

RACCONTARE IL DIVINO

Nove stazioni nell'incontro con il Mistero



INTRODUZIONE

Il nome che precede ogni nome: senso e logica di un percorso

Questo progetto nasce da una convinzione semplice e radicale: che parlare di Dio ai giovani del ventunesimo secolo sia possibile, necessario, e che il modo in cui lo si fa cambia tutto. Non si tratta di una questione retorica, non si tratta di aggiornare il packaging di un contenuto che rimane invariato. Si tratta di qualcosa di più fondamentale: di riconoscere che l'esperienza del divino ha una fenomenologia propria – una struttura interna, una sequenza di momenti che non sono intercambiabili – e che rispettare questa struttura è la condizione perché il percorso sia autentico invece che decorativo.

Raccontare il Divino è la quarta serie di un progetto più ampio che comprende *Raccontare la Luce*, *Raccontare il Buio* e *Raccontare l'Umano*: quattro serie che insieme compongono una mappa dell'esperienza umana portata alla sua profondità più vera (l'umano). La luce dell'incontro, il buio

della prova, il divino come orizzonte che li contiene e che nessuno degli altri riesce a esaurire. Tra i quattro nuclei tematici, quello del Divino è il più vasto e il più esigente – il tema che richiede il numero maggiore di stazioni, perché l'esperienza umana del divino non è monodimensionale. Ha una fenomenologia articolata in momenti che procedono l'uno dall'altro con la logica interna di un cammino, non con la logica esterna di un elenco di argomenti.

Il percorso è stato pensato in nove stazioni, organizzate in due movimenti interni che non sono separati ma gradualmente, come le volute di una spirale che approfondisce invece di ripetersi. Il primo movimento – dalle stazioni Uno a Cinque – esplora le modalità in cui il divino si incontra: lo stupore come soglia universale, il contesto ecclesiale come luogo storico della trasmissione, il nome come domanda radicale sull'identità di Dio, la preghiera come struttura del dialogo con l'invisibile, il rito come linguaggio del corpo che adora, il volto dell'altro come epifania dell'Infinito nell'umano. Il secondo movimento – dalle stazioni Sei a Otto – esplora come il divino trasforma: il silenzio di Dio come prova della fede adulta, il Dio crocifisso come il paradosso cristiano più scandaloso e più fecondo, l'unione come il fine del cammino che si rivela essere già la sua origine. La struttura non è quella di un manuale di teologia che procede per argomenti, né quella di un percorso catechistico che porta dall'ignoranza alla conoscenza. È la struttura di un cammino fenomenologico: si parte dall'esperienza universale – lo stupore davanti al reale che eccede il reale – e si procede verso la specificità crescente della rivelazione cristiana, rispettando il ritmo con cui la vita porta gli esseri umani a incontrare le domande più profonde. Chi non ha mai creduto può entrare dalla prima stazione senza sentirsi aggredito da un contenuto che non ha chiesto. Chi ha sempre creduto può trovare nelle ultime stazioni una profondità che la fede ordinaria non sempre abita. Il percorso è costruito per parlare a entrambi – e a tutti coloro che si trovano, come la maggior parte dei giovani italiani contemporanei, in quello spazio intermedio tra il sì e il no, tra l'eredità ricevuta e la scelta non ancora compiuta.

Ogni stazione è strutturata in quattro movimenti interni che corrispondono a quattro modalità diverse di avvicinarsi alla stessa realtà. La *soglia esistenziale* parte dall'esperienza concreta, da ciò che la vita pone prima ancora che il pensiero intervenga: un momento, una scena, una domanda che si forma da sola nel buio di una notte o nel mezzo di un pomeriggio ordinario. Il *testimone biografico* porta una persona reale – con la sua storia, le sue ferite, la sua ricerca – che ha abitato quella domanda con una profondità e una onestà che la rendono un punto di riferimento credibile: non un santo irraggiungibile, ma un essere umano che ha fatto i conti con la stessa realtà con cui devono fare i conti i giovani di oggi. Le *luci culturali e spirituali* aprono lo sguardo verso la tradizione – biblica, filosofica, teologica, letteraria, artistica – che ha elaborato nel corso dei secoli risorse per abitare quella domanda con maggiore consapevolezza. Il *senso pedagogico* riporta tutto all'educatore e alla sua relazione concreta con i giovani: non come applicazione pratica di una teoria astratta, ma come domanda personale che il tema pone a chi lo trasmette.

I testimoni scelti per le nove stazioni formano una costellazione che è già, di per sé, un messaggio pedagogico. Abraham Joshua Heschel, Simone Weil, Thomas Merton, Romano Guardini, Emmanuel Lévinas, Elie Wiesel, Jürgen Moltmann, Meister Eckhart, Don Lorenzo Milani: ebrei e cristiani, cattolici e protestanti, mistici e profeti, tedeschi e francesi e italiani e americani, vissuti tra il tredicesimo e il ventesimo secolo. Questa eterogeneità non è casuale: dice che l'esperienza del divino non è proprietà di nessuna cultura, di nessuna confessione, di nessun'epoca. Dice che la ricerca di Dio – nella sua forma più onesta e più coraggiosa – è trasversale a tutto ciò che divide, e che i cercatori riconoscono i propri fratelli anche al di là dei confini che le istituzioni hanno tracciato. E dice anche qualcosa di specifico alla tradizione cristiano-cattolica in cui questo progetto si radica: che quella tradizione è abbastanza grande da contenere Heschel e Weil, Lévinas e Wiesel, la mistica renana medievale e la teologia protestante del Novecento, senza che nessuno di questi

apporti la impoverisca o la snaturalizzi. Al contrario: la arricchisce, la sfida, la costringe a essere più vera di quanto la tentazione del ripiegamento identitario la lascerebbe essere.

L'orizzonte del progetto è cristiano-cattolico, ma il metodo è fenomenologico e narrativo: si comincia sempre dall'esperienza, si procede per storie e per figure concrete, si arriva alla dottrina dopo che la vita l'ha resa necessaria invece che prima. Questo metodo non è una concessione alla modernità né un indebolimento del contenuto: è fedeltà alla struttura della rivelazione stessa, che non si è manifestata come un sistema di proposizioni ma come una storia – la storia di un popolo, di un uomo, di una comunità che ha imparato nel tempo a riconoscere la presenza di qualcuno che la precedeva e la chiamava. Raccontare il Divino è, in questo senso, partecipare a quella storia: non dal di fuori, come osservatori neutrali, ma dall'interno, come persone che quella storia la portano in sé e che provano, con ogni stazione, a capire un po' meglio cosa significa abitarla.

Una parola finale sul punto interrogativo che compare nel titolo della seconda stazione – Nella Chiesa? – e che potrebbe servire come emblema dell'intero progetto. Quel punto interrogativo non è una debolezza apologetica, non è la rinuncia a dire qualcosa di vero, non è il segno di una fede che non si fida di se stessa. È il segno di un rispetto: il rispetto per la libertà di chi ascolta, per la complessità della storia che ognuno porta, per la serietà di domande che non ammettono risposte semplici. La fede adulta – quella che questo progetto vuole contribuire a costruire – non nasce dall'accettazione di risposte già confezionate: nasce dall'incontro personale con domande che si è stati aiutati a porre in modo più preciso, più onesto, più coraggioso. Il compito dell'educatore non è di rispondere al posto dei giovani: è di aiutarli a fare le domande giuste, con la libertà di chi sa che le domande vere conducono sempre, prima o poi, verso qualcosa di più grande di quanto si aspettasse.

Stazione Uno – LO STUPORE

Il divino come primo incontro: quando il reale eccede se stesso

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

C'è un momento che non si sceglie, che arriva quando meno lo si aspetta, e che poi non si dimentica del tutto. Può essere uno di quei tramonti in cui il cielo si colora di arancione e viola fino a sembrare dipinto, e ci si ritrova fermi, incapaci di muoversi, con l'impressione strana e potente che la bellezza stia chiedendo qualcosa. Oppure può essere il momento in cui si tiene per la prima volta in braccio un bambino appena nato – quel peso minimo, quella vita così recente e così assoluta – e ci si accorge che nessuna delle spiegazioni biologiche che si conoscono è all'altezza di ciò che si sta reggendo tra le braccia. O ancora: può essere la notte in cui si guarda il cielo stellato con vera attenzione, non come sfondo ma come presenza, e ci si rende conto che quelle luci hanno impiegato milioni di anni per arrivare fino agli occhi, e che in quel momento ci si trova stretti tra due abissi – l'immenso dello spazio e l'immenso del tempo – senza altra protezione se non la propria piccola coscienza vigile.

In tutti questi momenti accade qualcosa che la parola "sorpresa" non basta a descrivere, e che la parola "emozione" riduce troppo. Accade che il reale ecceda se stesso: che una cosa – un bambino, un tramonto, una notte stellata – smetta di essere soltanto quella cosa, e apra uno squarcio su qualcosa che la contiene e la supera. Non c'è, in questo momento, ancora nessun nome per ciò che si intravede. Non c'è ancora la parola "Dio", né la parola "sacro", né la parola "trascendente". C'è

soltanto lo stupore, il silenzio che esso produce, e la domanda che si forma da sola, quasi senza che il pensiero l'abbia voluta: perché c'è tutto questo? Perché c'è qualcosa invece del nulla?

Questa domanda – che Leibniz formulò con precisione filosofica e che la metafisica ha discusso per secoli – non è in primo luogo un problema da risolvere in un'aula universitaria. Nasce dal corpo, dagli occhi aperti sul mondo, dall'attenzione improvvisamente sveglia. E non è una domanda che si risponde una volta per tutte: è piuttosto una domanda che, una volta che ha trovato posto nell'anima, continua a risuonare, a tornare, a interrogare. I filosofi greci avevano un termine preciso per l'esperienza che sta alla sua radice: *thaumazein*, lo stupore. Aristotele, all'inizio della *Metafisica*, indica in questa disposizione il principio non solo della filosofia, ma di ogni forma di conoscenza vera.

Ma c'è una distinzione che il nostro testimone principale – Abraham Joshua Heschel – ha saputo articolare con grande lucidità: lo stupore che porta alla filosofia è già, in qualche modo, uno stupore finalizzato alla comprensione. Ci si meraviglia davanti a un problema per trovare una soluzione. Lo stupore radicale – quello che egli considera la disposizione fondamentale dell'essere umano davanti al sacro – non punta a nessuna soluzione: si approfondisce invece che risolversi, cresce invece che diminuire, e diventa tanto più potente quanto più si pensa. Non è lo stupore di chi non sa ancora spiegare qualcosa, ma lo stupore di chi capisce che certe cose, anche quando vengono spiegate nei dettagli, rimangono miracolose. Chi scopre come funziona il cuore non smette per questo di meravigliarsi che il cuore batta.

Questa è la soglia di cui questa prima stazione vuole occuparsi: non il miracolo spettacolare, non la visione mistica riservata a pochi eletti, ma la soglia ordinaria dello stupore – quella che ogni essere umano ha attraversato almeno una volta, e che costituisce la prima e più universale forma di apertura al divino. Prima di ogni dottrina, prima di ogni nome, prima di ogni istituzione religiosa: lo stupore è il luogo in cui Dio – o ciò che i diversi linguaggi religiosi chiamano con questo nome – trova per la prima volta una porta aperta nell'esistenza umana.

II. IL TESTIMONE BIOGRAFICO

Abraham Joshua Heschel (1907–1972)

Abraham Joshua Heschel nasce a Varsavia nel 1907, nel cuore del mondo ebraico chassidico polacco, figlio minore di una famiglia di discendenza rabbinica illustre. Il suo stesso nome porta già il peso di una storia: porta il nome di Abraham Joshua Heschel di Apt, il grande mistico polacco che fu tra i maestri più venerati dell'ebraismo chassidico dell'Ottocento.

In questo mondo, la domanda di Dio non è un problema intellettuale da risolvere in un'aula universitaria. È l'aria che si respira: nelle preghiere del mattino che scandiscono il tempo come un ritmo cosmico, nello Shabbat che trasforma ogni venerdì sera in un anticipo del paradiso, nei canti e nei racconti degli *tzaddikim* – i maestri giusti – che circolano a tavola come se fossero accaduti ieri. Il giovane Abraham Joshua cresce immerso in una tradizione che non separa la riflessione sul divino dalla vita quotidiana: ogni gesto, ogni parola, ogni respiro è potenzialmente un atto di attenzione verso la Presenza che abita tutto ciò che esiste. La teologia, in quella casa, non precede la preghiera: la segue, ne è il riflesso naturale.

Questa formazione plasmerà in lui qualcosa di irriducibile: la convinzione che la fede non sia il risultato di un ragionamento, ma di una *percezione* – la percezione che il mondo è troppo per essere soltanto mondo, che l'esistenza è troppo per essere spiegata dall'esistenza stessa. Quando, già giovane adulto, lascia il mondo chassidico per studiare all'Università di Berlino e conseguire un dottorato in filosofia nel 1933, questa intuizione non si dissolve nel confronto con la filosofia europea moderna. Al contrario, trova in Kant, in Husserl, in Heidegger degli strumenti nuovi per essere espressa in un linguaggio accessibile anche a chi non ha mai pregato in ebraico. Heschel è uno dei rari pensatori capaci di abitare contemporaneamente due mondi: quello della mistica

chassidica e quello della filosofia fenomenologica, senza che nessuno dei due faccia violenza all'altro.

Ma il Novecento non è gentile con lui. Nel 1938, mentre cresce in Germania la persecuzione antisemita, viene espulso come cittadino polacco. Nel 1940 riesce a raggiungere gli Stati Uniti attraverso Londra. Quando la guerra finisce, apprende che la sua famiglia – sua madre e alcune delle sue sorelle – è stata uccisa nei campi di sterminio.

Di fronte a questa catastrofe, Heschel non percorre la strada del silenzio, né quella della rassegnazione religiosa. Percorre la strada più difficile: continua a fare domande, continua a meravigliarsi, continua a pregare – ma con una densità nuova, come chi sa che ogni parola rivolta a Dio porta dentro di sé il peso di tutto ciò che è andato perduto. La sua teologia non è un sistema costruito dall'alto: è una fenomenologia dell'incontro, un tentativo paziente di descrivere con onestà ciò che accade quando un essere umano si trova di fronte alla realtà e non riesce a spiegarla con i soli strumenti della ragione.

Il primo grande libro in inglese, *Man is Not Alone: A Philosophy of Religion* (1951), è anche il suo manifesto filosofico. Heschel vi sviluppa la categoria dello *stupore radicale* (*radical amazement*) come la disposizione fondamentale dell'essere umano davanti alla realtà. Non si tratta dello stupore di chi si sorprende davanti all'insolito o all'eccezionale: si tratta di qualcosa di più profondo e di più quotidiano – la capacità di meravigliarsi del fatto stesso che le cose esistano, che il mondo sia, che ci sia qualcosa invece del nulla. Per Heschel, questa disposizione non è un lusso sentimentale né una regressione infantile: è la forma più alta di intelligenza dell'essere umano, perché è l'unica che non riduce il reale a ciò che già si sa, ma lo lascia essere più grande di ogni conoscenza. A qualche anno di distanza, nel 1955, *God in Search of Man* approfondirà questa riflessione in una vera e propria filosofia della religione ebraica, dove lo stupore è il punto di partenza non dell'angoscia ma della gratitudine, della preghiera, della vita etica.

C'è però un tratto di Heschel che sarebbe sbagliato lasciare nell'ombra, perché è il tratto che rende il suo pensiero pedagogicamente più urgente. Lo stupore radicale non è per lui un'esperienza privata, contemplativa, chiusa su se stessa: è la radice da cui nasce l'impegno nel mondo. Nel marzo del 1965, Heschel marcia a Selma, in Alabama, accanto a Martin Luther King e a centinaia di altri manifestanti, per i diritti civili dei neri americani. Al ritorno da quella marcia avrebbe detto – con una frase che è diventata celebre, anche se ne propongo la verifica testuale prima di citarla letteralmente – di aver sentito che le proprie gambe stavano pregando. In quel gesto corporeo – le gambe che camminano e pregano insieme – c'è l'intera teologia hescheliana: lo stupore davanti alla sacralità di ogni volto umano che si traduce naturalmente in responsabilità, in azione, in resistenza all'ingiustizia.

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

Il rovetto ardente (Esodo 3)

La Bibbia non ha un trattato filosofico sullo stupore. Ha qualcosa di meglio: una scena. Mosè sta pascolando le greggi di suo suocero nel deserto del Sinai quando vede un rovetto che arde senza consumarsi. Si avvicina per guardare meglio – un gesto di curiosità ordinaria, quasi distratta – e allora ode una voce che lo chiama per nome due volte, con quella insistenza che nella Scrittura è sempre il segno di un incontro decisivo: «Mosè, Mosè!». E poi: «Non avvicinarti. Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo su cui stai è una terra santa».

La teologia di questo testo è straordinariamente precisa, proprio perché non è astratta. Dio si rivela nel mezzo di un arbusto del deserto: qualcosa di perfettamente ordinario che all'improvviso rivela di essere il luogo in cui il divino abita. E la prima reazione che questo incontro richiede non è una confessione di fede né una professione dottrinale: è un gesto corporeo – togliersi i sandali, abbassarsi davanti alla terra che si calpesta, riconoscere che il suolo sotto i piedi è sacro. Prima

ancora del nome di Dio – che sarà rivelato soltanto dopo, con quella formula vertiginosa: «Io sono colui che sono» – c'è il silenzio del corpo davanti a qualcosa che lo eccede.

Il rovelto ardente è la figurazione biblica dello stupore come soglia: l'ordinario che diventa straordinario non perché cambi nella sua natura, ma perché finalmente viene visto per quello che è. Ed è pedagogicamente significativo che Mosè non stesse cercando Dio: stava lavorando, badava alle greggi. Lo stupore non si produce: si riceve. Arriva mentre si fa altro.

Rudolf Otto e il numinoso

Nel 1917 il teologo tedesco Rudolf Otto pubblica *Das Heilige – Il sacro* – un libro destinato a cambiare il modo in cui la teologia e la filosofia della religione pensano all'esperienza religiosa. Otto propone la categoria del "numinoso" – dal latino *numen*, la potenza divina – per descrivere quella specifica esperienza in cui l'essere umano si trova di fronte a qualcosa di radicalmente diverso da tutto ciò che conosce, e che egli definisce con due aggettivi complementari e in tensione: *mysterium tremendum et fascinans*. Il mistero che fa tremare e che, insieme, affascina irresistibilmente. Il "Totalmente Altro" (*das Ganz Andere*) che non è semplicemente sconosciuto o incomprensibile, ma che appartiene a un ordine di realtà su cui nessun linguaggio umano è adeguato.

Il contributo di Otto è fondamentale per questa stazione perché separa con grande precisione l'esperienza del sacro da ogni sua riduzione psicologica, etica o intellettuale. Il numinoso non è una proiezione dei propri desideri, non è il risultato di un ragionamento morale, non è la conseguenza di una dottrina appresa. È qualcosa che si *impone* dall'esterno: un'irruzione di alterità nella realtà ordinaria che produce, contemporaneamente, timore e attrazione. Questa tensione tra il tremore e il fascino – tra la paura che spinge a voltarsi e il richiamo che attira – è esattamente la struttura dello stupore radicale di Heschel, descritta però da un'angolazione complementare. Otto parte dall'esperienza e la analizza; Heschel parte dall'esperienza e la vive, e nell'abitarla trova la radice di ogni preghiera e di ogni responsabilità.

Pascal e il silenzio degli spazi infiniti

Blaise Pascal – matematico, fisico, filosofo e apologeta cristiano del Seicento – ha consegnato ai secoli successivi una frase di terribile precisione che può sembrare un'ammissione di angoscia, ma che è in realtà una confessione di stupore: «Il silenzio eterno di questi spazi infiniti mi spaventa» («Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie»).

Pascal scrive nel Seicento, nell'epoca in cui la rivoluzione copernicana e galileiana ha appena consegnato all'uomo la consapevolezza sconvolgente che la Terra non è al centro dell'universo, e che l'universo è immenso al di là di ogni immaginazione. La risposta pascaliana a questa vertigine cosmica non è né la negazione né la rassegnazione: è lo stupore che si trasforma in preghiera. L'uomo è, scrive Pascal, «un giunco pensante» – fragile come una canna, ma capace di contenere l'universo nel pensiero. E questa capacità di abbracciare con la mente ciò che lo schiaccia con la materia è, per Pascal, la prova di una dignità che nessuna immensità cosmica può cancellare. Lo spazio infinito spaventa, sì – ma in quel paesaggio che spaventa l'anima si trova di fronte a qualcosa di più grande di sé, e questo "più grande" è già, per Pascal, il confine in cui il sacro può essere incontrato.

Wittgenstein e il mistico

Ludwig Wittgenstein, nel *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), giunge per una via radicalmente diversa – quella dell'analisi logica del linguaggio – a una conclusione che tocca direttamente il cuore di questa stazione. Nella proposizione 6.44 scrive: «Non come il mondo è, è il mistico, ma che il mondo è» («Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.»).

La distinzione è folgorante nella sua precisione. Il "come" del mondo – le sue leggi, i suoi meccanismi, le sue strutture – appartiene alla scienza, e la scienza lo descrive con i suoi strumenti. Il "che" del mondo – il fatto stesso che il mondo esista, che ci sia qualcosa invece del nulla – appartiene al mistico. E il mistico, per Wittgenstein, non è irrazionale: è semplicemente ciò di cui non si può parlare con il linguaggio della proposizione logica, e di fronte a cui bisogna, come dice la proposizione finale del *Tractatus*, tacere. Non perché non sia reale, ma perché è più reale di qualunque proposizione possa dire. Uno dei logici più rigorosi del Novecento indica, al termine del suo percorso analitico, un territorio che la logica non può conquistare: e questo territorio è il luogo dello stupore, della meraviglia, della domanda religiosa.

La distinzione tra *thaumazein* e stupore radicale

Il luogo in cui la tradizione filosofica e la tradizione religiosa si incontrano, e il punto in cui divergono, merita di essere articolato con cura. Il punto di incontro è l'inizio: entrambe nascono dalla stessa esperienza originaria, dalla meraviglia davanti all'esistenza. Aristotele, all'apertura della *Metafisica*, indica proprio nello stupore l'origine di tutta la filosofia (*Metafisica I, 2, 982b*: «*Gli uomini hanno cominciato a filosofare, allora come oggi, a causa dello stupore*».)

Ma la direzione dei due stupori differisce in modo significativo. Lo stupore filosofico ha una vocazione riassorbente: vuole capire, vuole spiegare, vuole ridurre la meraviglia a conoscenza. Ed è giusto che sia così, perché questo è il compito proprio della filosofia e della scienza. Lo stupore radicale – quello che Heschel considera l'inizio della vita religiosa – ha una vocazione opposta: non vuole ridurre la meraviglia, vuole approfondirla. Non cerca una risposta che faccia tacere la domanda: cerca una relazione con Colui che la domanda lascia intravedere.

Per questo lo stupore religioso non è incompatibile con la conoscenza scientifica. Al contrario, chi conosce di più ha spesso più materiale per meravigliarsi. Il biologo molecolare che conosce la struttura del DNA può stupirsi davanti ad essa con una profondità che l'ignorante non può raggiungere. Ma il suo stupore, se è autentico, non si arresta alla struttura: la attraversa, e chiede da dove vengano tutta quella bellezza e quell'ordine. È come un'isola che cresce: più si estende la terra della conoscenza, più si allunga il perimetro a contatto con il mare di ciò che non si sa.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

Un educatore che vuole introdurre i giovani all'esperienza del divino si trova di fronte a una tentazione comprensibile: iniziare dalla dottrina, dalla storia, dalla spiegazione. Dire chi è Dio, cosa ha fatto, cosa chiede. Questa tentazione – pedagogicamente ispirata dalla preoccupazione di dare ai ragazzi degli strumenti chiari e certi – rischia però di saltare il primo passo. E il primo passo, in questo percorso, è lo stupore.

