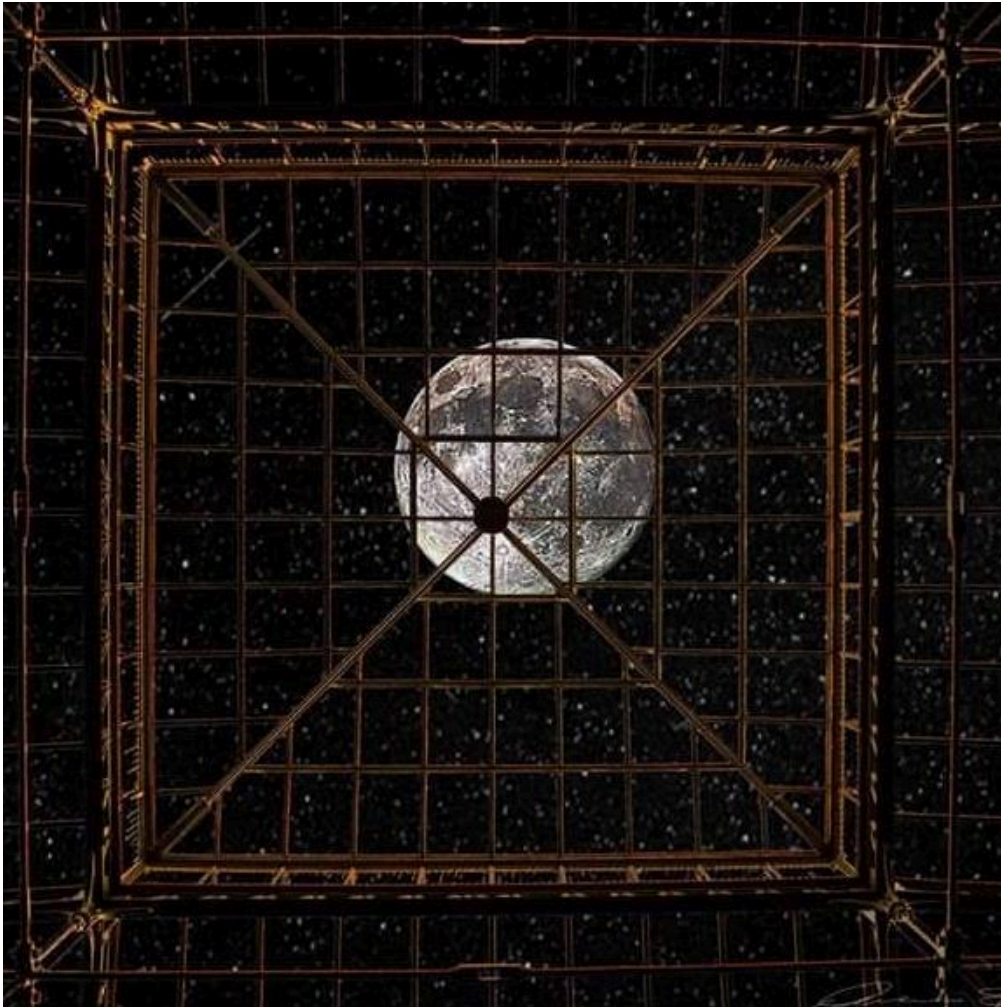


RACCONTARE IL BUIO

Un cammino attraverso l'oscurità
come esperienza umana, spirituale e trasformativa



*«Per me si va ne la città dolente,
per me si va ne l'eterno dolore,
per me si va tra la perduta gente.
Lasciate ogne speranza, voi ch'intrate.»*
Dante Alighieri, *Inferno*, III, 1-3 e 9

«E quindi uscimmo a riveder le stelle.»
Dante Alighieri, *Inferno*, XXXIV, 139

INTRODUZIONE

Il coraggio di guardare il buio in faccia

Esiste una domanda che questo progetto non può permettersi di evitare, e che conviene formulare subito, con chiarezza, prima ancora di aprire la prima stazione: perché parlare del buio?

Non è una domanda retorica. In un'epoca in cui la cultura dell'ottimismo obbligatorio pervade ogni spazio – dalla pubblicità ai social media, dalla pedagogia del successo alla spiritualità del benessere – scegliere di dedicare un intero progetto formativo all'oscurità, alla sofferenza, al male, al silenzio di Dio, richiede una giustificazione che non sia soltanto intellettuale ma esistenziale. Richiede, in altri termini, che chi scrive abbia già risposto a quella domanda per se stesso, prima di proporla agli altri.

La risposta è questa: si parla del buio perché il buio esiste. Non come eccezione all'esistenza umana, non come anomalia che una buona pedagogia potrebbe prevenire o una buona terapia potrebbe guarire, ma come struttura costitutiva della vita di ogni essere umano che abbia vissuto abbastanza a lungo da incontrare la perdita, il fallimento, il dolore, la morte. Il buio non è un difetto del progetto umano: è una delle sue dimensioni più serie e – paradossalmente, come questo percorso tenterà di mostrare – più feconde.

Ma c'è di più. Si parla del buio perché il silenzio sul buio fa più danni del buio stesso. La generazione di giovani che gli educatori accompagnano oggi è forse la più informata, la più connessa, la più esposta a immagini e narrazioni che la storia umana abbia mai prodotto – e al tempo stesso una delle più impreparate a stare nell'oscurità senza esserne distrutta. Non per colpa propria: per colpa di una cultura che ha fatto dell'esorcismo del dolore una delle proprie occupazioni principali, costruendo intorno ai giovani una bolla di positività forzata che li lascia indifesi nel momento in cui la bolla – inevitabilmente – si rompe.

Questo progetto nasce dalla convinzione che l'educazione abbia il compito, tra gli altri, di aiutare i giovani a costruire una familiarità onesta con il buio – non una familiarità compiaciuta, non una fascinazione per l'oscurità come stato estetico, ma la capacità di riconoscere il buio quando arriva, di chiamarlo con il suo nome, e di sapere che si può attraversarlo senza esserne distrutti.

Questo progetto e il suo gemello

Raccontare il Buio non nasce da solo. È il dittico di *Raccontare la Luce* – l'opera che apre l'intera serie *Raccontare l'Umano* – e il rapporto tra i due progetti non è di opposizione ma di complementarità necessaria. *Raccontare la Luce* esplorava le risorse interiori – la bellezza, la poesia, la musica, la testimonianza, la fede – che permettono all'essere umano di non essere sopraffatto dall'oscurità. *Raccontare il Buio* esplora l'oscurità stessa: non ciò che la contrasta, ma ciò che la costituisce, la struttura, la trasforma dall'interno.

I due progetti si appartengono a vicenda nel modo in cui la notte e il giorno si appartengono: non come nemici, ma come le due metà di un unico ciclo. Chi conosce soltanto *Raccontare la Luce* sa dove cercare le risorse, ma potrebbe non capire fino in fondo perché quelle risorse siano necessarie. Chi conosce soltanto *Raccontare il Buio* sa nominare l'oscurità, ma potrebbe mancare degli strumenti per non restarci dentro. I due percorsi si completano: e insieme, tracciano qualcosa che assomiglia alla mappa dell'intera esperienza umana nella sua profondità.

La struttura del cammino

Raccontare il Buio è organizzato in sei stazioni che seguono un'architettura precisa: non un catalogo di esperienze dolorose disposte in ordine casuale, ma un cammino progressivo che riproduce – nella sua struttura interna – il movimento autentico attraverso l'oscurità, così come l'esperienza umana e la tradizione spirituale lo hanno descritto nei secoli.

Le sei stazioni sono: l'entrata nel buio, il disorientamento, il toccare il fondo, l'attraversamento, la soglia mistica e l'alba. Ogni stazione è articolata nei quattro movimenti che caratterizzano l'intera

serie *Raccontare l'Umano*: la soglia esistenziale, il testimone biografico, le luci culturali e spirituali, il senso pedagogico.

La struttura non è rigida nel senso di una progressione lineare obbligatoria. Chi attraversa il buio sa che si può tornare indietro, che certe stazioni si rivisitano più volte, che il cammino non è una linea retta ma una spirale. Tuttavia esiste tra le stazioni una logica interna che vale la pena di rispettare, almeno nella prima lettura: l'entrata precede il disorientamento, il fondo precede l'attraversamento, la soglia precede l'alba. Non perché il dolore segua sempre questo ordine nella vita reale – non lo segue quasi mai in modo così ordinato – ma perché questa sequenza ha una coerenza pedagogica: porta il lettore e l'educatore attraverso livelli di profondità crescente, fino alla soglia mistica e all'alba, che non si possono comprendere pienamente senza aver attraversato ciò che le precede.

Il fondamento filosofico e teologico

Questo progetto si costruisce su fondamenta che è necessario dichiarare, anche se non sempre le cita esplicitamente nel testo delle stazioni.

Sul piano filosofico, la prospettiva è fenomenologica: si parte dall'esperienza vissuta, dalla sua struttura concreta, dal modo in cui il buio si presenta alla coscienza di chi lo attraversa. La tradizione fenomenologica del Novecento – da Husserl a Heidegger, da Merleau-Ponty a Lévinas, da Ricoeur a Jean-Luc Marion – ha restituito alla filosofia la capacità di prendere sul serio l'esperienza del limite, della ferita, dell'alterità radicale, senza ridurla a problema da risolvere. In questa tradizione si inserisce anche la riflessione di Simone Weil sul *malheur*, di Viktor Frankl sulla ricerca di senso nelle condizioni estreme, di Hannah Arendt sulla banalità del male come problema politico e antropologico.

Sul piano teologico, l'orizzonte è cristiano e cattolico, ma aperto al dialogo autentico con le altre tradizioni religiose – non per sincretismo, ma per il riconoscimento che la saggezza umana sul dolore ha prodotto, in molte tradizioni, intuizioni convergenti che meritano di essere ascoltate. La teologia cristiana del buio si fonda su alcuni pilastri che attraversano tutte le stazioni: la creazione come dono che include la libertà e quindi la possibilità del male; l'Incarnazione come decisione di Dio di entrare nella condizione umana fino in fondo, inclusa la sofferenza e la morte; la Croce come luogo in cui Dio tocca il fondo insieme all'essere umano; la Resurrezione come trasformazione – non cancellazione – del buio; la Provvidenza come presenza amorosa che accompagna senza eliminare il dolore; la misericordia come risposta di Dio non alla perfezione umana ma alla sua fragilità.

All'interno di questo orizzonte si inserisce la grande tradizione mistica cristiana – Giovanni della Croce, Teresa d'Avila, Meister Eckhart, Teresa di Lisieux, più recentemente Madre Teresa di Calcutta e Hans Urs von Balthasar – che ha elaborato con la maggiore precisione disponibile la teologia del buio interiore, della notte oscura, della purificazione attraverso l'oscurità.

Maria, la Madre di Gesù, è presente in questo progetto non soltanto nella stazione dell'alba – dove compare come Madre Addolorata ai piedi della Croce – ma come figura che attraversa l'intero cammino. La tradizione cristiana ha sviluppato una teologia del dolore di Maria che non è sentimentalismo devozionale: è la meditazione sulla possibilità di portare il buio più radicale – la morte del figlio innocente – con una fedeltà che non nega il dolore ma non ne è distrutta. Lo *Stabat Mater*, le sette spade del dolore, l'*Addolorata* della tradizione iconografica: tutto questo è teologia incarnata nel corpo e nella memoria di una donna. Ed è una teologia che parla a chiunque abbia amato qualcuno e l'abbia visto soffrire senza poter fare nulla.

I testimoni: un criterio di scelta

Ogni stazione di questo percorso è costruita attorno a una figura biografica reale. La scelta dei testimoni non è casuale né esaustiva: è orientata da alcuni criteri precisi.

Il primo criterio è l'autenticità dell'esperienza: i testimoni di questo progetto non parlano del buio dall'esterno, come osservatori o come teorici. Lo hanno attraversato dall'interno, con la propria carne e la propria storia. Giobbe, Madre Teresa di Calcutta, Simone Weil, Takashi Nagai, Giovanni

della Croce, Teresa di Lisieux, Maria di Magdala: ognuno di loro sa cosa significa essere nel buio da dentro, non da fuori.

Il secondo criterio è la varietà delle tradizioni e dei contesti: uomini e donne, cristiani e non cristiani, figure antiche e contemporanee, europei e asiatici, mistici e laici. Questa varietà non è decorativa: dice qualcosa di fondamentale sull'universalità del buio e sulla molteplicità dei modi in cui l'umanità ha trovato – o cercato – di attraversarlo.

Il terzo criterio, forse il più importante, è la testimonianza trasmissibile: i testimoni scelti non hanno tenuto la propria esperienza del buio soltanto per sé. L'hanno scritta, parlata, vissuta pubblicamente, trasmessa agli altri in una forma che permette al lettore – a distanza di decenni o di secoli – di riconoscere qualcosa di proprio nell'esperienza altrui. Questa trasmissibilità è il cuore della pedagogia narrativa su cui l'intera serie è costruita: non si impara il buio da un manuale, ma si impara a stare nel buio riconoscendo la propria esperienza in quella di qualcuno che è venuto prima.

Una parola sulla delicatezza necessaria

Questo progetto è il più delicato dell'intera serie *Raccontare l'Umano*, e chi lo usa deve saperlo prima di aprire la prima stazione con un gruppo.

Il buio che queste pagine descrivono non è il buio degli altri: è, potenzialmente, il buio di chi legge e di chi ascolta. Ogni gruppo di giovani – ogni gruppo di persone, a qualsiasi età – porta al proprio interno storie di dolore che non sempre sono visibili, elaborazioni in corso, ferite recenti o antiche che non si è ancora trovato il modo di dire. Portare il tema del buio in un contesto educativo significa creare uno spazio in cui quelle storie possano emergere – non necessariamente in forma esplicita e pubblica, ma almeno in forma interiore, riconosciuta.

Questo richiede all'educatore alcune qualità che nessun manuale può sostituire: la capacità di stare nel silenzio senza riempirlo, la disponibilità a non avere risposte pronte, il coraggio di permettere che il dolore dell'altro lo tocchi davvero senza esserne sopraffatto, la saggezza di riconoscere quando una situazione richiede un accompagnamento professionale che va al di là di quello che un educatore – per quanto preparato – può offrire.

Una avvertenza specifica riguarda i giovani che stiano attraversando un buio acuto e recente: un lutto, una crisi grave, una situazione traumatica non elaborata. Con questi giovani, il progetto non va usato come strumento diretto di elaborazione del loro dolore personale. Va usato, semmai, come cornice – come il modo in cui un educatore mostra che il buio è conosciuto, nominato, abitato da altri prima di loro – creando le condizioni perché, quando il momento sarà giusto, possano trovare le parole per la propria storia.

Con questa consapevolezza, *Raccontare il Buio* può diventare uno degli spazi educativi più autentici e più necessari che sia possibile offrire ai giovani. Non perché insegni qualcosa che non si sa: ma perché mette in parole, in storie, in volti umani qualcosa che si sa già – nel corpo, nella memoria, nell'oscurità delle proprie notti – e che aspettava soltanto di essere riconosciuto.

