizia di Gesù. E questa parola – amicizia – non è una metafora devota o una categoria teologica: è una realtà umana precisa, con tutto il peso e tutta la fragilità che quella realtà porta con sé.

L'Ultima Cena è il momento in cui questa realtà viene portata alla luce con una chiarezza che non lascia margini di ambiguità. Siamo a Gerusalemme, la sera prima della Passione. Gesù sa – e il Vangelo di Giovanni insiste su questo sapere con una cura narrativa precisa – che la sua ora è arrivata, che sta per essere tradito, che di lì a poche ore tutto cambierà. E in questo momento, invece di prepararsi interiormente, invece di raccogliersi nel silenzio o di pregare in solitudine, Gesù si siede a tavola con i suoi e compie un gesto che nessuno si aspetta.

Si alza, depone il mantello, si lega un asciugamano alla vita, prende una bacinella d'acqua e lava i piedi ai discepoli. Uno per uno. Compresi quelli di Pietro, che protesta con quella sua impulsività affettuosa. Compresi quelli di Giuda, che sta già portando nel cuore il tradimento.

Il gesto del lavaggio dei piedi non è solo un atto di umiltà nel senso morale del termine – un maestro che si abbassa al rango di servo per dare un esempio. È qualcosa di più intimo e di più sconcertante: è il gesto di chi prende cura, di chi tocca, di chi si inginocchia davanti a ciascuno e lo serve con le proprie mani. È il gesto dell'amicizia portata fino in fondo – non l'amicizia che si dichiara a parole, ma quella che si incarna nei gesti concreti, nel tempo dedicato, nella cura che non teme di sporcarsi le mani.

E poi, nella stessa sera, Gesù pronuncia le parole che sono forse le più alte di tutto il Vangelo di Giovanni sulla qualità del legame che lo unisce ai suoi: «*Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre mio l'ho fatto conoscere a voi*» (Gv 15,15).

Amici. Non seguaci, non discepoli nel senso di allievi, non sudditi di un regno: amici. La parola greca usata dal Vangelo è *philoï* – coloro che si amano, coloro che si scelgono, coloro con cui si condivide non solo un progetto ma una vita. E il criterio dell'amicizia che Gesù propone poche righe dopo è il più esigente che esista: «*Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici*» (Gv 15,13).

Ma la stessa sera in cui Gesù pronuncia queste parole sull'amicizia, il tradimento è già in atto. Giuda ha già preso la sua decisione. Pietro sta per rinnegarlo tre volte davanti al fuoco di un cortile. Gli altri fuggiranno nel Getsemani, appena le guardie arriveranno con le torce e le spade.

Il Vangelo non nasconde questa contraddizione: la racconta con una precisione quasi crudele. Lo stesso Giovanni che riporta le parole «*vi ho chiamati amici*» riporta anche, con la stessa cura, la scena del tradimento di Giuda, il bacio nel buio del Getsemani, la fuga dei discepoli. Come se volesse mostrare che l'amicizia di Gesù non era un'amicizia idealizzata, non era una relazione tra persone perfette: era un'amicizia reale, con tutta la fragilità e tutta la possibilità di fallimento che ogni relazione reale porta con sé.

Gesù conosce il tradimento. Conosce l'abbandono. Conosce la solitudine di chi ha dato tutto e si ritrova solo nel momento più buio. Non da fuori – dall'interno. Con il dolore fisico e psicologico di chi ha amato davvero e ha visto quell'amore non corrisposto, rifiutato, tradito.

C'è però una figura che rimane. Una sola, tra i Dodici – e il Vangelo di Giovanni la indica con una formula che è tra le più belle di tutto il Nuovo Testamento: *il discepolo che Gesù amava*. È lui che è ai piedi della croce, accanto a Maria e ad alcune donne. È lui che nel momento dell'abbandono generale sceglie di restare. Non perché sia più coraggioso degli altri – i Vangeli non lo suggeriscono. Ma perché l'amore che ha ricevuto lo tiene lì, in quel posto scomodo e pericoloso, a fare la cosa più semplice e più difficile che esista: non andarsene.

Gesù, dalla croce, vede sua madre e vede il discepolo amato – e affida l'una all'altro. «*Donna, ecco tuo figlio!*» e poi «*Ecco tua madre!*» (Gv 19,26-27). È l'ultimo atto relazionale di Gesù prima della morte: non un atto di potere, non un miracolo, non un discorso. È l'atto di chi crea famiglia – di chi affida le persone che ama gli uni agli altri, perché l'amicizia e l'amore continuino anche dopo che lui non ci sarà più.

Per ogni adolescente che si chiede se gli altri lo capiscano davvero, se esista qualcuno capace di andare oltre la superficie, se sia possibile un'amicizia che regga il peso di ciò che si è – la storia di Gesù risponde con la propria vita: sì, è possibile. Non è facile, non è garantita, non è esente da tradimenti e da abbandoni. Ma è possibile. E quando accade – quando c'è qualcuno che resta ai piedi della croce – quella fedeltà vale più di mille discorsi sull'amicizia.

## **PRIMO MOVIMENTO – La soglia esistenziale**

### **Il paradosso della solitudine in mezzo agli altri**

Esiste una forma di solitudine che è, paradossalmente, più difficile da sopportare della solitudine fisica. È la solitudine di chi è circondato di persone – amici, compagni di classe, familiari, follower – e si sente comunque non raggiunto, non visto nel profondo, non conosciuto in ciò che è essenziale. È la solitudine del vetro invisibile: si vede tutto, si sente tutto, ci si muove tra le persone come se si fosse presenti – ma qualcosa impedisce il contatto vero, l'incontro che va sotto la superficie.

Questa solitudine è una delle esperienze più diffuse e meno dette dell'adolescenza contemporanea. Non viene quasi mai nominata direttamente, perché nominarla significa ammettere una forma di fallimento relazionale che fa vergogna – come se non riuscire a essere davvero in contatto con gli altri fosse una colpa, un difetto di fabbrica della propria persona. Invece è, nella maggior parte dei casi, il segnale di qualcosa di molto più semplice e di molto più universale: il bisogno di essere conosciuti davvero, in profondità, al di là dei ruoli e delle maschere – e la difficoltà di scoprire se questo sia possibile.

### **L'amicizia come promessa e come rischio**

L'adolescenza è il tempo in cui l'amicizia diventa, per la prima volta, un progetto esistenziale serio. Non più le amicizie dell'infanzia, basate sulla vicinanza geografica e sulla condivisione del gioco: le amicizie adolescenziali cercano qualcosa di più – una reciprocità profonda, una conoscenza che vada sotto la superficie, un legame che regga il peso delle cose difficili.

Questa ricerca di amicizia profonda è una delle esperienze più belle e più rischiose dell'adolescenza. Bella perché quando accade – quando si trova davvero qualcuno con cui si può essere se stessi, senza dover recitare, senza dover ottimizzare la propria immagine – è un'esperienza che apre il mondo. Rischiosa perché l'apertura all'altro implica sempre la vulnerabilità: mostrarsi come si è significa dare all'altro il potere di ferire, di rifiutare, di tradire.

Molti adolescenti vivono questa tensione in modo acuto: desiderano l'amicizia profonda e ne hanno paura insieme. Si avvicinano e si ritirano, si aprono parzialmente e si richiudono, testano l'altro con piccole rivelazioni per vedere se può reggere quelle più grandi. È un processo normale e necessario – ma è anche un processo che, quando va male, lascia ferite che si cicatrizzano in modo sbagliato, che insegnano che aprirsi non vale la pena, che l'altro è fondamentalmente inaffidabile.

### **Il tradimento come ferita fondamentale**

Tra le esperienze relazionali dell'adolescenza, il tradimento di un'amicizia ha una potenza particolare. Non il semplice litigio, non la distanza che si crea naturalmente tra persone che cambiano e crescono in direzioni diverse: il tradimento vero – quello in cui qualcuno che si era scelto e di cui ci si fidava usa quella fiducia per ferire, per umiliare, per escludere.

Il tradimento di un'amicizia adolescenziale non è un episodio minore: è un evento che può modificare il modo in cui si guarda alle relazioni per molto tempo. Insegna – o rischia di insegnare – che fidarsi è pericoloso, che aprirsi porta al danno, che è meglio tenere gli altri a una certa

distanza di sicurezza. Questa lezione, quando viene appresa, non rimane confinata all'ambito delle relazioni tra pari: si estende, silenziosamente, a tutte le relazioni – compresi, a volte, il rapporto con Dio.

## **Il bisogno di essere conosciuti**

Sotto la domanda «gli altri mi capiscono?» c'è un bisogno ancora più fondamentale: il bisogno di essere conosciuti. Non nel senso informativo – avere qualcuno che sappia i fatti della tua vita, i tuoi risultati scolastici, i tuoi gusti musicali. Essere conosciuti nel senso biblico del termine: qualcuno che ti veda dall'interno, che conosca le tue paure oltre che i tuoi successi, che stia vicino alla tua debolezza senza scandalizzarsi, che ti voglia bene non per ciò che riesci a dare ma per ciò che sei. Questo bisogno è universale – non è peculiare dell'adolescenza, anche se nell'adolescenza si fa particolarmente acuto e articolato. È il bisogno che il filosofo Martin Buber ha descritto come la struttura fondamentale dell'esistenza umana: l'essere umano non è un io che si basta, ma un io-tu – un essere che si costituisce nell'incontro, che diventa se stesso nella misura in cui incontra un altro che lo riconosce come persona e non come oggetto.

## **Il movimento pasquale in questa stazione**

Nel movimento pasquale complessivo del progetto, questa stazione ha una collocazione peculiare: è già oltre il Venerdì Santo della Stazione V, ma non è ancora la pienezza della Pasqua. È il sabato mattina – il tempo del ritorno dalle tenebre, il tempo in cui si comincia a cercare, il tempo in cui la ferita del tradimento e della solitudine incontra la possibilità di una fedeltà nuova. Il discepolo amato che resta ai piedi della croce quando gli altri sono fuggiti è già, in sé, un segnale pasquale: l'amicizia fedele come primizia della Risurrezione.

## **SECONDO MOVIMENTO – I testimoni biografici**

### **(a) Il personaggio evangelico: Giovanni, il discepolo amato**

#### **Colui che rimase**

Non sappiamo con certezza chi fosse il «discepolo che Gesù amava» – la tradizione lo identifica con Giovanni figlio di Zebedeo, ma il Vangelo non lo dice esplicitamente, e la questione è stata discussa per secoli. Quello che sappiamo è ciò che il Vangelo di Giovanni mostra: una figura che ha una relazione con Gesù di particolare intimità, che nell'Ultima Cena è seduto vicino a lui e si appoggia al suo petto, che è l'unico dei Dodici a restare ai piedi della croce.

Giovanni – useremo questo nome per comodità, con tutta la prudenza del caso – è il figlio di Zebedeo, un pescatore del lago di Tiberiade. Con suo fratello Giacomo viene chiamato da Gesù mentre stanno riparando le reti con il padre: lasciano tutto, compreso il padre nella barca, e lo seguono. Marco li soprannomina *Boanerges* – figli del tuono – il che suggerisce un carattere impulsivo e forse violento: sono loro che, in un villaggio della Samaria che non ha voluto accogliere Gesù, chiedono se chiamare il fuoco dal cielo.

Eppure è questo stesso Giovanni – il figlio del tuono, il ragazzo impulsivo – che nell'ora più buia trova la forza di restare. Non perché sia diventato improvvisamente più coraggioso degli altri: probabilmente ha la stessa paura. Ma perché ha costruito, nel tempo trascorso con Gesù, qualcosa che nei momenti estremi regge dove le intenzioni non bastano più: un legame. Una fedeltà che non è prestazione ma abitudine del cuore.

Il momento dell'Ultima Cena in cui Giovanni si appoggia al petto di Gesù – gesto di intimità fisica e affettiva che la cultura dell'epoca riservava all'amicizia profonda – è una delle scene più belle di

tutto il Vangelo. Pietro, che vuole sapere chi sarà il traditore, chiede a Giovanni di domandarlo a Gesù: come se Giovanni fosse l'unico abbastanza vicino da poter fare quella domanda, l'unico nel cui orecchio Gesù avrebbe potuto sussurrare la risposta. La vicinanza fisica è il segno di una vicinanza più profonda – di una conoscenza reciproca che si è costruita nel tempo, nell'ascolto, nella condivisione delle strade e delle tavole e dei silenzi.

Ai piedi della croce, Giovanni sta accanto a Maria, la madre di Gesù. Quando Gesù muore, è a lui che Maria viene affidata – e lui la porta nella propria casa. È il discepolo che accoglie la madre del maestro: non come obbligo, ma come prolungamento naturale di un amore che la morte non ha interrotto.

La figura di Giovanni come «discepolo amato» dice agli adolescenti di oggi qualcosa di preciso sull'amicizia: non è la perfezione morale che crea la fedeltà, non è l'assenza di difetti che permette di restare. È la qualità dell'amore ricevuto che, nel tempo, trasforma il carattere – che del figlio del tuono fa il discepolo che rimane, del ragazzo che voleva chiamare il fuoco dal cielo fa l'uomo che si appoggia al petto dell'amico nell'ultima sera.

## **(b) Il testimone storico: Dietrich Bonhoeffer**

### **L'uomo che ha pensato e vissuto la comunità come dono**

Dietrich Bonhoeffer nasce a Breslavia nel 1906, ottavo figlio di una famiglia borghese colta e laica. Suo padre è uno psichiatra di fama, sua madre una donna di grande intelligenza e di fede solida. Dietrich studia teologia – con la disapprovazione bonaria della famiglia, che non capisce cosa ci sia di interessante in quella disciplina – e diventa uno dei teologi protestanti più brillanti della sua generazione.

Quando Hitler sale al potere nel 1933, Bonhoeffer ha ventisette anni e una carriera accademica brillante davanti a sé. La scelta che compie in quei mesi – la scelta di opporsi al nazismo anche a costo della propria carriera, della propria libertà, della propria vita – non è la scelta di un eroe solitario. È la scelta di un uomo che ha capito, attraverso anni di studio e di riflessione, che la fede cristiana non è un fatto privato e individuale: è, per sua natura, comunitaria. Si vive insieme o non si vive.

Nel 1935, Bonhoeffer fonda e dirige il seminario teologico clandestino della Chiesa Confessante a Finkenwalde, in Pomerania. È in questo contesto – un gruppo di giovani studenti di teologia che vivono insieme, pregano insieme, lavorano insieme, si confessano reciprocamente – che Bonhoeffer elabora la riflessione sulla comunità cristiana che confluirà nel suo sussidio più accessibile e più amato: *Vita comune* (1939).