Prima di qualunque contenuto c'è un'apertura da coltivare: la capacità di fermarsi davanti al reale con attenzione vera, senza la fretta di catalogarlo, di spiegarlo, di consumarlo. Questa capacità – che i bambini possiedono naturalmente e che la cultura digitale contemporanea rischia di erodere con la sua saturazione continua di stimoli – è la condizione di possibilità di tutto il resto. Un giovane che non sa più meravigliarsi può imparare a memoria il catechismo, può seguire tutti i sacramenti, può praticare la liturgia con precisione: ma troverà difficile incontrare il Dio di cui tutti questi gesti parlano, perché l'incontro richiede una disponibilità interiore che lo stupore apre e la fretta chiude. L'educatore non può *produrre* lo stupore: questa è la prima e fondamentale onestà che questa stazione richiede di riconoscere. Lo stupore non si insegna come si insegna la storia o la geometria. Come Mosè davanti al roveto, non si sceglie di trovarsi di fronte all'insolito che brucia senza consumarsi. Ma si possono creare le condizioni perché emerga: offrire silenzio in un mondo che ha paura del silenzio; rallentare il ritmo in un contesto che accelera sempre; portare l'attenzione sul particolare concreto – un volto, un oggetto naturale, una pagina di letteratura, un paesaggio – invece

che sul flusso astratto delle informazioni. L'educatore è, in questo senso, un *custode di spazi*: spazi di pausa, di contemplazione, di domanda non urgente.

Heschel suggerisce qualcosa di ancora più radicale per chi si occupa di formazione: che la disponibilità allo stupore si trasmette prima di tutto per contagio, non per istruzione. Un educatore che ha risposto a tutte le domande, che ha addomesticato ogni mistero in una formula sicura, che ha smesso di meravigliarsi perché ha già spiegato tutto, difficilmente trasmetterà ai giovani la sensazione che la realtà valga la pena di essere esplorata fino in fondo. Al contrario, un educatore che porta dentro di sé una domanda ancora aperta – che rimane, come Mosè davanti al roveto, fermo a guardare qualcosa che non riesce a spiegare completamente, e che per questo si toglie i sandali – è già, per questo solo fatto, un testimone dello stupore.

C'è però un pericolo che questa stazione deve nominare esplicitamente, perché è un rischio reale nel lavoro educativo con i giovani contemporanei: il pericolo di estetizzare lo stupore, di ridurlo a una bella emozione, a un momento suggestivo costruito ad arte con le luci giuste e la musica giusta. Lo stupore radicale di Heschel non ha bisogno di scenografie: può nascere in un seminterrato, in un'aula scolastica ordinaria, in una conversazione che va in profondità. L'importante è che sia autentico – che nasca da un contatto vero con la realtà, non da un effetto speciale. L'emozione prodotta artificialmente si esaurisce con l'evento; lo stupore vero lascia una traccia, una domanda, un'inquietudine che continua a lavorare nell'anima anche quando la musica si è spenta.

Infine, questa stazione pone all'educatore una domanda personale che non si può eludere: dove sei tu, in questo momento, rispetto allo stupore? La notte in cui hai guardato il cielo e hai avuto la sensazione che ci fosse qualcosa di più grande di tutto ciò che sai – è ancora viva in te quella sensazione? L'hai custodita, le hai fatto spazio, hai continuato a lasciarla respirare anche nel mezzo della vita adulta con i suoi obblighi e le sue certezze necessarie? Non si chiede all'educatore di essere un mistico, né di avere risposte che non ha. Si chiede soltanto di non aver chiuso del tutto quella porta – di tenerla anche soltanto socchiusa, abbastanza da poter dire ai giovani, con la credibilità di chi parla da dentro la propria esperienza: «Anch'io non so rispondere a tutte le domande. E questo mi sembra ancora, dopo tutto, una buona notizia».

Stazione Due – NELLA CHIESA?

La fede come eredità ricevuta e come scelta rinnovata

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

C'è una donna anziana che ogni mattina si alza prima dell'alba, si veste in silenzio, e percorre a piedi la stessa strada che porta alla chiesa del paese. Prega il rosario lungo il cammino, con quella velocità delle dita sulle palline che sembra automatica eppure non lo è mai del tutto – perché dentro ogni Ave Maria c'è ancora qualcosa di vivo, di personale, di urgente. Il bambino che la osserva da dietro la finestra, o che talvolta la accompagna tenendola per mano, non capisce ancora quasi nulla di quello che accade in quel gesto quotidiano. Ma registra tutto: il ritmo delle dita, il movimento delle labbra, la concentrazione sul volto, la pace che sembra scendere su di lei mentre cammina nell'aria fredda del mattino. Quel bambino impara qualcosa sul divino prima ancora di sapere la parola "Dio". Impara che c'è qualcosa che vale la pena affrontare il freddo dell'alba per andargli incontro.

La maggior parte dei giovani italiani che oggi partecipano a percorsi formativi cristiani ha ricevuto qualcosa di simile a questa scena. Non sempre con la stessa nettezza, non sempre con la stessa intensità, ma in qualche forma: la nonna che porta il bambino a Messa, il battesimo celebrato nella prima infanzia quando non si era ancora in grado di sceglierlo, l'oratorio come primo luogo di socializzazione al di fuori della famiglia, la Prima Comunione come rito di passaggio che aveva un

significato familiare e sociale prima ancora – e talvolta invece – che spirituale. Questa storia previa è reale, anche quando il giovane adulto non se ne ricorda con chiarezza, anche quando la sente lontana come un altro mondo, anche quando la guarda con quella distanza critica che è il segno di una crescita avvenuta.

La sociologia religiosa chiama questa trasmissione silenziosa "socializzazione religiosa primaria": un processo attraverso il quale la fede non viene tanto insegnata quanto respirata, assorbita nel corpo prima che nella mente, incorporata nei ritmi della vita familiare prima di diventare oggetto di riflessione personale. Un bambino che ha vissuto la preparazione alla Prima Comunione ha già una relazione con l'Eucaristia, anche se non sa spiegarla. Un ragazzo che ha partecipato per anni all'oratorio ha già una relazione con la comunità cristiana, anche se non ha ancora deciso cosa farne. Quella storia non si cancella: rimane dentro, come un sedimento che può riaffiorare nei momenti decisivi dell'esistenza – la malattia, la perdita, il matrimonio, la nascita di un figlio – oppure può rimanere sepolto, irrisolto, né confermato né definitivamente abbandonato.

Il processo di secolarizzazione che caratterizza l'Italia contemporanea ha profondamente eroso questa catena di trasmissione, ma non l'ha azzerata. Molti giovani portano dentro di sé quello che si potrebbe chiamare un residuo di fede ricevuta: troppo vivo per essere ignorato, troppo vago per essere dichiarato, troppo antico per essere facilmente rimosso, troppo fragile per reggere da solo il peso delle domande che la vita adulta pone. Questa stazione abita quel territorio intermedio con onestà – non per spingere nessuno a rimanere dove si trova, né per convincere nessuno che la Chiesa sia la risposta giusta a tutte le domande, ma per aiutare a fare i conti con quella storia, perché fare i conti con la propria storia – anche quando è ambivalente, anche quando fa male – è sempre il primo passo di qualunque cammino adulto.

La domanda che il punto interrogativo nel titolo pone non è se la Chiesa sia vera o falsa, buona o cattiva. È una domanda più personale e più urgente: in questa storia che hai ricevuto prima di poterla scegliere, c'è qualcosa che vale la pena portare con te? In questo luogo che hai abitato senza sceglierlo – con tutto ciò che ha di grandioso e di opaco, di luminoso e di pesante – puoi ancora riconoscere qualcosa che assomiglia a ciò che hai incontrato nello stupore? Il punto interrogativo non è una cortesia retorica: è la forma più onesta che questa stazione può assumere, perché rispetta sia chi risponde sì sia chi risponde no, e aiuta entrambi a capire perché rispondono come rispondono.

II. IL TESTIMONE BIOGRAFICO

Don Lorenzo Milani (1923–1967)

Lorenzo Milani nasce a Firenze nel 1923, in una famiglia della grande borghesia laica e colta: suo padre è un ebreo agnostico, sua madre appartiene a una famiglia cattolica aristocratica ma poco praticante. La sua infanzia e adolescenza non hanno niente dell'oratorio di paese, niente della socializzazione religiosa primaria che quella stessa tradizione trasmetteva a milioni di bambini italiani. Lorenzo cresce in un ambiente colto, razionale, esteticamente raffinato, radicalmente lontano dalla devozione popolare. Si avvicina all'arte e alla pittura, e per qualche anno sembra questo il suo destino.

La conversione arriva a vent'anni, nel pieno della guerra, per una via che Milani stesso descrive come improvvisa e totale. Ciò che è certo è che la scelta di farsi prete, nata da quella conversione, non è per lui l'approdo naturale di una tradizione familiare, né la conferma di un'identità religiosa già formata: è una rottura, un cambiamento di vita radicale, una scommessa personale sul fatto che il Vangelo sia vero e che valga la pena dedicargli l'esistenza intera.

Viene ordinato sacerdote nel 1947 e destinato come vicario a San Donato di Calenzano, in Toscana. Qui incontra per la prima volta il mondo operaio e contadino che cambierà la sua visione dell'evangelizzazione. Milani si rende conto che i ragazzi della sua parrocchia – i figli degli operai, i

figli dei mezzadri – sono esclusi dalla scuola non per mancanza di intelligenza ma per mancanza di parola: non sanno usare la lingua come strumento di comprensione del mondo e di partecipazione alla vita civile. La risposta che elabora è la scuola popolare, che diventerà il laboratorio di tutta la sua riflessione pedagogica e la ragione della sua fama postuma. Ma la ragione profonda della scuola non è pedagogica: è teologica. Per Milani, privare un ragazzo della parola significa privarlo della possibilità di incontrare il Vangelo davvero – perché il Vangelo non si trasmette per imitazione silenziosa, ma per comprensione viva.

Nel 1954, dopo che le sue *Esperienze pastorali* – il libro in cui descrive il suo lavoro pastorale a Calenzano – vengono sequestrate su disposizione della Conferenza Episcopale Italiana e poi condannate dal Sant'Uffizio, Milani viene trasferito a Barbiana: un pugno di case sul versante nord del monte Giovi, nel Mugello, senza corrente elettrica, senza telefono, quasi senza strada. È, nella sostanza, un esilio. Il vescovo di Firenze, pur non condividendo alcune sue posizioni, sembra volerlo tenere lontano da ogni visibilità.

Milani a Barbiana non si rassegna, non si ribella, non scappa. Fa l'unica cosa che sa fare: apre una scuola. La scuola di Barbiana – a tempo pieno, tutto l'anno, per i figli dei contadini del Mugello – diventerà in pochi anni uno degli esperimenti pedagogici più radicali del Novecento italiano. Ma ciò che interessa a questa stazione non è la pedagogia: è la postura spirituale che Milani incarna in quegli anni di esilio e di lavoro oscuro. È la postura di un figlio che non approva tutto ciò che il padre fa, ma che non abbandona la casa. Di un credente che critica la Chiesa con una durezza che può sembrare intollerante, ma che la critica dall'interno, con la fedeltà di chi non se ne va perché non ha nessun altro posto dove andare – perché la casa della Chiesa, per quanto opprimente in certi suoi aspetti istituzionali, è il luogo dove ha incontrato il Vangelo, e il Vangelo è più grande della Chiesa che lo porta.

La *Lettera ai cappellani militari* del 1965 – scritta in risposta a una dichiarazione dei cappellani che condannava l'obiezione di coscienza – è uno dei documenti più scomodi della storia del cattolicesimo italiano del Novecento. Milani vi accusa i cappellani di mettere la nazione davanti al Vangelo, di benedire la guerra invece di denunciarla, di tradire il comandamento dell'amore per compiacere l'istituzione statale. Il tono è aspro, il ragionamento è serrato, il coraggio di firmare è totale: Milani sa che quella lettera lo espone a conseguenze legali, e infatti verrà processato per apologia di reato, subendo un processo che si concluderà con la sua assoluzione postuma.

Ma la cosa più significativa, da un punto di vista spirituale, è che quella lettera è scritta *in nome del Vangelo*, non contro di esso. Milani non critica la Chiesa per liberarsi di Dio: la critica perché Dio – quello del Vangelo – è più grande e più esigente di quanto la Chiesa in quel momento sembri voler ammettere. È una critica profetica nel senso biblico del termine: non la critica di chi è fuori e guarda dentro con distanza, ma la critica di chi è dentro e soffre perché la realtà non corrisponde alla promessa.

Lettera a una professoressa – il libro scritto nel 1967 da Milani con i suoi ragazzi di Barbiana, pochi mesi prima della sua morte per leucemia – porta questa tensione a un livello diverso e più universale: non è più soltanto la Chiesa a essere messa in discussione, ma tutta la scuola italiana, tutto il sistema di selezione sociale che usa la cultura come strumento di esclusione invece che come strumento di liberazione. L'accusa è radicale: «Cara signora, lei non sa che cosa faceva mio figlio nell'ora in cui lei faceva scuola ai suoi figli».

Don Lorenzo Milani muore a quarantaquattro anni, nel giugno del 1967, nel convento delle Oblate di Firenze dove si era trasferito per essere curato. Muore prete, muore nella Chiesa, muore con il Vangelo – e con un'ostia in tasca, secondo la testimonianza di chi era presente. La distanza tra la sua morte e la sua vita – tra quel gesto di fedeltà ultima e le battaglie aspre che lo avevano portato al processo – è forse il segno più potente di ciò che questa stazione vuole dire: che la Chiesa può essere, contemporaneamente, il luogo in cui si è stati feriti e il luogo in cui si muore con l'eucaristia in tasca. E che queste due cose non si annullano a vicenda.

Accanto a Milani, e in un registro complementare, appartiene a questa stazione la figura di Carlo Maria Martini, il gesuita che ha governato la diocesi di Milano dal 1980 al 2002 e che ha incarnato,

per generazioni di giovani italiani, la possibilità di una Chiesa aperta all'interrogazione, alla complessità, al dialogo con chi non crede o non sa ancora cosa credere. La sua *Cattedra dei non credenti* – il ciclo di incontri che Martini aprì a Milano negli anni Ottanta e Novanta per dialogare con intellettuali laici, scienziati, artisti, anche non credenti – è uno degli esperimenti più significativi della pastorale italiana contemporanea: un tentativo di fare della Chiesa non un fortino da difendere, ma uno spazio aperto in cui le domande più radicali sull'esistenza potessero essere poste senza la pressione di rispondere in un modo prestabilito.

Se Milani incarna il profeta che resta e contesta, Martini incarna il pastore che allarga le porte e tiene aperto lo spazio per chi non è ancora entrato – o per chi è uscito e non sa se rientrare. Insieme, le due figure disegnano la forma di una Chiesa in cui questa stazione invita a riconoscere qualcosa di più di una semplice istituzione: un luogo in cui, nonostante le contraddizioni e i fallimenti, l'incontro con il divino continua ad essere reso possibile.

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

La distinzione di *Lumen Gentium*: il mistero e l'istituzione

Il Concilio Vaticano II, nella sua Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium* (1964), offre un inquadramento teologico di cui questa stazione ha bisogno come di un punto d'appoggio preciso. Il documento distingue – senza separarle, ma nominandole – due dimensioni della realtà ecclesiale che nella vita concreta tendono a confondersi o a sovrapporsi in modo conflittuale.

La prima dimensione è quella del mistero: la Chiesa come realtà teologica, come Corpo di Cristo, come Sposa, come Popolo di Dio radunato dallo Spirito. In questa dimensione, la Chiesa non è semplicemente una istituzione umana con scopi religiosi: è la forma storica in cui il Dio incarnato continua ad essere presente e operante nel tempo. I sacramenti, la Parola, la comunità fraterna, la carità vissuta – tutto ciò che costituisce la vita della Chiesa nella sua dimensione più profonda – appartiene a questo livello: sono luoghi di incontro con il divino, non semplici pratiche sociali.

La seconda dimensione è quella storica e istituzionale: la Chiesa come organizzazione umana, con le sue strutture di potere, i suoi meccanismi burocratici, le sue resistenze al cambiamento, i suoi peccati individuali e collettivi, gli scandali che in certi momenti della storia l'hanno resa quasi irriconoscibile rispetto al Vangelo che dichiarava di portare. Questa seconda dimensione è reale quanto la prima, e negarne l'esistenza o minimizzarla sarebbe non soltanto disonesto ma teologicamente sbagliato: *Lumen Gentium* stessa afferma che la Chiesa è «santa e sempre bisognosa di purificazione», tenendo aperta la tensione senza scioglierla in nessuna direzione.

Per un giovane italiano che entra nella riflessione sulla propria storia religiosa, questa distinzione è liberatrice nella sua precisione: non è necessario scegliere tra il Vangelo e la Chiesa come se fossero due alternative incompatibili, né accettare tutto o rifiutare tutto come se la realtà ecclesiale fosse monolitica. Si può riconoscere che nella stessa istituzione convivono la santità dei martiri e l'opacità delle strutture, la profondità della mistica medievale e la vergogna degli abusi non puniti, la grandezza di Francesco d'Assisi e la mediocrità di certe prassi parrocchiali. Questa convivenza è dolorosa, ma è vera. E la verità, anche quando è scomoda, è sempre più utile pedagogicamente della rassicurazione

Romano Guardini: la Chiesa come luogo dell'incontro

Romano Guardini – il teologo italo-tedesco di cui questa serie ha già incontrato il nome nella stazione dedicata al rito – ha scritto una frase sulla Chiesa che porta il peso di tutta la sua esperienza spirituale e intellettuale.

La posizione di Guardini è teologicamente audace nella sua sobrietà: la Chiesa non è il luogo in cui si incontra Cristo nonostante i suoi limiti, ma attraverso di essi – perché il Dio cristiano è il Dio

dell'Incarnazione, il Dio che ha scelto di manifestarsi nella fragilità della carne, in una famiglia povera di un villaggio periferico dell'Impero Romano, su una croce che era lo strumento di tortura dei condannati comuni. Un Dio che si incarna non può poi manifestarsi soltanto attraverso istituzioni perfette. La Chiesa imperfetta, la Chiesa che porta i segni della sua storia umana, non è un fallimento del progetto divino: è la forma coerente con cui il Dio cristiano ha sempre scelto di operare – non nella potenza esibita, ma nella fragilità assunta.

Questo non è un tentativo di minimizzare i fallimenti della Chiesa né di giustificare ciò che non è giustificabile. È invece un invito a leggere quei fallimenti con la stessa lente con cui la teologia cristiana legge la storia dell'umanità: non come la prova che Dio è assente, ma come il luogo in cui la sua pazienza e la sua fedeltà sono messe alla prova e resistono.

Paul Ricoeur: la tradizione come fondo vivo di senso

Il filosofo francese Paul Ricoeur ha elaborato, nell'arco di tutta la sua opera, una delle riflessioni più feconde sul rapporto tra la tradizione e la libertà, tra ciò che si riceve e ciò che si sceglie. Per Ricoeur, la tradizione non è un blocco di dottrine e prassi trasmesse meccanicamente da una generazione all'altra: è piuttosto un fondo vivo di senso sedimentato che ogni generazione riceve, interpreta, e reinterpreta alla luce della propria esperienza.

Applicata alla fede religiosa, questa categoria ricoeuriana è di grande utilità pedagogica. La fede ricevuta – il battesimo nell'infanzia, la preghiera della nonna, le prime esperienze liturgiche – non è un dato acquisto che resta immutabile nel tempo, né è un peso morto di cui liberarsi per diventare finalmente se stessi. È un'eredità che ha bisogno di essere *appropriata* – nel senso tecnico che Ricoeur dà a questo termine: fatta propria attraverso un atto personale di interpretazione e di scelta, che non nega ciò che si ha ricevuto ma lo trasforma da dato esterno in realtà interiore.

La fede adulta – quella che questa stagione vuole aiutare a costruire – non è dunque la fede di chi ha dimenticato ciò che ha ricevuto nell'infanzia, né la fede di chi lo accetta senza rielaborarlo: è la fede di chi ha attraversato la propria storia religiosa con onestà, ha riconosciuto ciò che in essa era vero e ciò che era condizionamento culturale, e ha scelto – con la libertà di chi poteva anche scegliere diversamente – di appropriarsi di quella tradizione come propria. In questo senso, la fede non è mai una condizione stabile acquisita una volta per tutte: è un atto che si rinnova, che si rielabora, che deve fare i conti con ogni nuova esperienza dell'esistenza.

Il concetto paolino di *ekklesia*

La parola greca *ekklesia* – che nell'uso neotestamentario indica l'assemblea dei cristiani, e che è stata traslitterata nelle lingue romanze come "Chiesa" – porta dentro di sé un'indicazione fondamentale che spesso si dimentica nell'uso comune. Il termine deriva dal verbo *ekkalein*, che significa "chiamare fuori": l'*ekklesia* è l'assemblea di coloro che sono stati chiamati fuori dalla propria dispersione individuale per costituire insieme qualcosa che nessuno di loro sarebbe in grado di essere da solo.

Questa etimologia è teologicamente decisiva: la Chiesa non è, prima di tutto, un'istituzione con una struttura gerarchica, un patrimonio di dottrine, una storia bimillenaria. È, prima di tutto, una risposta a una chiamata: un raduno di persone che non si sono scelte tra loro, che non condividono necessariamente la stessa provenienza sociale o culturale, ma che sono state convocate dalla stessa voce a fare qualcosa insieme. Quello che devono fare insieme – testimoniare il Vangelo, spezzare il pane, prendersi cura dei più deboli, annunciare la resurrezione – non può essere fatto da nessuno di loro in isolamento. La comunità non è una comodità accessoria alla fede individuale: è la forma stessa in cui quella fede si realizza e si verifica.

Per un giovane italiano che guarda alla Chiesa soprattutto come a un'istituzione che lo ha battezzato bambino e poi ha perso progressivamente il contatto con la sua vita reale, ritrovare questa dimensione originaria dell'*ekklesia* può essere come scoprire che quella parola – "Chiesa" – dice

qualcosa di molto più personale e di molto più esigente di quanto egli avesse immaginato. Non "l'organizzazione religiosa a cui faccio riferimento" ma "l'assemblea di cui faccio parte" – con tutto ciò che la differenza tra riferimento e appartenenza comporta.

Francesco, Hans Küng, e la Chiesa come ospedale da campo

Due voci più recenti meritano di essere nominate come luci culturali di questa stazione, perché parlano a una sensibilità contemporanea con un linguaggio che i giovani riconoscono.

Papa Francesco ha usato, in una celebre intervista del 2013, l'immagine della Chiesa come "ospedale da campo": un luogo in cui si accolgono i feriti dopo la battaglia, non un'istituzione per i perfetti che hanno già risolto i propri problemi. L'immagine ha avuto una risonanza enorme perché tocca un'esperienza diffusa: molti giovani si sono allontanati dalla Chiesa non perché abbiano perso la fede, ma perché si sono sentiti giudicati, esclusi, non accolti nella loro imperfezione. Dire che la Chiesa è un ospedale per i feriti – e non un club per i sani – è cambiare profondamente la grammatica dell'appartenenza ecclesiale.