LE SEI STAZIONI DEL CAMMINO

Stazione Uno – L'ENTRATA NEL BUIO *Il momento in cui l'oscurità irrompe: lo shock, il crollo, il nome che manca* Testimone: Giobbe

Stazione Due – IL DISORIENTAMENTO *La perdita dei riferimenti interni: quando anche Dio sembra tacere* Testimone: Madre Teresa di Calcutta

Stazione Tre – IL TOCCARE IL FONDO *Il nadir dell'esistenza: il male innocente e il silenzio dell'universo* Testimone: Simone Weil

Stazione Quattro – L'ATTRAVERSAMENTO *Il buio come cammino, non come muro: la decisione di continuare* Testimone: Takashi Nagai

Stazione Cinque – LA SOGLIA *La notte oscura come forma suprema di trasformazione: il deserto dei mistici* Testimoni: Giovanni della Croce e Teresa di Lisieux

Stazione Sei – L'ALBA *Il primo cambiamento di luce: non la fine del buio, ma una direzione* Testimone: Maria di Magdala al sepolcro vuoto

STAZIONE UNO – L'ENTRATA NEL BUIO

Il momento in cui l'oscurità irrompe: lo shock, il crollo, il nome che manca

Primo movimento – La soglia

C'è un momento che quasi tutti conoscono, e che quasi nessuno sa descrivere davvero fino a quando non gli appartiene. È il momento in cui qualcosa di fondamentale cede – non si piega, non si incrina lentamente, ma cede – e il pavimento su cui si stava camminando con sicurezza si apre sotto i piedi. Non è la stessa cosa del naufragio di cui si parla in *Raccontare la Luce*, dove la perdita arriva come un'onda che investe e travolge. Quello di cui parliamo qui è qualcosa di più radicale: è l'entrata nel buio, il momento in cui si varca una soglia che separa il prima dal dopo in modo definitivo e irreversibile.

Ogni essere umano che abbia vissuto abbastanza a lungo conosce almeno una versione di questo momento. Il padre che solleva il telefono e sente la voce di un medico che chiede di venire in ospedale il prima possibile. La madre che entra nella stanza di un figlio e trova il silenzio dove avrebbe dovuto esserci la vita. Il giovane che scopre, in un pomeriggio qualunque, che la persona che amava di più al mondo ha smesso di respirare. Il vecchio che si sveglia in un mattino di primavera e realizza, con una chiarezza che fa quasi male, che il senso dell'intera sua vita gli è diventato estraneo. La diagnosi. L'abbandono. La catastrofe collettiva che trasforma di colpo il mondo in un luogo irriconoscibile.

Ciò che accomuna tutte queste esperienze così diverse tra loro non è tanto il tipo di buio – la perdita, la malattia, la violenza, il crollo interiore – quanto la qualità del momento dell'entrata. Quel momento ha una struttura propria, quasi fenomenologica, che vale la pena di guardare con attenzione prima di procedere oltre.

Il primo elemento di questa struttura è lo stupore. Non la sorpresa, che è qualcosa di leggero e passeggero, ma lo stupore nel suo senso etimologico più duro: lo *stupor*, il torpore improvviso, la paralisi di fronte a qualcosa che eccede le categorie con cui si interpretava il reale. Chi è entrato nel buio in questo modo sa che i primi minuti, a volte le prime ore, si trascorrono in uno stato che somiglia a quello di chi cammina dentro un sogno: le parole si sentono ma non arrivano, i movimenti si compiono ma non si percepisce di compierli, il tempo smette di scorrere in modo omogeneo e comincia a muoversi con una lentezza insopportabile o con una velocità vertiginosa.

Il secondo elemento è il fallimento del linguaggio. Proprio come accade nel naufragio, ma in modo ancora più radicale, le parole ordinarie smettono di funzionare. Ma qui non si tratta soltanto di non avere le parole per dire il dolore: è che il nome stesso di ciò che sta accadendo sembra rifiutarsi di formarsi. Ci si ritrova in una situazione che non si riesce a nominare, come se il buio avesse la proprietà di cancellare i confini delle cose, di rendere indistinguibile ciò che prima era chiaramente definito.

Il terzo elemento – il più insidioso – è la sensazione di essere gli unici ad attraversare questa esperienza, di essere caduti in un luogo da cui nessun altro è mai tornato con una mappa. Questo non è irrazionale: in quel momento, ogni forma di consolazione che arrivi dall'esterno suona falsa, non perché le persone che la offrono siano insincere, ma perché l'esperienza che si sta vivendo ha

una solitudine strutturale che nessuna parola di conforto riesce ad attraversare davvero. Non si è soli per caso: si è soli perché il buio ha questa proprietà, quella di isolare.

La domanda che questa stazione pone non è dunque «perché mi è capitato questo?» – una domanda legittima ma che viene dopo, molto dopo, quando si è trovata la forza di formularla. La domanda di questa prima stazione è più elementare e più urgente: come si fa a stare nell'istante in cui il buio entra, senza esserne distrutti prima ancora di aver cominciato ad attraversarlo?

Secondo movimento – Il testimone: Giobbe

Esiste nella tradizione biblica un testo che ha il coraggio di porre questa domanda con una radicalità che nessun altro libro sacro dell'umanità ha eguagliato. È il libro di Giobbe, e il suo protagonista è il testimone più antico e più audace che questa stazione possa portare.

Giobbe abita in un paese chiamato Uz, e la sua descrizione iniziale è quella di un uomo nel pieno della propria pienezza: «Era un uomo integro e retto, timorato di Dio e lontano dal male.» (Gb 1,1). Non è un santo nell'accezione tardiva del termine, né un personaggio costruito per essere esemplare in senso moralistico. È un essere umano che ha tutto ciò che si potrebbe desiderare – figli, proprietà, rispetto, salute – e che lo ha guadagnato con la propria integrità. È, in una parola, il prototipo dell'uomo giusto cui le cose vanno bene, di cui si pensa istintivamente: questo, almeno, non gli capiterà.

E invece il buio entra nella sua vita con una velocità e una completezza che il testo racconta con una brutalità quasi tecnica, quasi clinica nel suo accumulo di disastri. Prima perdono le greggi e i servi – in due ondate successive, quasi che la catastrofe debba ripetersi per risultare credibile anche al lettore. Poi arriva la notizia dei figli: tutti morti, tutti insieme, nel crollo della casa in cui banchettavano. Giobbe si strappa le vesti e si rade il capo – i gesti rituali del lutto nell'antichità semitica – e pronuncia le parole che nei secoli sono diventate forse il paradosso più citato dell'intera letteratura spirituale: «Il Signore ha dato, il Signore ha tolto: sia benedetto il nome del Signore!» (Gb 1,21).

Ma il libro non si ferma qui, perché il suo autore sapeva che la storia vera comincia dopo. Arriva la malattia – le piaghe che coprono l'intero corpo, dal capo alla pianta dei piedi – e con essa il crollo dell'ultimo rifugio, quello della dignità fisica. Giobbe è ridotto a sedersi nella cenere e a grattarsi con un coccio. La moglie – l'unica rimasta della sua vita precedente – lo guarda e dice qualcosa che ha la crudeltà assoluta della disperazione lucida: «Maledici Dio e muori!» (Gb 2,9). Non è una battuta da malvagio: è la voce di chi ha visto tutto cedere e non trova più alcun motivo per continuare a tenere.

Ed è qui che la struttura del libro rivela la sua profondità più straordinaria. Giobbe resiste – per ora. Ma la sua resistenza non dura a lungo nella forma della rassegnazione devota. I tre amici arrivano – Eliphaz di Teman, Bildad di Shuach, Zofar di Naama – e compiono qualcosa di bello e di inutile insieme: siedono con lui per sette giorni e sette notti senza dire una parola, perché vedono quanto grande è il suo dolore. È il più antico rito della presenza silenziosa accanto a chi soffre. Ma poi cominciano a parlare, e il libro diventa qualcosa di diverso.

Perché quando Giobbe apre la bocca, dopo quei sette giorni, non pronuncia più la formula della rassegnazione. Pronuncia, invece, la grande maledizione del capitolo terzo: «Perisca il giorno in cui nacqui, e la notte in cui si disse: "È stato concepito un uomo!"» (Gb 3,3). La traduzione può variare leggermente nelle diverse edizioni, ma il senso è inequivocabile: Giobbe maledice il giorno della propria nascita, nega che la vita abbia avuto senso fin dall'inizio, si oppone con tutta la propria forza all'idea che ciò che gli è accaduto sia in qualche modo comprensibile o accettabile. Non è bestemmia: è onestà ontologica portata al limite estremo. È l'essere umano che rifiuta di mentire a Dio sulle proprie condizioni.

I tre amici – Eliphaz, Bildad, Zofar – tentano ciascuno, a modo proprio, di dare a Giobbe una spiegazione. E le loro spiegazioni sono, nella sostanza, le stesse che ancora oggi si sentono pronunciare accanto a chi soffre: hai peccato qualcosa, anche senza saperlo; la sofferenza è una prova che purifica; se ti penti, Dio ti restituirà ciò che hai perso; la giustizia divina, alla fine, premia

i buoni e punisce i malvagi. Sono ragionamenti coerenti, teologicamente rispettabili per il contesto in cui vengono formulati, e totalmente inutili. Non perché siano falsi in senso assoluto, ma perché di fronte al buio reale e concreto di una persona che soffre, le spiegazioni non hanno la stessa valuta dell'esperienza. Le consolazioni filosofiche suonano come insulti quando si è seduti nella cenere. Ciò che rende Giobbe straordinario come testimone non è la sua fede immobile – che nei capitoli centrali del libro non è affatto immobile – ma la sua capacità di restare in relazione con Dio anche nell'atto di contestarlo. Giobbe non si rivolge agli amici per avere ragione: si rivolge a Dio per essere ascoltato. «Allora mi potrei difendere davanti a lui, / e mi libererei per sempre dal mio giudice.» (Gb 23,7 - riporto questo versetto approssimativamente e lo segnalo: chi volesse usarlo con i giovani dovrebbe verificarne il testo esatto nell'edizione CEI 2008). L'audacia di Giobbe è quella di non accettare il silenzio di Dio come risposta definitiva, di continuare a bussare anche quando nessuno risponde, di tenere viva la relazione anche attraverso la contestazione. E Dio risponde. Non dalla quiete, ma dalla tempesta. Non con una spiegazione, ma con una domanda: «Dov'eri tu quando ho posto le fondamenta della terra?» (Gb 38,4). La risposta divina dal turbine è una delle pagine più straordinarie dell'intera letteratura mondiale: non risolve il problema del male, non spiega perché Giobbe abbia sofferto, non offre una giustificazione retrospettiva della catastrofe. Fa qualcosa di completamente diverso: rimette il buio dentro una cornice di grandezza che Giobbe non aveva potuto vedere. Non lo consola, ma lo riporta alla complessità del reale. E Giobbe, dopo aver ascoltato, dice qualcosa di essenziale: «Prima ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono.» (Gb 42,5). Non è la fine del buio: è il suo attraversamento, che ha prodotto una conoscenza che la luce non avrebbe potuto dare.

Terzo movimento – Le luci: il grido dei Salmi, Dante e la tradizione delle altre religioni

L'entrata nel buio ha trovato voce, nella tradizione spirituale dell'umanità, in modi molto diversi tra loro. Vale la pena di percorrerne alcuni, perché la pluralità delle voci dice qualcosa di importante: che questa esperienza è universale, che nessuna cultura e nessuna tradizione religiosa è riuscita a evitarla o a negarla.

Nella tradizione biblica, il luogo in cui l'entrata nel buio trova la sua espressione più diretta e più onesta è il Salmo 22. Il suo inizio è la grido più nudo che la letteratura sacra dell'Occidente abbia mai formulato: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? / Sono lontane dalla mia salvezza le parole del mio grido.» (Sal 22,2). Non è una domanda retorica: è la formulazione esatta di ciò che si prova quando il buio entra e Dio sembra non esserci. Gesù lo riprenderà sulla croce, secondo il racconto di Matteo e Marco, trasformando questo grido di un anonimo salmista nell'espressione della propria agonia. Il fatto che questo testo sia entrato nel cuore stesso della narrazione cristiana della morte di Dio fatto uomo dice qualcosa di fondamentale: il grido dell'abbandono non è peccato, non è mancanza di fede, non è debolezza spirituale. È l'umano nella sua condizione più vera, portata dentro la Scrittura stessa come un gesto di legittimazione sovrana.

Il libro delle Lamentazioni – cinque poemi dolorosi sull'esperienza della distruzione di Gerusalemme – porta una voce simile ma ancora più collettiva: qui non è il singolo che piange, ma un intero popolo che ha perso la propria città, il proprio tempio, la propria identità. «Gerusalemme ha peccato gravemente, perciò è diventata un oggetto di scherno» (Lam 1,8): il testo non cerca di spiegare il disastro in modo consolatorio, ma lo guarda in faccia con una franchezza che fa male anche al lettore di millenni più tardi. La preghiera che emerge non è serena: è piena di lacrime, di vergogna, di collera. Eppure è preghiera.

Dante Alighieri offre, all'entrata del suo Inferno, l'immagine forse più potente che la letteratura occidentale abbia prodotto per descrivere il varco del buio. La porta dell'Inferno porta incisa la famosa iscrizione – di cui i versi iniziali di questo progetto riportano l'inizio – e Dante la percorre non come condannato, ma come viaggiatore che ha bisogno di vedere ciò che sta sotto per poter risalire verso la luce. Il suo maestro Virgilio gli dice, al momento dell'esitazione: «Qui si convien lasciare ogni sospetto; / ogni viltà convien che qui sia morta.» (*Inferno*, III, 14-15). È

un'indicazione pedagogica di straordinaria precisione: per entrare nel buio – non da soli, ma guidati – occorre deporre sia il sospetto che la viltà. Occorre, in altri termini, un coraggio che non è assenza di paura ma decisione di non esserne paralizzati, e una fiducia che permette di affidarsi a chi conosce la strada.

Anche le grandi tradizioni religiose non cristiane hanno elaborato, ciascuna nella propria lingua, la realtà dell'entrata nel buio. Nel buddhismo, il primo dei quattro insegnamenti fondamentali – le Quattro Nobili Verità – afferma che la sofferenza (*dukkha*) è costitutiva dell'esistenza: non una punizione, non un'anomalia, ma la struttura stessa del reale nella sua impermanenza. Questa affermazione, lontana da qualsiasi rassegnazione nichilista, è il punto di partenza di un intero percorso di liberazione che non nega il buio ma lo riconosce come il primo passo necessario. Nell'islam, il termine *sabr* – pazienza, sopportazione, perseveranza nel dolore – è una delle virtù fondamentali del credente: non la rassegnazione passiva, ma la capacità di restare in piedi nell'avversità sapendo che ogni cosa proviene da Dio e a Dio ritorna. Nel pensiero ebraico del dopo-Auschwitz, teologi come Elie Wiesel e Emil Fackenheim hanno elaborato ciò che potremmo chiamare una teologia del grido: la fedeltà a Dio che si esprime nel rifiuto di tacere di fronte all'orrore, nella domanda portata davanti a Lui senza che la domanda stessa venga sacrificata sull'altare della devozione.

Quarto movimento – Il senso

Cosa fa, dunque, questa prima stazione? Non offre risposte. Non consola. Non promette che il buio finirà presto o che aveva un senso fin dall'inizio. Fa qualcosa di più fondamentale e di più necessario: legittima l'entrata.

L'esperienza più comune di chi si trova all'inizio del buio – e che spesso nessuno gli dice – è che ciò che sta vivendo è sbagliato. Che il modo in cui sta reagendo alla catastrofe non va bene: dovrebbe essere più forte, più rassegnato, più fiducioso, più silenzioso, o al contrario più capace di piangere apertamente, più in grado di chiedere aiuto. C'è sempre, nell'entrata nel buio, una forma di vergogna secondaria che si aggiunge alla sofferenza primaria: la vergogna di non saper soffrire nel modo giusto.