*Vita comune* è un sussidio breve e di straordinaria densità. Non è un manuale di vita religiosa comunitaria nel senso tecnico: è una meditazione su cosa significhi essere insieme davvero, su cosa faccia di un gruppo di persone una comunità nel senso cristiano del termine. E la tesi centrale del sussidio è, a prima vista, sorprendente: la comunità cristiana non si fonda sull'amore umano – su quella simpatia naturale, su quella affinità elettiva che ci fa scegliere gli amici. Si fonda sull'amore di Cristo, che crea legami là dove le preferenze umane non arriverebbero.

Questo significa, concretamente, che la comunità cristiana autentica è quella che include l'altro anche quando l'altro è difficile, che rimane fedele anche quando la fedeltà costa, che non si costruisce sull'illusione dell'affinità perfetta ma sulla realtà del dono gratuito. È la comunità che Bonhoeffer chiama a non confondere con il sogno di comunità – quel progetto ideale che si porta nella testa e che, quando si scontra con la realtà imperfetta delle persone reali, produce delusione e risentimento.

Nel 1943, Bonhoeffer viene arrestato dalla Gestapo. Trascorre i due anni successivi nel carcere di Tegel, a Berlino, dove continua a scrivere – lettere teologiche e personali al suo migliore amico Eberhard Bethge, poesie, frammenti di un'opera incompiuta. Queste lettere – raccolte nel volume

*Resistenza e resa* – sono tra i documenti più belli e più profondi che esistano sull'amicizia come luogo teologico: il luogo in cui la grazia di Dio si incarna nella fedeltà umana.

Il legame tra Bonhoeffer e Bethge è uno degli esempi più belli di amicizia virile profonda nella storia cristiana del Novecento. Bethge era il suo allievo, diventato il suo confidente, il destinatario delle sue riflessioni più intime e più coraggiose, il testimone della sua vita interiore. Nelle lettere dal carcere, Bonhoeffer parla della propria solitudine, dei propri dubbi, della propria paura – con una libertà che è possibile solo con qualcuno di cui ci si fida completamente. E parla dell'amicizia stessa come di uno dei beni più preziosi che Dio abbia dato all'essere umano – non un lusso, non un ornamento della vita, ma una delle sue strutture portanti.

Il 9 aprile 1945 – tre settimane prima della fine della guerra – Dietrich Bonhoeffer viene impiccato nel campo di concentramento di Flossenbürg. Ha trentotto anni. Le ultime parole che ci sono state tramandate, dette al medico del campo la mattina dell'esecuzione, sono: «*Questa è la fine – per me l'inizio della vita*».

Per un adolescente che si chiede se gli altri lo capiscano davvero, se esista qualcuno capace di reggere il peso di ciò che è – la vita di Bonhoeffer offre una risposta non consolatoria ma reale: sì, esiste. Non è automatico, non è gratuito nel senso di facile. Ma quando accade – quando si costruisce nel tempo, nella fedeltà, nella disponibilità a essere vulnerabili – l'amicizia diventa uno dei luoghi in cui Dio è più riconoscibile.

## **TERZO MOVIMENTO – Luci culturali e spirituali**

### **Martin Buber e la relazione Io-Tu**

Martin Buber – filosofo ebreo austriaco, nato a Vienna nel 1878, morto a Gerusalemme nel 1965 – ha costruito l'intera sua opera filosofica attorno a una distinzione che è, nella sua semplicità apparente, di una profondità inesauribile. Nel suo sussidio fondamentale *Io e Tu* (1923), Buber distingue due modi fondamentali in cui l'essere umano si rapporta al mondo e agli altri: la relazione *Io-Esso* e la relazione *Io-Tu*.

La relazione *Io-Esso* è la relazione con le cose – con gli oggetti, con i dati, con ciò che si può misurare, usare, analizzare. Non è cattiva in sé: è necessaria, è la modalità in cui ci si muove nel mondo pratico. Ma quando questa modalità viene applicata alle persone – quando l'altro diventa uno strumento, una funzione, un profilo da analizzare invece di una persona da incontrare – qualcosa di fondamentale viene tradito.

La relazione *Io-Tu* è qualcosa di radicalmente diverso: è l'incontro in cui l'altro viene riconosciuto come persona, nella sua irriducibile singolarità, nella sua presenza che non si lascia ridurre a nessuna categoria. Nell'incontro *Io-Tu* autentico non si usa l'altro: ci si espone a lui, ci si lascia toccare dalla sua presenza, si diventa se stessi più pienamente proprio nel momento in cui si riconosce l'altro come distinto da sé.

Per Buber, ogni relazione *Io-Tu* autentica è, in qualche modo, un'apertura verso il Tu eterno – verso Dio, che è il fondamento di ogni incontro reale tra persone. Non perché ogni amicizia sia automaticamente religiosa, ma perché la qualità di presenza che si sperimenta nell'incontro autentico con un altro essere umano porta, per sua natura, verso quella profondità in cui le persone non sono sole.

Questa filosofia buberiana risponde direttamente alla domanda adolescenziale «gli altri mi capiscono?»: la questione non è trovare qualcuno che ci capisca nel senso intellettuale – che elabori correttamente le informazioni su di noi. La questione è trovare qualcuno capace di relazione *Io-Tu* – capace di incontro vero, di presenza autentica, di quella qualità di attenzione in cui ci si sente davvero visti.

## **Emmanuel Lévinas e la responsabilità verso l'altro**

Già incontrato nella Stazione II per la sua filosofia del volto, Lévinas torna in questa stazione con una dimensione diversa del suo pensiero: la responsabilità come struttura fondamentale della relazione autentica.

Per Lévinas, l'incontro con il volto dell'altro non è solo un'esperienza estetica o emotiva: è un'esperienza etica. Il volto dell'altro mi chiama, mi interpella, mi dice – prima di qualsiasi parola – *sono qui, e la tua risposta a questa mia presenza è già una scelta morale*. L'indifferenza non è una posizione neutrale: è già un rifiuto.

Questa responsabilità lévinassiana – che precede ogni contratto, ogni accordo, ogni simpatia elettiva – descrive la struttura dell'amicizia fedele nel senso evangelico: non si è fedeli perché si è stati trattati bene, non si rimane perché si riceve qualcosa in cambio. Si rimane perché il volto dell'altro – la sua vulnerabilità, la sua unicità, il suo bisogno – chiede la nostra presenza, e questa chiamata ha la forza di un imperativo che viene dall'interno delle cose.

Il discepolo amato che rimane ai piedi della croce non è lì perché calcola i vantaggi della fedeltà: è lì perché il volto di Gesù – il volto del crocifisso – lo ha chiamato in modo a cui non riesce a sottrarsi.

## **Aelredo di Rievaulx e l'amicizia spirituale**

C'è un testo del Medioevo cristiano che merita di essere riscoperto, perché parla dell'amicizia con una profondità e una concretezza che pochissimi testi successivi hanno raggiunto. È il *De amicitia spirituali* di Aelredo di Rievaulx – un monaco cistercense inglese del XII secolo, abate di Rievaulx nello Yorkshire, uomo di grande intelligenza spirituale e di vita interiore profonda.

Aelredo scrive il suo trattato sull'amicizia in forma dialogica – come Cicerone, da cui prende ispirazione – ma lo reinterpreta in chiave cristiana. La sua tesi fondamentale è contenuta in una frase che è diventata quasi un motto della tradizione spirituale sull'amicizia: «*Deus amicitia est*» – Dio è amicizia. Non solo Dio è amico, non solo Dio ama: Dio è l'amicizia nel suo principio più profondo.

Questo significa che ogni vera amicizia – ogni relazione in cui due persone si conoscono davvero, si scelgono liberamente, si sostengono nella crescita – è, per sua natura, un luogo in cui Dio è presente. Non come terzo incomodo, non come garante esterno: come il principio stesso di quella fedeltà e di quella gratuità che rendono l'amicizia possibile.

Aelredo distingue tra l'amicizia carnale – basata sul piacere e sull'utilità – e l'amicizia spirituale – basata sulla virtù e orientata alla crescita reciproca. Non perché la prima sia cattiva in sé, ma perché solo la seconda regge il peso del tempo e delle prove. Solo la seconda può diventare il luogo in cui Dio parla – e in cui due persone, conoscendosi davvero, diventano più pienamente se stesse. Per adolescenti che cercano amicizie autentiche in un'epoca in cui le relazioni tendono a essere superficiali e strumentali, Aelredo offre non un modello da imitare pedissequamente ma una visione: l'amicizia come vocazione, come luogo spirituale, come uno dei modi in cui Dio raggiunge l'essere umano attraverso l'essere umano.

## **QUARTO MOVIMENTO – Il senso pedagogico**

### **Creare comunità senza forzare l'intimità**

Il primo gesto pedagogico che questa stazione chiede all'educatore è il più delicato: creare le condizioni perché l'incontro autentico sia possibile, senza forzarlo, senza accelerarlo, senza costruire artificialmente intimità che non sia ancora pronta.

La comunità non si crea con le tecniche di gruppo. Si crea – lentamente, imperfettamente, con molti passi falsi – attraverso la qualità della presenza condivisa nel tempo. Attraverso il ritorno, la fedeltà, la disponibilità a stare anche quando non è comodo. Attraverso la creazione di spazi in cui sia possibile essere vulnerabili senza essere giudicati – ma senza che questa vulnerabilità venga richiesta prima che il clima di fiducia sia sufficientemente costruito.

Un educatore che vuole creare comunità deve prima di tutto essere comunità: deve mostrare, con la propria vita relazionale, che l'amicizia profonda è possibile, che la fedeltà è reale, che ci si può fidare degli altri anche quando fa paura. Non come predicazione: come testimonianza incarnata.

### **Accompagnare il giovane tradito**

Il secondo gesto pedagogico riguarda una delle esperienze più comuni e meno dette dell'adolescenza: il tradimento relazionale. Il ragazzo o la ragazza che ha aperto il proprio cuore a qualcuno e ne ha ricevuto in cambio una ferita – l'amico che ha rivelato un segreto, il gruppo che ha escluso, la persona amata che ha tradito la fiducia – porta dentro di sé non solo il dolore specifico di quella situazione, ma spesso anche una conclusione generale che rischia di chiudere il futuro: *non vale la pena fidarsi di nessuno*.

L'educatore che incontra un giovane in questa situazione non deve avere fretta di convincerlo che si sbaglia, non deve minimizzare la ferita, non deve proporre subito una soluzione. Deve fare ciò che Giovanni fa ai piedi della croce: restare. Stare lì, nel dolore del tradimento, senza fuggire. E nel tempo – con la propria fedeltà e con la propria costanza – mostrare che esiste anche un'altra possibilità relazionale: che non tutti tradiscono, che fidarsi è ancora possibile, che l'apertura vale il rischio.

### **La comunità cristiana come anticipazione del Regno**

Il terzo gesto pedagogico di questa stazione è il più esplicitamente teologico: aiutare i giovani a scoprire che la comunità cristiana – la comunità che nasce attorno al Vangelo, che si raduna attorno all'Eucaristia, che si regge sull'amore di Cristo più che sull'affinità elettiva – è un luogo in cui l'amicizia profonda è possibile in modo diverso da come è possibile altrove.

Non perché i cristiani siano migliori degli altri – la storia della Chiesa smentisce questa illusione con abbondanza di esempi. Ma perché la comunità cristiana ha, nel suo fondamento, qualcosa che le relazioni puramente umane non hanno: un centro esterno a essa stessa, un Signore che la precede e la supera, un amore che non dipende dalla simpatia reciproca ma dalla grazia ricevuta.

Questo non significa che la comunità cristiana sia immune dal conflitto, dal tradimento, dalla superficialità. Significa che ha gli strumenti per attraversarli – il perdono, la riconciliazione, la preghiera comune, la cena condivisa – e che quando li usa davvero diventa un luogo in cui si sperimenta qualcosa di raro: la fedeltà che non dipende dal merito.

### **Il movimento pasquale in questa stazione**

In questa sesta stazione, il movimento pasquale è già chiaramente orientato verso la domenica di Pasqua. Il discepolo amato che resta ai piedi della croce è già, in sé, un segnale di Risurrezione: la fedeltà umana come primizia dell'amore che non finisce. Bonhoeffer che scrive lettere di amicizia profonda dal carcere, nelle ore che precedono la morte, è già dall'altra parte del Venerdì Santo – non perché il dolore sia finito, ma perché il cuore non è stato distrutto dalla paura e dall'isolamento. L'educatore che accompagna adolescenti in questa stazione sta seminando qualcosa che non vedrà forse fiorire subito: la convinzione che l'amicizia fedele è possibile, che la comunità è un dono e

non solo un progetto, che nell'incontro autentico con l'altro c'è qualcosa che assomiglia – da vicino, forse più di qualsiasi altra esperienza umana – alla presenza di Dio.

---

## **APPENDICE I – Finestra sulla letteratura**

Dietrich Bonhoeffer, *Vita comune*, Queriniana, Brescia. Il testo fondamentale di Bonhoeffer sulla comunità cristiana. Breve, denso, sorprendentemente attuale. Da leggere integralmente – è uno dei libri più belli scritti sull'amicizia nella tradizione cristiana del Novecento.

C.S. Lewis, *I quattro amori*, Jaca Book, Milano. Il capitolo sull'amicizia – *philia* – è tra le riflessioni più precise e più belle mai scritte su questo tema in lingua moderna. Lewis distingue l'amicizia dall'affetto, dall'amore romantico e dall'amore caritativo, e ne descrive la struttura specifica con una acutezza psicologica e spirituale straordinaria.

J.R.R. Tolkien, *Il Signore degli Anelli*. L'amicizia tra Frodo e Sam è, nell'intera architettura narrativa dell'opera, il legame che regge tutto. Non l'eroismo individuale, non la potenza magica: la fedeltà di Sam che porta Frodo sulle spalle quando Frodo non riesce più a camminare. Un'immagine dell'amicizia che va dritta al cuore di molti adolescenti prima ancora che capiscano perché.

Albert Camus, *La peste* (1947). Il romanzo di Camus – ambientato in una città chiusa dall'epidemia – è una meditazione sulla solidarietà e sull'amicizia come forme di resistenza al male. Il legame tra Rieux e Tarrou – due uomini che si incontrano nella crisi e si riconoscono come alleati e amici – è uno dei ritratti più belli di amicizia virile nella letteratura del Novecento.

## **APPENDICE II – Finestra sull'arte**

Film: *The Shawshank Redemption* (*Le ali della libertà*, Frank Darabont, 1994). L'amicizia tra Andy Dufresne e Red – costruita negli anni di carcere, fedele attraverso la distanza e la separazione – è una delle rappresentazioni cinematografiche più potenti di ciò che Aelredo chiamerebbe amicizia spirituale: un legame che trasforma entrambi, che dà senso alla vita in condizioni impossibili, che dura oltre ogni circostanza avversa.