Il teologo svizzero Hans Küng, da un'angolazione diversa e più critica rispetto alla gerarchia, ha insistito per decenni sul concetto di "riforma permanente" come struttura necessaria di una Chiesa che vuole rimanere fedele al Vangelo. Non la riforma come concessione a una pressione esterna, ma la riforma come atto interno di fedeltà: la capacità di riconoscere ciò che nella propria storia tradisce la promessa, e di correggerlo – non per compiacere il mondo, ma per essere più autenticamente ciò che il Vangelo chiede di essere.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

Un educatore che porta ai giovani la stazione NELLA CHIESA? si trova in una posizione che richiede una forma particolare di coraggio: il coraggio dell'onestà nei confronti dell'istituzione a cui appartiene. Non è un coraggio facile, perché ha due facce ugualmente difficili.

La prima faccia è il coraggio di nominare le ombre: gli abusi sui minori e la loro copertura istituzionale, il clericalismo che ha trasformato il servizio in potere, le alleanze con i regimi politici che hanno tradito il messaggio evangelico, la lentezza nell'ascolto delle vittime, i silenzi che hanno fatto più danno delle parole sbagliate. Un educatore che presenta la Chiesa esclusivamente come risorsa spirituale – senza nominare queste ombre, senza dare parole al dolore di chi è stato ferito proprio da chi avrebbe dovuto proteggerlo – non è credibile agli occhi dei giovani del ventunesimo secolo. Quella mancanza di credibilità si trasforma in distanza: non soltanto dalla Chiesa, ma dalla fede stessa che essa porta.

La seconda faccia è il coraggio di mostrare la grandezza: i santi che hanno cambiato la storia, la tradizione spirituale accumulata in duemila anni, la carità vissuta nelle corsie degli ospedali e nei ghetti delle periferie, la profondità della liturgia quando è celebrata con autenticità, la ricchezza intellettuale di una tradizione teologica che ha prodotto Agostino, Tommaso d'Aquino, Teresa d'Avila, John Henry Newman. Un educatore che presenta la Chiesa esclusivamente come problema – senza mostrare ai giovani che esiste anche questa grandezza, che dentro quella stessa istituzione zoppicante sono fioriti i testimoni più luminosi della storia cristiana – non fa un favore alla verità. La semplificazione critica è pedagogicamente comoda ma esistenzialmente sterile: non aiuta nessuno a fare una scelta vera.

Tenere aperte entrambe le tensioni senza scioglierle prematuramente in nessuna direzione è la forma di onestà che questa stazione chiede. E questa è anche la lezione più grande che Don Lorenzo Milani consegna: non ha lasciato la Chiesa per stare più comodo fuori, non ha taciuto per stare più comodo dentro. Ha fatto l'unica cosa più difficile: ha chiesto di più, ha preteso che la Chiesa fosse più grande di se stessa, ha vissuto quella pretesa non come una critica esterna ma come un atto di

fedeltà interna. Barbiana non era un modo di uscire dalla Chiesa: era un modo di abitarla fino in fondo, nelle sue periferie più dimenticate, con i figli di coloro che la società aveva già scartato. C'è però un aspetto ulteriore del senso pedagogico di questa stazione che merita di essere articolato con cura, e che riguarda il peculiare momento storico in cui i giovani italiani di oggi si trovano a fare questa domanda. La socializzazione religiosa primaria – la nonna, l'oratorio, il battesimo – sta rapidamente diventando un'esperienza minoritaria: sempre più ragazzi arrivano ai percorsi formativi cristiani senza quella storia previa, senza il sedimento di preghiere e gesti ricevuti nell'infanzia. Per loro, la domanda NELLA CHIESA? si pone in modo diverso: non come un confronto con una storia già ricevuta da rielaborare, ma come un incontro quasi da zero con una realtà che non conoscono dall'interno.

Questa novità storica chiede all'educatore di non dare per scontata l'esperienza della socializzazione religiosa primaria, ma di aiutare ogni giovane a identificare il punto in cui quella domanda nasce nella sua storia specifica – perché anche chi non ha avuto la nonna che pregava ha qualcosa da cui partire: un'esperienza di bellezza, un momento di perdita, una relazione che ha rivelato qualcosa di più grande di se stessa. Lo stupore – che era la stazione precedente – è la soglia universale da cui tutti possono partire. La domanda NELLA CHIESA? è il passo successivo: il momento in cui quello stupore incontra una storia concreta, una tradizione viva, una comunità che porta quella storia nel tempo.

Il punto interrogativo nel titolo – su cui questa stazione ha già insistito più volte – è anche, e forse soprattutto, una guida per l'educatore stesso. Non è possibile condurre i giovani attraverso questa domanda se l'educatore non se la sta facendo anche per se stesso. Una risposta già confezionata – «Sì, certo, la Chiesa è il luogo della salvezza, non ci sono dubbi» – chiude lo spazio in cui il giovane potrebbe portare la propria esperienza reale, inclusa l'esperienza di chi nella Chiesa ha subito qualcosa di brutto, o di chi semplicemente non si è mai sentito a casa. Una risposta già confezionata nell'altro senso – «No, la Chiesa è irrecuperabile, cercate Dio da soli» – abdica alla responsabilità di mostrare che quella tradizione, con tutte le sue contraddizioni, porta dentro di sé qualcosa di irriducibile che vale la pena esplorare.

La postura giusta è quella che Ricoeur chiamerebbe dell'«ermeneutica della fiducia sospetta»: né la fiducia ingenua che non sa fare domande, né il sospetto totale che non sa riconoscere la verità dove c'è. Un educatore che abita questa postura – che porta nel cuore sia l'amore per ciò che nella Chiesa è grande, sia l'inquietudine per ciò che in essa tradisce il Vangelo – è già, con la sua sola presenza, un testimone di ciò che questa stazione vuole trasmettere: che si può stare dentro una tradizione in modo adulto, critico, appassionato, senza né l'obbedienza cieca né la fuga reattiva. Come Don Lorenzo a Barbiana. Come Carlo Maria Martini nella sua cattedra aperta ai non credenti. Come quella donna anziana che nel freddo dell'alba percorre la strada verso la chiesa del paese, con il rosario tra le dita – non perché qualcuno l'abbia mai costretta, ma perché ha scelto, ogni mattina, di tornare.

Stazione Tre – IL NOME

La domanda su Dio: tra rivelazione e silenzio, tra certezza e dubbio

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

C'è un momento nella vita di molte persone – non necessariamente drammatico, non necessariamente legato a una crisi – in cui l'immagine di Dio ricevuta nell'infanzia comincia a non bastare più. Non che sia falsa, non che sia brutta: semplicemente, non è abbastanza grande per contenere ciò che l'esistenza adulta sta chiedendo. Il Dio della catechesi elementare – buono, provvidente, vicino, capace di ascoltare le preghiere dei bambini – era una figura adeguata a un

mondo ancora piccolo. Ma il mondo è diventato più grande: ha fatto entrare la sofferenza degli innocenti, la complessità delle scelte morali, la vastità dell'universo fisico, la morte di qualcuno che si amava. E quella figura, che reggeva perfettamente il peso di un'infanzia protetta, si incrina sotto il peso di un'esistenza più vera.

Questo momento di crisi dell'immagine non è, nella maggior parte dei casi, la perdita della fede: è la crescita della fede. È il momento in cui la religione smette di essere un sistema di risposte già confezionate e comincia a diventare – se si ha il coraggio di attraversarlo senza fuggire – una ricerca reale. La domanda che emerge non è più «Come si dice una preghiera?» o «Che cosa succede dopo la morte?» ma qualcosa di più radicale e di più personale: «Chi sei, tu che ti chiami Dio? Dove sei? Come posso riconoscerti se non so ancora il tuo volto vero?»

È la domanda del nome. E il nome – in tutte le tradizioni religiose, e nella Bibbia in modo particolarmente potente – non è mai soltanto un'etichetta: è una relazione. Conoscere il nome di qualcuno significa avere accesso alla sua realtà, entrare in un rapporto che non è più quello dell'estraneo con l'estraneo. Per questo la domanda «Come ti chiami?» è, nella vita spirituale, una delle domande più pericolose e più necessarie: pericolosa perché mette in gioco tutto, necessaria perché senza risposta si rimane fermi alla superficie di una religiosità che non trasforma niente. La tradizione biblica ha custodito con straordinaria onestà le diverse risposte che questa domanda ha ricevuto nel corso dei secoli: il Dio che si rivela come «Io sono colui che sono» – una formula che è insieme la rivelazione più piena e il rifiuto di ogni definizione chiusa; il Dio che viene chiamato Padre, Roccia, Pastore, Signore, Altissimo – ciascun nome che illumina una faccia del prisma senza esaurirne la luce; il Dio di cui i mistici hanno detto che è oltre ogni nome, che ogni predicato umano gli è inadeguato, che il silenzio dice di lui più di qualunque parola. E accanto a questa tradizione, la modernità ha portato la voce di chi quel nome non riesce a pronunciarlo, di chi non sa se il referente del nome esiste davvero, di chi ha smesso di cercarlo perché la vita non gliene ha dato il tempo o la forza.

Questa stazione non vuole risolvere la tensione tra chi crede e chi non crede, tra chi ha trovato il nome e chi è ancora in cammino verso di esso. Vuole abitare quella tensione con onestà, mostrando che la domanda stessa – la domanda seria, coraggiosa, persistente sul nome di Dio – è già, in qualche modo, una forma di relazione con colui che si cerca. Come ha mostrato, con la sua intera esistenza, la testimone che questa stazione ha scelto: una donna che ha cercato Dio con una precisione intellettuale rarissima, che si è fermata sulla soglia della Chiesa per una vita intera, e che in quella soglia – non nonostante di essa, ma attraverso di essa – ha incontrato qualcosa che nessun sistema di risposte già pronte le avrebbe mai potuto dare.

II. IL TESTIMONE BIOGRAFICO

Simone Weil (1909–1943)

Simone Weil nasce a Parigi nel 1909, in una famiglia ebrea laica e assimilata, colta, radicalmente estranea alla pratica religiosa. Suo padre è medico; suo fratello André diventerà uno dei più grandi matematici del Novecento. La famiglia non frequenta la sinagoga, non osserva le feste ebraiche, non ha trasmesso alla bambina nessuna forma di socializzazione religiosa primaria. Simone cresce in un ambiente in cui l'intelligenza è il valore supremo e la rigosità intellettuale è il metro di misura di ogni cosa. E lei quell'intelligenza la porta all'estremo: a dodici anni, secondo la testimonianza familiare, attraversa una crisi di profonda disperazione perché si convince di essere meno dotata del fratello.

Dopo gli studi alla École Normale Supérieure, dove si laurea in filosofia nel 1931, Weil si immerge nell'insegnamento liceale e nell'impegno politico di sinistra con la stessa intensità assoluta che caratterizzerà ogni fase della sua vita. Nel 1934 prende una decisione che stupisce tutti i suoi colleghi e amici intellettuali: lascia l'insegnamento per un anno e va a lavorare come operaia in una

fabbrica – la Alstom, poi la Carnaud, poi la Renault – per capire dall'interno che cosa significhi essere una lavoratrice nell'industria capitalistica moderna. Non è un esperimento sociologico condotto con distanza accademica: è un'immersione totale, fisica, corporea. Weil vuole sentire sulla propria pelle il peso della fatica ripetitiva, la violenza silenziosa del cottimo, la degradazione sottile che il lavoro meccanizzato infligge alla dignità di chi lo compie.

Quell'anno in fabbrica la distrugge fisicamente – la sua salute, già fragile, non si riprenderà mai del tutto – e la trasforma radicalmente. In un modo che lei stessa non sa spiegarsi subito, quell'esperienza di umiliazione totale apre in lei qualcosa che l'intelligenza da sola non avrebbe mai potuto aprire: la capacità di ricevere, di essere vulnerabile, di non controllare tutto con la mente. È come se la forza della sua straordinaria intelligenza, indebolita dalla stanchezza corporea, avesse smesso per un momento di fare da schermo, e qualcosa di diverso avesse trovato il varco.

L'incontro con il Vangelo avviene però in modo graduale, attraverso tappe che Weil descrive con grande precisione in quella che è forse la sua testimonianza autobiografica più importante: la lettera al domenicano Jean-Marie Perrin, scritta nel 1942, poi raccolta nel volume postumo *Attesa di Dio*. In quella lettera, Weil racconta tre esperienze decisive che hanno modificato progressivamente il suo rapporto con il divino.

La prima è il contatto con il mondo del lavoro manuale e con la liturgia cattolica popolare: a Solesmes, nel 1938, trascorre dieci giorni seguendo le funzioni liturgiche della settimana santa nell'abbazia benedettina, nonostante soffra di emicrania devastante. In quel contesto di dolore fisico e di bellezza liturgica, qualcosa accade che lei stessa fatica a nominare: una presenza che si impone attraverso il canto gregoriano, una certezza di essere toccata da qualcosa che non appartiene al solo registro estetico.

La seconda esperienza è quella di una poesia inglese – *Love* di George Herbert – che un giovane inglese conosciuto a Solesmes le aveva fatto leggere. Weil la impara a memoria e la recita come una preghiera, pur non essendo ancora cristiana nel senso pieno del termine. Ed è in uno di questi momenti di recitazione – così racconta lei stessa – che Cristo le si fa presente, non come concetto o come figura storica ma come presenza reale, personale, immediata.

La poesia di Herbert – *Love* – è un breve dialogo tra l'anima e l'Amore personificato, in cui l'anima si ritiene indegna di entrare e l'Amore la conduce gentilmente verso la mensa. È una delle poesie religiose più belle della letteratura inglese del Seicento.

La terza esperienza è quella della Grecia antica, e in particolare il contatto con il Padre Nostro in greco antico: Weil lo impara a memoria in greco e lo recita con una concentrazione così intensa che anche questa diventa, per lei, un'esperienza di presenza reale.

Ma ciò che rende Weil un testimone unico e pedagogicamente irriducibile non è il contenuto di queste esperienze mistiche: è la decisione che prende di fronte a esse. Nonostante la chiarezza sempre più grande della sua fede in Cristo, nonostante i ripetuti inviti di padre Perrin a ricevere il battesimo, Weil sceglie di non entrare nella Chiesa. Non per rifiuto del Vangelo, non per mancanza di fede: per una fedeltà più radicale a ciò che sente essere la sua vocazione specifica. Ella intende rimanere fuori per poter essere con tutti coloro che sono fuori – gli esclusi, i lontani, coloro che non hanno trovato la porta o che ne sono stati respinti. Il suo posto, dice, è sulla soglia: non dentro, non fuori, ma nel luogo di frontiera in cui la Parola può ancora essere ascoltata da chi non riesce ad attraversare la porta.

Questo è, teologicamente e pedagogicamente, uno dei gesti più difficili e più fecondi della spiritualità cristiana del Novecento. Weil non è un'agnostica che non riesce a credere: è una credente che non riesce a smettere di stare con i non credenti. La sua permanenza sulla soglia non è inerzia né indecisione: è una scelta spirituale precisa, nata da una riflessione profondissima sul significato dell'universalità del Vangelo e sull'identità della Chiesa come luogo che include o che esclude.

Muore nel 1943 a Londra, a trentaquattro anni, di tubercolosi e di denutrizione volontaria: si era rifiutata di mangiare più di quanto potessero mangiare i suoi compatrioti sotto l'occupazione nazista in Francia. Anche in questo gesto finale c'è tutta la coerenza della sua vita: la medesima logica della

fabbrica, della Grecia, di Solesmes – il corpo che porta in sé il peso di ciò che la mente ha capito, e che non accetta di abitare una verità senza viverla fino in fondo.

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

Il Tetragramma e la teologia del nome impronunciabile

Nella tradizione biblica ebraica, il nome di Dio – il Tetragramma YHWH, le quattro consonanti che nella scrittura ebraica rappresentano il nome divino per eccellenza – è così carico di sacralità che la tradizione rabbinica ha proibito di pronunciarlo. Nella lettura liturgica della Torah e nei testi religiosi, al suo posto viene pronunciato *Adonai* (Signore) oppure, in contesti non liturgici, *HaShem* (il Nome). Questa proibizione non nasce da un'ipocrisia linguistica, né da un formalismo rituale: nasce dalla consapevolezza profondissima che il nome di Dio non può essere pronunciato come si pronunciano i nomi ordinari – perché il nome di Dio non è un segnale convenzionale che si può usare quando si vuole e mettere da parte quando non serve. Ogni pronuncia del Nome è un atto relazionale che impegna chi lo pronuncia: e questa consapevolezza è così grave che la tradizione ha preferito il silenzio alla banalizzazione.

La scena del rovelto ardente – già incontrata nella stazione precedente come figurazione dello stupore – torna qui in una luce diversa, perché è il testo in cui Mosè chiede esplicitamente il nome: «Ecco, io vado dagli Israeliti e dico loro: il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma se mi chiedono: qual è il suo nome?, che cosa rispondo loro?». E la risposta che riceve è una delle formulazioni più discusse della storia del pensiero religioso: *Ehyeh asher ehyeh* – tradotto tradizionalmente come «Io sono colui che sono», ma che potrebbe anche essere reso come «Io sarò ciò che sarò», o «Io sono colui che è», o ancora «Io sono la presenza che si fa presente».

Questa risposta è, al tempo stesso, la rivelazione più completa e il rifiuto più radicale di ogni definizione chiusa. Dio dice il proprio nome ma, nel dirlo, dice anche che quel nome eccede ogni comprensione: non è un sostantivo statico che descrive una natura fissata, ma un verbo che indica una presenza dinamica, in atto, sempre in cammino verso il futuro. Il Dio della Bibbia non è la risposta che chiude le domande: è la Presenza che le accompagna.

La teologia apofatica: Dionigi Areopagita e Meister Eckhart

La teologia cristiana ha sviluppato, accanto alla teologia catafatica – quella che dice di Dio per via di affermazioni positive – una tradizione apofatica o "negativa" che ha le sue radici nello Pseudo-Dionigi Areopagita, il teologo cristiano orientale del quinto-sesto secolo che ha elaborato con più coerenza la tesi per cui Dio è radicalmente al di là di ogni concetto umano. Dio non è semplicemente grande, buono, saggio: è oltre la grandezza, oltre la bontà, oltre la saggezza – non perché gli manchino queste qualità, ma perché le possiede in un modo che qualunque predicato umano non riesce a esprimere adeguatamente. Di fronte al divino, ogni affermazione deve essere completata da una negazione: se si dice che Dio è luce, bisogna anche dire che è al di là di ogni luce; se si dice che è vita, bisogna anche dire che è al di là di ogni vita che si conosca.

Meister Eckhart, il domenicano tedesco del tredicesimo-quattordicesimo secolo, porta questa intuizione apofatica a una formulazione che ha affascinato e scandalizzato in egual misura: «Dio è al di sopra dell'essere e dell'essenza». La "Deità" – il *Gottheit* di Eckhart – è qualcosa di ancora più profondo di Dio come lo si rappresenta normalmente: è il fondo silenzioso, senza nome e senza forma, da cui ogni manifestazione del divino emerge. Paradossalmente, per Eckhart, l'anima che vuole incontrare Dio davvero deve essere disposta ad andare oltre le immagini di Dio – anche le più belle, anche le più consolanti – per raggiungere il Dio che è al di là di tutte le immagini.

Questa tradizione apofatica è di straordinaria utilità pedagogica per questa stazione, perché offre un fondamento teologico robusto all'esperienza di molti giovani: l'esperienza di chi sente che le immagini di Dio ricevute nell'infanzia non bastano più, e che quella insufficienza non è una perdita della fede ma, potenzialmente, il suo approfondimento. La notte delle immagini – il momento in cui le rappresentazioni familiari di Dio si sgretolano – non è necessariamente l'inizio dell'ateismo: può essere l'inizio di un incontro più vero.

La distinzione pascaliana: il Dio dei filosofi e il Dio di Abramo

Il 23 novembre 1654, Blaise Pascal vive un'esperienza mistica di cui lascia una testimonianza scritta – il cosiddetto *Mémorial* – cucita nella fodera della sua giacca e trovata soltanto dopo la sua morte. Il testo inizia con la parola «FUOCO» e prosegue con una serie di esclamazioni e riflessioni che hanno la struttura di un'esperienza di contatto diretto, corporeo quasi, con il divino. La frase che interessa direttamente questa stazione è la distinzione tra «Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe» e «non dei filosofi e degli scienziati».

La distinzione non è una critica alla filosofia: Pascal era lui stesso un filosofo e uno scienziato di primo piano. È una distinzione fenomenologica: il Dio che si incontra nell'esperienza religiosa – nella preghiera, nella conversione, nella notte dell'anima – ha una qualità diversa dal Dio che si raggiunge al termine di un sillogismo. Il Dio dei filosofi è una conclusione: il Motore Immobile di Aristotele, l'Essere Necessario di Anselmo, la Causa Prima di Tommaso. È una risposta alla domanda «qual è il fondamento ultimo della realtà?» – una risposta legittima e importante, ma che lascia intatta la distanza tra chi pensa e ciò che viene pensato.

Il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe è invece un nome che dice una storia: non un principio astratto ma una relazione concreta, non una deduzione ma un incontro, non una risposta che chiude le domande ma una presenza che le trasforma dall'interno. È il Dio che chiama Abramo per nome nel mezzo della notte, che lotta con Giacobbe fino all'alba, che appare a Mosè nel fuoco di un cespuglio che brucia senza consumarsi. Questo Dio non si dimostra: si incontra. E l'incontro cambia chi lo fa, lascia un segno – come la zoppia di Giacobbe dopo la lotta notturna –, non permette di tornare uguali a come si era prima.

Karl Barth e la critica alla religione: il Dio che viene dall'alto

Il teologo riformato svizzero Karl Barth ha operato, nella prima metà del Novecento, una delle critiche più radicali mai elaborate all'interno del pensiero cristiano alla "religione" come fenomeno umano. Per Barth, la religione – intesa come la ricerca umana del divino, il tentativo dell'essere umano di elevarsi verso Dio attraverso la propria riflessione, i propri gesti rituali, le proprie costruzioni spirituali – è strutturalmente inadeguata al suo oggetto. Non perché sia inutile o disonesta, ma perché Dio non è il risultato di una ricerca umana: è il soggetto di una rivelazione che viene dall'alto, che sorprende, che non era attesa, che capovolge le aspettative di chi cerca.

La critica di Barth è utile in questa stazione non come parola definitiva – la tradizione cattolica ha risposto a Barth con argomenti solidi, insistendo sulla legittimità di una "teologia naturale" che riconosce le tracce di Dio nella creazione – ma come correttivo necessario a un errore opposto: la tentazione di costruire Dio a propria immagine e somiglianza, di produrre un'immagine del divino che risponda ai propri desideri o alle proprie paure, piuttosto che aprirsi a riceverlo così come si rivela. La domanda sul nome di Dio è autentica soltanto se chi la pone è disposto a ricevere una risposta che potrebbe sorprenderlo, che potrebbe non corrispondere a ciò che si aspettava, che potrebbe chiedere di cambiare.

Dostoevskij e il Grande Inquisitore

Nel quinto libro dei *Fratelli Karamazov*, Dostoevskij costruisce uno dei testi letterari più potenti mai scritti sulla domanda di Dio: il racconto del Grande Inquisitore che Ivan narra al fratello Alyosha. Cristo torna a Siviglia nel sedicesimo secolo, durante la più feroce delle persecuzioni dell'Inquisizione. Lo riconoscono, lo seguono, lo amano. Il Grande Inquisitore lo fa arrestare e di notte lo visita in prigione per dirgli che la sua libertà – la libertà del Vangelo, la libertà dell'amore che non costringe – è troppo pesante per gli esseri umani, che la Chiesa ha corretto il suo errore, che deve tornarsene e non tornare mai più.

Cristo, in tutto il racconto, non risponde. Non dice una parola. Alla fine si alza e bacia il vecchio Inquisitore sulle labbra esangui. L'Inquisitore lo lascia andare.