La testimonianza di Giobbe e il grido del Salmo 22 smontano questa vergogna alla radice. Giobbe maledice il giorno della propria nascita, discute con Dio, rifiuta le spiegazioni degli amici – e alla fine è lui, non gli amici con le loro teologie ordinate, a ricevere l'approvazione divina: «Avete detto di me cose non rette, come ha fatto il mio servo Giobbe» (Gb 42,7 – cito il senso generale del testo, la traduzione esatta andrà verificata sulla CEI 2008). Il salmista grida l'abbandono, e quel grido non è punito ma accolto nella Scrittura sacra come voce autentica dell'incontro tra l'umano e il divino. Gesù lo riprende morendo.

Questo significa che nell'entrata nel buio non esiste un modo sbagliato di stare, purché si resti in relazione – con sé stessi, con qualcuno, con Dio. La sola cosa che il buio richiede, nella sua prima stazione, è di non mentire: né a sé stessi né agli altri né a Dio. Di dire ciò che è, anche quando ciò che è fa paura a dirsi.

Per un educatore, questa stazione porta una lezione che è prima di tutto autobiografica. Chi accompagna i giovani – e i non giovani – nel buio deve aver fatto i conti con la propria entrata nel buio. Non per esibire le proprie ferite, non per fare del buio personale un esempio didattico, ma per sapere, dall'interno, che cosa significa perdere il suolo sotto i piedi e che cosa ha permesso di continuare a respirare. Questa conoscenza interiore – che non si può né leggere nei libri né fingere – è la condizione di una presenza autentica. Chi non ha mai toccato il proprio buio porta accanto ai sofferenti soltanto le proprie teorie sul dolore, e le teorie, come gli amici di Giobbe, suonano false proprio nel momento in cui si vorrebbe che fossero vere.

La seconda lezione riguarda il silenzio. Il gesto degli amici di Giobbe – sette giorni e sette notti seduti accanto a lui senza parlare – è, nella tradizione spirituale ebraica, codificato come *shiva*: il lutto condiviso, la presenza silenziosa come forma di rispetto per il dolore che non ha ancora parole. Non tutte le culture condividono questo rito nella stessa forma, ma l'intuizione che esso incarna è

universale: davanti all'entrata nel buio, la prima forma di accompagnamento non è la parola, ma la presenza. Stare. Non fuggire. Non riempire il silenzio con frasi che non reggono il peso di ciò che portano. Sedersi accanto, come tre amici che ancora non avevano cominciato a sbagliare.

STAZIONE DUE – IL DISORIENTAMENTO

La perdita dei riferimenti interni: quando anche Dio sembra tacere

Primo movimento – La soglia

Se la prima stazione descriveva l'entrata nel buio come evento – il momento in cui qualcosa crolla dall'esterno – questa seconda stazione si occupa di ciò che accade dopo, quando ci si accorge che il crollo non è soltanto fuori ma è avvenuto anche dentro. È la scoperta che i punti di riferimento che si credevano solidi – le convinzioni, le certezze, la fede stessa – si sono fatti instabili, porosi, incapaci di reggere il peso di ciò che si sta attraversando.

Questo è il buio del disorientamento, ed è forse il più difficile da riconoscere e da nominare, perché chi lo vive tende a interpretarlo come una sconfitta personale, come una prova ulteriore della propria inadeguatezza. Non solo il mondo esterno ha ceduto: anche l'interno non regge. Non solo la vita ha perso i propri sostegni materiali: anche la vita interiore sembra essersi prosciugata. La preghiera non porta pace. La fede sembra una parola vuota. Dio – se c'è – sembra sordo o indifferente o lontano come una stella di un'altra galassia.

Il disorientamento ha una caratteristica che lo rende particolarmente insidioso: tende a retroagire sulla storia personale, a mettere in dubbio anche ciò che si era creduto in modo convinto prima del buio. Si comincia a chiedersi se la fede che si aveva fosse autentica o soltanto abitudine, se la serenità che si ricordava fosse vera pace o ignoranza inconsapevole, se le certezze che reggevano la vita fossero fondate su qualcosa di solido o fossero soltanto costruzioni fragiliche che la prima tempesta avrebbe inevitabilmente abbattuto. È il buio che scava all'indietro nel tempo, che toglie anche il passato.

Vi è però, in questa esperienza di disorientamento, qualcosa che occorre riconoscere prima di procedere: il fatto che il disorientamento spirituale – la perdita dei riferimenti interiori, il silenzio percepito di Dio – non è necessariamente un sintomo di fede debole. Al contrario, la storia della spiritualità cristiana testimonia che le persone di fede più profonda, quelle che si sono avventurate più lontano nell'incontro con Dio, sono anche quelle che hanno attraversato le notti più buie. Il disorientamento non è la fine della fede: può essere, paradossalmente, uno dei suoi passaggi più seri.

Secondo movimento – Il testimone: Madre Teresa di Calcutta

Esiste una testimonianza del Novecento che ha sconvolto il mondo quando è diventata nota – non perché rivelasse qualcosa di scandaloso, ma perché contraddiceva l'immagine che tutti si erano fatti di una delle figure spirituali più celebri del secolo. È la testimonianza di Anjezë Gonxhe Bojaxhiu, conosciuta dal mondo come Madre Teresa di Calcutta.

Madre Teresa nacque a Skopje il 26 agosto 1910, in una famiglia cattolica di origine albanese. A diciotto anni entrò nelle Suore di Loreto, a ventuno anni partì per l'India, e nel 1948 fondò la congregazione delle Missionarie della Carità a Calcutta. La sua vita pubblica – cinquant'anni di servizio ai più poveri tra i poveri, ai morenti nelle strade, agli abbandonati che nessun altro raccoglieva – l'ha resa uno dei volti più riconoscibili del Novecento. Il Premio Nobel per la Pace nel 1979. La beatificazione nel 2003, la canonizzazione nel 2016. Un'icona della fede attiva, della carità vissuta fino alle estreme conseguenze.

Ciò che il mondo non sapeva, fino alla pubblicazione postuma nel 2007 del volume *Come Be My Light* – in italiano *Vieni, sii la mia luce* – a cura di padre Brian Kolodiejchuk, è che Madre Teresa aveva vissuto, per quasi cinquant'anni, una notte interiore di oscurità quasi totale. Le lettere che scrisse ai propri direttori spirituali – lettere che lei stessa aveva chiesto fossero distrutte, e che invece furono conservate – rivelano una dimensione della sua vita interiore che nessuno avrebbe immaginato leggendo la serenità luminosa che emanava in pubblico.

Il suo disorientamento comincia non con un crollo esterno ma con un silenzio. Prima della fondazione delle Missionarie della Carità, Madre Teresa aveva vissuto un'esperienza mistica intensa, in cui si sentiva chiamata da Gesù in modo diretto e vivido a servire i poveri. Poi, quasi immediatamente dopo l'inizio di quella missione – nel momento in cui avrebbe potuto aspettarsi la conferma gioiosa di una presenza divina che sostiene – il silenzio cadde. E rimase.

Nelle sue lettere, Madre Teresa descrive questo silenzio con immagini che fanno quasi paura per la loro lucidità. Scrive di buio, di freddezza, di senso di assenza; scrive che quando prega non sente nulla, che il cielo le sembra vuoto, che le parole del Vangelo che recita ogni giorno sembrano rivolte a un Dio che non risponde. Arriva a scrivere – e qui la precisione filologica richiede cautela, per cui riferisco il contenuto senza citare testualmente, rimandando al volume edito da Kolodiejchuk per la verifica – di sentirsi abbandonata da Dio proprio nel momento in cui cerca di portare Lui agli abbandonati dalla terra. La contraddizione è quasi insopportabile: lei va tra i morenti per dire loro che Dio li ama, e dentro di sé non sente quella stessa presenza di cui fa annuncio.

Il suo direttore spirituale, padre Lawrence Picachy, e poi padre Joseph Neuner – teologo gesuita che la accompagnò per molti anni – aiutarono Madre Teresa a vedere qualcosa di fondamentale in quella notte interiore: che il suo buio non era un segno di abbandono, ma di partecipazione. Che il silenzio che viveva dentro di sé era forse la stessa tenebra che abitava i poveri tra cui serviva – una forma di immedesimazione mistica con la condizione di chi è privo di tutto, anche della consolazione della presenza divina. Il buio non era il contrario della sua missione: ne era la profondità nascosta.

Madre Teresa accettò questa interpretazione, ma non smise mai di patire la notte. Continuò a servire, continuò a pregare, continuò a sorridere in pubblico – non come maschera, ma come atto di fede praticato in assenza di sentimento. Fu, in questo senso, un'educatrice di se stessa nella fedeltà senza consolazione. La sua testimonianza non conforta chi soffre dicendogli che il buio finirà presto o che basta pregare con più intensità: dice qualcosa di più duro e di più vero, che cioè è possibile servire, amare e credere anche quando il buio è totale. Che la fede autentica non si misura dalla quantità di luce che si sente, ma dalla fedeltà che si pratica nel buio.

Terzo movimento – Le luci: Elia nel deserto, i Salmi dell'abbandono e il Sabato Santo

La Scrittura conosce il disorientamento spirituale con una precisione che sorprende chi vi arriva con aspettative di consolazione facile.

Il primo libro dei Re al capitolo diciannove racconta qualcosa che non si trova facilmente nei catechismi: la fuga di Elia nel deserto. Elia era il profeta che aveva appena vinto uno scontro clamoroso con i profeti di Baal, che aveva visto scendere il fuoco dal cielo per confermare la propria missione. Eppure, subito dopo, una sola minaccia della regina Gezabele è sufficiente a farlo fuggire nel deserto, dove si siede sotto un ginepro e dice a Dio: «È abbastanza, Signore! Prendi la mia vita» (1Re 19,4). Il profeta più spettacolare della storia d'Israele, quello che aveva compiuto i prodigi più grandi, si ritrova a volere la morte per sfinimento interiore, per disorientamento totale, per la sensazione che non valga più la pena di continuare.

La risposta di Dio è straordinaria nella sua semplicità: non un'ulteriore teofania, non un segno nuovo, non una spiegazione del perché le cose stiano andando così. Un angelo tocca Elia e gli dice di alzarsi e mangiare, «perché è troppo lungo per te il cammino» (1Re 19,7). Prima di tutto, il cibo e il riposo. Prima di tutto, la cura del corpo stanco. Solo dopo – molto dopo, nel silenzio di una voce

sottile al monte Oreb – viene qualcosa che assomiglia a una nuova direzione. Il disorientamento di Elia non viene risolto con grandi parole: viene accompagnato con presenza concreta e con rispetto per la sua stanchezza.

Il Salmo 88 è il testo più oscuro di tutto il Salterio, quello che la tradizione ha a volte faticato a collocare proprio per la sua radicalità. A differenza di quasi tutti gli altri Salmi, non ha una svolta finale verso la lode o verso la speranza. Comincia nel buio e finisce nel buio. L'ultimo versetto dice, nella sua versione italiana: «L'amico e il compagno mi hai allontanato, i miei conoscenti: la tenebra» (Sal 88,19). Il Salmo termina con la parola «tenebra». Non c'è redenzione nell'ultima riga, non c'è promessa che segue. È il canto di chi è nel disorientamento assoluto, e questo canto è nella Bibbia – nella Parola che la tradizione cristiana considera ispirata – come a dire: anche questo ha diritto di stare davanti a Dio. Anche questo è preghiera.

Nel pensiero teologico del Novecento, Hans Urs von Balthasar ha elaborato la teologia del Sabato Santo come uno dei contributi più originali e più coraggiosi della teologia cattolica contemporanea. Il Sabato Santo è il giorno in cui Gesù è morto e non è ancora risorto: il giorno del silenzio di Dio, il giorno in cui i discepoli si trovano nel disorientamento più totale – hanno visto morire sulla croce colui che credevano fosse il Messia, e non hanno ancora la resurrezione come orizzonte. Von Balthasar ha meditato a lungo su questo giorno come il luogo teologico per eccellenza del disorientamento spirituale: il momento in cui Dio sembra veramente assente, in cui il futuro non è ancora aperto, in cui si è nel mezzo del buio senza punti di riferimento. La discesa agli inferi di Cristo – il suo solidarizzarsi con la condizione di chi è nel buio più radicale – è, per von Balthasar, la forma suprema della vicinanza di Dio a chi non lo sente vicino.

Anche la tradizione islamica conosce questa esperienza attraverso il concetto di *qabd* – la costrizione dell'anima, l'oscurità interiore – che i mistici sufi come al-Ghazali e Ibn Arabi hanno descritto come parte necessaria del cammino spirituale: il momento in cui il cuore si chiude e non risponde, contrapposto al *bast*, l'apertura e la consolazione. Nell'induismo, il *nirguna brahman* – Dio senza attributi, Dio al di là di ogni nome e di ogni forma – è una dimensione del divino che si incontra spesso nel silenzio e nell'oscurità, non nella pienezza luminosa. La notte spirituale non è dunque un'anomalia cristiana: è una struttura dell'esperienza religiosa umana che attraversa le tradizioni e i secoli.

Quarto movimento – Il senso

Il disorientamento spirituale – la perdita dei riferimenti interiori, il silenzio di Dio percepito come abbandono – è forse l'esperienza di buio più difficile da comunicare agli altri, perché si svolge in un registro che non ha segni esteriori visibili. Chi perde una persona cara ha il lutto: un nome, un rito, una comunità che riconosce il dolore. Chi è ammalato ha la diagnosi, ha il corpo che mostra la sua difficoltà. Ma chi è nel disorientamento spirituale spesso sembra normale all'esterno, continua a fare ciò che faceva, sorride anche – come Madre Teresa – e dentro di sé porta una oscurità che non sa come nominare e che teme di non poter spiegare a nessuno.

La prima cosa che la testimonianza di Madre Teresa insegna è che questo tipo di buio non è segno di fede debole. È, semmai, la prova che la fede è abbastanza seria da essere messa alla prova davvero. Chi non si è mai avventurato in acque profonde non conosce le correnti sotterranee. Chi prega soltanto quando si sente ispirato non sa cosa significhi pregare nel silenzio assoluto. Il disorientamento è il territorio in cui la fede smette di essere sentimento e comincia – se regge – a essere qualcosa di più solido e di più duraturo: una decisione che non dipende dall'emozione del momento.

La seconda cosa che questa stazione insegna riguarda il modo in cui Dio risponde al disorientamento. Nella storia di Elia, la risposta divina è il cibo, il riposo, la voce sottile. Non grandi prodigi. Non spiegazioni. Non la rimozione del problema, ma la cura del corpo stanco e, alla fine, una nuova direzione. Per un educatore, questo ha un'implicazione diretta: quando un giovane attraversa il disorientamento spirituale – la crisi di fede, il senso che Dio non esiste o non risponde –

la risposta giusta non è l'argomentazione teologica. È la presenza concreta, la cura delle cose elementari, e il rispetto per un cammino che non si può abbreviare con le parole.

La terza implicazione riguarda la comunità. Madre Teresa aveva i suoi direttori spirituali. Elia aveva l'angelo. Il salmista del Salmo 88 aveva il rito della preghiera come cornice – anche se il contenuto era il grido. Il disorientamento non si attraversa da soli, non perché ci sia sempre qualcuno che abbia le risposte giuste, ma perché la presenza di qualcuno che non fugge davanti al silenzio e all'oscurità è già, di per sé, una forma di luce.