Film: *Moonlight* (Barry Jenkins, 2016). Tre atti sulla vita di un ragazzo nero in Florida, dalla infanzia alla giovinezza adulta. Una meditazione sulla solitudine, sull'identità, sul bisogno di essere visti e accettati – e sul modo in cui un solo incontro autentico può cambiare la direzione di una vita. Da proporre con una guida alla visione per la presenza di tematiche complesse.

Arte: *L'ultima cena* di Leonardo da Vinci (1495-1498, Milano, Santa Maria delle Grazie). Non solo come documento iconografico, ma come rappresentazione della complessità relazionale: intorno a quella tavola ci sono l'amicizia, il tradimento, la paura, la fedeltà – tutto insieme, nella stessa sera. Da guardare cercando i volti, le mani, i gesti dei singoli discepoli.

Musica: Nick Drake, *Pink Moon* (1972). L'album più intimo e più solitario di Nick Drake – registrato in due notti, senza accompagnamento – è una delle rappresentazioni musicali più oneste della solitudine interiore. Paradossalmente, ha la qualità di fare compagnia a chi lo ascolta: come se la sua onestà sulla solitudine creasse una forma di incontro attraverso il suono.

## **APPENDICE III – Bibliografia ragionata**

### **Per l'educatore**

Martin Buber, *Il principio dialogico*, Edizioni di Comunità, Milano. Il testo fondamentale di Buber sulla relazione Io-Tu. Impegnativo ma ineludibile per chi voglia pensare seriamente sulla qualità dell'incontro educativo.

Aelredo di Rievaulx, *L'amicizia spirituale*, Paoline, Milano. Un classico medievale sulla teologia dell'amicizia. Accessibile e sorprendentemente moderno nel suo approccio concreto e psicologicamente acuto.

Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, San Paolo, Milano. Le lettere dal carcere – documento straordinario di amicizia profonda e di fede vissuta nell'ora estrema. Lettura indispensabile per ogni educatore cristiano.

Christoph Theobald, *Il cristianesimo come stile*, EDB, Bologna. Già citato. Torna qui per la sua riflessione sulla comunità come luogo dello stile misericordioso.

Per l'adolescente

C.S. Lewis, *I quattro amori*, Jaca Book. Il capitolo sull'amicizia è leggibile autonomamente da adolescenti dai sedici anni in su.

Dietrich Bonhoeffer, *Vita comune*, Queriniana. Leggibile da adolescenti maturi, con una guida alla lettura.

Film consigliato: *The Shawshank Redemption* (Frank Darabont, 1994) – per la sua rappresentazione potente e accessibile dell'amicizia fedele. *Moonlight* (Barry Jenkins, 2016) – per adolescenti capaci di reggere una narrazione complessa e aperta.

---

## STAZIONE VII

### «C'è qualcosa che non finisce?»

#### Epigrafe di apertura

«Non ho paura della morte. Ho paura che tutto ciò che ho amato sparisca come se non fosse mai esistito.»

#### LA STORIA DI GESÙ

##### *L'uomo che uscì dal sepolcro e disse: non temere*

C'è un giardino, nella narrazione evangelica della Risurrezione, che non assomiglia a nessun altro luogo del Vangelo. Non il deserto aperto delle tentazioni, non il lago ventoso delle chiamate, non il Tempio carico di controversie, non il Getsemani buio dell'angoscia. È un giardino del mattino – con la luce appena nata, con l'odore della terra bagnata di rugiada, con il silenzio di chi è ancora sospeso tra la notte e il giorno.

In quel giardino, la mattina del primo giorno dopo il sabato, Maria di Màgdala arriva al sepolcro ancora buio. Porta spezie aromatiche, porta le mani e il cuore di chi ha dormito poco e pianto molto. Porta la fedeltà ostinata di chi non sa ancora bene cosa stia cercando, ma sa che non riesce a stare lontana.

Il sepolcro è aperto. La pietra è rotolata via.

Maria corre a dire a Pietro e al discepolo amato che hanno portato via il Signore. I due corrono al sepolcro – il Vangelo di Giovanni registra persino il dettaglio che il discepolo amato corre più veloce di Pietro, ma si ferma sulla soglia mentre Pietro entra subito. Vedono i teli avvolti, il sudario ripiegato in disparte. Tornano a casa loro – non capiscono ancora, ma qualcosa ha cominciato a muoversi nell'interno delle cose, qualcosa che non si riesce ancora a nominare.

Maria invece rimane. Sta fuori dal sepolcro e piange. Poi si china a guardare dentro – e vede due angeli in bianco, seduti dove era stato il corpo di Gesù. Le chiedono: «*Donna, perché piangi?*» Lei risponde: «*Hanno portato via il mio Signore e non so dove l'hanno posto*» (Gv 20,13).

Si volta – e vede un uomo. Lo scambia per il giardiniere. Lui le fa la stessa domanda degli angeli: «*Donna, perché piangi? Chi cerchi?*» E lei, ancora: se l'hai portato via tu, dimmi dove l'hai messo, e io andrò a prenderlo.

Poi lui dice il suo nome: «*Maria!*»

Una parola. Il suo nome. Pronunciato con quella voce – con quella precisa inflessione che lei riconosce prima ancora che la mente elabori – e tutto si rovescia. Non è il giardiniere. È lui. È vivo. È qui. E lei si volta – il Vangelo usa un verbo che indica un voltarsi pieno, tutto il corpo, non solo la testa – e dice: «*Rabbunì!*» – maestro mio (Gv 20,16).

Quello che accade nel giardino di Pasqua non assomiglia a nessuna delle categorie che la mente umana usa per pensare alla sopravvivenza dopo la morte. Non è un fantasma – i Vangeli insistono sulla concretezza fisica del Risorto, sulla possibilità di toccarlo, sul fatto che mangia con i discepoli, che si siede alla loro tavola, che spezza il pane. Non è un ricordo, non è una visione, non è una proiezione dei desideri di chi amava Gesù. È qualcosa che non ha precedenti – qualcosa che i discepoli non si aspettavano, che non corrisponde a nessuna delle categorie con cui il giudaismo del tempo pensava alla risurrezione dei morti.

È Gesù – lo stesso Gesù che aveva lavato i piedi ai discepoli, che aveva pianto davanti alla tomba di Lazzaro, che aveva gridato nel Getsemani. Lo stesso – e insieme diverso: non limitato dallo spazio, non trattenuto dal tempo, capace di entrare in una stanza a porte chiuse, capace di camminare accanto ai discepoli di Emmaus per chilometri senza essere riconosciuto. Un corpo trasformato – non abolito, non sostituito da un'entità spirituale incorporea, ma trasfigurato, portato in una dimensione che non aveva ancora nome.

La scena dei discepoli di Emmaus è, tra tutti i racconti pasquali, quello narrativamente più ricco e più capace di parlare all'esperienza contemporanea. Due discepoli – uno di nome Cleofa, l'altro senza nome – stanno tornando a casa il giorno di Pasqua, dopo aver saputo del sepolcro vuoto ma prima di aver incontrato il Risorto. Camminano e parlano di tutto ciò che era accaduto – delle speranze deluse, della morte che aveva chiuso tutto, del sepolcro vuoto che non capiscono.

Un viaggiatore si unisce a loro. Non lo riconoscono – il Vangelo di Luca dice che «*i loro occhi erano impediti a riconoscerlo*» (Lc 24,16): formula enigmatica che non spiega il meccanismo, ma che dice chiaramente che il non riconoscimento non è un'allucinazione ma una forma di cecità temporanea, un velo che ha il suo tempo preciso.

Il viaggiatore chiede cosa stiano discutendo. E loro si fermano, «*con il volto triste*» (Lc 24,17) – dettaglio narrativo di straordinaria concretezza umana – e raccontano tutto. Le speranze che avevano riposto in Gesù di Nazaret, la condanna, la crocifissione, la morte. E poi, quasi imbarazzati, il sepolcro vuoto, le donne che dicevano di averlo visto vivo – e il fatto che loro stessi non capivano.

Il viaggiatore allora – ancora non riconosciuto – comincia a spiegare le Scritture, a mostrare come tutto ciò che era accaduto avesse un filo che le Scritture stesse contenevano. E i due camminano ascoltando, e qualcosa accade nell'interno di loro – qualcosa che non capiscono ancora, ma che sentiranno nominare solo dopo: «*Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre ci parlava lungo la via?*» (Lc 24,32).

Arrivano al villaggio. Il viaggiatore fa come per proseguire. Loro lo trattengono: «*Resta con noi, perché si fa sera e il giorno è ormai al tramonto*» (Lc 24,29). Parole che sono già, in sé, una preghiera – il bisogno umano di non restare soli nel buio che scende.

Lui entra, si siede a tavola con loro. Prende il pane, pronuncia la benedizione, lo spezza e lo dà a loro. E in quel gesto – preciso, riconoscibile, già vissuto insieme nell'Ultima Cena – «*si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero. Ma lui sparì dalla loro vista*» (Lc 24,31).

Lo riconoscono nel momento in cui sparisce. La presenza si rivela nell'atto di sottrarsi – come se la piena comprensione di chi era quel viaggiatore fosse possibile solo a partire da quella assenza, solo nel momento in cui il cuore bruciante cercava le parole per dire ciò che aveva vissuto.

E poi c'è Tommaso. L'uomo che non c'era quando Gesù apparve ai discepoli nel Cenacolo la sera di Pasqua, e che quando gli altri gli raccontano dell'apparizione risponde con una frase che è diventata, nei secoli, il manifesto di ogni dubbio onesto: «*Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il mio dito nel segno dei chiodi e non metto la mia mano nel suo fianco, io non credo*» (Gv 20,25).

Non è cinismo, non è mala fede. È la forma che prende il dolore quando non si riesce a sperare – la protezione di chi ha già perso una volta e non vuole rischiare di perdere ancora, non vuole costruire su fondamenta che potrebbero crollare di nuovo. È la forma più onesta del lutto: meglio non credere che credere e scoprire di essersi sbagliati.

Otto giorni dopo, Gesù appare di nuovo nel Cenacolo – e questa volta Tommaso c'è. Gesù non lo rimprovera. Non lo punisce per il dubbio. Lo incontra esattamente dove è – nel suo bisogno di toccare, nel suo rifiuto di accontentarsi di ciò che gli altri dicono: «*Metti qui il tuo dito e guarda le mie mani; tendi la tua mano e mettila nel mio fianco; e non essere incredulo, ma credente*» (Gv 20,27).

Il Vangelo non dice se Tommaso tocchi davvero le piaghe. Dice solo che risponde: «*Mio Signore e mio Dio!*» (Gv 20,28). La confessione di fede più alta di tutto il Vangelo di Giovanni – pronunciata dall'uomo che aveva dubitato di più.

Queste tre scene – Maria nel giardino, i discepoli di Emmaus, Tommaso nel Cenacolo – non sono tre argomenti a favore della Risurrezione. Sono tre modi diversi in cui lo stesso incontro trasformante si compie: attraverso il nome pronunciato, attraverso il pane spezzato, attraverso le piaghe offerte al tocco. Tre linguaggi diversi per la stessa realtà – perché quella realtà è troppo grande per essere contenuta in uno solo.

Per ogni adolescente che porta la domanda «c'è qualcosa che non finisce?» – non come domanda filosofica ma come grido personale, come paura che le persone amate spariscano senza lasciare traccia, come terrore che tutto ciò che vale sia destinato al nulla – Gesù risponde con la propria Risurrezione. Non come argomento, non come prova, non come consolazione prematura. Come incontro. Come nome pronunciato nel mattino. Come pane spezzato al tramonto. Come piaghe offerte al dubbio onesto.

## **PRIMO MOVIMENTO – La soglia esistenziale**

### **La paura del nulla e il bisogno che qualcosa duri**

La morte non è, per molti adolescenti di oggi, una presenza quotidiana nel senso in cui lo era per le generazioni precedenti. La medicina moderna ha allontanato la morte dalla casa, l'ha collocata negli ospedali e nelle case di cura, l'ha resa meno visibile nel tessuto ordinario dell'esistenza. Eppure la paura della morte – o meglio, la paura del nulla che la morte sembra portare con sé – è una delle esperienze interiori più diffuse e meno dette dell'adolescenza contemporanea.

Non è sempre la paura della propria morte – questa, paradossalmente, è spesso la meno urgente nell'adolescenza, quando il senso della propria immortalità è ancora relativamente intatto. È più spesso la paura della perdita: la paura che le persone amate scompaiano, che i legami costruiti con fatica si dissolvano nel nulla, che tutto ciò che ha avuto valore – un'amicizia, un amore, un momento di bellezza – venga cancellato come se non fosse mai esistito.

### **La prima morte come frattura**

Per molti adolescenti, l'incontro con la morte avviene per la prima volta attraverso la perdita di un nonno – e questa perdita, anche quando avviene in modo dolce e naturale, apre una ferita che non

era prevista. Non solo il dolore del lutto specifico: la scoperta che le persone possono sparire, che il mondo può continuare come se nulla fosse accaduto mentre dentro di te tutto è cambiato, che la morte non è solo un evento esterno ma una realtà che entra nell'interno dell'esistenza e la modifica per sempre.

Quando la morte è meno naturale – quando riguarda un coetaneo, quando è improvvisa, quando è violenta – l'impatto è ancora più destabilizzante. L'adolescente che perde un compagno di classe, che sente parlare di suicidi tra i giovani, che vive in un contesto in cui la violenza è presente – si trova a dover fare i conti con la morte in un'età in cui non ha ancora gli strumenti per farlo, in cui il mondo adulto spesso non sa come accompagnarlo.

## **Il nichilismo come tentazione**

C'è una risposta culturalmente disponibile alla domanda «c'è qualcosa che non finisce?» che è semplice, intellettualmente coerente e psicologicamente devastante: no. Non c'è nulla che non finisca. La morte è la fine di tutto. I legami che si costruiscono hanno il solo valore che noi attribuiamo loro, e questo valore è destinato a dissolversi con noi.

Questa risposta – che nella sua versione più sofisticata ha prodotto grandi opere di filosofia e di letteratura, da Schopenhauer a Camus – nella sua versione popolare e diffusa produce negli adolescenti qualcosa di diverso dalla liberazione intellettuale: produce una forma sottile ma corrosiva di disperazione. Non quella drammatica, non quella che si veste di nero e si proclama ad alta voce: quella silenziosa, che svuota dall'interno il valore delle cose, che rende difficile impegnarsi davvero in qualcosa sapendo che finirà, che porta a una certa anestesia emotiva come difesa preventiva contro il dolore della perdita.