Questo silenzio di Cristo – questa risposta che non è un argomento ma un gesto – è la più radicale illustrazione letteraria di ciò che questa stazione vuole dire sulla domanda del nome. Il nome di Dio non si risponde con una definizione: si risponde con una presenza. E quella presenza, quando arriva, non schiaccia, non costringe, non risponde alle domande come le risponde un manuale – bacia, lascia liberi, e proprio in quella libertà che lascia si rivela per quello che è.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

La stazione del Nome pone all'educatore una domanda preliminare e ineludibile: di quale Dio stai parlando? Non è una domanda retorica. È la domanda più concreta e più urgente che ci sia in una relazione formativa, perché l'immagine di Dio che un educatore porta con sé – spesso inconsapevolmente, spesso non elaborata esplicitamente – si trasmette ai giovani molto prima e molto più in profondità di qualsiasi contenuto catechistico. Un educatore che porta dentro di sé un Dio severo e giudicante trasmetterà quella severità anche quando parla di misericordia. Un educatore che porta dentro di sé un Dio consolante e un po' vago trasmetterà quella vaghezza anche quando parla di conversione. Le immagini di Dio lavorano in profondità, sotto la soglia del discorso esplicito, e plasmano il rapporto con il divino prima ancora che quel rapporto abbia trovato le sue parole.

Uno degli obiettivi più preziosi che questa stazione può offrire a un percorso formativo con i giovani è quindi quello di far emergere e nominare le immagini di Dio che ciascuno porta con sé – non per giudicarle, non per correggerle con una risposta teologicamente corretta, ma per riconoscerle e metterle in dialogo con qualcosa di più grande. Perché ogni immagine di Dio – anche la più infantile, anche la più distorta – porta dentro di sé un frammento di verità: il Dio giustiziere porta la verità che il male ha un peso reale; il Dio consolante porta la verità che la misericordia esiste; il Dio assente porta la verità che il silenzio è un'esperienza reale della vita spirituale. Il compito dell'educatore non è di sostituire un'immagine con un'altra, ma di aiutare ogni giovane a guardare più in fondo alla propria immagine – fino al punto in cui essa, come le icone medievali, cessa di essere una rappresentazione e diventa una finestra.

Simone Weil offre a questo proposito un insegnamento pedagogico che va contro ogni facilità: il valore della soglia. Non tutti i giovani con cui si lavora sono pronti a entrare, o hanno già la storia e le categorie per farlo. Alcuni stanno sulla soglia, come lei: non lontani, non indifferenti, non ostili – ma non ancora dentro, o forse non più dentro nel modo in cui erano stati dentro prima. Trattare questa soglia come un fallimento – come una tappa negativa da superare il più presto possibile verso un approdo definitivo – significa non capire ciò che accade in quello spazio. La soglia è un luogo teologicamente reale, non una sala d'attesa: è il luogo in cui la domanda rimane aperta, in cui la ricerca non si è ancora trasformata in sistema, in cui Dio – se esiste – ha ancora il margine per sorprendere.

Un educatore che sa rispettare la soglia – che non forza l'ingresso, che non trasforma l'annuncio in pressione, che sa stare in silenzio davanti a una domanda senza risposta immediata – è già, con

quella sola postura, un testimone del Dio che non costringe, che lascia liberi, che risponde con un gesto invece che con un argomento. Come Cristo davanti al Grande Inquisitore. Come la poesia di Herbert che Weil recitava nel buio dell'emicrania. Come il Tetragramma che la tradizione ebraica ha preferito non pronunciare, per non ridurre a suono ciò che eccede ogni suono.

C'è però un rischio speculare che questa stazione deve nominare con altrettanta onestà: il rischio che il rispetto della soglia si trasformi in complicità con un'indefinitezza perpetua. Non ogni permanenza sulla soglia è una scelta spirituale adulta come quella di Weil: può essere anche il rifugio di chi non vuole fare la fatica di decidere, di chi usa la complessità come alibi per non impegnarsi, di chi rimane nel dubbio non per amore della verità ma per paura delle conseguenze di trovarla. L'educatore deve saper distinguere – con tatto, senza giudizio, ma con chiarezza – tra la soglia come luogo spirituale autentico e la soglia come zona di confort intellettuale. Il Dio che risponde al nome non è una risposta che chiude: è una risposta che apre una domanda ancora più grande. Ma è pur sempre una risposta, un orientamento, una direzione. E orientarsi – pur senza pretendere di aver già percorso tutto il cammino – è diverso dal rimanere fermi.

La tradizione apofatica insegna che ogni immagine di Dio deve essere superata. Ma questo superamento ha una direzione: non verso il nulla, non verso un agnosticismo confortevole, ma verso qualcosa di più grande di ogni immagine. La via negativa non porta all'assenza: porta a una presenza così piena che nessuna parola è abbastanza per dirla. E questo – per un giovane che ha cominciato il proprio cammino nello stupore davanti a un tramonto o a una notte stellata, e che ora si trova a fare i conti con la propria storia ecclesiale e con la domanda radicale su chi sia Dio davvero – è la notizia più buona che un educatore possa offrire: che la domanda stessa è già una forma di risposta, che cercare è già in qualche modo trovare, che quella voce che chiama per nome nel mezzo del deserto aveva già cominciato a parlare molto prima che si imparasse ad ascoltarla.

Stazione Quattro – LA PREGHIERA

Il dialogo con l'invisibile: dal grido alla contemplazione

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

C'è un momento che molte persone ricordano con una precisione insolita, mescolata a qualcosa di simile all'imbarazzo: il momento in cui si sono trovate a pregare senza averlo deciso, senza che nessuno le avesse chiesto di farlo, senza sapere con certezza se qualcuno dall'altra parte stesse ascoltando. Può essere accaduto in una camera d'ospedale, nel buio di una notte in cui la paura era troppo grande per essere portata da soli. Può essere accaduto davanti a una bara, quando le formule del lutto non bastavano più e le labbra hanno cominciato a muoversi verso qualcosa che non era un altro essere umano. Può essere accaduto in un momento di gioia così intensa che non bastava dividerla con chi era presente – si sentiva il bisogno di rivolgerla verso qualcosa di più grande, di dire grazie a qualcuno che non si vedeva ma che sembrava l'unico destinatario adeguato di quella pienezza. In tutti questi casi, la preghiera è arrivata prima della riflessione: il gesto ha preceduto la teoria, il movimento delle labbra o del cuore ha preceduto la domanda se avesse senso compierlo. Questo anticipo della preghiera rispetto alla sua giustificazione è uno dei dati antropologici più interessanti e più trascurati che la storia umana offra. In ogni civiltà conosciuta, in ogni epoca della storia, gli esseri umani hanno pregato: si sono rivolti a qualcosa o a qualcuno al di là di se stessi, con parole o con silenzio, con gesti rituali o con l'impeto disordinato del grido, con la regolarità della pratica devota o con la disperazione improvvisa di chi non ha altro a cui rivolgersi. Questa universalità non prova che la preghiera sia efficace nel senso in cui è efficace un farmaco – non prova, cioè, che qualcuno risponda. Ma prova qualcosa di diverso e di altrettanto significativo: che l'essere umano è strutturalmente orientato verso qualcosa che lo supera, che ha nel proprio modo di

stare al mondo una apertura verso l'alto – o verso il profondo, a seconda della metafora che si preferisce – che chiede di essere esercitata, e che quando non lo è produce un disagio specifico, diverso da tutti gli altri.

La domanda che questa stazione porta non è dunque soltanto "come si prega" né "perché si dovrebbe pregare": è qualcosa di più radicale e di più personale. È la domanda di che cosa accada davvero quando si prega – nella struttura più intima di quell'atto, al di sotto delle parole e dei gesti, nel punto in cui l'io si rivolge verso qualcosa che non vede e non può provare con certezza che esista. E la domanda speculare, quella che chi ha smesso di pregare conosce bene: che cosa accade quando si smette? Che cosa si perde, o che cosa si lascia che si chiuda, quando quel gesto di apertura viene abbandonato – per pigrizia, per delusione, per incredulità, per la sensazione che nessuno risponda?

Queste domande non hanno risposta semplice. Ma hanno un testimone straordinario che le ha abitate per tutta la propria vita adulta, con una onestà intellettuale e una profondità spirituale che raramente si incontrano insieme nella stessa persona: Thomas Merton, il monaco trappista americano che ha fatto della preghiera – e della riflessione sulla preghiera – il luogo centrale della propria esistenza. Non il luogo del trionfo spirituale, non il luogo in cui tutto si chiarisce e tutto si pacifica: il luogo del combattimento, della ricerca, del silenzio che a volte è pienezza e a volte è vuoto, ma che in entrambi i casi dice qualcosa di essenziale sull'essere umano e su Dio.

C'è poi una domanda che questa stazione non può eludere, perché appartiene all'esperienza concreta di molti giovani che un educatore incontra: la domanda di chi non sa ancora se Dio esiste, e che pure sente il bisogno di pregare – o vorrebbe sentirlo, e non lo sente, e non sa se questo sia un problema di fede o un problema di pratica. Per costoro, la preghiera non è il gesto naturale di chi si rivolge a un Dio già conosciuto: è un atto paradossale, quasi assurdo, in cui ci si rivolge a qualcuno di cui non si è certi, con parole che sembrano parlare nel vuoto, aspettando una risposta che potrebbe non arrivare mai. Questo paradosso non è un ostacolo alla preghiera: è, in molti casi, la forma più onesta in cui la preghiera può cominciare. E la tradizione spirituale cristiana – che questa stazione vuole esplorare – ha risorse sorprendentemente ricche per accompagnare chi prega in questo modo: non come credente che recita formule già acquisite, ma come cercatore che si rivolge verso un orizzonte che non sa ancora nominare.

II. IL TESTIMONE BIOGRAFICO

Thomas Merton (1915–1968)

Thomas Merton nasce il 31 gennaio 1915 a Prades, nel Rossiglione francese, figlio di un pittore neozelandese – Owen Merton – e di una pittrice americana – Ruth Jenkins – entrambi artisti, entrambi poco inclini alla religione istituzionale, entrambi destinati a morire prematuramente. La madre muore di cancro quando Thomas ha sei anni; il padre morirà di tumore al cervello quando Thomas ne ha quindici. Questa doppia perdita precoce plasma in lui qualcosa di fondamentale: una solitudine di fondo che non è soltanto psicologica ma esistenziale, la sensazione di essere nel mondo senza una casa definitiva, di non avere radici abbastanza solide da reggere il peso di ciò che la vita porta.

Dopo la morte del padre cresce tra l'Inghilterra e la Francia, poi si trasferisce negli Stati Uniti per gli studi universitari a Columbia, a New York. Gli anni di Columbia sono anni di una libertà disordinata e di una ricerca intellettuale intensa: Merton legge voracemente, frequenta ambienti di sinistra, si avvicina al marxismo come a una risposta alla propria fame di senso e di giustizia, sperimenta la vita bohémien di chi non ha ancora trovato la propria forma. C'è in lui, in quegli anni, qualcosa che assomiglia alla fame – una fame che il cibo intellettuale e quello sensuale non riesce a saziare, che cresce invece che diminuire con ogni nuovo tentativo di colmarla.

La conversione al cattolicesimo avviene nel 1938, a 23 anni, dopo una serie di letture e di incontri che lo portano progressivamente a riconoscere nella tradizione cristiana ciò che le sue altre ricerche non avevano trovato: non un sistema ideologico che risponde a tutte le domande, non una struttura di sicurezza che protegge dall'inquietudine, ma una realtà viva che chiede di essere incontrata, non soltanto studiata. Il battesimo, ricevuto il 16 novembre 1938 nella chiesa di Corpus Christi a New York, è per Merton non la fine di una ricerca ma l'inizio di una più grande.

Ma la conversione non risolve la fame: la trasforma, la orienta, le dà un nome – ma non la elimina. Merton sente di cercare qualcosa che la vita ordinaria del cattolico praticante non basta a dargli.

Prova brevemente a entrare nell'Ordine Francescano, ma viene respinto per ragioni legate al suo passato. Poi, nel dicembre del 1941 – pochi giorni dopo l'attacco di Pearl Harbor, mentre il mondo si preparava alla guerra totale – Merton entra nel monastero trappista di Our Lady of Gethsemani, nel Kentucky. Sceglie l'Ordine Cistercense della Stretta Osservanza: i Trappisti, i monaci del silenzio, dell'ora et labora portato alle sue conseguenze più radicali, della separazione dal mondo come condizione di un incontro più profondo con Dio.

Per molti anni la vita monastica è per Merton quello che aveva cercato: il ritmo della preghiera liturgica che scandisce il tempo come un respiro cosmico, il silenzio che non è assenza di parole ma presenza di qualcosa che le parole non possono contenere, la comunità di fratelli che condividono la stessa ricerca senza doversi spiegare continuamente. Ma Merton non è soltanto un monaco: è uno scrittore di talento straordinario, e nel 1948 pubblica *La montagna dalle sette balze* – la propria autobiografia spirituale – che diventa un bestseller mondiale, vendendo milioni di copie e portando nei monasteri trappisti una generazione di cercatori che non avevano mai pensato alla vita contemplativa come a una possibilità reale. Il successo del libro crea in lui una tensione nuova e paradossale: è entrato nel monastero per fuggire dalla fama, e la fama lo ha seguito fin dentro le mura del chiostro.

Negli anni successivi Merton attraversa una crisi profonda che non riguarda la fede ma la forma della propria vita spirituale: sente che la preghiera liturgica comunitaria – per quanto ricca e necessaria – non basta a contenere tutto ciò che cerca. Chiede ripetutamente ai superiori il permesso di vivere come eremita, di avere uno spazio di maggiore solitudine e di silenzio più radicale. Il permesso gli viene accordato soltanto nel 1965, quando riceve una piccola capanna ai margini della foresta del monastero dove può vivere in solitudine parziale. In quella capanna, negli ultimi anni della sua vita, Merton trova la forma di preghiera che aveva cercato per decenni: non la preghiera vocale della liturgia, non la meditazione strutturata dei novizi, ma qualcosa di più semplice e di più difficile insieme – la presenza silenziosa davanti a Dio, il sedersi nel buio interno senza portare nulla se non la propria disponibilità ad essere trovato.

Questa esperienza alimenta la sua riflessione più matura sulla preghiera contemplativa, raccolta in opere come *Nuovi semi di contemplazione* e *La vita contemplativa*, in cui Merton elabora una fenomenologia della preghiera profonda che è insieme teologicamente precisa e accessibile a chiunque – credenti praticanti, cercatori in cammino, persino non credenti che avvertono nell'esperienza del silenzio qualcosa che non sanno ancora nominare.

Negli ultimi anni della vita Merton apre la propria ricerca spirituale in una direzione che avrebbe sorpreso il giovane monaco di trent'anni prima: il dialogo con le tradizioni orientali – il buddhismo zen, il taoismo, l'induismo – nella convinzione che la preghiera contemplativa cristiana e le vie meditative orientali convergano, pur partendo da premesse diverse, verso un'esperienza comune di svuotamento dell'ego e di apertura alla realtà più profonda. Questo dialogo non è, per Merton, un sincretismo che mescola tutto: è la conseguenza di una preghiera abbastanza profonda da riconoscere i propri fratelli anche oltre i confini della propria tradizione.

Muore il 10 dicembre 1968 a Bangkok, dove era andato per un convegno internazionale di monaci cristiani e buddisti: una morte accidentale – un'elettrocuzione per un ventilatore difettoso – in un albergo a diecimila chilometri dal suo monastero del Kentucky, cinquantandue anni dopo la propria nascita. La data è lo stesso giorno in cui, ventisette anni prima, aveva varcato per la prima volta il portone di Gethsemani.

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

Il Padre Nostro come struttura antropologica della preghiera

Romano Guardini – già incontrato in questa serie come teologo del rito e della liturgia – ha dedicato al Padre Nostro una delle sue meditazioni più preziose, all'interno dell'opera *Il Signore*, mostrando come quella preghiera non sia soltanto un formulario cristiano tra i tanti, ma la struttura più essenziale che il Vangelo offre all'essere umano per orientarsi davanti a Dio.

Ciò che Guardini mostra è che il Padre Nostro non insegna a pregare nel senso tecnico – non dà istruzioni su come compiere un atto religioso correttamente – ma insegna a stare: a stare davanti a Dio nella postura giusta, con le parole giuste, nelle proporzioni giuste. Comincia con il riconoscimento – «Padre nostro che sei nei cieli» – che stabilisce la relazione prima di qualunque richiesta: non si chiede nulla finché non si è riconosciuto chi è l'interlocutore e chi si è davanti a lui. Poi viene la santificazione del nome, il desiderio che il regno venga, la consegna della propria volontà a quella di Dio: tre movimenti che tutti precedono le richieste personali, e che mostrano che la preghiera autentica non comincia dal proprio bisogno ma dalla realtà di Dio. Soltanto dopo – «dacci oggi il nostro pane quotidiano» – arrivano le richieste concrete, terrene, corporee: il cibo, il perdono, la protezione dalla tentazione.

Questa struttura – prima il riconoscimento, poi il desiderio del bene altrui, infine il bisogno proprio – è la mappa di una preghiera che non usa Dio come distributore automatico di grazie, ma che si relaziona a lui come a un Padre: con filiale rispetto, con desiderio di ciò che egli vuole, con la semplicità di chi sa di poter chiedere ciò di cui ha bisogno senza bisogno di guadagnarselo prima. Per un giovane che impara a pregare, o che riprende a pregare dopo anni di silenzio, questa struttura offre qualcosa di più prezioso di qualunque tecnica meditativa: offre un orientamento, una direzione, una misura di se stessi davanti a Dio.

I Salmi: la mappatura dell'intera esperienza umana

Il Salterio – i centocinquanta Salmi della Bibbia ebraica, adottati dalla tradizione cristiana come il libro di preghiera per eccellenza – è forse il documento più straordinario che la storia religiosa dell'umanità abbia prodotto, non soltanto per la sua bellezza letteraria ma per la sua onestà radicale. In quel libro si trova tutto: la lode estatica davanti alla gloria del creato, la supplica disperata di chi si sente abbandonato, la gratitudine traboccante di chi è stato salvato, la rabbia di chi chiede vendetta sui propri nemici, il lamento di chi ha perso tutto, la gioia di chi celebra la vita. Nessuna emozione umana è esclusa, nessuna esperienza è ritenuta troppo buia o troppo piccola per essere portata davanti a Dio.

Questo è, sul piano pedagogico, uno degli insegnamenti più importanti che il Salterio trasmette: che davanti a Dio si può portare tutto. Non soltanto le preghiere edificanti, non soltanto i sentimenti nobili, non soltanto le ore in cui ci si sente degni di stare alla sua presenza. Tutto – inclusa la rabbia, incluso il dubbio, inclusa la sensazione di essere stati abbandonati, incluso il desiderio di vendetta che si vorrebbe non avere ma si ha. Il Salmo 22 – «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» – è la preghiera che Gesù grida dalla croce: la preghiera più disperata del Salterio diventa la preghiera del Figlio di Dio nel momento del massimo abbandono. Questo significa che anche quella preghiera – quella che sembra una preghiera impossibile, quella che sembra la negazione della fede – è una forma autentica di relazione con Dio, è un modo di restare in relazione anche quando la relazione sembra spezzata.

Thomas Merton ha scritto sul Salterio come sulla scuola di preghiera più completa che si possa immaginare: non perché insegni le tecniche giuste, ma perché mostra che pregare è anzitutto imparare a essere onesti davanti a Dio – a portargli ciò che si è davvero, non ciò che si vorrebbe essere. Quella onestà è la condizione di ogni incontro autentico: senza di essa, la preghiera diventa un monologo in cui si parla a un Dio immaginario costruito a propria immagine e somiglianza.

Simone Weil: l'attenzione come forma di preghiera

Simone Weil – già incontrata nella stazione del Nome come testimone della ricerca spirituale condotta sulla soglia – ha elaborato, in uno dei suoi saggi più belli e più citati, una riflessione sull'attenzione come forma primaria di preghiera che ha una rilevanza pedagogica straordinaria, specialmente per chi non sa ancora pregare o che non si sente capace di farlo nel senso tradizionale del termine.

Nel saggio *Riflessione sull'uso giusto degli studi scolastici in vista dell'amore di Dio* – scritto per i giovani studenti del movimento cristiano a cui era vicina – Weil sostiene che l'attenzione vera, quella che sospende il proprio giudizio e si apre completamente alla realtà dell'altro o della cosa che si ha davanti, è già in se stessa una forma di preghiera, indipendentemente dal fatto che chi la esercita creda o non creda in Dio.

L'intuizione di Weil è di una precisione quasi tecnica: la preghiera non consiste nel produrre sentimenti religiosi, né nel recitare parole sacre con la giusta disposizione interiore, né nel fare sforzi di concentrazione per tenere la mente rivolta verso Dio. Consiste nell'imparare a smettere di proiettare se stessi sulla realtà – i propri desideri, le proprie paure, le proprie aspettative – e nel lasciare che la realtà sia quello che è, nella propria differenza e nella propria irriducibilità. Questa attenzione sospesa, svuotata di sé, aperta: è il gesto interiore che struttura ogni vera preghiera, e che può essere praticato in qualunque contesto – nello studio di un testo difficile, nella cura di una persona malata, nell'ascolto di un amico in crisi, nel silenzio davanti a un paesaggio. Chi impara questa qualità di attenzione impara a pregare, anche se non pronuncia mai una sola parola religiosa. Questa intuizione di Weil entra in risonanza profonda con la riflessione di Merton sulla preghiera contemplativa: entrambi insistono che la preghiera più profonda non è un'operazione della volontà che produce qualcosa, ma una disponibilità della coscienza che riceve qualcosa. Non si va da Dio per offrirgli le proprie performance spirituali: ci si siede davanti a Dio per essere trasformati dalla sua presenza, e la condizione di questa trasformazione è il medesimo svuotamento dell'io difensivo che Eckhart chiamava *Abgeschiedenheit* – il distacco – e che Weil chiama semplicemente attenzione.

La preghiera sufi e la meditazione buddhista: risonanze e differenze

La tradizione sufi islamica ha sviluppato, nella sua lunga storia dall'ottavo secolo in poi, una ricchezza di forme e di riflessioni sulla preghiera interiore che la rende uno degli interlocutori più fecondi per il dialogo interreligioso sul tema contemplativo. Il *dhikr* – la "rimembranza" o "menzione" di Dio, la pratica di ripetere i nomi divini o le formule sacre come via di avvicinamento alla presenza di Dio – è in alcune scuole sufi sviluppato fino a una forma di preghiera continua, in cui la ripetizione ritmica del nome di Dio non è più un atto volontario distinto dagli altri atti della giornata ma diventa il respiro interiore di ogni momento. Rumi – il grande poeta e mistico persiano del tredicesimo secolo – ha espresso questa ricerca con immagini di una bellezza che attraversa i secoli e le culture: il desiderio di Dio come il desiderio del flauto di canna di tornare al canneto da cui è stato tagliato, la lontananza da Dio come la condizione che rende possibile il desiderio, il desiderio come la forma in cui la presenza si anticipa.

La meditazione buddhista – nelle sue forme più accessibili al dialogo cristiano, come il buddhismo zen o la pratica della *mindfulness* – offre invece una via che parte da premesse filosofiche diverse ma che converge con la preghiera contemplativa cristiana su alcuni punti fondamentali: la necessità di sedere in silenzio, di osservare il movimento della mente senza identificarsi con esso, di sviluppare una qualità di presenza al momento presente che non sia filtrata dai automatismi dell'ego. Merton, negli ultimi anni della sua vita, aveva riconosciuto in questa convergenza qualcosa di importante: non che il buddhismo e il cristianesimo dicessero la stessa cosa, ma che la pratica contemplativa profonda, in entrambe le tradizioni, conduceva verso una qualità di silenzio interiore

che precedeva e rendeva possibile ogni forma di incontro autentico – con Dio, con se stessi, con la realtà.