La risposta che emerge da queste prime due stazioni è questa: il buio ha diritto di essere detto, gridato, pregato, attraversato con compagnia. Non va spiegato troppo presto. Non va risolto troppo in fretta. Va abitato, con onestà e con la consapevolezza che chi ci ha preceduto – Giobbe, il salmista, Elia, Madre Teresa – ci ha lasciato non delle soluzioni, ma delle tracce. E le tracce, quando il buio è fitto, valgono più di qualsiasi lampada.

STAZIONE TRE – IL TOCCARE IL FONDO

Il male innocente e il silenzio dell'universo

Primo movimento – La soglia

Esiste un punto nel cammino attraverso il buio in cui si arriva a qualcosa che non ha più la forma di un problema da risolvere, né di un dolore da elaborare, né di un disorientamento da superare. È il punto in cui la domanda non è più «come faccio ad attraversare questo?» ma si fa più radicale, più antica, più difficile da portare: «perché esiste questo?» Non il perché personale e biografico – perché è capitato proprio a me, proprio adesso – ma il perché cosmico, il perché che tocca l'architettura stessa del reale. Perché nel mondo che esiste c'è spazio per il dolore innocente, per la sofferenza di chi non ha fatto nulla per meritarsela, per la morte del bambino, per il corpo della madre sfinita, per la violenza che si abbatte su chi non ha né la forza né la colpa di riceverla?

Questa è la domanda del fondo. Non è una domanda filosofica nel senso freddo del termine: è una domanda che brucia, che sgorga dalle viscere prima che dalla mente, che Dostoevskij ha fatto pronunciare a Ivan Karamazov con una potenza che nessun trattato di teodicea ha mai eguagliato. Ivan non nega l'esistenza di Dio. Fa qualcosa di più scomodo: restituisce il biglietto. Dice che anche se l'armonia universale esistesse, anche se alla fine tutto trovasse un senso comprensibile, lui non l'accetterebbe – non se quella armonia è costruita sulle lacrime di un solo bambino innocente. È l'argomento più onesto e più lacerante che sia mai stato scritto contro ogni teodicea troppo ordinata. Il toccare il fondo non è necessariamente un momento drammatico nel senso esteriore. A volte arriva in silenzio, come la comprensione improvvisa che il buio non ha un bordo visibile, che la profondità a cui si è arrivati è reale e non è un'esagerazione della propria percezione. A volte arriva di notte, in un pensiero che non si voleva pensare e che tuttavia si è formato con chiarezza cristallina: che il male è nel mondo in modo strutturale, che la sofferenza innocente non ha una spiegazione sufficiente, che Dio – ammesso che esista – non ha impedito quello che avrebbe dovuto impedire. È il momento in cui cade anche l'ultima consolazione: quella di poter dire «andrà bene», «c'è un senso», «Dio ha un piano».

Eppure – ed è su questo «eppure» che questa stazione costruisce il proprio significato – il fondo non è la fine. Non perché non sia reale, non perché sia esagerato, non perché ci sia sempre qualcosa di peggio a cui consolarsi. Ma perché il fondo è anche, paradossalmente, il luogo in cui si smette di fingere. Il luogo in cui la luce artificiale delle consolazioni facili si spegne del tutto, e si rimane con ciò che è. Questo radicale svelarsi del reale – per quanto doloroso – ha una sua forma di verità che

le stazioni precedenti non avevano ancora raggiunto. Il fondo è il luogo della massima onestà ontologica.

Secondo movimento – Il testimone: Simone Weil

Simone Weil nacque a Parigi il 3 febbraio 1909, in una famiglia ebrea laica di alta borghesia intellettuale. Morì a Ashford, in Inghilterra, il 24 agosto 1943, a trentaquattro anni, di tubercolosi complicata da un rifiuto quasi sistematico di nutrirsi adeguatamente – un rifiuto che lei stessa spiegava come solidarietà con i lavoratori e con le vittime della guerra, un non poter mangiare di più di quanto mangiassero i deportati francesi. Studiò filosofia all'École Normale Supérieure, dove fu compagna di corso di Simone de Beauvoir; lavorò in fabbrica per capire dall'interno la condizione operaia; combatté brevemente nella guerra civile spagnola; insegnò nei licei con una passione che le rendeva difficile il rispetto delle gerarchie scolastiche; visse un'esperienza mistica intensa e del tutto inattesa, avvenuta non in un contesto religioso ma davanti alla lettura di una poesia – la corona di sonetti di George Herbert intitolata *Love* – mentre si trovava ad Assisi.

Tutto questo non è sufficiente per capire Simone Weil come testimone di questa stazione. Ciò che la rende straordinaria – e difficile, e necessaria – è la sua riflessione sul *malheur*: una parola francese che non traduce esattamente né «sofferenza» né «dolore» né «sventura», ma che indica qualcosa di più radicale: l'afflizione nel suo senso più profondo, la condizione di chi è stato toccato dal male in modo che non lascia via d'uscita facile, che segna la carne e l'anima in modo permanente.

Per Weil, il *malheur* non è soltanto la sofferenza fisica o psicologica: è il punto in cui il male tocca la radice dell'essere di una persona, il punto in cui si sperimenta l'abbandono assoluto – da parte degli altri, da parte del senso, e apparentemente da parte di Dio. È la condizione di chi è schiacciato sotto il peso di qualcosa che non si è scelto e che non si riesce a portare. La schiava, il deportato, il malato terminale abbandonato, il disoccupato cronico che ha perso la dignità insieme al lavoro: tutti questi, per Weil, conoscono il *malheur* in modo che chi non l'ha vissuto non può davvero comprendere, solo rispettare.

Ciò che rende Weil insostituibile come testimone non è soltanto la sua analisi intellettuale del dolore – per quanto straordinariamente acuta – ma il fatto che il suo pensiero sul *malheur* nasce da una esperienza diretta. Nel 1934-1935, Weil aveva lavorato come operaia in tre fabbriche parigine, per capire dall'interno cosa significasse quel tipo di esistenza. Nei *Diari di fabbrica*, annotò qualcosa che costituisce uno dei documenti più onesti e più dolorosi della letteratura del lavoro del Novecento: la scoperta che quella condizione non era soltanto faticosa fisicamente, ma che era strutturata in modo da togliere all'operaio la capacità stessa di pensare, di immaginare, di desiderare qualcosa di diverso. Era una macchina per produrre *malheur* in modo sistematico – non con intenzione malvagia, ma attraverso la pura logica dell'organizzazione industriale.

Da quell'esperienza nacque la sua riflessione teologica sul male: la convinzione che Dio non abbia rimosso dal mondo la necessità del *malheur*, ma che in esso – e soltanto in esso, quando è portato con una certa qualità di attenzione – si apra qualcosa di inatteso. Weil chiamava questo qualcosa la *décreation*: il processo attraverso cui il sé si svuota di se stesso, non per propria scelta ascetica, ma per la pressione del male che riduce alla propria nudità più essenziale. E in quella nudità – spogliati di tutto, anche dell'illusione di bastare a sé stessi – diventa possibile qualcosa che prima non lo era: l'incontro con ciò che Weil chiamava l'amore che è al cuore del reale.

Questa intuizione non è consolatoria nel senso ordinario, e Weil sarebbe stata la prima a rifiutare qualsiasi lettura zuccherosa della propria riflessione. Non dice che la sofferenza è buona, né che Dio la vuole, né che ha un senso comprensibile. Dice qualcosa di più sottile e di più vertiginoso: che in certi casi – non sempre, non automaticamente, non senza una forma di libertà interiore che rimane anche nelle condizioni più estreme – il *malheur* può diventare il luogo di una trasparenza che la comodità non permette. Come un vetro che, rompendosi, lascia passare una luce che prima il vetro stesso, nella sua integrità, filtrava.

Weil rimase tutta la vita fuori dalla Chiesa cattolica – pur attratta irresistibilmente da Cristo, pur avendo vissuto esperienze che lei stessa riconosceva come mistiche – perché non riusciva a fare

proprio il «noi» di un'istituzione che aveva escluso e condannato per secoli. Scelse di restare sulla soglia, solidale con chi stava fuori. Anche questo aspetto della sua testimonianza ha una forza pedagogica propria: il buio del *malheur* ha a che fare con chi è escluso, schiacciato, invisibile. Chi vuole capire davvero il fondo deve avere il coraggio di andare almeno a guardarlo da vicino, anche se non ci abita.

Terzo movimento – Le luci: Giobbe riletto, la Croce e Dostoevskij

Il toccare il fondo della questione del male innocente ha prodotto, nella tradizione umana, alcuni dei testi più potenti e più difficili che esistano. Nessuno di essi fornisce una risposta. Tutti offrono qualcosa di diverso e di più prezioso: una compagnia nell'impossibilità della risposta.

Il libro di Giobbe torna qui, ma in una lettura diversa da quella della prima stazione. Nella stazione dell'entrata nel buio, Giobbe era il testimone del grido autentico davanti al crollo improvviso. Qui diventa il testimone della domanda che resta senza risposta sufficiente. Perché la risposta che Dio dà a Giobbe dal turbine – «Dov'eri tu quando ho posto le fondamenta della terra?» – non è una teodicea: non spiega perché il giusto soffre, non giustifica il male innocente con una logica più ampia, non dice che tutto aveva un senso che Giobbe non riusciva a vedere. Dice qualcosa di radicalmente diverso: che il mistero del reale è più grande di ogni spiegazione umana, e che la creatura che chiede ragione al Creatore sta ponendo la propria categoria mentale come metro dell'infinito. Questo non è una risposta, ma è una verità. E Giobbe, stranamente, si accontenta. Non perché la domanda sia risolta, ma perché è stato ascoltato. Perché la voce è venuta. Perché nel turbine c'era qualcosa, non il silenzio vuoto.

La Croce di Gesù – nel centro della fede cristiana – è il luogo teologico in cui la questione del male innocente riceve la risposta più radicale e più scomoda che la tradizione abbia mai osato formulare. Non la risposta intellettuale, non la spiegazione razionale, ma la risposta della solidarietà estrema: Dio che entra nel *malheur* fino in fondo, che tocca il fondo insieme all'essere umano, che muore nel modo più umiliante e più doloroso che la civiltà romana avesse saputo inventare. Il grido del Salmo 22 – «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» – diventa, sulla croce, il grido di Dio stesso che sperimenta l'abbandono di Dio. È il paradosso più vertiginoso della teologia cristiana, e anche il più necessario per chi è nel fondo: Dio non è al sicuro sopra il dolore, a guardarlo dall'alto con distacco olimpico. È dentro. Ha toccato il fondo.

Maria ai piedi della Croce – la *Mater Dolorosa* della tradizione cristiana, la Madre Addolorata – porta una dimensione di questa stazione che nessuna teologia riesce ad esaurire del tutto, perché è la dimensione del corpo, della carne, dell'amore materno che vede morire ciò che ha generato senza poter fare nulla. Lo *Stabat Mater* – il testo liturgico medievale attribuito a Jacopone da Todi, musicato nei secoli da Pergolesi, Vivaldi, Dvořák e decine di altri compositori – porta questo dolore in una forma che sopravvive ai secoli proprio perché non cerca di spiegarlo. Lo dice soltanto, con una semplicità che è l'unica risposta possibile a ciò che non si può spiegare. Maria non parla nel Vangelo della Passione – il quarto Vangelo dice soltanto che era lì, ai piedi della Croce. È la testimone del dolore che non ha parole ma ha presenza.

Dostoevskij, nei *Fratelli Karamazov*, mette in scena il confronto più onesto che la letteratura moderna abbia prodotto tra la fede e il male innocente. Ivan Karamazov – il fratello intellettuale, razionale, radicalmente non credente – porta al fratello Alëša – novizio, uomo di fede semplice e profonda – una serie di racconti di bambini torturati. Non li ha inventati: li ha raccolti dai giornali, dalle cronache reali. E poi dice ad Alëša – nella traduzione italiana disponibile, il cui testo esatto andrà verificato – che non è contro Dio che si rivolta, ma contro un mondo in cui quelle lacrime sono state versate e in cui nessuna armonia futura può giustificarle. Il silenzio di Alëša davanti a questo discorso è la risposta più onesta: non la confutazione, non la giustificazione, ma il riconoscimento che la domanda di Ivan è reale e che nessuna risposta teologica ordinaria la può toccare.

Quarto movimento – Il senso

Il toccare il fondo insegna qualcosa che nessuna delle stazioni precedenti poteva ancora insegnare: che esistono domande a cui non c'è risposta sufficiente, e che questo non è un difetto del pensiero umano o della fede religiosa, ma la struttura onesta del rapporto con il mistero del male.

Weil diceva che la prima e più difficile virtù davanti al *malheur* è l'attenzione: non l'attenzione come sforzo intellettuale, ma come disposizione dell'anima che si svuota del proprio rumore interno per lasciare spazio alla realtà dell'altro. Guardare il dolore innocente – di un bambino, di un povero, di un perseguitato – senza distogliere lo sguardo, senza riempire immediatamente lo spazio con spiegazioni rassicuranti, senza fuggire nella teoria o nel sentimentalismo: questa è l'attenzione. Ed è già, di per sé, una forma di rispetto che vale più di qualsiasi risposta.

Per un educatore, questa stazione ha un'implicazione radicale: occorre avere il coraggio di non sapere. Di stare davanti a un giovane che porta la domanda del male innocente – la malattia di una sorella, la morte di un amico, la violenza subita senza ragione – senza fingere di avere una risposta che non si ha. L'educatore che vuole risolvere troppo in fretta il problema del male innocente tradisce non soltanto l'intelligenza del giovane, ma la realtà del dolore stesso. La risposta cristiana al male innocente non è una spiegazione: è la Croce, è la solidarietà di Dio nel fondo. E la Croce non si argomenta: si mostra, si abita, si porta come cicatrice.

Il fondo ha un nome, in questa stazione. Il nome è la domanda senza risposta portata con fedeltà, con onestà, senza essere chiusa troppo presto. Chi riesce a stare in quella domanda – senza cedere né al cinismo che dice che non c'è senso né alla rassegnazione devota che dice che tutto va bene – ha toccato qualcosa di essenziale dell'umano. E da quel tocco, qualcosa comincia a muoversi.

STAZIONE QUATTRO – L'ATTRAVERSAMENTO

Il buio come cammino, non come muro: la decisione di continuare

Primo movimento – La soglia

Dopo il fondo, c'è una soglia che molti non riconoscono come tale perché non assomiglia a ciò che ci si aspetterebbe da un momento decisivo. Non è un'illuminazione, non è una guarigione, non è il ritorno improvviso della luce. È qualcosa di molto più discreto e molto più duro: la decisione – spesso silenziosa, spesso non formulata esplicitamente nemmeno a sé stessi – di fare un passo. Non di arrivare, non di vedere la fine del buio, non di capire il senso di ciò che si sta attraversando. Di fare un passo.

Questo è il momento dell'attraversamento: il punto in cui il buio smette di essere un muro – qualcosa che si para davanti e non lascia passare – e diventa, faticosamente, un cammino. La differenza tra un muro e un cammino non è nella quantità di oscurità: è nell'orientamento. Il muro blocca. Il cammino, anche nel buio più fitto, ha una direzione. Non necessariamente una meta visibile, non necessariamente la certezza di dove si sta andando. Ma una direzione. E la direzione è sufficiente per fare un passo.