## **Il desiderio di eternità come dato antropologico**

Eppure – e questo è il punto che la riflessione cristiana ha sempre tenuto fermo – il desiderio che qualcosa duri non è un'illusione infantile da superare con la maturità. È un dato antropologico fondamentale: l'essere umano è la creatura che non si accontenta del finito. Che ama in modo assoluto persone e cose che sa essere relative e mortali. Che costruisce opere destinate a durare oltre la propria vita. Che piange i morti come se la loro scomparsa fosse un'ingiustizia – perché in qualche modo lo sente come un'ingiustizia, come qualcosa che non dovrebbe essere così.

Questo desiderio di eternità – che Blaise Pascal chiamava la prova del cuore, e che C.S. Lewis sviluppava nell'argomento del desiderio – non dimostra logicamente che l'eternità esiste. Ma dice qualcosa di importante sulla natura dell'essere umano: che è fatto in modo tale che il finito non lo soddisfa, che c'è in lui qualcosa che chiede più del tempo, che la nostalgia di ciò che non è ancora è parte costitutiva della sua struttura interiore.

## **Il movimento pasquale in questa stazione**

Questa settima stazione è la stazione della Domenica di Pasqua – il punto di arrivo del movimento che ha attraversato il deserto dell'identità, il fondo della vergogna, la sfida del senso, la notte della preghiera, il venerdì santo del dolore, il sabato mattina dell'amicizia ritrovata. Non è un punto di arrivo nel senso di una conclusione che chiude tutto: è un punto di arrivo nel senso di un'apertura nuova – una porta che si spalanca su un orizzonte che non si esauriva nella domanda iniziale.

L'adolescente che è entrato nel percorso chiedendo «chi sono io?» arriva a questa stazione con una domanda diversa e più grande: «c'è qualcosa – qualcuno – che regge tutto questo?» E la risposta evangelica non è un argomento: è una storia. La storia di un uomo che è entrato nella morte e ne è uscito – non aggirando il dolore, non evitando la croce, ma attraversandola fino in fondo e mostrandosi vivo dall'altra parte.

## SECONDO MOVIMENTO – I testimoni biografici

### (a) Il personaggio evangelico: Tommaso

#### L'uomo che voleva toccare per credere

Tommaso – in aramaico *Toma*, gemello – è tra tutti i personaggi pasquali il più moderno, il più vicino alla sensibilità di un adolescente di oggi. Non è il primo ad arrivare al sepolcro, non è quello che riconosce Gesù nel giardino, non è quello che lo riconosce nello spezzare il pane. È quello che non c'era – e che quando gli altri gli raccontano ciò che hanno vissuto, non riesce a crederci.

La sua risposta – «*Se non vedo... non credo*» – è stata interpretata per secoli come il prototipo dell'incredulità, come l'esempio negativo da non seguire. Ma questa lettura fa torto al testo e fa torto a Tommaso. La sua non è mala fede: è dolore. È la resistenza di chi ha amato davvero e ha perso davvero, e che non vuole costruire su una speranza fragile perché sa quanto fa male quando quella speranza crolla.

Tommaso conosce Gesù. Lo ha seguito per mesi o forse per anni. Ha sentito le sue parole, ha visto i suoi gesti, era – a modo suo – uno dei più determinati del gruppo. È lui, nel Vangelo di Giovanni, che quando Gesù annuncia di voler tornare in Giudea nonostante il pericolo dice ai compagni: «*Andiamo anche noi a morire con lui*» (Gv 11,16). Non ironia: determinazione. L'attaccamento di chi ha scelto di seguire qualcuno fino in fondo.

E poi è venuto il venerdì. La croce. La morte. La fine di tutto ciò che aveva creduto possibile. Quando i discepoli gli dicono «abbiamo visto il Signore», Tommaso sente qualcosa che conosce già: la promessa che non si riesce a permettersi di credere, perché crederci e poi scoprire che era falsa sarebbe peggio del non averci creduto. Quella resistenza non è viltà: è la forma che prende il lutto quando è stato davvero profondo.

Otto giorni dopo, Gesù appare di nuovo – e la prima cosa che fa è rivolgersi direttamente a Tommaso. Non alla comunità in generale: a lui, per nome, nell'esatta situazione del suo dubbio. «*Metti qui il tuo dito e guarda le mie mani*». Come a dire: ho sentito la tua richiesta. So cosa ti serve. Eccomi – non teoricamente, non a distanza: con le mani tese, con le piaghe visibili, con la disponibilità a farmi toccare.

La risposta di Tommaso – «*Mio Signore e mio Dio!*» – non è la confessione di chi è stato convinto da un argomento. È il grido di chi ha riconosciuto qualcuno che credeva di aver perso per sempre. È il grido della sorpresa assoluta – di chi si aspettava il nulla e ha trovato una presenza.

Gesù aggiunge – e questo è l'ultimo versetto del Vangelo di Giovanni prima dell'epilogo – «*Perché mi hai veduto, tu hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!*» (Gv 20,29). Non è un rimprovero a Tommaso: è una beatitudine per tutti coloro che verranno dopo – per ogni adolescente, per ogni essere umano che non ha potuto mettere le dita nelle piaghe, che deve credere senza toccare, che deve costruire la propria fede su una testimonianza e non su un'esperienza diretta. Per ogni adolescente che porta dentro di sé il dubbio di Tommaso – che vorrebbe prove, che fatica a credere su parola, che ha paura di sperare – questa scena dice una cosa precisa: il dubbio non è l'opposto della fede. È il suo compagno di strada. E Gesù non si ritrae davanti al dubbio: lo incontra, lo rispetta, gli tende le mani bucate.

### (b) Il testimone storico: don Primo Mazzolari

#### L'uomo che credette nonostante tutto – e scrisse di notte

Primo Mazzolari nasce a Cremona nel 1890 e muore a Bozzolo, nel Mantovano, nel 1959. Tra queste due date c'è una vita che non assomiglia a nessun'altra nel panorama del cattolicesimo italiano del Novecento: una vita di prete di campagna, intellettuale solitario, profeta inascoltato, uomo di Dio attraversato dal dubbio e dalla notte spirituale con un'onestà che ha fatto paura ai suoi contemporanei e che continua a interpellare i lettori di oggi.

Mazzolari è stato per decenni un uomo in conflitto con la propria istituzione. Censurato, silenziato, richiamato all'obbedienza più volte dalle autorità ecclesiastiche – non perché fosse eretico, ma perché diceva cose vere nel modo sbagliato, nel momento sbagliato, con quella libertà di linguaggio che le istituzioni faticano sempre a sopportare. I suoi libri venivano pubblicati con difficoltà, i suoi articoli censurati, le sue conferenze vietate.

E nonostante questo – o forse proprio attraverso questo – ha scritto alcune delle pagine più belle e più vive del cattolicesimo italiano del Novecento. Pagine sulla Risurrezione, sul dubbio, sulla speranza, sulla morte – scritte di notte, nella canonica di un piccolo paese padano, con una prosa che brucia come il ferro rovente e che sa essere tenera come una carezza.

Il suo rapporto con il dubbio è il cuore della sua testimonianza per questa stazione. Mazzolari non ha mai preteso di credere senza difficoltà. Ha attraversato notti lunghe in cui la fede sembrava un'illusione, in cui la morte sembrava davvero l'ultima parola, in cui il silenzio di Dio pesava come una pietra sul petto. E ha scritto di queste notti – non per edificare i lettori con la propria resistenza eroica, ma per dire la verità: che la fede è una lotta, non una pace acquisita una volta per tutte. Il suo sussidio *La parola che non passa* – una meditazione sulla Risurrezione scritta negli ultimi anni della sua vita – è uno dei testi più potenti disponibili in italiano sulla speranza cristiana come atto di coraggio più che come sentimento consolante. Non è la speranza di chi non ha visto il buio: è la speranza di chi ha visto il buio e ha scelto, nonostante tutto, di non lasciare che fosse l'ultima parola.

Poco prima di morire, nel 1959, Mazzolari riceve la visita di Giovanni XXIII – il papa che di lì a poco avrebbe convocato il Concilio Vaticano II. Il vecchio papa lo chiama «tromba dello Spirito Santo in terra padana» e si scusa per i silenzi imposti e le umiliazioni subite. È la riabilitazione – tardiva, come quasi sempre – di un profeta.

Per un adolescente che attraversa il dubbio sulla Risurrezione, che non riesce a credere senza prove, che trova difficile sperare in qualcosa che non si vede: Mazzolari offre la testimonianza di un uomo che non ha risolto il dubbio con la forza della volontà, ma che ha imparato a viverci dentro – mantenendo aperta la domanda, continuando a scrivere e a pregare nel buio, scommettendo ogni giorno su una speranza che non aveva garanzie razionali ma che aveva qualcosa di più essenziale: la fedeltà a un incontro che aveva cambiato tutto, molti anni prima, e che nessuna notte spirituale aveva potuto del tutto cancellare.

## **TERZO MOVIMENTO – Luci culturali e spirituali**

### **Hans Urs von Balthasar e la Risurrezione come compimento**

Hans Urs von Balthasar – che abbiamo incontrato in diverse stazioni di questo percorso come una delle voci teologiche più ricche e più originali del Novecento – ha elaborato una teologia della Risurrezione che non è separabile dalla sua teologia della croce e del Sabato Santo. Per Balthasar, la Risurrezione non è un lieto fine aggiunto alla tragedia della croce: è il compimento di ciò che la croce conteneva già in germe, la rivelazione definitiva di ciò che Dio aveva voluto dall'eternità. La Risurrezione, per Balthasar, non è la vittoria del bene sul male nel senso di una sconfitta militare: è la trasformazione del male dall'interno, la trasfigurazione della morte in vita da parte di una potenza che non lavora come le potenze del mondo. Non elimina le piaghe di Tommaso: le mantiene – ma trasformate, incorporate in un corpo glorioso, rese segni non più di distruzione ma di amore che ha attraversato la distruzione.

Questa prospettiva balthasariana risponde alla domanda adolescenziale sul finire delle cose in modo più onesto di qualsiasi ottimismo facile: non dice che le perdite non sono perdite, che i lutti non sono lutti, che la morte non fa male. Dice che c'è una potenza – quella stessa potenza che ha svuotato il sepolcro – capace di trasformare le perdite senza cancellarle, di portare con sé nella gloria anche le piaghe, di fare della storia umana – con tutto il suo dolore – la materia di una narrazione che non finisce nel nulla.

### **N.T. Wright e i fondamenti storici della Risurrezione**

Il teologo anglicano N.T. Wright – uno dei più importanti studiosi del Nuovo Testamento viventi – ha dedicato la sua opera più ambiziosa, *La risurrezione del Figlio di Dio* (2003), a una questione che molti teologi contemporanei tendono ad evitare: la fondazione storica della Risurrezione di Gesù.

Wright non è un apologeta nel senso naive del termine: è uno storico rigoroso che usa gli strumenti della critica storica moderna per analizzare le testimonianze evangeliche e paoline. La sua tesi – sviluppata in settecento pagine dense di analisi testuale, storica e culturale – è che la Risurrezione corporea di Gesù è la spiegazione storicamente più plausibile dell'insieme dei dati disponibili: il sepolcro vuoto, le apparizioni ai discepoli, la trasformazione radicale di persone che erano fuggite nel Getsemani, la nascita e l'espansione del movimento cristiano in un contesto in cui affermare la risurrezione di qualcuno significava esporsi al ridicolo e alla persecuzione.

Per un educatore che deve accompagnare adolescenti che pongono domande storiche e razionali sulla Risurrezione – e queste domande vanno prese sul serio, non aggirate con considerazioni spirituali – Wright offre strumenti preziosi. Non per «dimostrare» la Risurrezione nel senso matematico del termine – la fede non funziona così, e Gesù stesso lo dice a Tommaso – ma per mostrare che credere nella Risurrezione non è un atto di ingenuità intellettuale, bensì una posizione storicamente difendibile e razionalmente coerente.

### **Romano Guardini e le apparizioni del Risorto**

Romano Guardini ha dedicato alcune delle sue pagine più belle e più meditate alle apparizioni del Risorto nel suo grande sussidio *Il Signore* – una meditazione sistematica sulla vita di Gesù che rimane, a distanza di decenni, uno dei testi più accessibili e più profondi disponibili in italiano su questo tema.

Guardini analizza ciascuna delle apparizioni del Risorto con una combinazione di rigore esegetico e di sensibilità fenomenologica che è la cifra del suo metodo. Ciò che emerge da questa analisi è un ritratto del Risorto che non corrisponde né all'immagine trionfante del vincitore che ha sconfitto la morte, né all'immagine eterea di un essere spirituale che si è lasciato il corpo alle spalle. È qualcosa di più discreto, di più vicino, di più sorprendente: un Risorto che si avvicina da dietro, che cammina accanto senza essere riconosciuto, che dice il nome nel giardino, che spezza il pane al tramonto, che prepara il fuoco sulla riva del lago e fa cuocere il pesce per i suoi amici stanchi.

Il Risorto di Guardini non abolisce la storia: la porta con sé, trasfigurata. Non dimentica i propri amici: li cerca, li trova, li chiama per nome. Non cancella le proprie piaghe: le offre al dubbio di Tommaso come prova di un amore che ha attraversato anche la morte senza spegnersi.

Per ogni adolescente che si chiede se c'è qualcosa che non finisce: il Risorto di Guardini – così concreto, così riconoscibile nei propri gesti, così attento alle persone specifiche che ha amato – è la risposta più umana e più vera che il Vangelo offre.

### **Il desiderio di eternità come argomento del cuore**

C'è un argomento sulla Risurrezione e sulla vita eterna che non è razionale nel senso sillogistico del termine, ma che C.S. Lewis ha elaborato con una precisione che pochi altri hanno raggiunto: l'argomento del desiderio.

Lewis osserva che l'essere umano è la sola creatura che desidera cose che non esistono nel mondo in cui vive. Desidera una bellezza che nessun tramonto, per quanto magnifico, riesce a contenere interamente. Desidera una giustizia che nessuna istituzione umana realizza pienamente. Desidera un amore che nessuna relazione umana, per quanto profonda, esaurisce. Desidera che ciò che ha amato non finisca – con una intensità che il semplice istinto di sopravvivenza non spiega.

Per Lewis, questo desiderio è un indizio – non una prova, ma un indizio – che esiste qualcosa che lo può soddisfare. Non nel senso che ogni desiderio debba necessariamente avere oggetto: ma nel senso che un essere nato in un mondo in cui l'acqua esiste è fatto in modo da sentire sete, mentre un essere nato in un mondo senz'acqua non saprebbe nemmeno cosa significhi quella sete.