La differenza rimane reale e non va minimizzata: la preghiera cristiana è essenzialmente dialogica, si rivolge a un Tu personale, si struttura come relazione asimmetrica tra una creatura e il suo Creatore. La meditazione buddhista, almeno nelle sue forme più ortodosse, non presuppone un Dio personale a cui rivolgersi: è piuttosto la pratica di uno svuotamento che apre alla realtà così com'è, senza il filtro del sé costruito. Questo non le rende incompatibili nella pratica – molti contemplativi cristiani hanno integrato tecniche meditative buddhiste nella propria preghiera – ma indica che la convergenza è sulla via, non necessariamente sul fine.

Jean-Luc Marion: la struttura fenomenologica della preghiera

Jean-Luc Marion – che incontreremo ancora nella stazione del Rito per la sua fenomenologia della donazione – ha elaborato una riflessione sulla struttura dell'atto di preghiera che offre a questa stazione il suo fondamento filosofico più preciso. La preghiera, per Marion, non è un caso particolare della comunicazione ordinaria – non funziona come una telefonata in cui si chiede qualcosa a qualcuno che risponde. È una forma di relazione radicalmente asimmetrica: ci si rivolge a qualcuno che non si vede, che non risponde nei modi attesi, che non è disponibile secondo i ritmi e le modalità che si scelgono.

Questa asimmetria non è un difetto della preghiera: è la sua struttura propria, quella che la distingue da qualunque altra forma di comunicazione. Nel dialogo ordinario, ci si aspetta una risposta che segua le regole della conversazione: qualcuno parla, l'altro ascolta, poi risponde, poi tocca all'altro rispondere. La preghiera non funziona così. Ci si rivolge verso un Dio che non è disponibile come un interlocutore in carne e ossa, che risponde – quando risponde – in modi che spesso non si riconosce subito come risposta, che tace per lungo tempo senza che quel silenzio significhi assenza. Chi prega deve imparare a rimanere in questa asimmetria senza che l'assenza della risposta attesa venga interpretata come la prova che nessuno è lì.

Marion mostra che la preghiera è, in questo senso, la forma di relazione più esigente che l'essere umano possa esercitare: più del dialogo amicale, più della relazione amorosa, più di qualunque altra forma di comunicazione interumana. Perché richiede una disponibilità a dare senza garanzia di ricevere, a rivolgersi senza certezza che ci sia qualcuno dall'altra parte, a restare in una relazione che non offre le conferme ordinarie con cui le relazioni umane si sostengono. E tuttavia – e questo è il paradosso che Marion identifica con precisione fenomenologica – chi pratica questa forma di relazione con costanza e con onestà riferisce spesso qualcosa di inatteso: non la risposta che si aspettava, non la certezza che si cercava, ma una trasformazione di se stessi che non si sarebbe prodotta altrimenti. Chi prega a lungo – anche nell'oscurità, anche nel dubbio, anche senza sentire nulla – diventa diverso da chi non prega. E questa differenza – non dimostrabile, non quantificabile, ma reale per chi la vive – è forse il segno più onesto che qualcosa nella preghiera accade davvero.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

Un educatore che lavora sul tema della preghiera con i giovani si trova di fronte a una tentazione molto comprensibile e molto da resistere: quella di insegnare le forme prima del desiderio. Si spiega come si fa il segno della croce, si trasmette la struttura del Padre Nostro, si insegna la preghiera del mattino e quella della sera, si organizza il momento di silenzio all'inizio dell'incontro. Tutto questo è utile e necessario – le forme trasmettono una tradizione, danno struttura all'atto interiore, collegano chi prega adesso con chi ha pregato le stesse parole per secoli. Ma se le forme precedono il desiderio, si costruisce una competenza religiosa che può coesistere perfettamente con una vita interiore piatta e con un rapporto con Dio del tutto formale.

Il primo compito pedagogico di questa stazione è dunque quello di risvegliare il desiderio prima di trasmettere le forme: aiutare i giovani a riconoscere che già pregano, o che già hanno pregato, senza saperlo. Quel momento in cui hanno detto «grazie» a nessuno in particolare davanti a qualcosa di bellissimo. Quel momento in cui nel buio della notte si sono rivolti verso qualcosa di più grande perché la paura era troppa. Quel momento in cui hanno sentito che qualcosa chiedeva di essere condiviso con qualcuno che non era un altro essere umano. Quei momenti sono già preghiera – preghiera non ancora articolata, non ancora consapevole di se stessa, ma già orientata nella direzione giusta. Il compito dell'educatore non è di creare qualcosa che non c'è: è di aiutare a riconoscere e a nominare qualcosa che c'è già.

Il secondo compito è quello di educare alla perseveranza nel silenzio: la forma di perseveranza più difficile in una cultura che ha trasformato la risposta immediata in norma e il silenzio in disagio da riempire. Merton insegna – e lo insegna non come teoria ma come testimonianza vissuta – che la preghiera profonda non si produce in pochi minuti di raccoglimento quotidiano: si costruisce nel tempo, con la fedeltà dei giorni in cui non si sente nulla, con la costanza di chi si siede davanti a Dio anche quando Dio sembra assente, con la disponibilità a tornare ancora, domani, anche se ieri non è successo nulla di apparentemente significativo. Questa fedeltà è già, in se stessa, una forma di fede: la fede di chi si comporta come se qualcuno ci fosse, anche quando non lo vede, anche quando non lo sente.

Per i giovani che non sanno ancora se Dio esiste – e sono molti, in qualunque contesto educativo cristiano contemporaneo – questa indicazione mertoniana è di grande valore pedagogico, perché bypassa il problema epistemologico dell'esistenza di Dio e lo sostituisce con un invito all'esperienza. Non: «Prima devi credere che Dio esiste, poi puoi pregarlo.» Ma: «Prova a sederti in silenzio. Prova a rivolgerti verso qualcosa di più grande di te, anche se non sai ancora come chiamarlo. Prova a farlo per qualche settimana, con onestà, senza aspettarti nulla di spettacolare. E poi vedi se è successo qualcosa dentro di te.» Questa è la struttura dell'invito che la grande tradizione contemplativa cristiana rivolge a chi non ha ancora certezze: non una dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma una via d'esperienza da percorrere prima di giudicare.

C'è però una dimensione della preghiera che questa stazione non può concludere senza nominare, perché appartiene alla struttura più profonda dell'atto orante: quella del silenzio come linguaggio di Dio. Merton ha insistito tutta la vita su questo punto: che la risposta di Dio alla preghiera non arriva quasi mai nelle forme che si aspetta – non come voce udibile, non come segno inequivocabile, non come certezza intellettuale che scioglie ogni dubbio. Arriva come silenzio trasformato: lo stesso silenzio che all'inizio sembrava vuoto, che dopo un certo tempo di preghiera fedele rivela di essere una presenza – non riducibile a nessun concetto, non quantificabile, non dimostrabile a terzi, ma reale per chi la vive con una realtà che non si dimentica. Come il fuoco del rovetto che brucia senza consumarsi: qualcosa che non si spiega con le leggi ordinarie, che si impone alla coscienza come dono invece che come conquista, e che lascia – come Giacobbe dopo la lotta notturna – qualcosa di cambiato, qualcosa di più vero, qualcosa di più proprio di ciò che si era prima.

Un educatore che vuole trasmettere questa dimensione ai giovani non ha bisogno di parole elaborate: ha bisogno di un silenzio che si offra come spazio, come possibilità, come invito. Il silenzio che un educatore sa custodire – nella propria vita, e nei momenti di formazione che propone – è già, di per sé, una pedagogia della preghiera. Insegna che il silenzio non fa paura, che il silenzio non è vuoto, che il silenzio può essere il modo in cui qualcuno che non si vede si avvicina a chi non smette di aspettarlo.

Stazione Cinque – IL RITO

Il corpo che adora: il sacro nello spazio, nel tempo e nel gesto

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

C'è qualcosa di strano e di antico nel fatto che gli esseri umani, in ogni latitudine e in ogni epoca della storia, abbiano sentito il bisogno di costruire edifici che non servissero a nulla di pratico. Edifici altissimi, costosi, difficili da realizzare, spesso situati nei luoghi più scomodi – sulla cima di una collina, al centro di una città già sovraffollata, in mezzo al deserto. Edifici che non producono cibo, non proteggono dall'invasione nemica, non ospitano mercati né tribunali. Edifici che esistono soltanto perché dentro di essi accada qualcosa che non può accadere altrove: un incontro tra l'umano e il divino, mediato da gesti precisi, da parole ripetute, da ritmi che scandiscono il tempo in modo diverso da come lo scandisce il lavoro o il riposo.

Questa universalità del tempio – dalla ziggurat sumera alle cattedrali gotiche, dalle piramidi egizie ai santuari shintoisti nascosti nelle foreste giapponesi – non è un accidente della storia. È il segno che il corpo umano ha bisogno di adorare: non soltanto la mente, non soltanto l'anima intesa come principio interiore e invisibile, ma il corpo nella sua concretezza di carne e sangue, di gesti e posture, di spazio percorso e di tempo vissuto. Prima ancora di capire perché si inginocchia, il corpo sa inginocchiarsi. Prima ancora di saper dire con parole precise cosa accade nell'inchino o nell'incensazione, il corpo sa che in quei gesti sta succedendo qualcosa di importante – qualcosa che non potrebbe accadere attraverso il solo pensiero.

Eppure c'è, nell'esperienza contemporanea di molti giovani – e non solo giovani – una frattura profonda tra questa evidenza antropologica e la vita religiosa concreta. Il rito è diventato, per molti, sinonimo di routine: la Messa della domenica vissuta come un obbligo burocratico, le preghiere recitate senza che le parole tocchino nulla di vivo, i gesti liturgici compiuti per abitudine senza che portino nessun peso interiore. La parola "rituale" è scivolata progressivamente verso il significato di "automatico", "vuoto", "ripetitivo nel senso peggiore": il contrario esatto di ciò che il rito, nella sua origine e nella sua natura profonda, è chiamato a fare.

Questa frattura ha una doppia origine. Da un lato c'è la secolarizzazione, che ha progressivamente svuotato i gesti liturgici del loro contesto simbolico: quando il mondo intorno non parla più la lingua del sacro, i gesti che quella lingua esprimevano diventano incomprensibili, come parole di una lingua morta che si recitano senza capirle. Dall'altro lato c'è però anche una responsabilità interna alla tradizione religiosa stessa: il rito può diventare ritualismo, la liturgia può diventare formalismo, la ripetizione può perdere quella qualità di presenza viva che la distingue dalla meccanica. Quando questo accade, il problema non è il rito in quanto tale: è la sua svuotatura dall'interno, la perdita di ciò che il filosofo francese Jean-Luc Marion ha chiamato la sua capacità di "donazione" – la capacità, cioè, di rendere presente qualcosa che senza di esso rimarrebbe invisibile e intoccabile.

La soglia di questa stazione è il punto in cui qualcuno si accorge – con sorpresa, spesso, e talvolta con una commozione inattesa – che un gesto rituale lo ha toccato davvero. Non in modo sentimentale, non come effetto speciale di una scenografia riuscita: lo ha toccato nel senso preciso che qualcosa attraverso quel gesto è arrivato fino a lui, ha attraversato la barriera dell'abitudine e del cinismo, e ha lasciato un segno. Il segno della cenere sul fronte nella liturgia delle Ceneri. Il silenzio del Venerdì Santo. Il canto del Gloria nella notte di Pasqua. Il gesto dell'acqua sul capo di un bambino nel battesimo. Non si spiega bene cosa sia successo: si sa soltanto che qualcosa è successo, e che è bello che sia successo. Questa stazione vuole esplorare il perché.

II. IL TESTIMONE BIOGRAFICO

Romano Guardini (1885–1968)

Romano Guardini nasce a Verona nel 1885, figlio di un commerciante italiano che si trasferirà con la famiglia a Magonza quando il bambino ha ancora meno di un anno. Cresce dunque in Germania, si forma in Germania, insegna in Germania per tutta la vita: è uno di quei rari intellettuali che appartengono a due culture senza essere completamente di nessuna delle due, e che proprio da questa posizione di confine traggono una lucidità particolare. Il tedesco è la sua lingua del pensiero; l'italiano è la lingua delle sue radici corporee, del paesaggio interiore in cui il suo senso del bello e del sacro si è formato nei primissimi anni di vita, prima ancora della parola.

Viene ordinato sacerdote nel 1910, dopo una giovinezza segnata da una crisi religiosa seria che lo aveva portato a mettere in discussione la fede ricevuta nell'infanzia. Quella crisi non si risolve attraverso un argomento filosofico o una dimostrazione teologica: si risolve attraverso l'esperienza della preghiera liturgica, attraverso il contatto con la vita sacramentale della Chiesa vissuta non come sistema di norme ma come incontro reale con il divino attraverso il corpo. Questo percorso personale plasma in lui una convinzione che rimarrà al centro di tutta la sua produzione intellettuale: che la fede non si trasmette attraverso concetti astratti, ma attraverso la bellezza viva della liturgia, attraverso i gesti e i ritmi che la comunità cristiana ha imparato nei secoli per dare forma corporea all'invisibile.

Nel 1918 pubblica *Lo spirito della liturgia* – lo stesso titolo che Joseph Ratzinger riprenderà ottant'anni dopo in un omaggio diretto al suo maestro – un testo destinato a diventare uno dei documenti fondanti del Movimento Liturgico del Novecento. Il libro nasce da una domanda apparentemente semplice: che cosa accade nella liturgia? Non nel senso giuridico-canonico di "cosa è prescritta e cosa è facoltativa", non nel senso storico di "come si è sviluppata nel tempo", ma nel senso fenomenologico più profondo: quale realtà la liturgia mette in scena, e come lo fa?

La risposta di Guardini è costruita intorno a una categoria che sarà la più discussa e la più fraintesa di tutta la sua riflessione: quella del "gioco sacro". La liturgia, dice Guardini, ha la struttura del gioco: non nel senso che sia frivola o infantile, ma nel senso che, come il gioco autentico dei bambini, ha un valore in se stessa che non dipende da un risultato esterno. Il bambino che gioca non gioca *per* ottenere qualcosa: gioca perché il giocare stesso è bello, perché in quel giocare si esprime una libertà e una pienezza che il solo lavoro non può dare. La liturgia, analogamente, non è uno strumento per ottenere qualcosa da Dio: è il luogo in cui l'essere umano si trova davanti a Dio nel modo più libero e più pieno che gli sia possibile – senza la mediazione di un'utilità, senza la pressione di un risultato, semplicemente presente.

Nel 1920, Guardini assume la direzione spirituale della comunità giovanile cattolica di Burg Rothenfels, un castello sul Meno che diventa per quasi vent'anni il laboratorio vivente delle sue idee liturgiche. Qui sperimenta una forma di celebrazione eucaristica che in quell'epoca era ancora rivoluzionaria: la Messa celebrata con la comunità raccolta attorno all'altare, i partecipanti che comprendono ciò che dicono perché ne conoscono il senso, la liturgia vissuta non come spettacolo a cui si assiste ma come azione a cui si prende parte. Quello che il Concilio Vaticano II canonizzerà cinquant'anni dopo nella riforma liturgica, Guardini lo sperimenta a Burg Rothenfels con una generazione di giovani tedeschi che capisce, forse per la prima volta nella propria vita, che la Messa non è qualcosa che si subisce: è qualcosa a cui si partecipa con tutto se stesso.

La sua opera più ampia e filosoficamente più matura è *Il Signore*, pubblicata nel 1937, in cui Guardini costruisce una meditazione sulla figura di Gesù Cristo a partire non dai trattati dogmatici ma dai testi evangelici letti con la precisione fenomenologica di chi sa guardare. È anche l'opera in cui la sua riflessione liturgica trova il suo fondamento cristologico più solido: la liturgia è il luogo in cui il Cristo del Vangelo si rende presente non come ricordo o come idea, ma come realtà viva che agisce nel tempo attraverso la comunità dei suoi. Il rito non commemora: attualizza. Non racconta qualcosa che è accaduto una volta: fa accadere qualcosa che accade ogni volta.

Gli anni del nazismo sono per Guardini un tempo di resistenza silenziosa e di pericolo reale: i suoi libri vengono gradualmente tolti dalla circolazione, le sue conferenze universitarie vengono vietate nel 1939, e il castello di Burg Rothenfels viene confiscato dalle Gioventù Hitleriane. Ma è in quegli anni di oscurità che la sua riflessione sul rito assume la sua densità più piena: la liturgia, per Guardini, non è mai stata una fuga dal mondo ma sempre una forma di resistenza al mondo – la resistenza di chi afferma, attraverso ogni gesto liturgico, che il tempo non appartiene al potere politico, che lo spazio non è dominato soltanto dalle leggi della produzione e della guerra, che il corpo umano è fatto per qualcosa di più grande di ciò che i regimi totalitari vogliono farne. Muore a Monaco di Baviera nel 1968, nello stesso anno in cui il Concilio Vaticano II, che lui aveva contribuito in modo decisivo a preparare, comincia a produrre i suoi frutti nella vita della Chiesa. La riforma liturgica che nasce dal Concilio porta molte delle intuizioni di Guardini nella prassi ordinaria: la Messa in lingua vernacolare, la partecipazione attiva dell'assemblea, la centralità della Parola accanto all'Eucaristia. Non tutto ciò che Guardini aveva immaginato si realizza con la qualità che lui avrebbe voluto: la riforma, come ogni riforma, porta con sé anche delle perdite insieme ai guadagni. Ma il principio fondamentale – che la liturgia è l'azione di tutto il Corpo di Cristo, non lo spettacolo di una classe sacerdotale davanti a una folla passiva – è passato nella coscienza della Chiesa in modo irreversibile, e Guardini ne è uno dei padri più lucidi.

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

Il corpo che prega: Merleau-Ponty e la fenomenologia della carne

Il filosofo francese Maurice Merleau-Ponty ha elaborato, nel corso della sua breve vita – muore a cinquantatré anni, nel 1961, lasciando incompiuta la sua opera più ambiziosa – una delle riflessioni più potenti della filosofia contemporanea sul corpo come luogo primario dell'essere nel mondo. La sua fenomenologia della percezione parte da una critica simultanea al dualismo cartesiano e al comportamentismo: il corpo non è né una macchina che esegue ordini della mente, né un meccanismo di stimoli e risposte. È il soggetto stesso dell'esperienza: non si *ha* un corpo, si *è* un corpo. Ogni conoscenza, ogni relazione con il mondo, ogni apertura all'altro passa attraverso la carne – attraverso quella realtà che Merleau-Ponty chiama nel suo ultimo scritto, con una terminologia che risuona quasi teologicamente, la *chair* – la carne del mondo.

Questa fenomenologia è di straordinaria rilevanza per la comprensione del rito. Se il corpo è il luogo primario dell'essere nel mondo – se non c'è conoscenza vera che non passi attraverso la carne – allora il rito non è una forma inferiore o accessoria della vita spirituale rispetto alla meditazione intellettuale o alla contemplazione interiore: è una forma irriducibile, necessaria, che fa qualcosa che nessun'altra forma può fare al suo posto. Inginocchiarsi non è la traduzione corporea di un'umiltà già prodotta nella mente: è il gesto attraverso cui l'umiltà diventa reale nel senso più pieno, perché diventa reale nel corpo. Spezzare il pane insieme non è il simbolo esteriore di una comunione già prodotta altrove: è il gesto attraverso cui la comunione accade, perché attraverso quel gesto condiviso i corpi si riconoscono come appartenenti allo stesso corpo più grande.

Il rito, nella luce di Merleau-Ponty, è dunque il linguaggio del corpo che precede e accompagna il linguaggio della mente – non come suo sostituto imperfetto, ma come sua condizione di possibilità. Un bambino che ha ricevuto l'acqua del battesimo sul capo, che ha tenuto in mano per la prima volta un cero acceso, che ha sentito il profumo dell'incenso durante una liturgia solenne, porta in sé una conoscenza del sacro che nessuna catechesi puramente verbale potrebbe produrre. Quella conoscenza corporea è il suolo su cui ogni comprensione più elaborata può poi attecchire.

La liturgia ebraica dello Shabbat: il tempo come tempio

Nel pensiero ebraico, la santità non abita primariamente nello spazio – nei templi, nei luoghi di culto, nei santuari – ma nel tempo. Il Sabato è, nella tradizione rabbinica, il "palazzo nel tempo" che Dio ha costruito alla fine della creazione: non una cattedrale di pietra ma una cattedrale di ore, che ritorna ogni settimana con la stessa precisione e con la stessa solennità di un tempio che non invecchia e non si sgretola.

Abraham Joshua Heschel – il nostro testimone della prima stazione – ha scritto su questo tema pagine che appartengono alla più alta letteratura spirituale del Novecento. Nel suo libro *Il Sabato*, pubblicato nel 1951, Heschel elabora la distinzione tra la civiltà delle cose, che costruisce palazzi nello spazio, e la civiltà dello spirito, che costruisce palazzi nel tempo. Lo Shabbat non è semplicemente il giorno in cui ci si riposa dal lavoro: è il giorno in cui si smette di fare per ricominciare ad essere, in cui il rapporto dell'essere umano con il mondo si rovescia – non più il mondo come materia da trasformare, ma il mondo come dono da ricevere.

Il rito dello Shabbat comincia al tramonto del venerdì con l'accensione delle candele da parte della donna della casa e con una benedizione – la *berakhah* – che non chiede nulla a Dio ma lo ringrazia per il dono del giorno santo. Questa struttura del ringraziamento che precede qualunque petizione è teologicamente significativa: indica che il rito non nasce da una mancanza che si vuole colmare, ma da una pienezza che si vuole riconoscere. Si entra nel Sabato non come in un negozio in cui si va a fare provviste di grazia: si entra come in una sala in cui si è attesi, in cui il posto a tavola è già apparecchiato, in cui l'ospite non deve portare nulla perché l'ospitalità è già stata preparata.

Questa dimensione del rito come riconoscimento della pienezza piuttosto che come richiesta di rimedio alla mancanza è una delle intuizioni pedagogicamente più preziose che la tradizione ebraica offre al pensiero cristiano. Troppo spesso la liturgia cristiana viene presentata ai giovani esclusivamente come il luogo in cui si chiede perdono, si fa penitenza, si supplica per qualcosa. Il Sabato ebraico ricorda che il rito ha anche – e forse primariamente – la struttura del ringraziamento, della meraviglia, della celebrazione di ciò che già è.

L'architettura delle cattedrali gotiche come teologia costruita in pietra

Nel dodicesimo e tredicesimo secolo, l'Europa cristiana costruisce qualcosa che non aveva mai costruito prima e che nessuna altra civiltà ha mai replicato esattamente nello stesso modo: le cattedrali gotiche. Notre-Dame di Parigi, la cattedrale di Chartres, quella di Colonia, di Salisbury, di Burgos – edifici che sfidano la gravità con le loro volte altissime, che trasformano la luce in teologia attraverso le vetrate istoriate, che raccolgono in sé un'intera visione del cosmo e della storia della salvezza nella pietra scolpita dei portali.

L'abate Suger di Saint-Denis, che è tradizionalmente considerato il teorico del primo gotico nel dodicesimo secolo, ha lasciato una testimonianza preziosa sul senso teologico di questa architettura. La luce che filtra attraverso le vetrate colorate non è soltanto un effetto estetico: è una teologia della luce come mediazione del divino, ispirata direttamente alla tradizione apofatica dello Pseudo-Dionigi Areopagita. La pietra traforata, la vetrata che trasforma la luce opaca dell'esterno in oro e azzurro e rosso all'interno, è la figurazione architettonica della materia trasfigurata dalla grazia: il mondo creato che, attraverso il rito, diventa trasparente al divino che lo abita.