L'attraversamento non si decide una volta sola. Questa è la prima cosa che chi lo ha vissuto sa, e che chi non l'ha vissuto non riesce ancora a capire. Non c'è un momento eroico in cui ci si alza, si stringe il pugno e si dichiara di aver deciso di andare avanti. L'attraversamento è una decisione che va rinnovata ogni mattina, a volte ogni ora, a volte in ogni singolo atto elementare: alzarsi, mangiare, rispondere a chi parla, fare ciò che si fa, anche quando tutto in sé protesta contro il farlo. È l'atto più umile e più eroico insieme – e non è detto che questi due aggettivi si escludano a vicenda.

C'è una cosa che l'attraversamento richiede, e che è diversa da tutto ciò di cui si è parlato nelle stazioni precedenti: richiede un motivo. Non una spiegazione del dolore – quella, abbiamo visto,

non arriva – ma qualcosa per cui valga la pena di continuare a mettere un piede davanti all'altro. A volte questo motivo è una persona: un figlio, un amico, qualcuno che dipende dalla propria presenza. A volte è un compito, una promessa fatta o ricevuta, un'opera che non è ancora finita. A volte è qualcosa di più sottile e di più misterioso: una voce interiore che dice, con un'ostinazione che sorprende chi la sente, che non è ancora tempo di fermarsi.

Secondo movimento – Il testimone: Takashi Nagai

Takashi Nagai nacque il 3 febbraio 1908 a Matsue, nella prefettura di Shimane, in Giappone, in una famiglia di antica tradizione shintoista. Studiò medicina all'Università di Nagasaki, si convertì al cattolicesimo nel 1934, sposò Midori Moriyama – figlia di una famiglia cristiana di antica tradizione – e divenne radiologa nell'ospedale universitario di Nagasaki. Il 9 agosto 1945, all'11:02 del mattino, la bomba atomica sganciata dagli Stati Uniti sulla città di Nagasaki esplose a circa 800 metri dall'ospedale in cui Nagai stava lavorando.

La bomba uccise istantaneamente tra 39.000 e 80.000 persone. Midori, la moglie di Nagai, morì nella propria casa: di lei rimase soltanto il rosario fuso tra le ossa calcinate. Nagai stesso sopravvisse – era già gravemente malato di leucemia per le radiazioni professionali ricevute nel corso degli anni di lavoro con i raggi X – e nei giorni immediatamente successivi all'esplosione lavorò senza sosta per organizzare i soccorsi ai feriti, nonostante le proprie condizioni fisiche disperate.

Di questo uomo – medico, radiologo, vedovo, padre di due figli piccoli, sopravvissuto all'apocalisse nucleare e già condannato a morte dalla leucemia – ci interessa qui non la grandezza eroica, che pure fu reale, ma la qualità interiore dell'attraversamento. Perché Takashi Nagai non era un uomo che non sentiva il dolore. Era un uomo che lo sentiva interamente, e che tuttavia continuò a fare un passo dopo l'altro, con una consapevolezza della propria condizione che rende la sua testimonianza ancora più impressionante.

Dopo l'esplosione, costretto a letto dalla leucemia avanzata, Nagai cominciò a scrivere. Scrisse molto, con una urgenza che sapeva essere contro il tempo: capiva che stava morendo, e che aveva qualcosa da dire prima di farlo. Il suo libro più conosciuto, *Le campane di Nagasaki* – pubblicato in Giappone nel 1949, dopo che le autorità americane di occupazione avevano a lungo bloccato la sua uscita – è la testimonianza di un uomo che guarda la distruzione della propria città, la morte della propria moglie, la rovina della propria vita e non smette di cercare un senso. Non un senso consolatorio, non un senso che giustifichi la bomba – Nagai era chiaramente contro la guerra – ma un senso che permetta di non essere distrutti dall'assenza di senso.

Ciò che colpisce della testimonianza di Nagai è la centralità della liturgia come forma di attraversamento. Pochi giorni dopo l'esplosione – mentre ancora cercavano i corpi sotto le macerie, mentre ancora i sopravvissuti vagavano feriti tra le rovine – Nagai organizzò una Messa di Requiem in campo aperto, tra i resti della cattedrale di Urakami. Non come gesto di trionfo spirituale, non come risposta teologica all'orrore, ma come atto elementare di fedeltà: ciò che si faceva prima del buio si continua a fare nel buio. Il rito non spiega: sostiene. La preghiera non risolve: continua. E questa continuazione – nella forma più concreta possibile, con le pietre della cattedrale distrutta intorno, con il fumo ancora nell'aria – è già, di per sé, l'attraversamento.

Nagai morì l'1 maggio 1951, dopo sei anni di malattia che trascorse in un piccolo tugurio che lui chiamò *Nyokodo* – «Come te stesso» – dalla riflessione sul comandamento evangelico di amare il prossimo come sé stessi. In quegli anni scrisse una decina di libri, ricevette migliaia di visitatori, diventò una figura di riferimento per la ricostruzione morale e spirituale del Giappone postbellico. Non perché avesse trovato la risposta alla domanda sul male – non l'aveva trovata, e non fingeva di averla trovata – ma perché aveva scelto, ogni giorno, di continuare.

C'è qualcosa nella testimonianza di Nagai che riguarda direttamente la pedagogia dell'attraversamento: il fatto che egli non nascose ai propri figli la durezza di ciò che stavano attraversando. La sua lettera ai figli Makoto e Kayano – scritta sapendo che stava per morire e che li avrebbe lasciati orfani – è uno dei documenti di amore paterno più intensi e più onesti che il

Novecento abbia prodotto. Non promette che andrà bene: dice loro che il buio è reale, che la perdita è reale, e che dentro quella realtà c'è qualcosa che vale la pena di custodire e di trasmettere. Li affida alla comunità, alla fede, alla memoria della madre. Non alla certezza, ma alla fedeltà.

Terzo movimento – Le luci: il cammino di Emmaus, Viktor Frankl e la grande letteratura del cammino

Il Vangelo di Luca, al capitolo ventiquattresimo, racconta un episodio che avviene nel pomeriggio del giorno della resurrezione: due discepoli – di cui uno si chiama Cleofa, l'altro rimane anonimo – camminano da Gerusalemme verso un villaggio chiamato Emmaus, a circa undici chilometri. Stanno camminando via dalla città in cui è morto Gesù, stanno allontanandosi dall'evento. Non stanno fuggendo nel senso della viltà: stanno semplicemente camminando, perché non c'è altro da fare, perché il corpo ha bisogno di muoversi anche quando la mente e il cuore sono fermi nel dolore. Un viandante li raggiunge e cammina con loro. È Gesù risorto, ma loro non lo riconoscono. Il Vangelo dice, con una precisione che è anche teologicamente significativa, che «i loro occhi erano impediti dal riconoscerlo» (Lc 24,16). Non che Gesù si sia camuffato: i loro occhi non riuscivano a vedere. È la condizione di chi attraversa il buio: la capacità di riconoscimento è temporaneamente compromessa. Si cammina, si parla, si sente la presenza di qualcuno accanto – ma non si riesce ancora a dare un nome a quella presenza.

Il viandante chiede loro di cosa stiano parlando. Loro si fermano – il testo dice che si fermano, con quell'attenzione ai gesti fisici che il Vangelo di Luca porta spesso – e il loro volto è triste. Poi gli raccontano tutto. L'intero racconto della Passione, della speranza che avevano riposto in Gesù, della morte che aveva cancellato quella speranza, delle donne che avevano riferito di un sepolcro vuoto ma di cui nessuno sapeva cosa pensare. È un racconto che non arriva da nessuna parte: è il racconto di chi ha perso il senso e sta cercando di dirlo a qualcuno.

E il viandante cammina con loro. Non li ferma, non li riporta a Gerusalemme, non dice loro che stanno sbagliando direzione. Cammina. E mentre cammina, spiega – apre le Scritture, mostra come ciò che è accaduto era già scritto in un linguaggio che loro non avevano saputo leggere. Ma la comprensione vera non arriva durante la spiegazione: arriva dopo, quando si siedono a cena e il viandante spezza il pane. È nel gesto – il gesto eucaristico per eccellenza, il gesto che avevano visto fare nell'Ultima Cena – che finalmente i loro occhi si aprono. E subito il viandante scompare.

Il racconto di Emmaus è la più precisa fenomenologia dell'attraversamento che la tradizione cristiana abbia prodotto. Nessuno può vedere la meta durante il cammino. La comprensione viene dopo, non durante. La presenza che accompagna non si riconosce subito. Ma il cuore brucia – loro stessi lo diranno l'uno all'altro: «Non ci ardeva forse il cuore nel petto?» (Lc 24,32) – anche quando gli occhi non vedono ancora. Il cuore brucia: è il segnale minimo e sufficiente che qualcosa sta accadendo, che il cammino ha una direzione anche quando non ha una meta visibile.

Viktor Frankl – lo psichiatra austriaco già incontrato in *Raccontare la Luce* – porta qui una riflessione che è nata direttamente dall'attraversamento: quella sull'importanza del *perché* nel sostenere il *come*. La frase che Frankl cita da Nietzsche – «Chi ha un perché per cui vivere sopporta quasi ogni come» – non è un'affermazione ottimista sulla natura umana: è un'osservazione clinica, verificata nelle condizioni più estreme che si possano immaginare. Nei campi di concentramento, Frankl osservò che sopravvivevano con maggiore frequenza coloro che avevano qualcosa per cui continuare: un figlio che li aspettava, un libro da scrivere, una persona amata di cui non si sapeva ancora la sorte, una promessa da mantenere. Il *perché* non toglieva il dolore, non abbreviava il cammino, non garantiva la sopravvivenza fisica. Ma dava la direzione che trasforma il buio da muro in cammino.

La grande letteratura del cammino – da Dante che risale dall'Inferno attraverso il Purgatorio verso il Paradiso, a Tolkien che invia Frodo verso Mordor sapendo che è il luogo più oscuro del mondo, a Cormac McCarthy che in *La strada* fa camminare un padre e un figlio attraverso un paesaggio apocalittico senza mai cessare di custodire, come dice il padre, «il fuoco» – porta questa stessa struttura in forme narrative diverse. Il cammino nel buio non ha bisogno di sapere dove arriva per

continuare: ha bisogno di non fermarsi. E il non fermarsi, quando il buio è fitto, è già una forma di speranza – non la speranza come certezza, ma la speranza come atto.

Quarto movimento – Il senso

L'attraversamento insegna qualcosa che le stazioni precedenti non potevano ancora insegnare: che il buio si attraversa camminando, non aspettando che passi. Non che l'attesa sia sbagliata – ci sono momenti in cui l'unica cosa possibile è restare fermi, come Elia sotto il ginepro – ma che, a un certo punto, la fermezza diventa pietrificazione, e la pietrificazione è una forma di resa al buio che il buio non merita.

Nagai continuò a scrivere. I discepoli di Emmaus continuarono a camminare. Frankl continuò a osservare, a pensare, a costruire dentro di sé il libro che avrebbe scritto. Non perché il dolore si fosse attenuato – in alcuni casi si era invece intensificato – ma perché avevano trovato un perché sufficiente per il prossimo passo.

La domanda pedagogica che questa stazione pone all'educatore è diretta e urgente: accompagno i giovani nel buio aiutandoli a trovare il loro *perché*, o li accompagno soltanto nel tentativo di ridurre il dolore? La seconda intenzione è comprensibile e umana, ma da sola non basta. Chi è nel buio non ha bisogno soltanto che il dolore diminuisca: ha bisogno di una direzione. E la direzione, molto spesso, non viene dall'esterno – non la si può fornire come una risposta – ma emerge dall'interno, quando qualcuno aiuta il sofferente a ritrovare il filo di ciò che per lui conta davvero.

La testimonianza di Nagai porta un ultimo insegnamento che vale la pena di custodire: che l'attraversamento si fa in compagnia, anche quando la compagnia è invisibile. I visitatori che venivano nel suo piccolo *Nyokodo*, i lettori che attendevano i suoi libri, i figli a cui scriveva, la comunità di Urakami che stava ricostruendo – tutti questi erano la compagnia dell'attraversamento. Non risolvevano nulla, non toglievano la leucemia, non ridavano Midori. Ma erano il motivo per cui il passo successivo valeva la pena di essere fatto.

E questo – la compagnia che non risolve ma accompagna, che non risponde ma cammina accanto – è forse la definizione più onesta che si possa dare dell'educatore che sa stare nel buio con chi gli è affidato.

STAZIONE CINQUE – LA SOGLIA

La notte oscura come forma suprema di trasformazione: il deserto dei mistici

Primo movimento – La soglia

C'è una forma di buio che non arriva dall'esterno. Non è causata da una perdita, da una malattia, da una catastrofe storica, da una violenza subita. Arriva dall'interno, e precisamente dal punto più interno che esista: dal luogo in cui l'anima incontra – o cerca di incontrare – Dio. È il buio che i mistici cristiani hanno chiamato con nomi diversi nei secoli: la notte oscura, il deserto dell'anima, l'aridità spirituale, il silenzio di Dio nel momento in cui si è più vicini a Lui. È la stazione più difficile di questo cammino, quella che richiede la maggiore precisione sia teologica sia pedagogica, quella che più facilmente si presta a essere fraintesa in entrambe le direzioni: banalizzata come semplice depressione religiosa, oppure esaltata come esperienza riservata a pochi eletti.

Nessuna delle due letture è corretta. La notte oscura non è una crisi psicologica travestita da linguaggio spirituale – anche se può coesistere con momenti di crisi psicologica, e occorre saper distinguere. E non è un privilegio mistico riservato a sante e santi di professione – anche se ha una struttura tecnica che la tradizione ha elaborato con grande precisione e che vale la pena di conoscere. È piuttosto la forma più profonda e più radicale di ciò che questa stazione chiama soglia:

il punto in cui tutto ciò che si credeva di sapere su Dio, su sé stessi, sul cammino spirituale, viene spogliato via, e si rimane nudi davanti a qualcosa che non ha più forma riconoscibile.

La soglia della quinta stazione è dunque questa: la consapevolezza che il buio spirituale – il silenzio di Dio, l'aridità della preghiera, la sensazione di essere stati abbandonati proprio nell'atto del cercare – non è la fine del cammino. È, paradossalmente, uno dei suoi momenti più avanzati. Non perché il dolore sia minore – è spesso maggiore – ma perché la purificazione che opera è più profonda di qualsiasi altra. Come un fuoco che non brucia la legna ma l'oro, non per distruggerlo ma per togliergli le impurità che lo appesantivano.

Esiste però un'avvertenza necessaria prima di entrare in questa stazione con i giovani. La notte oscura dei mistici non va proposta come meta spirituale da raggiungere, né come esperienza che si dovrebbe cercare. Va presentata come ciò che è: un dono non chiesto, spesso non voluto, che arriva a chi si è già avventurato abbastanza lontano nel cammino interiore da essere capace – almeno in parte – di portarlo. L'educatore che presentasse la notte oscura come qualcosa di desiderabile rischierebbe di confondere i giovani su ciò che è salutare e ciò che è autodistruttivo. La differenza, sottile ma fondamentale, è questa: la notte oscura è qualcosa che si riceve, non qualcosa che si provoca.