Il desiderio di eternità – il bisogno che ciò che si ama duri, che i legami non vengano dissolti dal nulla, che la storia personale e cosmica abbia un senso che non finisce con la morte – è, in questa prospettiva lewisiana, il segno che siamo fatti per qualcosa che il mondo ordinario non contiene ancora. È il segnale di una vocazione che supera il tempo.

## **QUARTO MOVIMENTO – Il senso pedagogico**

### **Accompagnare il giovane nel lutto senza avere fretta della Pasqua**

Il primo gesto pedagogico di questa stazione – e il più controintuitivo per un educatore cristiano – è non avere fretta della Pasqua. Non arrivare subito con la Risurrezione quando un giovane è nel dolore della perdita. Non saltare il Venerdì Santo con la scusa che sappiamo già come va a finire. Gesù non dice a Marta, davanti al sepolcro di Lazzaro: «non piangere, tra poco lo vedrai vivo». Piange con lei. Non dice ai discepoli di Emmaus: «non siate tristi, non avete capito niente». Cammina accanto a loro per chilometri, nella loro tristezza, ascoltando il racconto delle loro speranze deluse. Non dice a Tommaso: «smettiti di dubitare». Gli tende le mani.

La pedagogia della Risurrezione non è l'eliminazione del dolore: è la presenza fedele dentro il dolore, fino al momento – che non si può forzare, che ha il suo tempo proprio – in cui qualcosa si apre dall'interno. L'educatore che sa aspettare quel momento, che non lo accelera con le proprie parole pur di uscire dall'imbarazzo del dolore, sta facendo la cosa più importante che si possa fare: rispettare il tempo della grazia.

### **Nominare il desiderio di eternità senza ridicolizzarlo**

Il secondo gesto pedagogico è quello di prendere sul serio il desiderio di eternità che gli adolescenti portano – spesso in forma implicita, spesso mascherato da cinismo o da indifferenza – senza ridicolizzarlo, senza ridurlo a immaturità emotiva, senza spiegarli che «è normale sentirsi così» in modo da neutralizzarne la profondità.

Quel desiderio è reale. È uno dei dati più profondi dell'esperienza umana. E merita di essere trattato come tale: come la domanda più seria che un essere umano possa fare, quella a cui nessuna risposta puramente razionale basta, quella che chiede di essere accompagnata verso l'incontro con qualcuno che abbia davvero attraversato la morte dall'altra parte.

Concretamente, questo significa creare spazi in cui si possa parlare della morte senza eufemismi, in cui il lutto possa essere nominato, in cui la domanda sulla vita dopo la morte non venga liquidata né con le certezze devote né con lo scetticismo intellettuale, ma venga tenuta aperta e abitata insieme.

### **La Risurrezione come proposta di senso per l'intera storia**

Il terzo gesto pedagogico di questa stazione – il più esplicitamente teologico e il più alto – è aiutare i giovani a scoprire che la Risurrezione non riguarda solo il futuro dopo la morte: riguarda il senso del presente. Se Gesù è risorto – se c'è davvero qualcosa che non finisce – allora ogni atto di amore, ogni momento di bellezza, ogni legame costruito con fedeltà ha un peso che la morte non può togliere. Non è destinato al nulla: è destinato a qualcosa che non ha ancora nome ma che il cuore bruciante dei discepoli di Emmaus aveva già cominciato a sentire lungo la via.

Questa prospettiva trasforma il modo in cui si vive il presente: non come accumulo di esperienze destinate a dissolversi, ma come costruzione di qualcosa che dura – in modi che non si vedono ancora, in forme che la Risurrezione non ha ancora finito di rivelare.

## **Il movimento pasquale si compie – e ricomincia**

In questa settima stazione il movimento pasquale si compie – ma non si chiude. La Pasqua non è un punto finale: è un punto di partenza. Maria che va ad annunciare ai discepoli, i discepoli di Emmaus che si alzano e tornano a Gerusalemme di notte, Tommaso che esce dal Cenacolo con la sua confessione di fede – tutti escono verso qualcosa, tutti sono mandati, tutti portano con sé qualcosa che prima non avevano.

L'adolescente che ha percorso queste sette stazioni – che ha portato dentro di sé la domanda «chi sono io?» e l'ha vista accompagnata, contestata, illuminata, attraversata fino a questa settima soglia – non esce con tutte le risposte. Esce con qualcosa di più prezioso: la consapevolezza di essere cercato, di essere chiamato per nome, di essere amato con un amore che ha già attraversato la morte e che non ha paura di attraversare anche il suo dolore, il suo dubbio, la sua notte.

L'arco narrativo si compie: dalla domanda «chi sono io?» alla risposta «sei amato e sei chiamato» – dall'identità cercata all'identità donata. Non come conclusione intellettuale: come incontro. Come il nome detto nel mattino del giardino. Come il pane spezzato al tramonto. Come le mani tese verso il dubbio di Tommaso.

---

## **APPENDICE I – Finestra sulla letteratura**

Primo Mazzolari, *La parola che non passa*, EDB, Bologna. La meditazione sulla Risurrezione di Mazzolari – scritta negli ultimi anni della sua vita, con la prosa bruciante e tenera che lo caratterizza – è uno dei testi più belli disponibili in italiano sulla speranza cristiana come atto di coraggio. Da leggere integralmente per l'educatore; in selezione per gli adolescenti più maturi.

C.S. Lewis, *Sorpreso dalla gioia*, Adelphi, Milano. L'autobiografia spirituale di Lewis – la storia di un intellettuale ateo che si converte al teismo prima e al cristianesimo poi, non per sentimento ma per progressiva resa alla logica dei desideri e della ragione – è uno dei testi più onesti e più accessibili mai scritti sulla fede adulta. Per adolescenti dai sedici anni in su.

Leo Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ič* (1886). Il racconto breve di Tolstoj – la storia di un funzionario zarista che affronta la propria morte scoprendo, nell'agonia, che ha vissuto una vita sbagliata – è una delle meditazioni letterarie più potenti mai scritte sulla morte come rivelazione del senso. Non è un testo cristiano nel senso esplicito, ma la sua forza di interpellazione è intatta.

Rainer Maria Rilke, *Lettere a un giovane poeta* (1929). Le lettere che Rilke scrive al giovane Franz Xaver Kappus tra il 1902 e il 1908 contengono alcune delle riflessioni più belle mai messe per iscritto sulla morte, sulla solitudine, sul senso delle domande senza risposta. La lettera in cui Rilke invita a vivere le domande invece di cercare frettolosamente le risposte è un testo generativo prezioso per adolescenti.

## **APPENDICE II – Finestra sull'arte**

Film: *Au revoir les enfants* (Louis Malle, 1987). Il film autobiografico di Malle racconta la storia di un'amicizia tra due ragazzi in un collegio cattolico nella Francia occupata, interrotta dalla deportazione nazista. È una meditazione sulla perdita irreversibile e sulla memoria come forma di fedeltà ai morti – sulla possibilità che ciò che si è amato lasci un segno che non finisce con la morte fisica.

Film: *Capolavoro – Departures (Okuribito)*, Yōjirō Takita, 2008). Il film giapponese che ha vinto l'Oscar come miglior film straniero nel 2009 racconta la storia di un musicista che diventa preparatore di salme – e attraverso questo lavoro scopre una dimensione del morire che la cultura contemporanea ha rimosso: la dignità, la cura, il rispetto per il corpo che è stato una persona. Un film di straordinaria delicatezza sul tema della morte.

Arte: *La Risurrezione* di Piero della Francesca (1463-1465, Museo Civico di Sansepolcro). Il Risorto di Piero della Francesca – con gli occhi aperti, lo sguardo diretto verso lo spettatore, il piede poggiato sul bordo del sepolcro, le guardie addormentate ai suoi piedi – è forse la rappresentazione pittorica più potente e più enigmatica della Risurrezione nella storia dell'arte occidentale. Aldous Huxley la definì il più grande dipinto del mondo. Da mostrare in silenzio, come finestra aperta su qualcosa che supera ogni spiegazione.

Musica: Ludwig van Beethoven, *Quartetto op. 135* (1826). L'ultimo quartetto per archi di Beethoven – scritto pochi mesi prima della sua morte – porta in epigrafe una domanda e una risposta: «*Muss es sein? Es muss sein!*» – «Deve essere così? Deve essere così!». Non è rassegnazione: è l'accettazione coraggiosa di un destino che si è scelto di abbracciare. Una delle ultime parole musicali di uno dei più grandi compositori della storia – e una delle più belle meditazioni sonore sulla morte che esista.

### **APPENDICE III – Bibliografia ragionata**

#### **Per l'educatore**

N.T. Wright, *La risurrezione del Figlio di Dio*, GBU, Chieti. Il testo storico-teologico più completo e più rigoroso disponibile in italiano sulla fondazione storica della Risurrezione. Impegnativo ma ineludibile per chi voglia rispondere seriamente alle domande storiche degli adolescenti.

Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*, Queriniana, Brescia. Già citato nella Stazione V. Torna qui per la teologia della Risurrezione come compimento e rivelazione definitiva.

Romano Guardini, *Il Signore*, Morcelliana, Brescia. Le sezioni sulle apparizioni del Risorto sono tra le pagine più belle e più accessibili mai scritte su questo tema. Lettura indispensabile per ogni educatore che voglia narrare la Risurrezione con cura e con profondità.

C.S. Lewis, *I miracoli*, Adelphi, Milano. La difesa filosofica dei miracoli – e in particolare della Risurrezione – da parte di Lewis. Accessibile, rigoroso, capace di rispondere alle obiezioni più comuni con una chiarezza che raramente si trova in testi di apologetica.

Primo Mazzolari, *La parola che non passa*, EDB, Bologna. Già citato. Per l'educatore, la lettura integrale è raccomandata come preparazione spirituale prima di affrontare questa stazione con i giovani.

#### **Per l'adolescente**

C.S. Lewis, *Sorpreso dalla gioia*, Adelphi. Leggibile autonomamente dai sedici anni in su. Il testo più onesto e più accessibile disponibile in italiano sulla fede adulta come risposta alle domande dell'intelligenza e del cuore.

Primo Mazzolari, *La parola che non passa*, EDB (selezione guidata). Per i più maturi, con accompagnamento.

Rainer Maria Rilke, *Lettere a un giovane poeta*, varie edizioni. Leggibile e intenso. Da proporre come lettura integrale dai quindici anni in su.

Film consigliato: *Departures* (Yōjirō Takita, 2008) – per la sua trattazione della morte con delicatezza e rispetto, lontana dalla spettacolarizzazione. *Au revoir les enfants* (Louis Malle, 1987) – per la riflessione sulla perdita e sulla memoria.

---

## CONCLUSIONE METODOLOGICA PER L'EDUCATORE

### Come usare questo materiale – Tre formati di incontro

#### Una premessa sul metodo

Prima di descrivere i tre formati di incontro, vale la pena fare una distinzione che orienta tutto ciò che segue. Questo sussidio non è un manuale di attività. Non offre schemi da seguire passo per passo, non garantisce risultati misurabili, non trasforma automaticamente un gruppo di adolescenti in una comunità orante. Offre qualcosa di diverso e di più fondamentale: un orientamento. Una bussola. Un modo di guardare i giovani e di guardare Gesù che, se viene interiorizzato dall'educatore prima ancora di essere proposto ai giovani, cambia la qualità di tutto ciò che accade negli incontri.

Il formato – la durata, la struttura, la sequenza delle attività – è sempre secondario rispetto alla qualità della presenza. Un educatore che porta dentro di sé una relazione viva con il materiale di questo sussidio, che ha abitato le domande delle sette stazioni nella propria esperienza personale, che ha lasciato che la storia di Gesù illuminasse la propria storia prima di proporla agli altri: questo educatore farà bene anche con il formato più semplice, anche con il tempo più limitato, anche con il gruppo più refrattario.

Detto questo, la struttura aiuta. Il contenitore conta. E i tre formati che seguono sono pensati per offrire contenitori diversi – per contesti diversi, per tempi diversi, per gruppi diversi – dentro cui lo stesso materiale può essere proposto con efficacia.

---

#### PRIMO FORMATO

##### Il percorso breve – Sette incontri tematici

*Destinatari:* gruppi di adolescenti dai quattordici ai diciotto anni in contesti di educazione cristiana regolare – oratori, gruppi giovanili parrocchiali, classi di IRC, movimenti giovanili.

*Durata:* sette incontri di novanta minuti ciascuno, distribuiti nell'arco di un anno pastorale o di un semestre intensivo. L'ideale è un incontro ogni due settimane, per dare tempo al materiale di decantare tra un incontro e l'altro.

*Logica del percorso:* ogni incontro corrisponde a una stazione del sussidio. La sequenza rispetta l'arco pasquale – dalla domanda dell'identità fino alla Risurrezione – e non dovrebbe essere alterata arbitrariamente, perché ogni stazione prepara il terreno per la successiva. Si può però entrare nel percorso da qualsiasi stazione, se il contesto lo richiede, a patto di esplicitare al gruppo in quale punto dell'arco ci si trova e dove il percorso tende.

##### Struttura tipo di ogni incontro

###### *Apertura – quindici minuti*

Ogni incontro comincia con l'epigrafe della stazione – quella voce composita, distillata dall'esperienza adolescenziale, che funge da soglia narrativa. L'educatore la legge ad alta voce,

senza commento, e lascia un momento di silenzio. Poi pone una domanda aperta, semplice, personale: *questa frase ti appartiene? ti assomiglia? cosa senti quando la ascolti?* Non si chiede di rispondere ad alta voce – si lascia che la domanda lavori interiormente. Se qualcuno vuole condividere, bene; se nessuno parla, il silenzio è già una risposta.

#### *La storia di Gesù – venti minuti*

L'educatore racconta – non legge, se possibile, ma racconta con le proprie parole – la sezione *La storia di Gesù* della stazione. Non necessariamente tutto: seleziona le scene più efficaci per quel gruppo specifico, in quel momento specifico. L'obiettivo è creare un'immagine viva di Gesù in azione – non un riassunto teologico, ma una narrazione che lasci spazio all'immaginazione e alla domanda.

Dopo la narrazione, un momento breve – cinque minuti al massimo – in cui si chiede: *cosa ti ha colpito? c'è un dettaglio, un gesto, una parola di Gesù che ti è rimasta?* Le risposte non vengono discusse: vengono accolte e lasciate respirare.

#### *Il lavoro sulla soglia esistenziale – venticinque minuti*

Questa è la parte centrale dell'incontro. L'educatore introduce brevemente il tema della soglia esistenziale della stazione – non con un discorso teorico, ma con una narrazione concreta: un episodio, una situazione, un personaggio di un film o di un romanzo che incarni quella specifica esperienza. Poi propone un'attività di riflessione personale – scritta, se il gruppo è abituato alla scrittura; visiva, se si dispone di immagini o di materiale artistico; dialogica in piccoli gruppi, se il clima lo permette.