Entrare in una cattedrale gotica è già, per chi ha occhi aperti, un'esperienza rituale: il passaggio dalla luce piatta dell'esterno alla luce trasformata dell'interno è come un passaggio di soglia, un cambio di modalità dell'esistenza. Lo spazio alto e stretto che conduce lo sguardo verso l'alto e poi verso l'altare è già una pedagogia del corpo: il corpo che cammina in quello spazio impara qualcosa sul divino che nessun trattato di teologia potrebbe insegnargli con la stessa immediatezza. Impara che c'è qualcosa di più grande, che quel qualcosa è in avanti e in alto, che il cammino verso di esso ha una direzione e che quella direzione è bella.

Jean-Luc Marion e la donazione liturgica

Il filosofo francese contemporaneo Jean-Luc Marion – allievo di Derrida e di Lévinas, e insieme a loro una delle voci più originali della filosofia europea degli ultimi decenni – ha elaborato una fenomenologia della donazione che si rivela di straordinaria fecondità per comprendere il rito. Per Marion, il problema fondamentale della fenomenologia moderna – da Husserl a Heidegger – è quello di aver privilegiato la coscienza come luogo di costituzione del senso: è la coscienza che intende, che costituisce, che dà senso ai fenomeni. Marion propone invece che esista una categoria di fenomeni – i "fenomeni saturi" – che eccedono qualsiasi intenzione della coscienza: non sono la coscienza a costituirli, ma sono essi a imporsi alla coscienza con una pienezza che la sopraffà. Il sacramento – e in particolare l'Eucaristia – è per Marion il fenomeno saturo per eccellenza nella tradizione cristiana: un gesto che dà più di quanto possa essere ricevuto, che porta in sé una presenza che eccede ogni comprensione, che si impone non perché la coscienza lo costruisca ma perché la realtà che porta lo precede e lo supera. La Messa non produce la presenza di Cristo: la rivela. Il gesto del sacerdote che spezza il pane e lo offre non crea qualcosa dal nulla: manifesta qualcosa che era già lì, che era già dato, e che attraverso quel gesto preciso e ripetuto diventa visibile e toccabile.

Questa fenomenologia della donazione è pedagogicamente importante perché permette di rispondere a una domanda che i giovani pongono spesso con grande onestà: «A cosa serve la Messa se posso pregare da solo a casa?». La risposta che Marion suggerisce non è disciplinare né moralistica: è fenomenologica. La Messa fa accadere qualcosa che la preghiera privata non può fare al suo posto, non perché sia superiore, ma perché è diversa nella struttura: è un gesto comunitario e corporeo che attualizza una presenza che la sola intenzione interiore non è sufficiente a rendere presente. Come il pane spezzato a Emmaus – il gesto attraverso cui i discepoli riconoscono il Risorto soltanto quando vederlo non basta più, e soltanto il gesto eucaristico apre loro gli occhi.

I riti di iniziazione e la tradizione africana: il corpo che cambia stato

Nelle tradizioni religiose africane e nelle culture indigene di molte altre parti del mondo, i riti di iniziazione occupano un posto centrale nella vita della comunità: sono i momenti in cui la persona cessa di essere ciò che era – bambino, adolescente – e diventa qualcosa di nuovo, con un'identità nuova, un nome nuovo talvolta, una posizione nuova all'interno della comunità. Questa trasformazione non è soltanto psicologica o sociale: è corporea nel senso più pieno. Il corpo dell'iniziato attraversa prove fisiche, isolamento, dolore rituale, contatto con le forze sacre della comunità – e ne emerge, letteralmente, cambiato. Non lo stesso di prima che ha aggiunto qualcosa: un essere diverso, che ha attraversato qualcosa di irreversibile.

Questa dimensione trasformativa del rito – il rito come passaggio che non si può annullare, come evento che lascia un segno permanente – è profondamente consonante con la teologia cristiana del sacramento, e in particolare con la categoria del "carattere" sacramentale: il battesimo, la cresima, l'ordine sacro imprimono sull'anima – e sul corpo, nella visione cristiana che non separa i due – un segno che non si cancella, che rimane anche se la fede vacilla, che definisce in modo permanente una relazione con il divino che non dipende più soltanto dalla buona volontà di chi l'ha ricevuta. Questa consonanza tra le tradizioni di iniziazione africane e la teologia sacramentale cristiana è stata esplorata dalla teologia africana contemporanea con risultati molto fecondi, e rappresenta uno dei luoghi in cui il dialogo tra il Vangelo e le culture non cristiane produce una comprensione più ricca di entrambi: non la sostituzione di una tradizione con un'altra, ma il riconoscimento che la struttura del rito trasformativo è un'intuizione antropologica profondissima che il Vangelo assume e porta a compimento.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

Un educatore che lavora con i giovani sul tema del rito si trova di fronte a una doppia responsabilità che è utile nominare con precisione prima di cominciare. La prima responsabilità è quella di non ridurre il rito a spiegazione: spiegare perché si fa un gesto liturgico è utile e necessario, ma non è sufficiente, e può addirittura essere controproducente se diventa la modalità prevalente del rapporto con la liturgia. Si spiega l'origine storica dell'incensazione, si illustra il significato simbolico dell'acqua, si descrive la struttura della Messa nei suoi movimenti – e poi, finite le spiegazioni, il rito rimane distante come prima, perché ciò che mancava non era l'informazione ma l'esperienza. La seconda responsabilità è quella speculare: non ridurre il rito a emozione, a evento suggestivo che funziona grazie all'atmosfera giusta. Un rito che emoziona soltanto quando è ben confezionato è fragile come qualsiasi emozione: si esaurisce con le circostanze che lo hanno prodotto.

Guardini suggerisce una via che evita entrambe le riduzioni: la via della partecipazione consapevole e corporea insieme. Consapevole, perché il gesto liturgico ha un contenuto che si può apprendere, e apprendere aiuta a parteciparvi più pienamente. Corporea, perché quella consapevolezza non rimane nell'intelletto ma scende nel corpo, si traduce nella qualità dell'attenzione con cui si compie il gesto, nella presenza con cui si ascolta una parola, nella lentezza con cui si compie un inchino. Non il rito spiegato, non il rito emozionante: il rito *vissuto* – e vissuto con quella qualità di presenza che Simone Weil, nella stazione precedente, chiamava semplicemente attenzione.

C'è una dimensione del rito che questa stazione vuole consegnare agli educatori come uno dei suoi doni pedagogici più preziosi: la dimensione della ripetizione come approfondimento. La modernità ha una relazione conflittuale con la ripetizione: la cultura contemporanea – digitale, veloce, orientata alla novità – tende a trattare il ripetuto come il già consumato, ciò che si è già fatto e non vale la pena rifare. Il rito dice invece qualcosa di completamente opposto: che certe realtà non si esauriscono mai nella prima esperienza, che ogni ripetizione è in realtà un approfondimento, che il gesto compiuto mille volte porta un peso che il gesto compiuto una sola volta non può ancora portare. Chi ha recitato il Padre Nostro per cinquant'anni porta in quelle parole qualcosa che chi le recita per la prima volta non può ancora avere: la stratificazione di tutte le volte in cui quelle parole hanno accompagnato momenti di dolore e di gioia, di dubbio e di certezza, di perdita e di gratitudine. Il rito diventa, con il tempo, una memoria corporea del proprio rapporto con il divino – una forma di autobiografia spirituale scritta non con le parole ma con i gesti.

Questo ha una conseguenza pratica importante per chi progetta percorsi formativi con i giovani: la necessità di non cambiare continuamente le forme rituali per inseguire il gusto del momento. Non che la liturgia non debba rinnovarsi – la storia della tradizione cristiana è anche una storia di rinnovamenti liturgici profondi, e Guardini stesso fu tra i più convinti sostenitori di quella riforma. Ma il rinnovo autentico è diverso dalla sostituzione continua: rinnova la qualità della presenza con cui si compie un gesto senza buttare via il gesto stesso, approfondisce il senso di una parola senza sostituirla con un'altra, lascia che il corpo impari a muoversi in quel ritmo antico invece di inventarne uno nuovo ogni volta.

Infine, c'è una domanda che questa stazione lascia aperta come una finestra: quella del rapporto tra il rito e la vita ordinaria. Il rito è per definizione uno spazio separato dal tempo ordinario – uno spazio in cui valgono regole diverse, in cui il corpo si muove diversamente, in cui il tempo scorre con un ritmo diverso. Ma il senso del rito non rimane confinato in quello spazio: deve in qualche modo tornare nella vita, lasciarci dentro qualcosa che trasformi il modo in cui si guarda il pane quotidiano, il volto dell'altro, il lavoro delle mani. Il Sabato ebraico finisce, e il mondo del lavoro ricomincia: ma chi ha vissuto il Sabato davvero porta in sé qualcosa del Sabato anche nei giorni feriali. La Messa finisce, e i fedeli vengono rimandati nel mondo – e quella parola latina che chiude ogni celebrazione, *Ite, missa est*, significa esattamente questo: andate, siete inviati. Non "è finita", ma "comincia": il rito non è il luogo in cui ci si ritira dal mondo, ma il luogo da cui si viene rimandati nel mondo con occhi diversi.

Un educatore che aiuta i giovani a capire questa circolarità – tra il rito e la vita, tra il tempio e la strada, tra il gesto sacro e il gesto quotidiano – sta facendo qualcosa di molto più importante che insegnare la liturgia: sta mostrando che il divino non è confinato nello spazio del culto, ma che il culto è il luogo in cui si impara a riconoscerlo ovunque. La cattedrale gotica trasforma la luce in oro attraverso le vetrate: e dopo essere stati dentro quella luce, la luce fuori – quella piatta e ordinaria della strada – non è più esattamente la stessa di prima.

Stazione Sei – IL VOLTO DI DIO NEL VOLTO DELL'ALTRO

La rivelazione del divino nell'umano: quando l'incontro diventa epifania

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

C'è un momento che molte persone ricordano con una precisione insolita, come se quella scena fosse rimasta impressa nella memoria con una qualità diversa rispetto alle scene ordinarie. Non è necessariamente un momento drammatico: può essere un incontro brevissimo, quasi casuale. Un vecchio seduto su una panchina che guarda il vuoto con un'espressione di stanchezza così antica e così totale che ci si ferma, senza sapere bene perché, e si ha l'improvvisa sensazione di stare guardando qualcosa di molto più grande di un uomo anziano su una panchina. Un bambino che piange in un corridoio d'ospedale, solo, con quella disperazione silenziosa e assoluta che hanno i bambini quando hanno smesso di sperare che qualcuno venga. Una persona senza casa che tende la mano in una stazione ferroviaria, e per un secondo – un solo secondo, prima che si distolga lo sguardo o si affrettino i passi – i suoi occhi incontrano i vostri, e in quegli occhi c'è qualcosa che non si riesce a guardare a lungo senza sentire che qualcosa dentro di noi è chiamato in causa, qualcosa che chiede di rispondere.

In questi momenti accade qualcosa che è difficile da descrivere senza ridurlo, e che pure è necessario provare a descrivere: il volto dell'altro – quel volto preciso, con la sua storia scritta sulla pelle, con la sua vulnerabilità esposta – smette di essere soltanto il volto di qualcuno e diventa qualcosa come un appello. Non nel senso sentimentale di una sollecitazione emotiva, non nel senso moralista di un obbligo da compiere: nel senso più profondo e più inesorabile di una chiamata che viene da lontano, che precede ogni decisione, che si impone prima ancora che si abbia il tempo di scegliere se rispondervi o meno. Il volto dell'altro, in quei momenti, parla. E ciò che dice non si traduce facilmente in parole: si traduce in quella sensazione, nota a chiunque abbia vissuto un incontro vero, di essere improvvisamente responsabile – responsabile di qualcuno che non si era cercato, che non si conosceva, che non aveva chiesto nulla tranne di essere visto.

La tradizione religiosa – e in particolare quella ebraica e cristiana – ha custodito con grande cura l'intuizione che in questo volto dell'altro si nasconde qualcosa di divino. Non in senso metaforico o consolatorio, non come una bella immagine per dire che bisogna volersi bene: in senso letterale e ontologico. «Quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» – le parole del Vangelo di Matteo al capitolo 25 non sono un'esortazione morale: sono una rivelazione teologica. Dicono che il luogo in cui si incontra Dio non è soltanto il tempio, la preghiera, il rito: è il volto del povero, del malato, del forestiero, del carcerato. E questo incontro – a differenza di quello liturgico, che richiede uno spazio dedicato e un tempo separato – può avvenire in qualunque momento, su qualunque marciapiede, senza preavviso e senza preparazione.

Questa stazione esplora la struttura di questo incontro con la profondità che merita – perché non si tratta di una devozione popolare né di un'esortazione alla filantropia. Si tratta di una delle intuizioni teologiche e filosofiche più radicali che il pensiero ebraico e cristiano del Novecento abbia

elaborato: quella per cui il divino non si manifesta soltanto nella trascendenza verticale dello stupore cosmico o nella profondità interiore della preghiera, ma nella trascendenza orizzontale del volto dell'altro – in quella realtà umana che mi è di fronte, che non sono io, che non posso ridurre a me stesso, e che proprio per questa sua irriducibile alterità porta in sé il segno di qualcosa che mi supera infinitamente.

II. IL TESTIMONE BIOGRAFICO

Emmanuel Lévinas (1906–1995)

Emmanuel Lévinas nasce a Kaunas, in Lituania, nel 1906, in una famiglia ebrea colta e osservante, di lingua russa. La sua formazione è bilingue fin dall'infanzia: il russo e l'ebraico, la letteratura russa – Pushkin, Tolstoj, Dostoevskij, che resterà per tutta la vita uno dei suoi interlocutori più profondi – e la Bibbia letta nella lingua originale. Cresce in un mondo in cui la domanda di Dio non è separata dalla domanda dell'altro: il comandamento di amare il prossimo e quello di amare Dio sono, nella tradizione halakhica in cui viene formato, due facce di un'unica realtà, non due obblighi giustapposti.

Nel 1923 si trasferisce a Strasburgo per studiare filosofia, e nel 1928-1929 si reca a Friburgo in Brezia per seguire i seminari di Edmund Husserl e di Martin Heidegger – i due filosofi che stanno trasformando il modo in cui la filosofia europea pensa all'esperienza, alla coscienza, all'essere. Lévinas è tra i primissimi in Francia a comprendere la portata della fenomenologia husserliana e dell'ontologia heideggeriana, e la sua tesi di dottorato del 1930 è uno dei testi fondativi della ricezione francese di Husserl.

Ma il rapporto con Heidegger diventerà, dopo il 1933, una delle questioni più dolorose e più produttive della sua vita intellettuale. Heidegger aveva rappresentato per lui, negli anni di Friburgo, uno dei pensatori più potenti che avesse mai incontrato: la sua analisi dell'essere-nel-mondo, della temporalità, dell'autenticità sembrava aprire orizzonti filosofici di una profondità senza precedenti. Poi Heidegger aderisce al nazismo nel 1933, e non si dissocerà mai in modo esplicito da quella scelta. Per Lévinas – ebreo lituano in Francia, che perderà quasi tutta la sua famiglia in Lituania nei massacri nazisti – questa adesione non è soltanto una questione politica: è una catastrofe filosofica. Il sistema di pensiero più potente che conoscesse aveva potuto coabitare con la barbarie, aveva potuto non vedere il volto dell'altro, aveva costruito un'ontologia così centrata sull'essere e sull'Esserci che il comandamento concreto di non uccidere era diventato invisibile.

Lévinas viene fatto prigioniero di guerra dai tedeschi nel 1940 e trascorre quasi cinque anni in un campo di lavoro in Germania come ufficiale francese, protetto dalla Convenzione di Ginevra – una protezione che i suoi correligionari in Lituania non avranno. Sua moglie e sua figlia riescono a nascondersi in un convento francese grazie all'aiuto di amici non ebrei; quasi tutta la sua famiglia in Lituania viene invece assassinata.

È in questo contesto – di lutto personale devastante, di testimonianza della barbarie più radicale, di riflessione su come un sistema filosofico grandioso avesse potuto rendersi cieco all'elementare realtà del volto dell'altro – che Lévinas elabora il nucleo del suo pensiero. La filosofia occidentale, nella sua lunga tradizione da Parmenide a Heidegger, è stata essenzialmente una filosofia dell'Identico: ha cercato di ridurre ogni alterità all'Uno, ogni differenza al Medesimo, ogni incontro a una forma di comprensione in cui l'altro viene assimilato alla propria categoria. Il filosofo comprende il mondo perché lo porta dentro di sé, lo riduce al proprio sistema, lo domina con il proprio sguardo. Per Lévinas, questa è la struttura profonda di ogni forma di violenza: ridurre l'altro a se stessi, non lasciarlo essere quello che è, non riconoscergli una realtà che precede e sfida ogni comprensione.

L'opera principale di Lévinas, *Totalità e Infinito*, pubblicata nel 1961, è il tentativo più sistematico di costruire una filosofia a partire dall'opposto: non dall'Identico ma dall'Altro, non dalla

comprensione che domina ma dall'incontro che si lascia interpellare. Il punto di partenza non è la coscienza che costituisce il mondo, non è l'essere che si dispiega nella storia, non è il soggetto che conosce: è il volto – *le visage* – dell'altro che mi guarda e che, nel guardarmi, mi chiama a rispondere.

Che cosa significa, per Lévinas, il volto? Non l'aspetto fisico del volto – i lineamenti, i tratti, la bellezza o la bruttezza. Il volto è, nella sua fenomenologia, la modalità in cui l'altro si presenta a me come radicalmente distinto da tutto ciò che posso possedere, dominare o comprendere. Il volto dell'altro non si lascia ridurre a un oggetto del mio sguardo: mi guarda, mi parla, mi chiama. E ciò che dice – nella sua sola presenza, prima di qualunque parola articolata – è qualcosa come: «Non mi uccidere». Non come una supplica, ma come un imperativo che viene da una fonte che non è né me né lui, che precede ogni accordo sociale e ogni sistema morale costruito: un imperativo che Lévinas non esita a chiamare, con tutta la precisione che il termine porta in sé, infinito.

In questa struttura filosofica – il volto dell'altro come luogo in cui si manifesta l'Infinito – Lévinas trova il punto di contatto tra la sua formazione filosofica e la sua tradizione religiosa ebraica. Il Dio della Bibbia non si lascia vedere in faccia: a Mosè che chiede di vedere la gloria di Dio, viene risposto che nessun essere umano può vedere il volto di Dio e restare in vita. Ma questo Dio invisibile lascia delle tracce nel mondo – e la traccia più alta, la traccia più carica di Infinito che sia possibile incontrare, è il volto dell'altro essere umano. Non come sua rappresentazione simbolica, non come sua immagine estetica: come il luogo in cui l'Infinito si dà a incontrare nella sua forma più esigente e più concreta.

Gli ultimi decenni della vita di Lévinas sono segnati da un'intensa attività accademica – insegna alla Sorbona e poi alla Paris-Nanterre – e da una produzione intellettuale che non cessa di approfondire le stesse intuizioni fondamentali. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, del 1974, porta il pensiero della responsabilità verso l'altro a una radicalità ancora maggiore: la soggettività stessa, nella sua proposta, non precede la responsabilità verso l'altro, ma ne è costituita. Non prima esisto, e poi mi assumo la responsabilità per l'altro: esisto in quanto responsabile, sono soggetto in quanto capace di rispondere.

Muore a Parigi nel 1995, a ottantanove anni, dopo una vita in cui non ha mai smesso di fare i conti con la domanda più semplice e più impossibile: come si fa a guardare davvero il volto dell'altro, a lasciarlo essere quello che è, a rispondergli invece di ignorarlo o di assorbirlo? È una domanda che non ha risposta teorica: ha soltanto risposta pratica, nella qualità concreta degli incontri che si è disposti a fare ogni giorno.

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

Matteo 25: il giudizio delle nazioni e i «più piccoli»

Il testo evangelico che costituisce il fondamento scritturistico di questa stazione è tra i più citati e tra i meno davvero compresi della tradizione cristiana. Matteo 25, 31-46 – il cosiddetto "giudizio delle nazioni" – descrive una scena escatologica in cui tutte le nazioni vengono radunate davanti al Figlio dell'uomo, che separa le pecore dai capri sulla base di un criterio sorprendente: non la professione di fede, non l'osservanza rituale, non l'appartenenza a una comunità religiosa, ma il modo in cui si è risposto, nel concreto dell'esistenza quotidiana, al bisogno dei più piccoli. «Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero forestiero e mi avete accolto, ero nudo e mi avete vestito, ero malato e mi avete visitato, ero in carcere e siete venuti a trovarmi.»

La risposta dei giusti è quella che rende il testo teologicamente decisivo: «Signore, quando mai ti abbiamo visto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando mai ti abbiamo visto forestiero e ti abbiamo accolto, o nudo e ti abbiamo vestito? Quando mai ti abbiamo visto malato o in carcere e siamo venuti a visitarti?». I giusti non sapevano di stare

incontrando Cristo nel povero, nel malato, nel forestiero: lo hanno servito senza saperlo, perché la struttura del loro cuore era tale da rispondere al bisogno dell'altro prima ancora di calcolare chi fosse quell'altro o cosa valesse la pena fare per lui.

La teologia di questo testo è di una densità straordinaria, e merita di essere articolata con precisione. Non dice che ogni povero è Dio, in senso panteistico: dice che nel povero – in questo povero preciso, con questo bisogno concreto, in questo momento specifico – si manifesta qualcosa dell'identità di Cristo. La categoria teologica che esprime questa realtà è quella dell'Incarnazione portata alle sue conseguenze ultime: se Dio si è incarnato in un uomo preciso, in un corpo preciso, in una storia precisa, allora la carne umana – tutta la carne umana, e specialmente quella più vulnerabile e più esposta – porta in sé la dignità di essere stata assunta da Dio. Il volto del povero non è un simbolo di Dio: è il luogo in cui il Dio incarnato continua a rendersi presente e a chiedere risposta.

Lo starec Zosima in Dostoevskij: l'amore attivo come unica teologia praticabile

Nei *Fratelli Karamazov* – il romanzo che Dostoevskij considerava il proprio testamento spirituale – la figura dello starec Zosima incarna la risposta cristiana alla domanda che questa stazione pone. Zosima è un anziano monaco ortodosso, spiritual father del monastero in cui si svolge parte della vicenda, venerato dai fedeli come uomo di Dio. La sua teologia non è sistemica né dottrinale: è narrativa, palpabile, incarnata in gesti concreti.

La sua risposta al problema della sofferenza e del male nel mondo – il problema che il fratello Ivan pone in modo devastante nella sua "ribellione" e nel racconto del Grande Inquisitore – non è un argomento filosofico che neutralizza le obiezioni: è una indicazione di vita. Di fronte a un mondo in cui i bambini innocenti soffrono, in cui il male sembra prevalere, in cui Dio sembra assente o complice, Zosima non offre una teodicea: offre la pratica dell'amore attivo, dell'attenzione concreta al volto di chi si ha vicino, del servizio che non aspetta di capire prima di agire.

Vi è un passaggio attribuito a Zosima – tra i più citati dell'intero romanzo – in cui il vecchio monaco dice che l'amore astratto per l'umanità è facile, mentre l'amore concreto per la persona che si ha di fronte, con i suoi difetti e le sue esigenze, è difficile e faticoso, e tuttavia è l'unico amore reale.