Secondo movimento – I testimoni: Giovanni della Croce e Teresa di Lisieux

Giovanni della Croce nacque a Fontiveros, in Castiglia, nel 1542, da una famiglia di origini conversa – ebrei convertiti al cattolicesimo – e crebbe in condizioni di povertà dopo la morte prematura del padre. Studiò con i Gesuiti a Medina del Campo, poi con i Carmelitani a Salamanca, e nel 1567 incontrò Teresa d'Avila, che lo coinvolse nella riforma dell'ordine carmelitano. Nel 1577, a causa dell'opposizione dei Carmelitani non riformati alla sua attività, fu arrestato e rinchiuso in una cella del convento di Toledo: una prigione di due metri per un metro e venti, senza finestre, dove trascorse nove mesi in condizioni di prigionia durissima – freddo, oscurità quasi totale, pane e acqua, umiliazioni rituali da parte dei frati che lo custodivano. Fu in quella cella che cominciò a comporre alcuni dei suoi capolavori poetici, tra cui le strofe del *Cántico Espiritual*. Riuscì a fuggire nell'agosto del 1578. Morì nel 1591.

Il suo trattato *La noche oscura del alma – La notte oscura dell'anima* – è la riflessione teologica più sistematica e più precisa che la tradizione cristiana abbia prodotto sull'esperienza del buio spirituale. Giovanni distingue con cura due tipi di notte oscura: la notte dei sensi, in cui vengono progressivamente spogliati i piaceri e le consolazioni spirituali ordinarie – la devozione che si sentiva, la gioia della preghiera, il gusto delle pratiche religiose – e la notte dello spirito, molto più rara e più radicale, in cui vengono spogliate le stesse facoltà intellettuali e volitive, la capacità di pensare Dio, di immaginarlo, di volerlo nel modo in cui lo si voleva prima.

Ciò che rende Giovanni della Croce insostituibile come testimone non è soltanto la profondità della sua analisi, ma il fatto che la sua riflessione nasce dall'interno di un'esperienza vissuta nella concretezza più estrema. La prigione di Toledo non era una metafora: era una cella reale, il freddo era freddo reale, l'umiliazione era umiliazione reale. E in quella cella – o meglio: attraverso quella cella – Giovanni incontrò qualcosa che le sue poesie cercano di dire e che la prosa teologica dei trattati analizza con pazienza straordinaria.

La sua tesi fondamentale può essere formulata così: la notte oscura non è l'assenza di Dio, ma la presenza di Dio in una forma che le facoltà ordinarie dell'anima non riescono a ricevere. Come chi viene da un'oscurità prolungata e si trova improvvisamente esposto a una luce troppo intensa – i suoi occhi, che si erano adattati al buio, vedono soltanto oscurità. Il buio spirituale non è il vuoto: è la pienezza che supera la capacità di ricezione ordinaria. Questa distinzione – che non è gioco di parole ma precisa fenomenologia dell'esperienza mistica – è la chiave per capire perché Giovanni possa chiamare la notte oscura non soltanto un'esperienza di purificazione ma, alla fine del cammino, un'esperienza di unione.

La notte ha, per Giovanni, due versanti: un versante di morte – la morte di tutto ciò che nell'anima era ancora attaccato a consolazioni, a immagini, a concetti di Dio costruiti dall'uomo – e un versante

di nascita. Non una nascita trionfale, non un'illuminazione improvvisa: una nascita silenziosa, nel buio, come tutte le nascite vere. Al termine della notte oscura dello spirito – quando l'anima ha accettato di essere spogliata di tutto, anche dell'immagine di Dio a cui si era affezionata – si apre qualcosa che Giovanni chiama la *llama de amor viva*: la fiamma viva d'amore. Non come premio, non come compensazione: come il risultato naturale di una purificazione che ha tolto tutto ciò che impediva all'amore di circolare liberamente.

Teresa di Lisieux porta una dimensione diversa e complementare della stessa esperienza. Nata a Alençon nel 1873 e morta nel Carmelo di Lisieux nel 1897, a ventiquattro anni, di tubercolosi, Teresa Martin – conosciuta come la piccola Teresa, o Teresa del Bambino Gesù – è forse la mistica del Novecento che più ha sorpreso i propri contemporanei e i posteri, non con grandi visioni o con prodigi straordinari, ma con la radicalità di una esperienza spirituale nascosta sotto l'apparenza della semplicità.

Ciò che interessa qui è la notte oscura che Teresa attraversò negli ultimi diciotto mesi della sua vita – proprio mentre la tubercolosi la consumava lentamente. Fino a quel momento, Teresa aveva vissuto una fede serena, nutrita di immagini luminose, di una fiducia filiale in Dio che non aveva mai conosciuto l'oscurità profonda. Poi, nell'aprile del 1896, il buio cadde. Non gradualmente: come un muro. Teresa descrive, nell'autobiografia composta su richiesta della priora – pubblicata postuma con il titolo *Storia di un'anima* – una sensazione che la sconvolse per la sua radicalità: la perdita improvvisa di ogni certezza circa l'esistenza di Dio e della vita eterna. Non un dubbio intellettuale: un muro di tenebra che si interpose tra lei e la fede che aveva sempre vissuto come luminosa e certa. Teresa non tacque questa esperienza: la descrisse con una franchezza che stupisce ancora oggi chi si aspetti dalla «piccola Teresa» soltanto le immagini floreali della sua iconografia popolare. Scrisse – e qui mi attengo al senso generale delle sue parole, rimandando al testo originale dell'*Histoire d'une âme* per la citazione precisa – che le sembrava di camminare in un tunnel senza fine, che le voci dei peccatori che dicono «non c'è niente dopo la morte» le sembravano uscire dalla propria bocca, che la gioia del cielo in cui aveva sempre creduto le sembrava ora una fantasia infantile.

Ma Teresa attraversò quella notte senza fuggirne, senza cercare di dissolverla con argomentazioni teologiche, senza fingere che non ci fosse. La attraversò praticando – proprio come Madre Teresa di Calcutta avrebbe fatto mezzo secolo dopo – una fedeltà che non dipendeva dal sentimento.

Continuò a fare ciò che aveva sempre fatto: pregare, servire le sorelle malate, scrivere. E nella consapevolezza di essere nel buio, fece qualcosa di straordinariamente audace dal punto di vista spirituale: si sedette a tavola con i peccatori, con chi non crede, con chi non vede nulla. Non per compagnia nell'incredulità, ma per solidarietà: per portare nel buio dell'assenza di fede la propria fedeltà ostinata, come si porta una candela in un luogo dove la luce sembra impossibile.

Terzo movimento – Le luci: il Cantico dei Cantici riletto, Meister Eckhart e la tradizione contemplativa universale

Il *Cantico dei Cantici* – già incontrato in *Raccontare la Luce* come celebrazione del desiderio e della bellezza – torna qui in una lettura completamente diversa, quella che la tradizione mistica cristiana ne ha fatto fin dall'origine. Origene, nel terzo secolo, fu il primo a leggere sistematicamente il Cantico come allegoria dell'anima in cerca di Dio: la Sposa che cerca lo Sposo, che lo perde, che lo ritrova nel buio della notte, che lo riconosce nel profumo della sua presenza prima ancora che nella sua forma visibile.

Il testo centrale per questa stazione è il secondo capitolo del Cantico: «Di notte, nel mio letto, ho cercato l'amato del mio cuore; l'ho cercato, ma non l'ho trovato.» (Ct 3,1). La ricerca notturna, l'assenza dello Sposo nel letto dove si sperava di trovarlo, il cammino per le vie della città alla sua ricerca: questa sequenza narrativa è diventata, nella tradizione mistica cristiana, la mappa dell'esperienza della notte oscura. Non perché il Cantico sia *soltanto* allegoria – è prima di tutto un poema d'amore umano, concreto, incarnato – ma perché quella struttura narrativa cattura qualcosa di vero anche sull'esperienza spirituale: il momento in cui Dio sembra assente proprio nel luogo e nel momento in cui lo si cercava con maggiore intensità.

Meister Eckhart – il teologo e mistico domenicano tedesco vissuto tra il 1260 e il 1328 – porta una prospettiva che arricchisce e al tempo stesso problematizza la lettura di Giovanni della Croce. Per Eckhart, il buio non è soltanto una fase di purificazione che precede la luce: è, in se stesso, il luogo dell'incontro con la divinità nella sua forma più pura. La *Gottheit* – la Deità, il Dio al di là di Dio, il fondo divino che precede ogni nome e ogni forma – si incontra non nella luce delle immagini religiose ma nel *nichts*, nel nulla, nella totale nudità di ogni rappresentazione. È una mistica del buio nel senso più radicale: non il buio come assenza di luce, ma il buio come forma propria del trascendente che supera ogni categoria umana, inclusa quella della luce.

La tradizione contemplativa islamica porta una voce preziosa attraverso il concetto di *fana* – l'annientamento di sé nell'amore divino – elaborato dai grandi mistici sufi come al-Hallaj, morto martire nel 922, e Jalal ad-Din Rumi nel tredicesimo secolo. Il *Masnavi* di Rumi – il grande poema mistico persiano – è attraversato dall'immagine del flauto di canna che piange perché è stato separato dalla canneta: una metafora dell'anima separata dalla sua sorgente divina, che trasforma quella separazione stessa in musica, in canto, in poesia. Il dolore della separazione da Dio non viene negato: viene trasformato in voce. E quella voce è già, in qualche modo, il ritorno.

Nel buddhismo tibetano, la tradizione del *bardo* – gli stati intermedi tra morte e rinascita descritti nel *Libro tibetano dei morti* – porta una riflessione sul buio che ha alcune risonanze sorprendenti con la notte oscura cristiana: la consapevolezza che le luci più abbaglianti che si incontrano nel bardo non sono necessariamente le più sicure da seguire, e che la luce morbida, quasi impercettibile, del fondo della coscienza è spesso più vicina alla liberazione delle luci spettacolari dei fenomeni psichici. Non si tratta di sincretismo: si tratta di riconoscere che l'intuizione della purificazione attraverso l'oscurità appartiene a una saggezza più vasta di qualsiasi singola tradizione.

Quarto movimento – Il senso

La notte oscura dei mistici insegna qualcosa che trasforma radicalmente il modo in cui si pensa al buio – non soltanto quello spirituale, ma qualsiasi forma di oscurità profonda. Insegna che il buio non è necessariamente il contrario della crescita: può essere la sua forma più intensa. Che la spogliazione – perdere le consolazioni, le certezze, le immagini familiari di Dio e del mondo – non è impoverimento ma preparazione a una capacità di ricevere più ampia. Che c'è un modo di non vedere che è più vicino alla verità di certi modi di vedere.

Questo ha una conseguenza pedagogica precisa e delicata. Quando un giovane attraversa una crisi di fede – quando dice che non crede più, che Dio non risponde, che la preghiera non serve a nulla – la risposta dell'educatore non dovrebbe essere immediatamente la difesa della fede con argomenti. Potrebbe essere invece qualcosa di più difficile e di più prezioso: la capacità di riconoscere che quella crisi potrebbe essere non la fine di un cammino ma l'inizio di uno più serio. Che il Dio che non risponde più nelle forme consuete non è necessariamente assente: potrebbe essere presente in una forma che le categorie consuete non riescono ancora a ricevere.

Teresa di Lisieux porta qui la lezione più accessibile e più umana: che nella notte oscura si può rimanere fedeli senza sentirsi fedeli, si può amare senza sentire l'amore, si può sperare senza sentire la speranza. Questa dissociazione tra l'atto e il sentimento – che per un giovane formato nella cultura dell'autenticità dei sentimenti può sembrare inautentica o addirittura ipocrita – è in realtà una delle forme più mature di libertà interiore: il fatto che la propria azione non dipende esclusivamente da come ci si sente. Non è stoicismo, non è repressione emotiva: è la scoperta che esiste qualcosa di più profondo dei sentimenti, qualcosa che regge anche quando i sentimenti cedono.

Giovanni della Croce regala infine all'educatore un'immagine che vale più di qualsiasi teoria pedagogica: quella dell'anima che nella notte, spogliata di tutto, scopre di essere amata prima ancora di amare. Non perché lo senta – non lo sente affatto – ma perché il buio stesso, alla fine, si rivela come il luogo in cui l'amore lavora con la maggiore libertà. Come un chirurgo che opera al buio non perché sia incapace di farlo alla luce, ma perché il paziente, in quel momento, non sopporterebbe la luce.

STAZIONE SEI – L'ALBA

Il primo cambiamento di luce: non la fine del buio, ma una direzione

Primo movimento – La soglia

L'alba non è la fine del buio. Chi lo ha dimenticato – o chi non ha mai passato una notte vera, una notte larga e pesante, che sembrava non finire – tende a pensare all'alba come a un confine netto: di qua il buio, di là la luce, e tra i due un passaggio rapido e definitivo. Ma chi conosce le ore che precedono il sorgere del sole sa che l'alba è qualcosa di molto più graduale, più incerto, più sottile. È una variazione di grigio. Un allentamento, quasi impercettibile, dell'oscurità. Un momento in cui non si vede ancora nulla di chiaro, ma si comincia a intuire che il buio non è infinito – che ha un bordo, anche se quel bordo è ancora lontano.

Questa è la sesta stazione: non il lieto fine, non la resurrezione trionfante, non la risposta a tutte le domande che le stazioni precedenti hanno posto senza rispondere. È qualcosa di molto più discreto e di molto più vero: il primo cambiamento di luce. Il momento in cui, dentro il buio ancora presente, si avverte una direzione. Non una certezza, non una consolazione piena, non il ritorno di tutto ciò che si era perduto. Una direzione.

La soglia di questa stazione è il riconoscimento che l'alba non si può forzare. Chi ha attraversato le cinque stazioni precedenti – l'entrata nel buio, il disorientamento, il toccare il fondo, l'attraversamento, la notte oscura della soglia – ha imparato, a caro prezzo, che il buio ha i propri tempi e che non si abbrevia per volontà. L'alba viene quando viene. E quando viene, bisogna essere abbastanza svegli – abbastanza onesti, abbastanza attenti – per riconoscerla in quella che è: non la fine del viaggio, ma l'inizio della possibilità di vedere.

C'è qualcosa che questa stazione vuole dire con chiarezza, prima di tutto: che arrivare all'alba non significa che il buio sia stato un errore, né che fosse soltanto una prova da superare per tornare come prima. Chi è arrivato all'alba attraverso le cinque stazioni precedenti non è la stessa persona che era entrata nel buio. Ha perso qualcosa – forse molto – e quella perdita è reale e rimane reale. Ma ha guadagnato qualcosa che non si può acquistare altrimenti: una conoscenza del reale, una profondità dello sguardo, una capacità di stare accanto al dolore degli altri che soltanto chi ha toccato il proprio buio fino in fondo riesce a portare senza falsità.

Secondo movimento – Il testimone: Maria di Magdala al sepolcro vuoto

Il Vangelo di Giovanni, al capitolo ventesimo, racconta con una precisione quasi cinematografica i movimenti di Maria di Magdala nel mattino del primo giorno dopo il sabato. È ancora buio – il testo greco dice *skotias eti ousēs*, «essendo ancora l'oscurità» – quando Maria si avvicina al sepolcro e scopre che la pietra è stata rimossa. Non c'è ancora nessuna luce: c'è soltanto l'assenza di ciò che avrebbe dovuto esserci. Il corpo di Gesù non è nel sepolcro. È un vuoto sopra un vuoto, un'assenza dentro un'assenza.