Le domande generative per questa fase variano da stazione a stazione, ma hanno sempre la stessa struttura: *dove riconosci questa esperienza nella tua vita? quando hai sentito qualcosa di simile? cosa hai fatto con quella sensazione?* Non si chiede di rispondere in modo completo né di arrivare a conclusioni: si chiede di cominciare a guardare.

#### *Il testimone – quindici minuti*

L'educatore presenta brevemente uno dei testimoni della stazione – il personaggio evangelico o il testimone storico, a seconda di ciò che sembra più adatto al gruppo. Non la presentazione completa del Secondo Movimento: un frammento, un episodio significativo, il dettaglio che più avvicina quel testimone all'esperienza del giovane. L'obiettivo è mostrare che la domanda della stazione non è astratta: è stata vissuta da persone reali, che hanno trovato – o cercato – una risposta reale.

#### *Chiusura – quindici minuti*

Ogni incontro si chiude con un momento di preghiera breve e non imposta – una preghiera proposta, non recitata in coro, che lasci spazio al silenzio. L'educatore può usare un testo evangelico breve, un'immagine, una canzone, un momento di silenzio guidato. L'obiettivo non è concludere, ma aprire: lasciare che l'incontro abbia una coda interiore che continua dopo che ci si è alzati e andati.

Prima di congedarsi, l'educatore propone una piccola consegna per le due settimane successive – non un compito nel senso scolastico, ma un'attenzione: *osserva nella tua settimana un momento in cui senti la domanda di questa stazione. Non devi risolverla: devi solo notarla.*

### **Note per l'educatore**

Il percorso breve è efficace nella misura in cui mantiene una certa regolarità: i giovani hanno bisogno di sapere che c'è un appuntamento fisso, che il percorso continua, che qualcuno li aspetta con la stessa domanda e con la stessa cura settimana dopo settimana. La continuità è, in questo formato, più importante della perfezione di ogni singolo incontro.

È utile tenere un quaderno del percorso – individuale o collettivo – in cui i giovani possano annotare, disegnare, incollare immagini, conservare tracce del cammino. Non come esercizio di valutazione: come spazio personale in cui la storia di Gesù e la storia di ciascuno possono dialogare in privato, al ritmo di ciascuno.

---

## **SECONDO FORMATO**

### **Il percorso intensivo – Ritiro di tre giorni**

*Destinatari:* gruppi già formati, con una certa storia di cammino comune – gruppi parrocchiali adolescenti, gruppi di cresimandi, gruppi di giovani che hanno già percorso un anno di formazione insieme. Il ritiro presuppone un livello minimo di fiducia reciproca e con l'educatore: non è adatto come primo incontro con un gruppo nuovo.

*Durata:* tre giorni consecutivi – venerdì sera, sabato, domenica mattina. La struttura segue l'arco pasquale in modo compresso ma non affrettato: il venerdì sera e il sabato mattina corrispondono alle stazioni della kenosi e della notte; il sabato pomeriggio e sera alle stazioni del dolore e dell'amicizia; la domenica mattina alla stazione della Risurrezione. Le sette stazioni non vengono tutte sviluppate con la stessa ampiezza: si selezionano, per ciascun blocco, i materiali più significativi.

*Il luogo:* un luogo diverso dalla quotidianità – un convento, una casa di spiritualità, un agriturismo con spazi adatti al silenzio e alla convivenza. Il luogo fisico ha una funzione narrativa: uscire dall'ordinario crea le condizioni perché accada qualcosa di straordinario. Non è magia: è la logica del deserto, dello spazio separato in cui le difese si abbassano e le domande trovano più facilmente voce.

#### **Struttura del ritiro**

##### *Venerdì sera – L'ingresso nel cammino*

L'arrivo e la cena sono parte del ritiro: il pasto condiviso, la presentazione degli spazi, la spiegazione dello stile del ritiro. L'educatore introduce l'arco complessivo – le sette stazioni, il movimento pasquale, la promessa che il percorso terrà – con semplicità e senza solennità eccessiva. Poi, dopo cena, il primo incontro: le stazioni I e II, con un'attenzione privilegiata alle epigrafi e alla storia di Gesù. Si chiude con un momento di preghiera nel buio – letteralmente, con le luci abbassate – e si va a dormire lasciando aperta la domanda.

##### *Sabato mattina – Il deserto e la notte*

La mattina comincia presto, con un momento di silenzio personale guidato – trenta minuti in cui ciascuno si confronta con la propria domanda di identità, con il materiale della Stazione I. Poi la colazione comune – i pasti sono sempre momenti relazionali preziosi, non solo pause logistiche – e il secondo incontro: le stazioni III e IV. Il pomeriggio si apre con la stazione V – il dolore – che viene affrontata nel momento del giorno in cui le energie cominciano a calare e le difese si abbassano: non per crudeltà pedagogica, ma perché il pomeriggio ha qualcosa del Venerdì Santo, qualcosa dell'ora sesta quando il sole si oscura.

##### *Sabato pomeriggio e sera – Il fondo e il ritorno*

Il pomeriggio lavora sulla stazione V – con un'attenzione particolare alla testimonianza di Etty Hillesum e alla scena di Marta e Maria davanti alla tomba. Questo è il momento più delicato del ritiro: l'educatore deve essere presente con tutta la propria attenzione, capace di reggere il peso di ciò che emerge senza affrettare la soluzione. Un momento di espressione libera – scrittura, disegno, o semplicemente silenzio camminato all'esterno – permette di elaborare in modo non verbale.

La sera della stazione VI – l'amicizia – ha la qualità del sabato santo che comincia a schiarire. Il fuoco, se possibile – non come rituale formale ma come spazio informale attorno a cui stare, in cui la condivisione avviene con la naturalezza di chi ha passato insieme una giornata densa. L'educatore racconta Bonhoeffer. Si parla di amicizia – concretamente, con i nomi delle persone che ci si porta dentro, con la fatica delle relazioni reali.

#### *Domenica mattina – La Pasqua*

La domenica comincia all'alba – o almeno molto presto, prima che la routine del giorno prenda il sopravvento. Se possibile, all'aperto: un campo, un giardino, un bordo del bosco. Il materiale della stazione VII – la Risurrezione – viene proposto nel momento del giorno che gli corrisponde narrativamente: il mattino, la luce che torna, il momento in cui Maria si volta e sente il proprio nome.

La narrazione della storia di Gesù in questa stazione – Maria nel giardino, i discepoli di Emmaus, Tommaso nel Cenacolo – viene raccontata con tutta la cura possibile: lentamente, lasciando che ciascuna scena respiri, facendo spazio al silenzio tra una scena e l'altra. Poi un momento di condivisione in piccoli gruppi – tre o quattro persone – in cui ciascuno risponde a una domanda semplice: *cosa porto a casa da questi tre giorni? cosa ha trovato che non sapevo di cercare?*

Il ritiro si chiude con la celebrazione eucaristica – o, se il contesto non lo permette, con un momento di preghiera comune che abbia la stessa qualità di raccoglimento e di gratitudine. Il pasto finale è la festa – non la conclusione del ritiro, ma il suo compimento.

#### **Note per l'educatore**

Il ritiro funziona nella misura in cui l'équipe degli educatori è coesa e preparata. Non è un evento che si improvvisa: richiede una preparazione comune – idealmente, alcuni incontri in cui gli educatori abitano insieme il materiale prima di proporlo ai giovani. Un educatore che arriva al ritiro senza avere interiorizzato le domande delle sette stazioni nella propria esperienza personale farà fatica a stare dentro ciò che emerge.

Il ritmo del ritiro va dosato con attenzione: troppo pieno di contenuti lascia poco spazio alla decantazione; troppo vuoto rischia di perdere la tensione narrativa. Le pause – i pasti, le passeggiate, il tempo libero – non sono vuoti da riempire: sono parte del ritiro. È spesso nei momenti informali che accade ciò che gli incontri strutturati preparano.

---

## **TERZO FORMATO**

### **Il modulo singolo – Un pomeriggio o una giornata**

*Destinatari:* gruppi variabili – classi scolastiche, gruppi occasionali, contesti in cui non è possibile un percorso prolungato. Questo formato è anche utile come introduzione al percorso breve: un primo incontro di assaggio che permette al gruppo di capire di cosa si tratta prima di impegnarsi in qualcosa di più lungo.

*Durata:* tre ore (formato pomeriggio) o sei ore con pausa pranzo (formato giornata).

Logica del modulo: invece di percorrere tutte le sette stazioni, si sceglie una sola stazione – quella più pertinente al contesto, al gruppo, al momento dell'anno. Si lavora su quella stazione con un'ampiezza che il percorso breve non permette: più narrazione, più spazio al dialogo, più attenzione al singolo.

La scelta della *stazione* non è casuale: dipende dal contesto. Con un gruppo che sta attraversando un periodo di lutto o di difficoltà, la stazione V – il dolore – può essere il punto di ingresso più naturale. Con una classe di quinta superiore che si avvicina all'esame di maturità e alle grandi scelte post-scolastiche, la stazione III – il senso e la vocazione – parla con particolare pertinenza. Con un

gruppo di giovani in crisi di fede, la stazione VII – la Risurrezione e il dubbio di Tommaso – offre uno spazio in cui le domande difficili trovano un interlocutore all'altezza.

### **Struttura tipo del modulo singolo – formato pomeriggio**

#### *Prima ora – L'ingresso nella storia*

L'educatore introduce brevemente il contesto – il progetto complessivo, la stazione scelta, il perché di quella scelta – senza didatticismo, con la leggerezza di chi sa dove vuole portare ma non ha fretta di arrivarci. Poi la narrazione de *La storia di Gesù* – completa, senza abbreviazioni: questo è il cuore del modulo, e merita tutto il tempo necessario. Dopo la narrazione, un momento di risposta libera – scritta o verbale – alla domanda: *cosa ti ha colpito?*

#### *Seconda ora – La soglia e il testimone*

L'educatore presenta la soglia esistenziale della stazione con più ampiezza di quanto il percorso breve permetta: usa una clip cinematografica, o un testo letterario breve, o un'opera d'arte – qualcosa che incarni quella specifica esperienza in modo concreto e non astratto. Poi il testimone – uno dei due, quello più adatto al gruppo – raccontato con cura narrativa. Un momento di dialogo in piccoli gruppi, seguito da una restituzione in plenaria in cui l'educatore tiene i fili senza imporre conclusioni.

#### *Terza ora – Il senso e la chiusura*

L'educatore offre, nella prima parte di questa ora, alcuni degli strumenti filosofici e teologici del Terzo Movimento – non tutti, non in modo accademico, ma come voci che illuminano ciò che il gruppo ha già cominciato a vedere. Poi la chiusura: un momento di preghiera o di silenzio meditativo, la proposta di un testo da portare a casa, la consegna di un'attenzione per i giorni successivi.

### **Note per l'educatore**

Il modulo singolo è il formato più accessibile ma anche quello più rischioso: la sua brevità può portare a toccare argomenti profondi senza avere il tempo per accompagnarne la decantazione. L'educatore che usa questo formato deve essere particolarmente attento a non aprire ferite che non può poi accompagnare – a dosare l'intensità emotiva in proporzione al tempo disponibile e al contesto relazionale.

Se il modulo singolo produce nel gruppo il desiderio di continuare – se qualcuno chiede «le altre stazioni?» o «si può fare ancora?» – quel desiderio va accolto e, se possibile, assecondato. È il segnale più bello che il materiale abbia fatto il suo lavoro.

### **Una nota finale sull'educatore come persona**

Ogni formato descritto presuppone un educatore che non sia soltanto un tecnico competente ma una persona in cammino. Non un esperto di Gesù che trasmette informazioni su di lui: qualcuno che ha incontrato Gesù – in modo imperfetto, in modo parziale, in modo che continua a crescere e a cambiare – e che porta quell'incontro nella propria vita quotidiana.

Questo non significa che l'educatore debba avere tutto risolto, che non possa avere dubbi, che debba presentarsi ai giovani come modello di perfezione spirituale. Significa che deve avere una relazione viva con il materiale che propone – che le sette domande di questo sussidio siano anche le sue domande, che le sette storie di Gesù abbiano toccato anche la sua storia, che l'arco pasquale non sia solo una categoria teologica ma una forma che riconosce nella propria esperienza.

I giovani lo sentono subito, questa differenza. Sentono se chi parla di Gesù lo fa da fuori o da dentro. E quella qualità di presenza – più di qualsiasi tecnica, più di qualsiasi formato ben costruito – è ciò che rende possibile, in ultima analisi, l'incontro che questo sussidio vuole servire.

---

## **BIBLIOGRAFIA RAGIONATA COMPLESSIVA**

### **Organizzata per aree tematiche**

Una premessa sul senso di questa bibliografia. Non è un catalogo esaustivo – non vuole esserlo. È una mappa ragionata: uno strumento orientativo per l'educatore che voglia approfondire, per aree tematiche, il materiale che attraversa le sette stazioni. Ogni voce è accompagnata da una nota che ne spiega la rilevanza specifica per questo progetto – non una scheda bibliografica neutra, ma un'indicazione di lettura che dice perché quel testo merita di essere avvicinato, a cosa serve, a chi è più adatto.

La bibliografia è divisa in sei aree tematiche: i fondamenti teologici, i fondamenti filosofici, la psicologia e la pedagogia dell'adolescenza, i testimoni biografici, la letteratura narrativa, e gli strumenti audiovisivi e artistici. Ciascuna area è a sua volta articolata in due sezioni – per l'educatore e per l'adolescente – con la consapevolezza che alcuni testi attraversano entrambe le soglie e possono essere proposti con misure diverse a destinatari diversi.

#### **I. FONDAMENTI TEOLOGICI**

##### **Per l'educatore**

Romano Guardini, *Il Signore*, Morcelliana, Brescia. Il grande affresco di Guardini sulla vita di Gesù – meditazione sistematica e insieme narrativa, teologicamente fondata e spiritualmente viva – rimane, a distanza di decenni dalla sua prima pubblicazione, uno dei testi più accessibili e più profondi disponibili in italiano sulla persona di Cristo. Le sezioni sulle apparizioni del Risorto, sul Discorso della Montagna, sugli incontri di Gesù con le singole persone del Vangelo sono di una qualità che non ha invecchiato. Lettura fondamentale per chiunque voglia narrare Gesù con cura e con verità.