Questa distinzione tra amore astratto e amore concreto è esattamente la distinzione che Lévinas pone al centro della propria filosofia con il concetto di responsabilità verso il volto: non la responsabilità verso "l'umanità" come categoria generale, ma la responsabilità verso questo volto preciso, questa persona concreta, questo bisogno irreducibile che si ha di fronte adesso. La convergenza tra Dostoevskij e Lévinas su questo punto – due ebrei russi di generazioni diverse, uno scrittore cristiano ortodosso e un filosofo laico di formazione ebraica – è uno di quegli incontri che illuminano entrambi i pensatori: ciascuno dice qualcosa che l'altro riconosce come proprio

La teologia della liberazione: l'opzione preferenziale per i poveri come luogo teologico

Nella seconda metà del Novecento, la riflessione teologica latinoamericana ha elaborato, a partire dall'esperienza concreta di milioni di poveri cristiani, una categoria che ha cambiato profondamente il modo in cui la Chiesa cattolica pensa al proprio rapporto con la storia: l'"opzione preferenziale per i poveri". Il teologo peruviano Gustavo Gutiérrez, considerato uno dei padri fondatori della teologia della liberazione, ha mostrato come questa opzione non sia soltanto un imperativo etico – un dovere morale di solidarietà con i più deboli – ma un imperativo epistemologico: per vedere Dio nel modo più pieno che sia possibile all'essere umano nella storia, bisogna guardare dalla prospettiva dei poveri, perché è in loro che il Dio rivelato in Matteo 25 sceglie di abitare in modo privilegiato.

Questa categoria – nata in America Latina tra le comunità di base e i barrios delle grandi città – ha una struttura fenomenologica che risuona direttamente con la filosofia di Lévinas, pur essendo stata

elaborata in modo del tutto indipendente. In entrambi i casi, il punto di partenza è il medesimo: che la realtà del volto dell'altro – specialmente del volto sofferente, vulnerabile, minacciato – porta in sé una verità che nessuna posizione di privilegio e di comfort può vedere con altrettanta chiarezza. Il povero non è soltanto il destinatario della carità: è il luogo teologico in cui Dio si lascia incontrare, e dunque è anche, paradossalmente, il maestro di chi vuole imparare a vedere il divino.

Romano Guardini e Lévinas: il volto come sacramento

C'è un punto in cui la riflessione di Guardini sulla liturgia e quella di Lévinas sul volto si toccano in modo inatteso e fecondo, benché i due pensatori non si siano mai incontrati esplicitamente su questo terreno. Guardini aveva mostrato che il rito è il luogo in cui l'invisibile diventa presente attraverso il segno visibile: il pane, il vino, l'acqua, il gesto del sacerdote sono i veicoli attraverso cui una realtà che eccede la materia si manifesta nella materia. Lévinas mostra che il volto dell'altro ha una struttura analoga: è il luogo in cui l'Infinito si fa presente nella finitudine, in cui ciò che eccede ogni comprensione si dà a incontrare in modo concreto e immediato.

In questa luce, il volto dell'altro può essere compreso come un sacramento in senso lato: non nel senso tecnico della teologia sacramentale, ma nel senso originario del termine – un segno visibile di una realtà invisibile, un luogo in cui il divino si rende accessibile attraverso il creato. E questa comprensione sacramentale del volto ha una conseguenza pratica immediata: ogni incontro con l'altro è, potenzialmente, un incontro liturgico. Ogni volta che ci si ferma davanti al bisogno dell'altro, che si risponde alla sua chiamata silenziosa, che si resiste alla tentazione di distogliere lo sguardo e affrettare il passo, si sta compiendo qualcosa che ha la struttura profonda di un atto di culto – un atto in cui si riconosce la presenza del divino e si risponde ad essa con il proprio corpo, con il proprio tempo, con la propria disponibilità.

La teologia dell'Incarnazione come fondamento

La stazione del volto dell'altro non potrebbe avere un fondamento cristologico più solido di quello che la teologia dell'Incarnazione le offre. Il Prologo del Vangelo di Giovanni – «E il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» – è la formulazione più densa e più audace che la tradizione cristiana abbia elaborato sulla questione del rapporto tra il divino e l'umano.

Quella affermazione – il Verbo si fece carne – non è soltanto una dottrina cristologica sull'identità di Gesù: è una dichiarazione ontologica sulla dignità della carne umana in quanto tale. Se il Figlio di Dio ha scelto di manifestarsi in un corpo umano, in un volto umano, in una storia umana concreta, allora la carne umana non è il rivestimento esteriore di qualcosa di più nobile: è il luogo privilegiato in cui il divino sceglie di abitare. E se questo vale per il corpo di Gesù di Nazaret, la logica teologica dell'Incarnazione porta a riconoscerlo, in misura diversa ma reale, per ogni corpo umano – e specialmente per quei corpi che, come il corpo di Gesù sulla croce, sono stati resi vulnerabili, esposti, privati di ogni protezione.

La teologia dell'Incarnazione è dunque il fondamento cristiano più profondo dell'intuizione lévinasiana: non una conferma dall'esterno, ma la ragione ultima per cui quella intuizione è, per un cristiano, non soltanto una filosofia ma una fede. Vedere il volto dell'altro come luogo in cui il divino si manifesta non è una proiezione sentimentale: è il riconoscimento di ciò che la fede nell'Incarnazione implica, portato fino alle sue conseguenze più concrete e più esigenti.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

La stazione del volto pone all'educatore una domanda che precede tutte le altre e che, se non viene affrontata, rende tutto il resto decorativo: sei capace di guardare davvero il volto di un altro? Non di analizzarlo, non di classificarlo, non di decidere preventivamente cosa farne – ma di lasciarlo essere

quello che è, di restare abbastanza a lungo di fronte a lui da sentire ciò che porta, di rispondere a ciò che chiede invece di rispondere a ciò che si è già deciso di dargli?

Questa domanda non è retorica. Il lavoro educativo – specialmente quello che si svolge con i giovani in contesti istituzionali, con orari serrati, con obiettivi da raggiungere e programmi da rispettare – può facilmente diventare un sistema in cui l'altro viene incontrato non come volto ma come ruolo: lo studente, il problema, il caso difficile, il ragazzo brillante. I ruoli sono necessari, le categorie sono utili, le diagnosi pedagogiche servono: ma quando diventano la modalità prevalente dell'incontro, succede qualcosa di sottile e di grave. L'altro cessa di essere un volto e diventa un dossier. E un dossier non può chiamarti in causa nel modo in cui un volto ti chiama in causa: può essere archiviato, discusso in riunione, passato al collega competente. Il volto no.

Lévinas offre agli educatori una categoria preziosa e scomoda insieme: quella della responsabilità asimmetrica. La relazione educativa è, per definizione, asimmetrica: l'educatore ha più potere, più esperienza, più risorse dell'educando. Lévinas però capovolge l'asimmetria in una direzione inattesa: non è il più forte ad essere responsabile del più debole in senso paternalistico, come chi gestisce dall'alto ciò che sta in basso. È piuttosto che il volto del più vulnerabile – il bambino, il giovane, chi non ha ancora trovato le proprie parole – è quello che pone le domande più radicali, quello che chiama in causa in modo più assoluto, quello davanti al quale la risposta non può essere delegata. La responsabilità lévinasiana non nasce dalla forza di chi può aiutare: nasce dalla debolezza di chi chiede, dal fatto che quella debolezza si rivolge a me e non ad un altro, che sono io che si trova in quel momento di fronte a quel volto.

Questa asimmetria capovolta ha una conseguenza pratica molto concreta nel lavoro educativo: l'educatore che ha compreso Lévinas non entra in classe pensando che cosa ha da dare ai ragazzi. Entra pensando che cosa i ragazzi stanno già portando – quali domande, quali ferite, quali intuizioni, quali volti hanno incrociato questa settimana che li hanno chiamati in causa – e che cosa lui può fare per aiutarli a rispondere a queste chiamate in modo più consapevole e più libero. La differenza tra le due posture non è teorica: produce classi completamente diverse, relazioni completamente diverse, educazioni completamente diverse.

C'è però una dimensione di questa stazione che rischia di rimanere nell'ombra se non viene esplicitamente nominata, e che riguarda la specificità cristiana dell'intuizione lévinasiana. Lévinas elabora la sua filosofia del volto come filosofia – come fenomenologia laica, accessibile a chiunque, indipendente da qualunque professione di fede religiosa. Questa è una delle sue grandezze: ha reso accessibile un'intuizione profondamente biblica a un pubblico che non avrebbe potuto o voluto recepirla nella sua forma religiosa originaria. Ma per un educatore cristiano – per chi lavora in un contesto di fede, con giovani che vengono accompagnati a scoprire il Vangelo come storia viva – la filosofia del volto trova il proprio fondamento ultimo non nell'analisi fenomenologica, ma nella fede nell'Incarnazione. E questo fondamento aggiunge qualcosa di specifico che la filosofia da sola non può dare: non soltanto la consapevolezza che il volto dell'altro porta in sé l'Infinito, ma la certezza di fede che quell'Infinito ha un nome, ha un volto egli stesso, ha scelto di farsi incontrare in carne e sangue.

La pedagogia che nasce da questa certezza non è identica a quella che nasce dalla sola fenomenologia lévinasiana, benché sia costruita sulle stesse fondamenta. È una pedagogia in cui l'incontro con l'altro non è soltanto un imperativo etico ma un atto di fede: riconoscere Cristo nel volto del povero, del malato, del forestiero, del carcerato non è una metafora – è il modo in cui Matteo 25 insegna a incontrare davvero Dio, più concretamente di quanto qualunque formulazione dottrinale possa suggerire. E questa pedagogia ha una radicalità che sfida ogni consuetudine: perché se Cristo è davvero presente in ogni volto umano sofferente, allora nessun incontro con l'altro può essere trattato come una faccenda ordinaria, nessun bisogno può essere ignorato senza conseguenze per chi lo ignora, nessuna porta che si chiude davanti a un volto che chiede è semplicemente una questione amministrativa.

L'educatore che porta questa stazione ai giovani li sta chiedendo, in fondo, di fare la cosa più semplice e più difficile del mondo: di imparare a guardare. Di guardare il volto di chi hanno accanto

– il compagno di classe che nessuno sceglie per giocare, il nonno che vive solo, il migrante che vende fiori ai semafori – con quella qualità di attenzione che non classifica e non consuma, ma si ferma, riconosce, risponde. E di scoprire, in quella qualità di sguardo, qualcosa di quello stupore con cui tutto era cominciato nella prima stazione: perché il volto dell'altro, quando viene davvero visto, è anch'esso qualcosa che il reale non riesce a spiegare con il solo reale. È anch'esso, nella sua fragile e irriducibile singolarità, qualcosa che eccede tutto ciò che se ne può dire – e che per questo, in silenzio, parla.

Stazione Sette – IL SILENZIO DI DIO

L'assenza percepita come forma della presenza: quando Dio tace

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

C'è una domanda che la vita pone prima o poi a quasi tutti, e che non si sceglie di fare: la pone il mondo, con la brutalità silenziosa dei fatti. Arriva con la morte di un bambino che non ha fatto in tempo a vivere. Arriva con la diagnosi che cambia tutto in un mattino di ottobre. Arriva con la fotografia di un campo profughi, di un quartiere bombardato, di un volto che porta scritto in faccia un dolore che non si è meritato. E in quel momento – in quel momento preciso in cui la sofferenza innocente si impone nella sua evidenza insopportabile – si forma dentro qualcosa che non è ancora una domanda articolata ma che ha già la struttura di un'accusa: se Dio esiste, dov'era? Se Dio è buono, perché ha lasciato che accadesse? Se Dio è onnipotente, perché non ha fermato la mano del carnefice, perché non ha bloccato il tumore, perché non ha risposto al grido del bambino che moriva solo?

Questa domanda – nella sua forma più radicale e più onesta – non è una domanda che nasce dalla debolezza della fede. È anzi, spesso, la domanda di chi ha preso la fede sul serio abbastanza da non accontentarsi delle risposte facili. Chi non ha mai creduto non si aspetta nulla da Dio, e dunque non può essere deluso dal suo silenzio. È chi ha creduto – chi ha pregato, chi si è affidato, chi ha costruito la propria vita su quella presenza – che può sentire il peso di quel silenzio con una intensità che non si misura. Il silenzio di Dio non è il silenzio del vuoto: è il silenzio di chi si aspettava una risposta e non l'ha ricevuta. È il silenzio di una relazione, e come tale è incomparabilmente più pesante del silenzio dell'assenza.

La modernità ha prodotto, di fronte a questo silenzio, tre risposte principali. La prima è la risposta atea – nella versione di Camus, di Sartre, di Russell: se Dio tace davanti alla sofferenza degli innocenti, la spiegazione più onesta è che non esiste, che il silenzio non è il silenzio di qualcuno ma il silenzio del nulla, e che l'essere umano deve imparare a costruire senso e dignità in un universo indifferente. La seconda è la risposta agnostica – più cauta, più onesta sul piano epistemologico: non si sa se Dio esiste o no, il silenzio non prova nulla in nessuna direzione, e la postura intellettualmente più rispettabile è sospendere il giudizio. La terza – la meno frequente, la più difficile, la più paradossale – è la risposta di chi continua a credere nonostante il silenzio ma attraverso il silenzio: di chi ha trovato il modo di portare la domanda davanti a Dio stesso, di trasformare l'accusa in preghiera, di fare del dubbio non una porta che si chiude ma una soglia che rimane aperta.

Questa terza via non è la via della rassegnazione, né quella di chi si accontenta di non capire. È la via di una tradizione antica – quella biblica e in particolare quella ebraica – che ha sempre saputo che il rapporto con Dio autentico non esclude la protesta, che la fede adulta non è la fede che non fa domande, che Dio può essere cercato e amato e contestato insieme, perché soltanto una relazione vera sopporta il conflitto senza spezzarsi. Giobbe lo sa. I Salmi lo sanno. E lo sa Elie Wiesel – il testimone di questa stazione – che ha portato questa tradizione millenaria dentro il fumo di

Auschwitz e ne è uscito, senza che quella tradizione fosse rimasta identica a prima, ma anche senza che fosse stata definitivamente distrutta.

Questa stazione non ha l'ambizione di risolvere il problema del male: il problema del male non ha soluzione, e fingere che ne abbia una è la più inutile e la più crudele delle menzogne consolatorie. Ha invece l'ambizione di mostrare che il problema del male può essere abitato – con onestà, con coraggio, con quella forma particolare di fedeltà che consiste nel non smettere di fare la domanda anche quando la risposta non arriva.

II. IL TESTIMONE BIOGRAFICO

Elie Wiesel (1928–2016)

Eliezer Wiesel nasce il 30 settembre 1928 a Sighet, una piccola città della Transilvania che all'epoca apparteneva alla Romania e che oggi fa parte della Romania dopo essere stata ungherese per alcuni anni durante la guerra. Nasce in una famiglia ebraica osservante e colta: suo padre Shlomo è un commerciante rispettato nella comunità, uomo di cultura aperta e curiosità laica; sua madre Sarah è figlia di un rabbì chassidico, e dal lato materno Elie eredita la profondità mistica e narrativa del chassidismo. Il piccolo Elie cresce immerso in quel doppio registro che caratterizzerà tutta la sua opera: la tradizione mistica ebraica – i testi, le storie, i canti, la preghiera quotidiana – e la curiosità intellettuale aperta sul mondo moderno.

Studia il Talmud e la Cabala con ardore genuino, non per obbligo familiare ma per una fame spirituale che avverte come propria. A dodici anni chiede al padre di trovargli un maestro che lo introduca alla mistica ebraica: il padre, più razionalista e meno incline alle vie mistiche, lo accontenta con qualche riserva. Moshé il Beadle – il custode della sinagoga, un uomo strano e visionario che diventerà il suo primo maestro – gli insegna che le domande a Dio sono più sacre delle risposte, che ogni vera preghiera è anche una interrogazione, che Dio preferisce essere contestato da chi lo ama all'essere ignorato da chi non lo cerca.

Poi arriva il 1944. Elie ha quindici anni quando le autorità ungheresi, ormai sotto il controllo nazista, organizzano la deportazione degli ebrei di Sighet. In pochi giorni l'intera comunità ebraica della città – migliaia di persone, famiglie intere, anziani e bambini – viene radunata, caricata sui treni, deportata ad Auschwitz-Birkenau. Elie arriva al campo con il padre Shlomo. La madre Sarah e la sorella minore Tzipora vengono separate dal gruppo degli uomini appena scese dal treno. Non le rivedrà mai più: saranno condotte direttamente alle camere a gas.

La prima notte nel campo è la scena su cui converge tutta la testimonianza di Wiesel, e che è rimasta fissata nella letteratura del Novecento con la forza di un documento e la precisione di una poesia. I nuovi arrivati vengono condotti verso il campo attraverso la notte, e a un certo punto vedono le fiamme – i forni crematori che bruciano, il fumo che sale nel cielo notturno. E un bambino che cammina accanto a Elie chiede ad alta voce ciò che nessuno osa formulare: «Ragazzi, guardate! Guardate quelle fiamme! Guardate!» E più tardi, quando la realtà si impone nella sua totalità insopportabile, qualcosa si spezza in Wiesel che non si ricomporrà mai nella forma di prima: «Mai dimenticherò quella notte, la prima notte nel campo, che ha fatto della mia vita una lunga notte per sette volte sprangata. Mai dimenticherò quel fumo. Mai dimenticherò i piccoli volti dei bambini di cui avevo visto i corpi trasformarsi in ghirlande di fumo sotto un cielo muto.»

Wiesel sopravvive ad Auschwitz, a Buna, a Buchenwald. Suo padre Shlomo muore nel campo nell'inverno del 1945, poche settimane prima della liberazione, di dissenteria e di esaurimento, mentre Elie – indebolito egli stesso, incapace di fare nulla – assiste alla sua morte lenta. La liberazione arriva il 11 aprile 1945 a Buchenwald, con l'arrivo delle truppe americane. Wiesel ha sedici anni, è solo, è sopravvissuto.

Dopo la guerra si trasferisce in Francia, studia alla Sorbona, diventa giornalista. Per dieci anni mantiene un silenzio quasi assoluto sulla propria esperienza: non per rimozione, non per incapacità

di ricordare, ma per la convinzione profonda che le parole non siano ancora pronte, che il linguaggio umano non abbia ancora trovato il modo di dire ciò che è accaduto senza tradirlo. È soltanto nel 1956 – undici anni dopo la liberazione – che pubblica in yiddish il resoconto di quell'esperienza, in una versione molto lunga; nel 1958 ne esce una versione ridotta e rielaborata in francese, con il titolo *La nuit – La notte* – prefata da François Mauriac, che aveva insistito perché Wiesel rompesse il silenzio.

Ma ciò che rende Wiesel un testimone unico per questa stazione non è soltanto la testimonianza della Shoah, per quanto insostituibile. È il percorso spirituale che quella testimonianza porta in sé: un percorso che non approda né alla fede tradizionale né all'ateismo, ma a qualcosa di più difficile e di più onesto – una relazione con Dio costruita sulla contestazione, sul processo, sulla domanda che non si chiude. Wiesel non smette di essere ebreo, non smette di osservare le tradizioni, non smette di pregare – ma la sua preghiera porta dentro di sé qualcosa che non era lì prima: la domanda di Giobbe portata alle sue conseguenze più radicali, la disputa con Dio che non si risolve in una riconciliazione teologicamente soddisfacente ma che rimane aperta, ferita, necessaria.

Nei suoi romanzi, nelle sue opere teatrali, nelle sue conferenze, Wiesel torna continuamente su questo nodo: come si parla di Dio dopo Auschwitz? Come si prega dopo che si è visto? Come si trasmette la fede a una generazione che non ha vissuto quello che si è vissuto, senza che quella trasmissione sia né la negazione di ciò che è accaduto né la sua normalizzazione? Non offre risposte sistematiche a queste domande: offre storie, testimonianze, figure narrative che abitano le domande senza dissolverle. È forse questa la sua eredità pedagogica più profonda: l'insegnamento che certe domande non devono essere risolte ma custodite, che il silenzio di Dio può essere portato davanti a Dio stesso, che la contestazione è una forma di fedeltà più alta della rassegnazione.

Nel 1986 riceve il Premio Nobel per la Pace, con una motivazione che lo definisce «messaggero dell'umanità» e «guida spirituale» per il mondo che viene dopo la Shoah. Muore a New York il 2 luglio 2016, a ottantasette anni.

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

Il libro di Giobbe: il paradigma della disputa con Dio

Il libro di Giobbe è, nella Bibbia ebraica e cristiana, il testo che ha affrontato con maggiore radicalità e con maggiore onestà la domanda che questa stazione porta: perché il giusto soffre? Perché Dio sembra tacere davanti alla sofferenza innocente? E – domanda ancora più coraggiosa – è lecito portare questa domanda davanti a Dio stesso, contestarlo, esigere una risposta?

Giobbe è un uomo giusto, integro, timorato di Dio. La tradizione teologica della retribuzione – che nel pensiero biblico più antico collegava la sofferenza al peccato e la prosperità alla virtù – dovrebbe garantirgli una vita felice. Invece perde tutto: i figli, i beni, la salute. I suoi tre amici – Elifaz, Bildad, Sofar – arrivano a consolarlo e finiscono per difendere il sistema teologico della retribuzione contro la testimonianza concreta di Giobbe: se soffri, hai peccato; se hai peccato, ammettilo e Dio ti perdonerà. La loro teologia è coerente, ben argomentata, tradizionalmente rispettabile. Ed è radicalmente falsa, perché nega l'evidenza dell'esperienza di Giobbe – che è innocente e soffre – in nome di un sistema che non sopporta le eccezioni.

Giobbe rifiuta questa teologia con una forza che non ha equivalenti nel testo biblico: non perché non creda in Dio, ma perché crede in un Dio abbastanza grande da sopportare la verità. La sua contestazione non è la ribellione di chi vuole liberarsi di Dio: è la fedeltà di chi non accetta di relazionarsi a Dio attraverso una menzogna consolatoria, di chi preferisce il conflitto alla pace falsa. «Parlerò nella angoscia del mio spirito, mi lamenterò nell'amarezza della mia anima» – Giobbe porta la propria sofferenza davanti a Dio senza mediazioni, senza ammorbidire i toni, senza ricorrere alle formule della pietà convenzionale.

La risposta finale di Dio dal turbine – quella scena straordinaria in cui la voce divina non risponde alla domanda di Giobbe ma gli pone domande ancora più grandi, lo immerge nell'immensità del creato fino a quando il silenzio dell'uomo diventa l'unica risposta possibile – non è una risposta che risolve il problema del male. È una risposta che sposta il problema su un piano diverso: non "perché soffri" ma "chi sei tu davanti all'abisso di ciò che è?". E paradossalmente, questa non-risposta è più onesta e più rispettosa di Giobbe di tutte le spiegazioni teologicamente perfette dei suoi amici. Alla fine del libro, Dio dice a Elifaz: «La mia ira si è accesa contro di te e contro i tuoi due amici, perché non avete detto di me quello che è retto, come il mio servo Giobbe».

La cosa più sconcertante di questo finale è che Dio dà ragione a Giobbe – a colui che ha contestato, protestato, quasi accusato – contro i suoi amici che lo avevano difeso. La fedeltà autentica, sembra dire il testo, non è quella che protegge il sistema teologico: è quella che porta la verità dell'esperienza davanti a Dio, anche quando quella verità brucia, anche quando mette in crisi ogni schema consolatorio.

La tradizione ebraica del dibattito con Dio: il processo come forma di fedeltà

Nella tradizione ebraica, la disputa con Dio non è un'anomalia né un segno di fede carente: è una forma profonda di fedeltà, una modalità di relazione che la storia biblica e quella rabbinica hanno coltivato e trasmesso con consapevolezza. Abramo che discute con Dio per salvare Sodoma, Mosè che intercede per il popolo dopo il vitello d'oro e quasi sfida Dio a coerenza con le proprie promesse, i profeti che portano davanti a Dio la sofferenza del popolo come una querela – tutto questo compone una tradizione in cui il rapporto con il divino è concepito come una relazione abbastanza robusta da sopportare il conflitto, abbastanza reale da non richiedere la finzione della pace.