Maria corre ad avvertire Simon Pietro e l'altro discepolo. Loro vengono, guardano, e se ne vanno – il testo dice che tornarono a casa, «perché non avevano ancora capito» (Gv 20,9). Ma Maria rimane. Sta fuori, vicino al sepolcro, e piange. È questo il dettaglio che questa stazione vuole guardare con attenzione: gli altri se ne vanno, Maria rimane. Non perché sia più coraggiosa, non perché capisca di più – non capisce niente, in quel momento, forse meno degli altri. Rimane perché non sa dove altro andare. Perché il luogo del dolore è anche l'unico luogo in cui il dolore può, eventualmente, trasformarsi in qualcosa.

Poi si china verso il sepolcro, vede due angeli, e sente una domanda: «Donna, perché piangi?» (Gv 20,13). La stessa domanda le viene posta subito dopo da qualcuno che lei crede sia il giardiniere:

«Donna, perché piangi? Chi cerchi?» (Gv 20,15). Due volte la stessa domanda. Non è casuale: il Vangelo di Giovanni non è scritto per caso. Quella domanda – «perché piangi?» – non è la domanda di chi vuole sapere la ragione del pianto. È la domanda che riconosce il pianto come reale, come degno di essere visto, come il punto di partenza necessario per qualsiasi cosa venga dopo.

Maria non riconosce Gesù. Lo scambia per il giardiniere – un dettaglio che la tradizione ha letto in mille modi, dal simbolismo del nuovo Adamo nel giardino della creazione alle riflessioni sull'incapacità dell'occhio addolorato di vedere ciò che ha davanti. Poi Gesù dice il suo nome: «Maria!» (Gv 20,16). Un solo nome. E Maria si volta, e riconosce.

Questo è il momento dell'alba. Non la comprensione del mistero della resurrezione – quella verrà dopo, molto dopo, e non sarà mai completa. Non la risposta a tutte le domande del buio. Il proprio nome, detto da una voce che la conosce. Il riconoscimento prima del ragionamento. Il fatto di essere visti nel momento in cui si stava piangendo in un giardino credendo di essere soli.

Maria di Magdala è il testimone più appropriato per l'alba per molte ragioni che si intrecciano. È una donna che il Vangelo di Luca presenta come liberata da «sette demoni» (Lc 8,2): qualunque cosa significhi questa espressione nel linguaggio del tempo, essa indica una storia di buio interiore, di qualcosa che l'aveva tenuta prigioniera. È rimasta ai piedi della croce – il Vangelo la nomina esplicitamente tra le donne che non fuggono – quando quasi tutti gli apostoli maschi si erano dispersi. È la prima a cui Gesù appare risorto, e la prima a portare l'annuncio agli altri. La tradizione orientale la chiama *isapostolos* – uguale agli apostoli – e *apostola apostolorum*, apostola degli apostoli.

Ma la ragione più profonda per cui Maria di Magdala è il testimone dell'alba è questa: il suo riconoscimento di Gesù risorto avviene attraverso il pianto, non nonostante il pianto. Non si asciuga le lacrime, non smette di soffrire, e poi vede. Piangendo, sentendo il proprio nome, si volta. L'alba non richiede di aver finito di piangere. Richiede soltanto di essere ancora lì, ancora in ascolto, ancora abbastanza aperti – nonostante il dolore – da sentire quando il proprio nome viene pronunciato.

Terzo movimento – Le luci: la Pasqua come struttura del reale, Etty Hillesum e la poesia del ritorno

La teologia cristiana della Pasqua – la resurrezione come evento che non cancella ma trasforma la morte – è il fondamento teologico di questa stazione, ma va presentata con la precisione che merita, senza banalizzazioni consolatorie. La resurrezione di Gesù nel kerygma cristiano non è la sopravvivenza dell'anima dopo la morte, non è il ritorno alla vita di prima come se nulla fosse accaduto, non è la dimostrazione che il buio era soltanto un'illusione. È qualcosa di più radicale e di più scomodo: la trasformazione del corpo crocifisso in corpo glorioso, in cui le piaghe rimangono visibili – Tommaso le tocca, nel Vangelo di Giovanni – ma non impediscono più il movimento, la presenza, il dono di sé.

Questo significa teologicamente che l'alba pasquale non cancella il buio che ha preceduto: lo porta con sé, trasformato. La ferita rimane; cambia il rapporto con la ferita. Il dolore rimane nella memoria; cambia il modo in cui quella memoria può essere portata. L'educatore che usa la Pasqua come argomento consolatorio – «vedi, alla fine tutto va bene» – tradisce sia la teologia sia la pedagogia. L'educatore che usa la Pasqua come struttura del reale – «il passaggio attraverso la morte è la forma propria della vita che si rinnova» – offre qualcosa di molto più esigente e di molto più vero.

La struttura pasquale del reale non è soltanto cristiana nel senso confessionale: è una delle intuizioni più profonde che l'umanità abbia elaborato sulla natura del cambiamento. Il chicco di grano che deve morire per portare frutto – l'immagine giovannea che Dostoevskij pose come epigrafe ai *Fratelli Karamazov* (Gv 12,24) – è una struttura che si ritrova in forme diverse nelle tradizioni più disparate: nel ciclo delle stagioni e della morte del seme, nella mitologia della morte e rinascita degli dei della vegetazione, nel concetto buddhista di morte dell'ego come condizione della liberazione, nella struttura del lutto che deve essere attraversato per permettere un nuovo

attaccamento vitale. Non si tratta di sincretismo: si tratta di riconoscere che la saggezza umana, in molte tradizioni, ha intuito qualcosa di reale sulla struttura del passaggio attraverso il buio verso una forma di vita rinnovata.

Etty Hillesum – già incontrata come testimone in *Raccontare la Luce* – torna qui come voce dell'alba. Le sue ultime lettere dal campo di smistamento di Westerbork, scritte nell'estate e nell'autunno del 1943 poche settimane prima della deportazione ad Auschwitz, contengono pagine che hanno una qualità difficile da definire: non sono né rassegnazione né ottimismo, né negazione del dolore né fuga dalla realtà. Sono qualcosa che assomiglia a una forma di pace guadagnata attraverso tutto il buio già attraversato – la persecuzione progressiva, la perdita delle libertà, la vita nel campo – e che si esprime in gesti molto concreti: l'attenzione ai fiori che ancora crescono lungo i reticolati, la capacità di ridere in certi momenti, la cura con cui scrive a chi ama.

In una delle ultime lettere, lanciò dalla deportazione una cartolina dal finestrino del treno. Quella cartolina fu trovata da un contadino e consegnata ai suoi amici. Vi era scritto – riporto il senso generale, rimandando al testo originale per la citazione precisa – che stava bene, che erano tanti, che il cammino era bello. Non era ingenuità: era la voce di chi ha attraversato abbastanza buio da poter vedere, nel mezzo del peggio possibile, qualcosa che vale la pena di dire.

La poesia del ritorno ha prodotto, nella letteratura mondiale, alcune delle sue pagine più alte precisamente nel momento dell'alba. Dante chiude *l'Inferno* con «e quindi uscimmo a riveder le stelle» – undici parole che portano tutto il peso delle trentatré cantiche precedenti. Non descrivono la luce del sole, non descrivono la gioia: descrivono il primo atto dopo il buio, che è rialzare gli occhi verso le stelle. La congiunzione «e» che apre il verso – «e quindi uscimmo» – dice che il movimento è naturale, conseguente, quasi inevitabile: dopo il buio viene il cammino, e dopo il cammino viene il cielo aperto. Le stelle non sono nuove: sono le stesse che c'erano prima. Ma lo sguardo che le vede è cambiato.

La chiusura del *Purgatorio* – «puro e disposto a salire a le stelle» – e quella del *Paradiso* – «l'amor che move il sole e l'altre stelle» – mostrano che per Dante le stelle sono il simbolo non della fine ma dell'orientamento: ciò verso cui ci si muove, ciò che guida il cammino, ciò che rimane visibile quando tutto il resto è buio. Rivedere le stelle non è arrivare in paradiso: è tornare a poter guardare verso l'alto.

Quarto movimento – Il senso

L'alba insegna qualcosa che nessuna delle stazioni precedenti, per quanta profondità contenessero, poteva ancora insegnare: che il buio non ha l'ultima parola. Non perché sia stato una parentesi, non perché sia stato inutile, non perché sarà dimenticato. Ma perché la struttura del reale – nella visione cristiana come nella saggezza di molte tradizioni umane – è orientata verso la vita, anche quando passa attraverso la morte. Il buio è reale; l'alba è altrettanto reale.

Questa non è una consolazione superficiale. È una delle affermazioni più difficili e più costose che l'esperienza umana possa fare, perché si può dire soltanto dopo aver attraversato davvero il buio – non da fuori, non per sentito dire, ma dall'interno. Chi dice «andrà bene» prima di aver toccato il fondo dice una bugia, anche se non lo sa. Chi dice «c'è luce in fondo» dopo aver toccato il fondo dice una verità guadagnata, che ha il peso e la credibilità di tutto ciò che ha attraversato per poterla dire.

Maria di Magdala può essere *apostola apostolorum* – la prima testimone della resurrezione – precisamente perché era rimasta nel giardino a piangere quando gli altri erano già tornati a casa. La sua testimonianza non è intellettuale: è corporea, visiva, emotiva. L'ha visto, l'ha riconosciuto, l'ha toccato. E poi è corsa ad annunciarlo. L'alba non si annuncia con trattati: si annuncia con la propria vita cambiata, con la corsa nel mattino, con la voce che dice agli altri «l'ho visto».

Per un educatore, questa ultima stazione porta una consegna che è insieme la più semplice e la più esigente di tutte: la testimonianza personale. Non la teoria dell'alba, non la teologia della resurrezione, non la psicologia del lutto elaborato. La propria storia personale di attraversamento del buio – qualunque buio sia stato – portata senza ostentazione e senza reticenza totale, come si

porta una cicatrice visibile che non fa più male ma non è nemmeno nascosta. Quella cicatrice è la credenziale più autentica che un educatore possa mostrare a un giovane che è ancora nel buio: il segno che si è stati lì, che si è tornati, e che il ritorno – pur non essendo mai un ritorno al prima – è possibile.

L'ultima immagine che questa stazione lascia è quella del giardino al mattino presto, nell'ora in cui è ancora buio ma il buio ha già perso qualcosa della propria densità assoluta. Maria è lì, le lacrime ancora sul viso. Poi sente il proprio nome. Si volta. E in quel voltarsi – in quel gesto fisico, concreto, umano – il buio non finisce, ma riceve una direzione. E la direzione è sufficiente per tutto il resto.

CONCLUSIONE

L'educatore che ha attraversato il buio

«Non basta conoscere la via: bisogna averla percorsa. Non basta indicare la luce: bisogna averla cercata nel buio. Non basta sapere che le stelle esistono: bisogna essere usciti a rivederle, dopo una notte che sembrava non finire.»

Siamo arrivati alla fine del cammino attraverso le sei stazioni di *Raccontare il Buio*. Eppure – come si è detto nell'introduzione, e come ogni stazione ha confermato a modo proprio – arrivare alla fine di questo percorso non significa avere risposto alle domande che esso pone. Significa, semmai, averle portate più in profondità, averle abitate con maggiore onestà, averle riconosciute come domande che meritano di essere tenute aperte con cura.

Questa conclusione è rivolta in modo specifico all'educatore – all'insegnante, all'animatore, all'accompagnatore spirituale, al genitore, a chiunque si trovi nella posizione di stare accanto a persone giovani nel loro cammino attraverso l'esistenza. Non perché le riflessioni che seguono non riguardino anche chi è giovane: riguardano tutti. Ma perché la responsabilità pedagogica aggiunge una dimensione specifica alla relazione con il buio che vale la pena di mettere a fuoco esplicitamente.

La prima condizione: aver attraversato qualcosa

C'è una verità scomoda che questo progetto non può evitare di dire, e che conviene dire subito, senza attenuazioni: un educatore non può accompagnare altri nel buio se non ha mai incontrato il proprio. Non è una condizione di perfezione né di eroismo spirituale: è una condizione di onestà minima. Chi non ha mai toccato la propria oscurità – chi ha sempre trovato il modo di aggirarla, di distrarsi da essa, di riempirla con il rumore dell'attività – porta accanto ai giovani che soffrono soltanto le proprie difese, travestite da risorse pedagogiche. E le difese, per quanto sofisticate, si riconoscono. I giovani le riconoscono, soprattutto.

Questo non significa che l'educatore debba aver attraversato le stesse forme di buio che attraversa chi accompagna: il dolore non si misura per confronto, e l'esperienza altrui non si raggiunge mai per piena identificazione. Significa che deve aver incontrato il proprio buio abbastanza da non fuggirne davanti al buio degli altri. Da non cambiare argomento quando la conversazione diventa troppo seria. Da non offrire soluzioni premature quando ciò che viene chiesto è soltanto la presenza.

La tradizione spirituale ha un nome per questa condizione: la *docta ignorantia*, la sapienza del non sapere. Non è ignoranza nel senso della mancanza di conoscenza: è la capacità di stare davanti al mistero del dolore dell'altro senza pretendere di risolverlo, di rimanere nella domanda senza la fretta di una risposta, di offrire la propria presenza come il dono principale – forse l'unico davvero necessario – in certi momenti del cammino.

La seconda condizione: distinguere i tipi di buio

Questo progetto ha percorso sei forme di oscurità che, pur appartenendo tutte alla grande categoria dell'esperienza del buio, sono profondamente diverse tra loro per natura, per intensità e per il tipo di accompagnamento che richiedono. L'educatore ha la responsabilità di saperle distinguere – non per classificare freddamente il dolore altrui, ma per non offrire lo strumento sbagliato nel momento sbagliato.

L'entrata nel buio – la prima stazione – richiede prima di tutto il silenzio e la presenza. Le parole, in quel momento, sono quasi sempre di troppo. Chi è appena entrato nel buio ha bisogno di qualcuno che rimanga, non di qualcuno che spieghi.

Il disorientamento – la seconda stazione – richiede la normalizzazione: il far sapere che ciò che si sta vivendo ha un nome, che altri l'hanno vissuto, che il silenzio di Dio percepito non è prova della sua assenza. Non come argomento da dimostrare, ma come testimonianza da offrire.

Il toccare il fondo – la terza stazione – richiede il coraggio di non rispondere alla domanda sul male innocente, e di stare invece accanto a chi la porta, riconoscendo che quella domanda è reale e che merita rispetto, non risoluzione rapida.

L'attraversamento – la quarta stazione – richiede di aiutare il giovane a trovare il proprio *perché*: non di fornirglielo, ma di creare le condizioni in cui possa emergere dall'interno. Questa è forse la competenza pedagogica più difficile, perché richiede di rinunciare alla tentazione di essere la risposta per diventare lo spazio in cui la risposta può formarsi.

La soglia mistica – la quinta stazione – richiede una formazione specifica che va al di là della semplice sensibilità umana: richiede una familiarità personale con la preghiera, con la tradizione spirituale, con il cammino interiore. Non è una stazione che si può accompagnare senza avere qualche esperienza del proprio deserto interiore. Va dunque proposta con umiltà, e con la consapevolezza che in certi casi il rimando a un direttore spirituale o a un accompagnatore più esperto è la risposta più onesta e più efficace.

L'alba – la sesta stazione – richiede la testimonianza personale. Non l'esibizione delle proprie ferite, non l'autobiografia come lezione, ma quella discrezione luminosa con cui una persona che ha attraversato qualcosa lo porta con sé – visibile per chi sa guardare, non imposto a chi non è pronto a riceverlo.