Romano Guardini, *L'essenza del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia. Più breve e più concentrato del *Signore*, questo testo elabora la tesi che il cristianesimo non è primariamente una dottrina né un sistema etico ma una persona – la persona di Gesù Cristo. La riflessione guardianiana sulla struttura della chiamata come fondamento dell'esistenza cristiana è il punto di riferimento teorico per le stazioni III e VII di questo progetto. Accessibile anche senza formazione teologica specifica.

Hans Urs von Balthasar, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. I (*La percezione della forma*), Jaca Book, Milano. Il primo volume della trilogia balthasariana – il più accessibile dell'intera opera – elabora la tesi che la rivelazione cristiana ha la struttura di una forma bella: si percepisce prima che si dimostri, si incontra prima che si comprenda. La sezione introduttiva sulla percezione della forma è una delle più belle mai scritte sulla natura dell'incontro con Cristo. Lettura impegnativa ma trasformante per chi voglia capire perché il metodo narrativo di questo progetto non è una concessione pedagogica ma ha fondamento teologico profondo.

Hans Urs von Balthasar, *Misterium Paschale*, Queriniana, Brescia. La teologia del Triduo Pasquale – Venerdì Santo, Sabato Santo, Domenica di Pasqua – nell'interpretazione balthasariana. Il capitolo sul Sabato Santo come discesa agli inferi e come presenza di Dio in ogni fondo umano è il

riferimento teologico diretto per le stazioni V e VII. Non facile, ma ineludibile per chi voglia pensare seriamente sull'arco pasquale che attraversa questo progetto.

Hans Urs von Balthasar, *La preghiera*, Paoline, Milano. La riflessione balthasariana sulla preghiera come partecipazione al dialogo trinitario – sviluppata con rigore teologico ma con una sensibilità spirituale che rende il testo accessibile anche a non specialisti. Il riferimento diretto per la stazione IV. Da leggere in parallelo con i testi rahneriani sulla preghiera.

Karl Rahner, *Dio, domanda aperta*, Queriniana, Brescia. Una selezione di testi rahneriani sulla preghiera, sull'esperienza di Dio, sulla grazia – curata per un pubblico non specialista. Offre gli strumenti concettuali per capire perché ogni essere umano ha già, nella struttura della propria coscienza, un'apertura verso Dio che la preghiera esplicita non crea ma riconosce. Utile per le stazioni IV e VII.

Jürgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia. La risposta teologica più potente e più onesta disponibile in italiano alla domanda sul dolore – sviluppata a partire dalla croce di Gesù come luogo in cui Dio stesso entra nella sofferenza umana. Non aggira le domande difficili: le affronta con rigore e con coraggio. Il riferimento diretto per la stazione V. Lettura impegnativa ma necessaria per ogni educatore che voglia accompagnare i giovani nel territorio del dolore senza banalizzarlo.

Christoph Theobald, *Il cristianesimo come stile*, EDB, Bologna. La riflessione più lucida disponibile in italiano sulla misericordia come stile dell'agire di Gesù – non come atto eccezionale ma come modo ordinario di guardare le persone. Riferimento diretto per le stazioni II e VI. Accessibile, contemporaneo, pedagogicamente orientato.

N.T. Wright, *La risurrezione del Figlio di Dio*, GBU, Chieti. Il testo storico-teologico più completo e più rigoroso disponibile in italiano sulla fondazione storica della Risurrezione. Impegnativo per lunghezza e densità, ma ineludibile per chi voglia rispondere seriamente alle domande storiche degli adolescenti sulla Risurrezione di Gesù. Dimostra con gli strumenti della critica storica moderna che credere nella Risurrezione corporea è una posizione intellettualmente difendibile e razionalmente coerente.

Dietrich Bonhoeffer, *Chi è e chi era Gesù Cristo per noi oggi?*, estratti da *Resistenza e resa*, San Paolo, Milano. La domanda formulata da Bonhoeffer nel carcere di Tegel – «chi è Gesù Cristo per noi oggi?» – è la domanda teologica fondamentale di questo intero progetto. I frammenti delle lettere in cui Bonhoeffer elabora questa questione sono tra i testi teologici più vivi e più provocatori del Novecento. Da leggere come introduzione spirituale all'intero progetto prima di cominciare a lavorare con i giovani.

Carlo Maria Martini, *La dimensione contemplativa della vita*, Ancora, Milano. Una serie di meditazioni martiniane sulla preghiera, sulla vita interiore, sulla relazione con Dio come struttura fondamentale dell'esistenza cristiana. Accessibile e profondo insieme – il linguaggio di Martini ha la qualità rara di essere teologicamente preciso senza essere accademico. Utile come accompagnamento spirituale all'intero percorso.

## **Per l'adolescente**

Romano Guardini, *Il Signore*, Morcelliana, Brescia (selezione guidata). La lettura integrale non è adatta agli adolescenti, ma una selezione guidata – le sezioni sugli incontri di Gesù con le singole persone, le sezioni sulle apparizioni del Risorto – può essere proposta ai più maturi con ottimi risultati. Da usare come testo di approfondimento per chi voglia andare oltre il materiale degli incontri.

Carlo Maria Martini, *Alzati e va'*, Ancora, Milano. Il testo martiniano più accessibile ai giovani – breve, diretto, scritto con la chiarezza di chi ha accompagnato generazioni di adolescenti nel loro cammino di fede. Un buon punto di ingresso per adolescenti che si avvicinano per la prima volta a una riflessione seria sulla propria vita spirituale.

Primo Mazzolari, *La parola che non passa*, EDB, Bologna (selezione guidata). La prosa bruciante di Mazzolari – densa, poetica, capace di bruciare le consolazioni facili – è accessibile ai giovani più maturi dai sedici anni in su, con una guida alla lettura che contestualizzi l'autore e il suo tempo.

## II. FONDAMENTI FILOSOFICI

### Per l'educatore

Paul Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano. Il testo fondamentale sulla questione dell'identità narrativa – la distinzione tra identità come *idem* e identità come *ipse*, la tesi che l'identità autentica è sempre una storia in atto. Impegnativo ma illuminante: anche una lettura parziale delle sezioni sull'identità personale e sulla promessa offre strumenti concettuali di grande utilità per la stazione I. Ricoeur è, insieme a Guardini e a Balthasar, uno dei tre pilastri filosofico-teologici dell'intero progetto.

Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano. Il testo fondamentale sulla filosofia del volto – la tesi che l'incontro con il volto dell'altro è il fondamento di tutta l'etica. Impegnativo nella forma ma ineludibile nella sostanza per chi voglia pensare seriamente sulla qualità dell'incontro educativo come luogo in cui si trasmette – o non si trasmette – qualcosa di essenziale. Riferimento diretto per le stazioni II e VI.

Martin Buber, *Il principio dialogico*, Edizioni di Comunità, Milano. La distinzione buberiana tra relazione Io-Esso e relazione Io-Tu – sviluppata con una densità filosofica che non ne diminuisce la forza evocativa – è uno degli strumenti concettuali più utili disponibili per pensare la qualità dell'incontro educativo. Riferimento diretto per la stazione VI. Accessibile più di Lévinas, con una qualità quasi narrativa che lo rende più immediato.

Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano. Il testo fondamentale sulla ricerca di senso come struttura dell'esistenza umana – scritto a partire dall'esperienza dei campi di concentramento, con una urgenza che si sente in ogni pagina. Riferimento diretto per le stazioni III e V. Uno dei pochi testi filosofici che si possono proporre direttamente agli adolescenti senza mediazione, perché il linguaggio è accessibile e la forza della testimonianza parla da sola.

C.S. Lewis, *I miracoli*, Adelphi, Milano. La difesa filosofica dei miracoli – e in particolare della Risurrezione – da parte di Lewis. Accessibile, rigoroso, capace di rispondere alle obiezioni più comuni sulla credibilità della Risurrezione con una chiarezza che raramente si trova in testi di apologetica. Riferimento diretto per la stazione VII.

C.S. Lewis, *Il problema della sofferenza*, Adelphi, Milano. La riflessione lewisiana sul dolore come problema filosofico e teologico – scritta prima della morte della moglie, quindi con la lucidità di chi affronta il problema in modo teorico. Da leggere in coppia con il *Diario di un dolore*, che è la risposta vissuta alla stessa domanda. Riferimento diretto per la stazione V.

Blaise Pascal, *Pensieri*, Bompiani, Milano (selezione). I *Pensieri* di Pascal – scritti frammentari, incompiuti, di una potenza che non ha invecchiato – offrono alcune delle riflessioni più acute mai prodotte sulla condizione umana: la miseria e la grandezza, il cuore che ha le sue ragioni che la ragione non conosce, il vuoto di forma di Dio che abita il cuore umano. Da usare in selezione come testo generativo di riflessione per le stazioni I e VII.

Simone Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano. Le lettere a padre Perrin e i saggi sulla preghiera come attenzione pura – tra le pagine più belle mai scritte sulla vita spirituale nel Novecento. Riferimento diretto per la stazione IV. La Weil è una figura che affascina molti adolescenti intellettualmente curiosi: la sua radicalità, la sua indipendenza di pensiero, la sua morte precoce la rendono una figura con cui i giovani entrano spesso in risonanza.

## Per l'adolescente

Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano. Già citato. Leggibile direttamente dagli adolescenti dai quindici anni in su, senza mediazione particolare. Uno dei pochi testi filosofici che funzionano come lettura autonoma per i giovani.

Jostein Gaarder, *Il mondo di Sofia*, Longanesi, Milano. La porta d'ingresso narrativa alla filosofia – che parte esattamente dalla domanda «chi sei?» e accompagna il lettore attraverso la storia del pensiero occidentale con leggerezza e rigore insieme. Adatto a adolescenti dai quattordici anni in su come primo contatto con la riflessione filosofica sull'identità.

C.S. Lewis, *Sorpreso dalla gioia*, Adelphi, Milano. L'autobiografia spirituale di Lewis – la storia di un intellettuale ateo che si converte al teismo prima e al cristianesimo poi, non per sentimento ma per progressiva resa alla logica dei desideri e della ragione. Uno dei testi più onesti e più accessibili mai scritti sulla fede adulta. Adatto a adolescenti dai sedici anni in su, specialmente a chi attraversa la fase del dubbio razionale sulla fede.

Rainer Maria Rilke, *Lettere a un giovane poeta*, varie edizioni. Le lettere che Rilke scrive al giovane Franz Xaver Kappus contengono alcune delle riflessioni più belle mai messe per iscritto sulla necessità di vivere le domande invece di cercare frettolosamente le risposte. Leggibile e intenso. Da proporre come lettura integrale dai quindici anni in su.

## III. PSICOLOGIA E PEDAGOGIA DELL'ADOLESCENZA

### Per l'educatore

Erik H. Erikson, *Gioventù e crisi d'identità*, Armando, Roma. Il testo psicologico fondamentale sulla crisi d'identità adolescenziale – il riferimento teorico implicito per la stazione I. Erikson ha elaborato la prima grande mappa dello sviluppo dell'identità attraverso le fasi della vita, e la sua analisi dell'adolescenza come momento di crisi e di scelta rimane, nonostante i decenni, uno strumento insostituibile per chiunque lavori educativamente con i giovani.

Winnicott, Donald W., *Dal luogo delle origini*, Cortina, Milano. La riflessione winnicottiana sullo spazio transizionale – il luogo intermedio tra il sé e il mondo, in cui si impara a giocare, a creare, a rischiare l'incontro con l'altro – ha implicazioni dirette per la pedagogia narrativa di questo progetto. La narrazione crea uno spazio transizionale in cui la storia di Gesù e la storia del giovane possono incontrarsi senza che nessuna delle due venga costretta a diventare l'altra.

Brené Brown, *Il dono dell'imperfezione*, Astrea, Milano. La ricerca psicologica sulla vergogna e sulla vulnerabilità – tradotta in un linguaggio accessibile che non perde il rigore della ricerca.

Strumento prezioso per l'educatore che accompagna adolescenti nella stazione II: offre una comprensione psicologica precisa dei meccanismi della vergogna e indica le condizioni che permettono alla vulnerabilità di essere vissuta come forza invece che come debolezza.

James Marcia, studi sull'identità adolescenziale (consultabili in sintesi nei manuali di psicologia dello sviluppo). Gli studi di Marcia sugli status identitari – identità diffusa, identità forceclusa, moratoria, identità acquisita – offrono una mappa psicologica precisa dei diversi modi in cui gli adolescenti attraversano la crisi d'identità. Utile come complemento teorico alla stazione I.

Daniel Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, Bollati Boringhieri, Torino. La riflessione di Stern sullo sviluppo del sé nella relazione – su come l'identità non sia mai un fatto individuale ma sempre relazionale, costruita nell'incontro con l'altro – è un complemento psicologico prezioso alla filosofia di Buber e di Lévinas. Utile per le stazioni I e VI.

## Per l'adolescente

Non esistono testi di psicologia dell'adolescenza pensati per gli adolescenti stessi che abbiano la qualità necessaria per essere proposti in questo contesto. La psicologia dell'adolescenza è, per i giovani, più efficacemente trasmessa attraverso la narrativa – i romanzi, i film, le storie – che attraverso la saggistica. Si rimanda pertanto alle sezioni di letteratura e audiovisivi.

## IV. TESTIMONI BIOGRAFICI

### Per l'educatore

Agostino di Ippona, *Confessioni*, BUR Rizzoli, Milano (traduzione di Carlo Vitali). Il sussidio autobiografico più onesto e più universale mai scritto sull'esperienza di cercare se stessi cercando Dio. La traduzione di Vitali è accessibile e fedele. Per l'educatore, la lettura integrale è raccomandata come preparazione spirituale alla stazione I: difficilmente si può parlare di crisi d'identità a dei giovani senza aver lasciato che Agostino parli prima alla propria storia.

Charles de Foucauld, *Scritti spirituali*, Edizioni Paoline, Milano (antologia). Una selezione degli scritti di de Foucauld – lettere, meditazioni, appunti spirituali – che permette di incontrare la sua figura nella sua autenticità, senza le semplificazioni dell'agiografia. Per l'educatore che usa la stazione II, è importante avere un'immagine precisa e non idealizzata di questa figura.

Jean-François Six, *Charles de Foucauld*, Gribaudi, Torino. La biografia più rigorosa e più accessibile disponibile in italiano su de Foucauld. Narra la sua storia con onestà – comprese le ombre, le contraddizioni, i lunghi anni di incertezza – e permette di presentarla ai giovani nella sua concreta umanità.

Luciana Frassati, *Pier Giorgio Frassati. Un uomo felice*, San Paolo, Cinisello Balsamo. La biografia scritta dalla sorella Luciana – commossa ma non agiografica, ricca di documenti e di lettere autentiche – è il punto di ingresso più naturale e più affidabile per la figura di Pier Giorgio. Per l'educatore che usa la stazione III, la lettura integrale permette di presentare questo giovane nella sua concreta quotidianità, lontano dall'immagine patinata che a volte circola.

Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano. Il documento più potente e più onesto disponibile in italiano sull'esperienza del dolore attraversato senza essere distrutti. Per l'educatore che usa la stazione V, la lettura integrale del diario è un'esperienza che trasforma – e che permette di portare ai giovani non solo delle citazioni, ma la forza di un incontro reale con questa figura straordinaria.

Patrick Woodhouse, *Etty Hillesum. Una vita trasformata*, Ancora, Milano. Una biografia recente di Etty Hillesum – accessibile, ben documentata, capace di contestualizzare la sua figura nel momento storico e nel percorso spirituale. Utile come introduzione prima della lettura diretta del diario.

Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, San Paolo, Milano. Le lettere dal carcere di Tegel – documento straordinario di amicizia profonda, di fede vissuta nell'ora estrema, di pensiero teologico che continua a fare domande anche davanti alla morte. Lettura indispensabile per ogni educatore cristiano, indipendentemente dalla stazione specifica in cui Bonhoeffer viene usato.

Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Teologo, cristiano, uomo contemporaneo*, Queriniana, Brescia. La grande biografia di Bonhoeffer scritta dal suo migliore amico e biografo ufficiale. Monumentale per lunghezza ma insuperata per profondità e per affidabilità documentaria. Da usare come riferimento per chi voglia approfondire.

Thérèse de Lisieux, *Storia di un'anima*, varie edizioni. Il manoscritto autobiografico di Thérèse – scritto per obbedienza, senza intenzione di pubblicazione – è uno dei testi spirituali più onesti del Novecento. Per l'educatore che usa la stazione IV, la lettura integrale permette di presentare questa figura nella sua verità – compresa la notte spirituale degli ultimi anni, che è il cuore della sua testimonianza pedagogica.

Conrad de Meester, *Thérèse de Lisieux*, Paoline, Milano. Una biografia teologicamente fondata e narrativamente viva della giovane carmelitana. Utile per contestualizzare la sua figura e per presentarla ai giovani lontana dall'immagine devozionale che la rende spesso invisibile agli adolescenti di oggi.

Primo Mazzolari, *La parola che non passa*, EDB, Bologna. Già citato. Per l'educatore che usa la stazione VII, la lettura integrale è raccomandata come preparazione spirituale: Mazzolari scrive sulla Risurrezione come chi ha attraversato il dubbio fino in fondo e dall'altra parte ha trovato non certezze ma fedeltà.

Gianni Manzoni, *Primo Mazzolari*, EDB, Bologna. Una biografia accessibile e ben documentata del prete di Bozzolo. Utile come introduzione alla sua figura prima della lettura diretta dei suoi testi.

### **Per l'adolescente**

Agostino di Ippona, *Confessioni*, BUR Rizzoli (selezione guidata dei libri I, II e VIII). Nella traduzione di Vitali, accessibile anche a lettori giovani. Da proporre in lettura guidata, selezionando i brani più vicini all'esperienza adolescenziale – la giovinezza a Cartagine e il giardino di Milano.

Luciana Frassati, *Pier Giorgio Frassati. Un uomo felice*, San Paolo. Leggibile autonomamente dagli adolescenti dai quindici anni in su. La vitalità e la concretezza della figura di Pier Giorgio funzionano spesso meglio di qualsiasi presentazione teorica della santità giovane.

Etty Hillesum, *Diario*, Adelphi (selezione guidata). Da proporre ai più maturi – sedici anni in su – con una guida alla lettura che aiuti a contestualizzare il momento storico e il percorso spirituale di Etty.

Antoine Leiris, *Non avrete il mio odio*, Corbaccio, Milano. Breve, intenso, leggibile da adolescenti dai sedici anni in su. Una delle testimonianze più potenti disponibili sul perdono come atto di libertà radicale.

## **V. LETTERATURA NARRATIVA**

### **Per l'educatore**

Fjodor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, varie edizioni. Il romanzo più grande mai scritto sulla questione di Dio – con il capitolo della «Rivolta» di Ivan come sfida intellettuale alla fede e con la figura dello starec Zosima come risposta incarnata. Per l'educatore che accompagna adolescenti nelle stazioni V e VII, la lettura – anche parziale – di questo testo è una preparazione spirituale e intellettuale di valore incomparabile.

Fjodor Dostoevskij, *Delitto e castigo*, varie edizioni. La figura letteraria più potente mai creata per raccontare il peso della vergogna e il cammino verso il perdono. Riferimento diretto per la stazione II.

Albert Camus, *La peste*, Bompiani, Milano. La meditazione camusiana sulla solidarietà e sull'amicizia come forme di resistenza al male. Riferimento diretto per la stazione VI.

C.S. Lewis, *Diario di un dolore*, Adelphi, Milano. Il resoconto più onesto che esista sull'esperienza del lutto da parte di un credente. Breve, intenso, trasformante. Lettura indispensabile per ogni educatore che accompagni giovani nella stazione V.

C.S. Lewis, *I quattro amori*, Jaca Book, Milano. Il capitolo sull'amicizia è tra le riflessioni più precise e più belle mai scritte su questo tema in lingua moderna. Riferimento diretto per la stazione VI.

Henri Nouwen, *L'abbraccio benedicente*, Queriniana, Brescia. La meditazione spirituale di Nouwen sul dipinto di Rembrandt – una delle riflessioni più belle mai scritte sul perdono ricevuto e donato. Riferimento diretto per la stazione II. Leggibile e commovente.

Aelredo di Rievaulx, *L'amicizia spirituale*, Paoline, Milano. Il trattato medievale sull'amicizia come luogo teologico – la tesi che *Deus amicitia est*. Sorprendentemente moderno nel suo approccio concreto e psicologicamente acuto. Riferimento diretto per la stazione VI.

### **Per l'adolescente**

J.D. Salinger, *Il giovane Holden*, Einaudi, Torino. Il romanzo che più di qualsiasi altro ha incarnato la crisi d'identità adolescenziale nel Novecento. Molti adolescenti lo leggono da soli, senza che nessuno lo proponga loro – il che è già di per sé significativo. Riferimento diretto per la stazione I. Antoine de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe*, varie edizioni. Da rileggere in età adolescenziale dopo la lettura infantile: si scopre un sussidio completamente diverso, molto più profondo e molto più inquietante. Riferimento diretto per le stazioni I e III.

Jack London, *Martin Eden*, varie edizioni. Il romanzo autobiografico di London sul vuoto che segue il raggiungimento del successo. Riferimento diretto per la stazione III. Per adolescenti ambiziosi che sentono la distanza tra i traguardi che si prefissano e la pienezza che cercano.

J.R.R. Tolkien, *Il Signore degli Anelli*, Bompiani, Milano. La narrazione più potente disponibile nella narrativa fantasy sul tema della fedeltà e del senso dell'impegno quando tutto sembra perduto. Riferimento diretto per le stazioni III e VI.

Franz Kafka, *La metamorfosi*, varie edizioni. La metafora più acuta mai creata sul meccanismo del rifiuto e dell'esclusione – e sul bisogno di essere amati incondizionatamente. Riferimento diretto per la stazione II.

Albert Camus, *La peste*, Bompiani (per i più maturi, dai sedici anni in su). Leggibile con una guida che aiuti a orientarsi nel pensiero di Camus. Riferimento diretto per la stazione VI.

C.S. Lewis, *Diario di un dolore*, Adelphi. Breve e intenso. Leggibile autonomamente dai sedici anni in su. Riferimento diretto per la stazione V.

Leo Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ič*, varie edizioni. Breve racconto di straordinaria potenza sulla morte come rivelazione del senso. Leggibile dai sedici anni in su con una guida alla lettura.

Riferimento diretto per la stazione VII.

Antoine Leiris, *Non avrete il mio odio*, Corbaccio. Già citato. Riferimento diretto per la stazione II.

## **VI. STRUMENTI AUDIOVISIVI E ARTISTICI**

### **Film – per l'educatore e per l'adolescente**

Una nota metodologica preliminare: i film elencati qui non vanno proposti ai giovani come supporto illustrativo né come intrattenimento. Vanno proposti come testi – con la stessa cura con cui si propone un romanzo o un testo evangelico. Questo significa una preparazione preventiva da parte dell'educatore, una guida alla visione che orienti l'attenzione su ciò che è rilevante per la stazione specifica, e un tempo di dialogo dopo la proiezione che permetta di elaborare ciò che è emerso.

Stazione I – *Good Will Hunting* (Gus Van Sant, 1997). La storia di un ragazzo di Boston di straordinaria intelligenza che sabotava ogni relazione perché ha paura di scoprire chi è davvero. La scena del «non è colpa tua» è uno strumento pedagogico di rara efficacia.

Stazione I – *Dead Poets Society* (Peter Weir, 1989). La tensione tra identità autentica e identità imposta. Da usare con la domanda generativa: *quale banco hai paura di salire?*

Stazione II – *Philomena* (Stephen Frears, 2013). Una storia vera sul perdono come atto libero e scandaloso – liberatorio per chi lo compie. Per adolescenti dai sedici anni in su.

Stazione II – *Il figlio* (Jean-Pierre e Luc Dardenne, 2002). Un film lentissimo, senza musica, senza didatticismo – pura presenza e puro sguardo. Per educatori e per adolescenti capaci di reggere una narrazione senza scorciatoie emotive.

Stazione III – *Into the Wild* (Sean Penn, 2007). La storia vera di Christopher McCandless – da usare con una guida alla visione che aiuti a distinguere la fuga dal senso dalla ricerca del senso. Per adolescenti dai sedici anni in su.

Stazione III – *La strada* (Federico Fellini, 1954). La storia di Gelsomina e Zampanò come meditazione sul dono di sé come unica forma di vita autentica.

Stazione IV – *Of Gods and Men* (Xavier Beauvois, 2010). I monaci cistercensi di Tibhirine che scelgono di restare sapendo di rischiare la vita. I lunghi momenti di preghiera corale sono tra le rappresentazioni cinematografiche più potenti della preghiera come vita. Per adolescenti dai sedici anni in su.

Stazione V – *The Tree of Life* (Terrence Malick, 2011). Una meditazione visiva sul dolore della perdita e sulla domanda su Dio. Non un film narrativo nel senso convenzionale: richiede una guida alla visione e una buona soglia di tolleranza per le forme artistiche non convenzionali. Per i più maturi.

Stazione V – *Wit* (Mike Nichols, 2001). La storia di una professoressa che affronta il cancro terminale e in quel percorso scopre dimensioni di umanità che la vita intellettuale aveva tenuto a distanza. Adatto dai sedici anni in su.

Stazione VI – *The Shawshank Redemption* (Frank Darabont, 1994). L'amicizia tra Andy e Red come rappresentazione cinematografica potente e accessibile della fedeltà che trasforma. Adatto dai quattordici anni in su.

Stazione VI – *Moonlight* (Barry Jenkins, 2016). Una meditazione sulla solitudine, sull'identità, sul bisogno di essere visti e accettati. Da proporre con una guida alla visione per la presenza di tematiche complesse. Per adolescenti dai sedici anni in su.

Stazione VII – *Departures* (Yōjirō Takita, 2008). La morte trattata con delicatezza e rispetto, lontana dalla spettacolarizzazione. Un film di straordinaria qualità sulla dignità del morire. Adatto dai sedici anni in su.

Stazione VII – *Au revoir les enfants* (Louis Malle, 1987). La perdita irreversibile e la memoria come fedeltà ai morti. Adatto dai quattordici anni in su.

## **Musica**

Arvo Pärt, *Spiegel im Spiegel* e *Fratres*. La musica del compositore estone – costruita sulla tecnica del tintinnabuli – crea uno spazio sonoro meditativo di straordinaria qualità. Da usare come sfondo per momenti di silenzio e di riflessione in qualsiasi stazione.

Taizé, repertorio corale. Le brevi composizioni della comunità ecumenica – ostinate, ripetitive, costruite su testi biblici brevi – abbassano la soglia di accesso alla preghiera corale e creano un'atmosfera raccolta. Utili in particolare per le stazioni IV e VII.

Johann Sebastian Bach, *Matthäuspassion*. La Passione secondo Matteo come meditazione musicale sul dolore di Gesù e sul dolore umano. In particolare, il corale finale è uno dei momenti più belli della storia della musica occidentale. Per le stazioni V e VII.

Ludwig van Beethoven, *Quartetto op. 135*. L'ultimo quartetto di Beethoven – con la domanda e risposta in epigrafe «*Muss es sein? Es muss sein!*» – come meditazione sonora sulla morte accettata con coraggio. Per la stazione VII.

Fabrizio De André, *Anime salve* (1996). L'ultimo album di De André come meditazione sulla solitudine e sull'identità di chi non appartiene a nessun gruppo. Per le stazioni I e III.

Ludovico Einaudi, *Divenire* (2006). Spazio sonoro meditativo di qualità per momenti di riflessione personale. Particolarmente adatto per la stazione II.

Nick Drake, *Pink Moon* (1972). La solitudine interiore come testo musicale onesto che paradossalmente fa compagnia. Per la stazione VI.

Bruce Springsteen, *The River* (1980) e *Nebraska* (1982). I due album più intensi di Springsteen sul vuoto di senso e sulla ricerca di qualcosa che valga. Per la stazione III.

## Arte visiva

Rembrandt van Rijn, *Il ritorno del figliol prodigo* (1668, Ermitage, San Pietroburgo). Le mani del padre sul dorso del figlio inginocchiato – da mostrare in silenzio, prima di qualsiasi parola. Per le stazioni I e II.

Piero della Francesca, *La Risurrezione* (1463-1465, Museo Civico di Sansepolcro). Il Risorto con gli occhi aperti e lo sguardo diretto verso lo spettatore – forse la rappresentazione pittorica più enigmatica e più potente della Risurrezione nella storia dell'arte. Per la stazione VII.

Michelangelo Buonarroti, *Pietà* (1498-1499, Basilica di San Pietro, Roma). Maria che tiene il corpo di Gesù morto – l'immagine più potente del dolore materno e del dolore che non ha risposta umana. Per la stazione V.

Leonardo da Vinci, *L'ultima cena* (1495-1498, Santa Maria delle Grazie, Milano). I volti, le mani, i gesti dei singoli discepoli – da guardare cercando le persone, non l'iconografia. Per la stazione VI.

Rembrandt van Rijn, studi grafici sul *Getsemani*. Meno noti dei grandi dipinti ma di una qualità di intimità e di oscurità che parla direttamente al tema della preghiera nel buio. Per la stazione IV.

---