La terza condizione: curare il proprio buio

C'è un pericolo specifico che minaccia chi lavora abitualmente accanto alla sofferenza degli altri: la progressiva erosione della capacità di sentire il proprio dolore. Non perché si diventi insensibili – spesso accade l'opposto, una ipersensibilità che si difende dietro l'efficienza professionale – ma perché il buio degli altri occupa così tanto spazio che non rimane tempo né energia per frequentare il proprio.

Questo progetto, nella sua logica più profonda, è anche un invito all'educatore a non trascurare la propria vita interiore. Non come atto di egoismo, ma come condizione di possibilità per tutto il resto. Un educatore che non ha un proprio rapporto vivo con la preghiera, con la bellezza, con la tradizione spirituale, con qualcuno che lo accompagna nel suo cammino, è un educatore che si consumerà nel dono senza ricevere nulla che lo rinnovi. E il consumarsi senza rinnovarsi non è eroismo: è – lentamente, inesorabilmente – un impoverimento che finisce per prosciugare anche ciò che si voleva offrire.

Le figure testimoniali di questo progetto – Giobbe, Madre Teresa, Simone Weil, Takashi Nagai, Giovanni della Croce, Teresa di Lisieux, Maria di Magdala – non erano eroi solitari che si nutrivano della propria forza interiore. Ognuno di loro aveva qualcosa – o qualcuno – che lo sosteneva nel buio: la relazione audace con Dio di Giobbe, il direttore spirituale di Madre Teresa, l'attenzione contemplativa di Weil, la liturgia e la comunità di Nagai, la guida di Teresa d'Avila per Giovanni della Croce, la priora e le sorelle del Carmelo per Teresa di Lisieux, il nome pronunciato nel giardino per Maria di Magdala. Nessuno ha attraversato il buio da solo. Nessuno dovrebbe.

La quarta condizione: la speranza come postura, non come sentimento

Questo progetto si conclude con l'alba, ma l'alba – come si è detto – non è la fine del buio. È il primo cambiamento di luce. È la direzione, non la meta. E l'educatore che porta questo percorso ai giovani deve incarnare questa distinzione nella propria persona prima ancora di formularla con le parole.

La speranza cristiana – quella che teologo come Hans Urs von Balthasar e Josef Ratzinger hanno elaborato con grande profondità – non è ottimismo. L'ottimismo è un sentimento che dipende dalla valutazione delle probabilità: si è ottimisti quando le cose sembrano andare bene, si perde l'ottimismo quando sembrano andare male. La speranza è una postura davanti al reale che non dipende dalla valutazione delle probabilità: è la certezza – non il sentimento, la certezza – che il reale è orientato verso la vita, anche quando tutto sembra dire il contrario. È la certezza che permette a Madre Teresa di continuare a servire nel buio interiore, a Nagai di scrivere dopo Nagasaki, a Teresa di Lisieux di sedersi a tavola con chi non crede senza smettere di credere. Questa speranza non si insegna con le parole. Si testimonia con la vita. L'educatore che porta *Raccontare il Buio* ai giovani non deve dimostrare che la speranza è razionalmente fondata – la ragione da sola non basta, e lo sappiamo. Deve mostrare, nella concretezza della propria presenza, che è possibile stare nel buio – quello proprio e quello degli altri – senza esserne distrutti. Che si può guardare in faccia la sofferenza innocente, il silenzio di Dio, il male della storia, senza perdere la capacità di alzare gli occhi verso le stelle.

Le stelle – quelle con cui Dante chiude ciascuna delle tre cantiche della *Commedia* – non sono una promessa di felicità futura. Sono il simbolo dell'orientamento: la certezza che il buio ha un bordo, che il cammino ha una direzione, che rialzare gli occhi è sempre possibile. Anche dopo il fondo più profondo. Anche nella notte più lunga.

Anche ora.

BIBLIOGRAFIA PER L'EDUCATORE E IL GIOVANE

Organizzata per aree tematiche, con indicazioni sul livello di accesso

I. Testi fondamentali – Per l'educatore

Bibbia e tradizione spirituale – *La Bibbia di Gerusalemme* o edizione CEI 2008. Testi di riferimento prioritari: il libro di Giobbe, il libro delle Lamentazioni, i Salmi 22, 88, 139, il Cantico dei Cantici, il Vangelo di Giovanni (capitoli 19-20), il primo libro dei Re (capitolo 19), la lettera ai Romani (capitolo 8).

– Giovanni della Croce, *La notte oscura dell'anima e Il Cantico spirituale*, in *Opere*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi / OCD (varie edizioni). Lettura impegnativa ma insostituibile per la stazione della soglia mistica.

– Teresa di Lisieux, *Storia di un'anima*, Libreria Editrice Vaticana. Accessibile e profondamente umana; particolarmente utile per la stazione del disorientamento e per il lavoro con i giovani sulla crisi di fede.

– Simone Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano. Il testo più accessibile e più raccomandabile tra gli scritti weiliani per chi si avvicina alla sua riflessione. Per un approfondimento: *La pesanteur et la grâce* (in italiano *La gravità e la grazia*, Adelphi), dove la riflessione sul *malheur* trova la sua forma più concentrata.

– Etty Hillesum, *Diario 1941-1943 e Lettere*, Adelphi, Milano. Lettura fondamentale per tutto il progetto, non soltanto per la stazione dell'alba.

Teologia del dolore e teodicea

- Hans Urs von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano. Introduce alla sua teologia estetica e alla sua riflessione sul Sabato Santo in forma più accessibile delle opere sistematiche.
- Henri Nouwen, *L'abbraccio benedicente*, Queriniana, Brescia. Meditazione sul dipinto di Rembrandt e sulla parabola del figliol prodigo; particolarmente indicato per la stazione del toccare il fondo.
- Josef Ratzinger (Benedetto XVI), *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia. Per una comprensione teologica solida della Croce e della Resurrezione come risposta cristiana al problema del male.
- Jürgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia. Teologia protestante del dolore di Dio; per educatori con formazione teologica.

Psicologia e antropologia del dolore

- Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager* (anche noto come *Alla ricerca del senso della vita*), Ares, Milano. Lettura fondamentale per la stazione dell'attraversamento; accessibile anche ai giovani.
- Elisabeth Kübler-Ross, *La morte e il morire*, Cittadella Editrice, Assisi. Il testo classico sulle fasi del lutto; strumento indispensabile per l'educatore che accompagna nel dolore della perdita.
- Umberto Galimberti, *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano. Per comprendere il contesto culturale in cui i giovani contemporanei si confrontano con il dolore e con la morte.

Filosofia

- Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano. Per il fondamento filosofico della relazione con l'altro nella sua vulnerabilità; lettura impegnativa ma formativa.
- Paul Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano. Per la comprensione dell'identità narrativa e del ruolo del dolore nella formazione del sé.
- Albert Camus, *La peste*, Bompiani, Milano (o altre edizioni). Romanzo-saggio sul male collettivo, sulla solidarietà e sul rifiuto della rassegnazione; accessibile ai giovani dai sedici anni in su.

II. Testimoni – Biografie e autobiografie per l'educatore e il giovane

- Brian Kolodiejchuk (a cura di), *Vieni, sii la mia luce. Gli scritti privati della Santa di Calcutta*, Rizzoli, Milano. Le lettere di Madre Teresa sulla notte oscura; lettura sconvolgente e liberante per chiunque attraversi il disorientamento spirituale.
 - Takashi Nagai, *Le campane di Nagasaki*, Edizioni Paoline, Milano (o San Paolo). Accessibile ai giovani dai quattordici anni; testimonianza straordinaria per la stazione dell'attraversamento.
 - Takashi Nagai, *Ci rivedremo a Nagasaki* (lettere ai figli), Edizioni Paoline. Particolarmente indicato per il lavoro sull'amore paterno e sulla trasmissione della speranza.
 - Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino. Lettura obbligatoria per chiunque voglia capire il buio della storia nel Novecento; per giovani dai quindici anni.
 - Elie Wiesel, *La notte*, Giuntina, Firenze. Il racconto della deportazione ad Auschwitz come esperienza della morte di Dio; breve, intensissimo, accessibile dai quattordici anni.
 - Aleksandr Solženicyn, *Una giornata di Ivan Denisovich*, Einaudi, Torino. Per la stazione dell'attraversamento; l'attraversamento quotidiano, minuto per minuto, del lager come forma di resistenza.
 - Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Queriniana, Brescia. Le lettere dal carcere di Tegel; per educatori e giovani adulti con una certa maturità spirituale.
-

III. Narrativa e letteratura – Per giovani e adulti

- Fyodor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Einaudi o Mondadori. In particolare il libro quinto («Pro e contro»), con il colloquio tra Ivan e Alëša sulla rivolta contro il male innocente. Per giovani adulti dai diciassette anni.
 - Fyodor Dostoevskij, *L'idiota*, Einaudi o Mondadori. Per il tema della bellezza che salva e per la figura di Myškin come chi vede il buio degli altri senza esserne schiacciato.
 - Cormac McCarthy, *La strada*, Einaudi, Torino. Romanzo apocalittico sul cammino di un padre e un figlio attraverso la fine del mondo; per giovani adulti dai diciassette anni. Potente per la stazione dell'attraversamento.
 - Antoine de Saint-Exupéry, *Volo di notte*, Mondadori, Milano. Per il tema del buio come condizione del coraggio; accessibile dai quattordici anni.
 - C.S. Lewis, *Diario di un dolore*, Adelphi, Milano. Il racconto personale e onestissimo del lutto per la morte della moglie; breve, lacerante, indispensabile per chiunque accompagni nel dolore della perdita. Accessibile anche ai giovani dai sedici anni.
 - Victor Hugo, *I miserabili*, Mondadori o Feltrinelli (edizione ridotta per giovani). Per il tema del perdono come trasformazione del buio; la figura di Jean Valjean come percorso di redenzione attraverso il buio della stigmatizzazione sociale.
 - Shusaku Endo, *Silenzio*, Corbaccio, Milano. Il romanzo del missionario gesuita in Giappone che attraversa la persecuzione e il silenzio di Dio; per educatori e giovani adulti. Straordinariamente pertinente per la stazione del disorientamento.
-

IV. Saggistica accessibile ai giovani

- Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano. Già citato; accessibile dai quattordici anni.
 - Thich Nhat Hanh, *Il miracolo della presenza mentale*, Astrolabio, Roma. Per un approccio contemplativo al dolore dalla tradizione buddhista; accessibile a tutti.
 - C.S. Lewis, *Il problema della sofferenza*, Adelphi, Milano. Per una riflessione teologica sul male accessibile a giovani adulti; onesta, coraggiosa, non consolatoria in senso banale.
 - Pablo D'Ors, *Biografia del silenzio*, Vita e Pensiero, Milano. Breve, prezioso, accessibile a tutti; per introdurre i giovani alla pratica contemplativa come forma di abitare il buio.
-

V. Cinema

- *La vita è bella* (Roberto Benigni, 1997). Per la stazione dell'attraversamento; il tema del mantenimento di un senso nel contesto del lager. Accessibile dai dodici anni, con accompagnamento.
 - *Schindler's List* (Steven Spielberg, 1993). Per la stazione del toccare il fondo e del male storico; dai quindici anni.
 - *Il figlio di Saul* (László Nemes, 2015). Rappresentazione del lager da dentro, in forma quasi fenomenologica; per educatori e giovani adulti maturi.
 - *Into the Wild* (Sean Penn, 2007). Per la stazione dell'attraversamento come ricerca di senso; dai quindici anni.
 - *A Ghost Story* (David Lowery, 2017). Per la meditazione sul tempo, sulla perdita e sulla permanenza; per giovani adulti.
 - *Silence* (Martin Scorsese, 2016). Tratto dal romanzo di Endo; per la stazione del disorientamento spirituale e il silenzio di Dio. Per educatori e giovani adulti.
 - *Million Dollar Baby* (Clint Eastwood, 2004). Per il tema del dolore innocente e dei limiti della compassione umana; dai sedici anni.
 - *Il settimo sigillo* (Ingmar Bergman, 1957). Il grande affresco medievale sul buio della morte e della fede; per educatori e giovani adulti con sensibilità cinematografica.
-

VI. Musica

- Johann Sebastian Bach, *Passione secondo Matteo* (BWV 244) e *Passione secondo Giovanni* (BWV 245). Per tutta la settimana di Passione; registrazione consigliata: Karl Richter con il Münchener Bach-Chor.
 - Giovanni Pergolesi, *Stabat Mater*. Per la figura di Maria Addolorata ai piedi della Croce; straordinariamente accessibile emotivamente.
 - Arvo Pärt, *Spiegel im Spiegel*, *Fratres*, *Tabula Rasa*. Per la stazione della soglia mistica e per il lavoro sul silenzio; accessibile a tutti, anche a chi non ha formazione musicale.
 - Gabriel Fauré, *Requiem* op. 48. Diverso da quasi tutti i requiem della tradizione per la sua dolcezza e per la sua assenza di terrore escatologico; per la stazione dell'alba.
 - Samuel Barber, *Adagio for Strings*. Per la stazione del toccare il fondo; musica del dolore collettivo.
 - Leonard Cohen, *Hallelujah* (nelle versioni più essenziali). Per il tema della bellezza spezzata che rimane bellezza; accessibile ai giovani.
 - Nick Cave & The Bad Seeds, *Skeleton Tree* (2016). Album scritto dopo la morte del figlio; dolore grezzo trasformato in arte; per giovani adulti.
 - Ludovico Einaudi, *Una mattina*, *Divenire*. Per la stazione dell'alba; musica contemporanea accessibile che porta luce senza negare il peso.
-

VII. Altre figure testimoniali da approfondire

Per l'educatore che volesse costruire stazioni ulteriori o varianti del percorso, si segnalano alcune figure biografiche di particolare rilevanza, con indicazione sintetica del tipo di buio che incarnano. *Oskar Schindler* – il buio della complicità col male e la conversione progressiva; per la stazione del toccare il fondo nella dimensione morale.

Dietrich Bonhoeffer – già citato; per il buio della fedeltà nella persecuzione politica.

Chiara Corbella Petrillo – giovane madre italiana morta nel 2012, beatificata nel 2023; per il buio della malattia e della perdita dei figli, portato con una serenità che non nega il dolore.

Particolarmente vicina ai giovani per la sua contemporaneità.

Nelson Mandela – per il buio dell'incarcerazione ingiusta come cammino di trasformazione interiore; accessibile a tutti.

Karol Wojtyła (Giovanni Paolo II) nella malattia – l'ultimo periodo della sua vita come testimonianza pubblica della vecchiaia e del declino fisico portati con dignità e trasparenza; per la stazione dell'attraversamento.

Thérèse Martin prima della vocazione – i mesi del silenzio e dell'attesa a Lisieux, il viaggio a Roma per chiedere al Papa l'ingresso anticipato al Carmelo; per il buio dell'attesa come forma di attraversamento.

Don Primo Mazzolari – il grande prete della Bassa lombarda, contrastato dalle autorità ecclesiastiche per decenni; per il buio dell'incomprensione istituzionale portata con fedeltà alla propria coscienza.

Madeleine Delbrêl – mistica e assistente sociale laica nel sobborgo comunista di Ivry-sur-Seine; per il buio dell'incontro con chi ha perso – o non ha mai avuto – la fede, vissuto come vocazione e non come minaccia.