Questa tradizione ha trovato, dopo la Shoah, una forma estrema e paradossale nelle testimonianze di alcuni rabbini sopravvissuti ai campi, che hanno narrato di processi formali intentati a Dio nelle baracche dei lager: tribunali improvvisati in cui Dio veniva accusato, giudicato, condannato – e poi, finita la seduta, i partecipanti si alzavano per la preghiera serale.

Questo gesto – condannare Dio e poi pregarlo – non è schizofrenia spirituale. È la forma più radicale di ciò che la tradizione ebraica chiama *emunah*: una fedeltà che non dipende dalla comprensione, una relazione che non si rompe neanche quando si è costretti a dire che dall'altra parte non si vede nulla, nessuna risposta, nessun senso.

Wiesel ha raccolto questa tradizione e l'ha portata nella letteratura mondiale attraverso la sua opera teatrale *Il processo di Shamgorod*, scritta nel 1979, in cui tre sopravvissuti alla Shoah organizzano un processo a Dio nel giorno del Purim, con un avvocato difensore di Dio che alla fine si rivela essere Satana. Il testo non offre conclusioni: lascia aperta la questione, perché la questione è aperta. Ma il solo fatto di metterla in scena – con rigore, con dolore, con la precisione di chi conosce la tradizione dall'interno – è già un atto di fedeltà alla tradizione stessa.

Hans Jonas: il Dio che si è ritirato

Il filosofo ebreo tedesco Hans Jonas – allievo di Heidegger e di Bultmann, sopravvissuto alla Shoah combattendo come volontario nell'esercito britannico e poi israeliano, dopo aver perso la madre ad Auschwitz – ha elaborato, in una conferenza del 1984 intitolata *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, una delle riflessioni teologiche più coraggiose e più discusse del dopoguerra.

Jonas propone di ripensare il concetto di Dio a partire da una categoria che la teologia classica aveva sempre respinto: la limitazione del potere divino. Se Dio è onnipotente e non ha fermato Auschwitz, allora o è malvagio o non esiste. Ma Jonas propone una terza possibilità: che Dio abbia liberamente rinunciato alla propria onnipotenza nel momento della creazione. La creazione non è l'atto di un Dio che rimane padrone di ciò che crea: è l'atto di un Dio che si ritira, che lascia spazio alla libertà e alla storia dell'uomo, che accetta di non intervenire perché l'intervento continuo

annullerebbe quella libertà che è la ragione stessa della creazione. Un Dio che si preoccupa – nel senso etimologico più pieno: che si prende cura, che è coinvolto, che soffre – ma che, avendo rinunciato all'onnipotenza, non può fare altro che soffrire con le sue creature senza fermare la mano del carnefice.

Questa teologia della limitazione divina è radicalmente diversa dall'ateismo: non dice che Dio non esiste, dice che Dio ha scelto di essere vulnerabile per amore della libertà umana. Ed è altrettanto diversa da ogni forma di teodicea tradizionale che giustifica il male come parte di un piano provvidenziale incomprensibile: non giustifica nulla, non spiega nulla, non consola nel senso di far diventare accettabile ciò che non lo è. Dice soltanto che il silenzio di Dio davanti ad Auschwitz non è il silenzio dell'indifferenza, ma il silenzio di chi ha pagato un prezzo altissimo per lasciare libera la creatura – e che quel prezzo è stato pagato non soltanto dalle vittime ma, in un senso misterioso e impossibile da articolare pienamente, da Dio stesso.

Dorothee Sölle: la rappresentanza e il Dio che ha bisogno di noi

La teologa protestante tedesca Dorothee Sölle – una delle voci più significative della teologia femminista e della teologia politica del Novecento – ha elaborato, in dialogo critico con Bultmann e con la tradizione riformata, una riflessione sulla sofferenza e sull'assenza di Dio che converge per una via diversa con alcune intuizioni di Jonas. Per Sölle, la risposta cristiana al silenzio di Dio non è né la rassegnazione né la rivolta: è la *rappresentanza* – la disponibilità degli esseri umani a fare nel mondo ciò che Dio non fa direttamente, a diventare i portatori della sua presenza lì dove essa non si vede.

Questa categoria ha una radice cristologica precisa: nella tradizione cristiana, Cristo è il rappresentante di Dio presso gli uomini e degli uomini presso Dio. Sölle estende questa struttura alla comunità cristiana nel suo insieme: la Chiesa – e ogni cristiano in quanto membro del corpo di Cristo – è chiamata a essere la presenza di Dio là dove Dio tace, a rispondere al dolore degli innocenti con la propria azione, a non aspettare che Dio intervenga dall'alto ma a diventare essa stessa lo strumento di quell'intervento. Il silenzio di Dio non è dunque una risposta definitiva: è una chiamata. Chiede di essere riempito non con le spiegazioni teologiche ma con i gesti concreti della carità, della giustizia, della solidarietà.

Questa posizione di Sölle risuona con forza con la tradizione chassidica da cui Wiesel proviene: quella tradizione aveva da sempre insistito che Dio ha bisogno degli esseri umani tanto quanto gli esseri umani hanno bisogno di Dio – non per debolezza sua, ma perché ha scelto di agire nel mondo attraverso la libertà delle sue creature, di completare la creazione attraverso la loro collaborazione.

Paul Ricoeur: la seconda ingenuità e la fede adulta

Il filosofo Paul Ricoeur – che ricorre in questa serie come uno degli interlocutori filosofici più fecondi – ha elaborato, nella sua riflessione sull'ermeneutica e sui simboli religiosi, la categoria della "seconda ingenuità" come forma di fede adulta che ha attraversato il crogiuolo del dubbio senza esserne distrutta.

Per Ricoeur, la fede che non ha mai incontrato il dubbio è una fede fragile, non perché il dubbio sia il test della verità ma perché la fede che non è mai stata messa alla prova non sa ancora di cosa è fatta. La prima ingenuità – la fede dell'infanzia, la fede ricevuta prima della critica – è reale e preziosa, ma non è ancora la fede adulta nel senso pieno del termine. La critica – la critica filosofica, quella storica, quella psicoanalitica, quella che il dolore porta con sé nella sua forma più radicale – è il passaggio necessario attraverso cui quella fede deve transitare per diventare veramente propria. Chi esce dall'altra parte di questo passaggio non con la stessa fede di prima ma con qualcosa di più denso, di più sobrio, di più consapevole dei propri limiti – con quella che Ricoeur chiama appunto la seconda ingenuità – ha fatto un cammino che nessuna scorciatoia avrebbe potuto sostituire.

Applicata al problema del silenzio di Dio, questa categoria ricoeuriana dice qualcosa di molto preciso: che la fede che ha incontrato il silenzio di Dio e non ne è stata distrutta non è la stessa fede di prima. Non è più la fede che si aspettava risposte chiare e consolazioni garantite: è la fede che ha imparato a stare nella domanda, a portare il silenzio come una forma di presenza piuttosto che di assenza, a riconoscere che il Dio della Bibbia non è mai stato un Dio che risolve i problemi ma è sempre stato un Dio che accompagna chi li porta.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

Un educatore che porta questa stazione ai giovani si trova davanti alla responsabilità più delicata dell'intero percorso: quella di non tradire il dolore. Non tradire il dolore significa, prima di tutto, non affrettarsi a consolarlo. La tentazione pedagogica è comprensibile: di fronte a un giovane che porta la domanda bruciante sul silenzio di Dio – a volte a partire da un dolore personale reale, a volte a partire dalla conoscenza di ciò che la storia ha prodotto – l'istinto è quello di offrire un senso, di costruire una spiegazione che renda sopportabile il peso, di far vedere come anche il silenzio faccia parte del piano. Questa tentazione va resistita con fermezza, non perché le spiegazioni siano false in assoluto, ma perché arrivare troppo presto con le spiegazioni è una forma di furto: si ruba al giovane il tempo e lo spazio per stare dentro la domanda, che è l'unico tempo e spazio in cui quella domanda può diventare veramente propria.

Wiesel insegna che il testimone autentico non spiega: narra. Non offre una teodicea: offre una storia. E la storia – con la sua densità di particolari concreti, con i volti e i nomi che porta dentro, con la sua resistenza a ogni generalizzazione frettolosa – fa qualcosa che la spiegazione non può fare: lascia il lettore, o l'ascoltatore, nella sua libertà. Non gli dice cosa concludere: gli mostra cosa è successo, con la massima precisione e la massima onestà possibili, e lascia che sia lui a fare i conti con quello che ha visto. Questa struttura narrativa è la forma pedagogicamente più rispettosa che si possa adottare con il materiale del dolore.

Per un educatore, questo significa coltivare una competenza specifica e poco praticata: quella di saper stare nel silenzio senza riempirlo. Quando un giovane porta una domanda sul silenzio di Dio – magari dopo la morte di un genitore, magari dopo aver letto di un attentato terroristico, magari dopo aver guardato le immagini di una guerra – la risposta più utile non è quasi mai una risposta. È la presenza. È rimanere lì, vicino a quella domanda, senza l'ansia di risolverla. È comunicare con la propria postura che quella domanda è seria abbastanza da meritare il silenzio come prima risposta, che non si ha tutto già pronto, che si è disposti a stare nell'incertezza insieme.

Questa postura non è relativismo né agnosticismo: è rispetto per la grandezza della domanda. Un educatore che ha fatto i conti con il silenzio di Dio nella propria vita – che ha attraversato il proprio Giobbe, che ha portato la propria contestazione davanti a Dio senza ricevere una risposta soddisfacente, e che nonostante questo è rimasto in relazione – porta in sé una credibilità che nessun argomento teologico può sostituire. Quella credibilità si trasmette non con le parole ma con una qualità di presenza che i giovani riconoscono immediatamente: la presenza di chi non ha risolto tutto, ma ha scelto di continuare a cercare.

C'è però un aspetto che questa stazione deve nominare con chiarezza, perché il rischio speculare è reale e serio: il rischio di fermarsi alla domanda senza mai muoversi verso una risposta, di coltivare il dubbio come postura identitaria invece che come tappa di un cammino. Il Giobbe della Bibbia non si ferma alla contestazione: attraverso la contestazione arriva a qualcosa che, senza la contestazione, non avrebbe potuto raggiungere. Il processo a Dio nelle baracche del lager finiva con la preghiera serale. Wiesel non smette di essere ebreo, non smette di fare Shabbat, non smette di pregare anche quando la preghiera è una domanda più che una risposta. Il dubbio, in tutti questi casi, non è un punto di arrivo: è un passaggio – il passaggio necessario attraverso cui la fede diventa adulta, diventa propria, diventa capace di reggere il peso della realtà intera invece di proteggersi da essa.

Un educatore che accompagna i giovani attraverso questa stazione li sta aiutando a fare qualcosa di molto preciso: a distinguere tra la fede che ha bisogno che tutto si spieghi per restare in piedi, e la fede che può stare in piedi anche dentro il mistero. La prima è una fede fragile, non perché chi la possiede sia debole, ma perché la realtà – prima o poi – produce sempre qualcosa che le spiegazioni non riescono a contenere. La seconda è la fede che Wiesel porta in sé come una ferita che non è rimarginata: sempre dolorosa, sempre aperta, ma viva – tenacemente, paradossalmente, ostinata viva.

E forse è questa la lezione più difficile e più necessaria che questa stazione offre ai giovani del ventunesimo secolo, cresciuti in una cultura che ha trasformato la risposta immediata in diritto e il silenzio in fallimento tecnologico: che ci sono domande che valgono la pena di essere custodite senza risposta, che il silenzio di Dio non è il silenzio del vuoto ma forse – forse – il silenzio di qualcuno che aspetta che si sia abbastanza cresciuti da poter ricevere una risposta più grande di quelle che si riusciva a reggere prima. Come Giobbe dal turbine. Come la voce che chiama due volte nel deserto. Come quel fuoco che brucia senza consumarsi, e che continua a bruciare anche quando si è smesso di guardarlo.

Stazione Otto – IL DIO CROCIFISSO

Il paradosso cristiano: Dio che muore, Dio che soffre, Dio che si abbassa

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

C'è un'immagine che ha accompagnato per secoli le case, le chiese, le scuole, gli ospedali dell'Europa cristiana, appesa ai muri con tale familiarità da diventare quasi invisibile: un uomo inchiodato a una croce, con i segni della tortura sul corpo, la testa reclinata, il respiro interrotto. Un'immagine che chiunque abbia cresciuto in una cultura anche soltanto marginalmente cristiana ha visto migliaia di volte, fino al punto in cui smette di essere vista – diventa arredo, sfondo, consuetudine. E tuttavia, in certi momenti – in certi momenti particolari di attenzione o di dolore – quella stessa immagine riesce ancora a fare quello che ha sempre fatto: fermare chi la guarda, produrre una domanda che non si riesce a formulare subito, lasciare qualcosa nell'anima che non è né conforto né inquietudine ma qualcosa di più complesso e di più necessario di entrambi. La domanda che quella croce pone non è, in primo luogo, una domanda storica – non "chi era quell'uomo" o "perché fu condannato". È una domanda teologica nel senso più radicale del termine: se quell'uomo sulla croce è davvero Dio, come afferma la fede cristiana, allora tutto ciò che si credeva di sapere su Dio viene messo in discussione in modo irreversibile. Il Dio della filosofia greca – immobile, impassibile, perfetto, al di sopra di ogni cambiamento e di ogni sofferenza – non può morire su una croce. Il Dio delle religioni del potere – il pantocrator che regna dall'alto, il dominatore della storia, il garante dell'ordine cosmico – non può essere umiliato fino al punto in cui viene umiliato Gesù nel racconto della Passione. Il Dio che molti cercano quando si rivolgono alla religione – il Dio che protegge, che consola, che risolve i problemi, che garantisce un senso alle cose – non sembra presente in quella scena: sembra anzi del tutto assente, tanto che il morente stesso, dalla croce, grida l'assenza: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» Eppure è precisamente qui – in questo punto di massima contraddizione, in questo luogo dove ogni immagine rassicurante di Dio sembra andare in frantumi – che la tradizione cristiana ha sempre riconosciuto la rivelazione più piena di chi Dio è. Non nonostante la croce, ma attraverso la croce. Non come episodio finale di una storia che avrebbe potuto concludersi diversamente, ma come il momento in cui tutto ciò che Dio è si rende visibile nella sua forma più autentica e più

insopportabile: un amore che non si tira indietro davanti a nulla, che non usa la propria potenza per proteggersi, che scende fino al fondo più basso dell'esistenza umana – la morte violenta, l'abbandono, il fallimento pubblico – senza smettere di essere ciò che è.

Questa è la soglia di questa stazione: il punto in cui il pensiero si ferma davanti a qualcosa che non riesce a contenere nelle proprie categorie abituali. Non è la soglia del mistero incomprensibile che si accetta per atto di fede abdicando alla ragione: è la soglia di un paradosso che la ragione riconosce come tale – un cortocircuito tra ciò che si sapeva di Dio e ciò che la croce mostra di Dio – e che chiede non di essere dissolto con una spiegazione ma di essere attraversato con tutto se stessi. Perché è soltanto attraversandolo che si capisce, o meglio: che si comincia a capire qualcosa che prima era impossibile anche soltanto intravedere.

II. IL TESTIMONE BIOGRAFICO

Jürgen Moltmann (1926–2024)

Jürgen Moltmann nasce ad Amburgo il 8 aprile 1926, in una famiglia laica e non religiosa. Suo padre è un uomo di cultura, con una formazione che guarda alla tradizione illuminista tedesca più che a quella cristiana: in casa si leggono Goethe e Nietzsche, non la Bibbia. Il giovane Jürgen cresce in un ambiente intellettualmente stimolante ma spiritualmente neutro – nessuna socializzazione religiosa primaria, nessuna preghiera della nonna, nessun oratorio. La fede, se mai arriverà, dovrà arrivare per una via completamente diversa da quella della tradizione familiare. Nel 1943, a diciassette anni, viene arruolato nella Wehrmacht e inviato al fronte. Assiste al bombardamento di Amburgo nell'estate del 1943 – uno dei più devastanti bombardamenti aerei della Seconda Guerra mondiale, che distrugge gran parte della città e uccide decine di migliaia di persone – e vede morire accanto a sé il compagno con cui stava montando la guardia. In quell'istante – il compagno morto e lui vivo, per nessuna ragione che riesca a identificare – nasce in lui una domanda che non sapeva ancora formulare ma che non lo lascerà più: perché lui sì e l'altro no? Che senso ha questa sopravvivenza arbitraria? Esiste qualcosa che tiene insieme la vita e la morte in un modo che non sia il puro caso?

Nel 1945 si arrende alle truppe britanniche in Belgio e viene portato in un campo di prigionia in Scozia, poi in Inghilterra. La prigionia dura fino al 1948 – tre anni di attesa, di umiliazione, di confronto con la realtà di ciò che la Germania aveva fatto al mondo. In quel contesto di sospensione del tempo, di vergogna collettiva, di domande senza risposta, gli viene messa tra le mani una Bibbia con i Salmi e il Nuovo Testamento. Moltmann non è mai stato un lettore della Bibbia: la prende senza grandi aspettative, come si prende qualcosa per passare il tempo.

E poi, leggendo il racconto della Passione nel Vangelo di Marco, si ferma sulla frase del grido di abbandono: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». In quella frase – nel grido di un condannato a morte che chiama Dio senza essere ascoltato – Moltmann riconosce qualcosa che appartiene alla propria esperienza: il grido del soldato che vedeva morire il compagno senza capire perché, la domanda di chi sopravvive senza sapere se la propria sopravvivenza vale qualcosa. «Ho capito», scriverà molti anni dopo nelle sue memorie, «che c'era qualcuno che capiva, che quel Gesù era stato dove ero stato io, che aveva gridato come stavo gridando io.»

Quella lettura nella baracca del campo di prigionia è l'inizio di una conversione che non ha la struttura folgorante di una rivelazione improvvisa ma quella lenta e tenace di un radicamento progressivo. Moltmann torna in Germania nel 1948, studia teologia a Gottinga, e costruisce in vent'anni una carriera accademica che lo porterà a essere uno dei teologi protestanti più letti e più influenti del Novecento. Ma il punto di partenza di tutta la sua riflessione – il punto a cui ritorna sempre, da cui non si allontana mai del tutto – è quella scena: un uomo che muore su una croce gridando l'abbandono di Dio, e un altro uomo in una baracca di prigionieri che legge quella scena e per la prima volta non si sente solo.

Nel 1972 pubblica *Der gekreuzigte Gott – Il Dio crocifisso* – l'opera che lo renderà famoso al di là degli ambienti teologici specialistici e che costituisce il contributo più originale della teologia protestante tedesca del dopoguerra alla domanda che questa stazione porta. Il libro nasce da una domanda molto precisa: che cosa significa, per la fede cristiana, che Dio ha lasciato morire suo Figlio sulla croce? Non come scandalo da minimizzare, non come mistero da accettare in silenzio, ma come rivelazione da portare fino alle sue conseguenze più radicali.

La risposta di Moltmann parte da una critica alla tradizione teologica classica che aveva ereditato dalla filosofia greca il concetto di un Dio impassibile – incapace di sofferenza, al di sopra di ogni pathos umano, immutabile nella sua perfezione. Questo Dio, dice Moltmann, non può essere il Dio della croce. Il Dio che lascia morire il Figlio, il Figlio che muore gridando l'abbandono, lo Spirito che è presente in quella morte come il legame tra chi abbandona e chi è abbandonato: questa scena trinitaria non descrive un Dio che assiste impassibile dall'esterno alla sofferenza umana. Descrive un Dio che porta in se stesso la sofferenza, che la assume nella propria vita trinitaria, che non è al di sopra del dolore ma dentro di esso – anzi, nel dolore più profondo che sia possibile immaginare: la rottura della relazione tra il Padre e il Figlio.

In questa teologia del "Dio crocifisso", Moltmann trova la risposta cristiana – non la soluzione, ma la risposta – al problema del silenzio di Dio che la stazione precedente aveva lasciato aperto. Auschwitz non è il luogo in cui Dio era assente: è il luogo in cui Dio era presente nel modo più scandaloso e più insopportabile – non come il Dio potente che avrebbe potuto fermare i carnefici e non lo ha fatto, ma come il Dio che muore con le vittime, che è presente nel fumo dei crematori non come giudice ma come vittima, che porta in se stesso la morte di ogni innocente.

Questa affermazione non chiude la domanda: la trasforma. Non risponde al "perché" del male innocente: risponde al "dove" di Dio nel male innocente. E questa risposta – per chi riesce a riceverla senza ridurla né a una consolazione facile né a una metafora – cambia qualcosa di profondo nel modo in cui si guarda la croce appesa al muro, che sia in un'aula scolastica o in una camera d'ospedale.

Moltmann continua a insegnare e a scrivere per decenni dopo *Il Dio crocifisso*, sviluppando una teologia della speranza, una teologia della creazione, una teologia dello Spirito che formano insieme uno dei corpora teologici più fecondi del Novecento protestante. Muore il 3 giugno 2024 a Tubinga, a novantotto anni, dopo una vita in cui non ha mai smesso di fare i conti con quella prima domanda: chi era, quell'uomo sulla croce? E cosa rivela di Dio il fatto che Dio abbia scelto quel posto?

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

Il crocifisso di Grünewald: il Dio che scende fino al fondo

Tra tutte le rappresentazioni della crocifissione che la storia dell'arte cristiana ha prodotto in duemila anni, quella che Matthias Grünewald dipinge tra il 1512 e il 1516 per l'altare della chiesa degli Antoniti di Isenheim – in Alsazia – occupa un posto del tutto particolare, per ragioni che non sono soltanto estetiche. L'altare era destinato a un ospedale che accoglieva malati di ergotismo, una malattia terribile causata da un fungo del grano che produce cancrena, ulcere, piaghe che deformano il corpo in modo mostruoso. I malati che guardavano quel crocifisso non guardavano un Cristo idealizzato nella sua sofferenza: guardavano un corpo che portava i segni del loro stesso dolore – le piaghe aperte, la pelle discolorata, le dita contorte, il corpo appesantito dalla morte in un modo che nessun'altra crocifissione nella storia dell'arte aveva mai osato rappresentare con quella brutalità. La teologia implicita in quella scelta iconografica è di una precisione sconvolgente: non un Cristo bello nella sofferenza, non un Cristo che soffre con dignità regale, ma un Cristo che scende fino al fondo della deformazione fisica, che assume su di sé non la sofferenza astratta dell'umanità ma la sofferenza concreta di quei corpi precisi, di quegli uomini e quelle donne che ogni giorno entravano in quell'ospedale portando la propria malattia come una vergogna e una condanna. Quel crocifisso

diceva a ciascuno di loro: fin qui arriva Dio. Non c'è nessun fondo del dolore umano in cui Dio non sia già sceso prima di te.

Moltmann cita il crocifisso di Grünewald come una delle immagini che più gli si è avvicinata alla propria intuizione teologica: non la crocifissione come trionfo mascherato da sconfitta, ma la crocifissione come discesa reale, totale, senza riserve, fino al punto in cui Dio e la sofferenza umana si toccano nel modo più immediato e più insopportabile.

La kenosi: Filippesi 2,6-11 e il Dio che si svuota

Il testo paolino che offre il fondamento scritturistico più denso alla teologia del Dio crocifisso è il cosiddetto inno cristologico della Lettera ai Filippesi, al secondo capitolo: uno dei testi più commentati di tutto il Nuovo Testamento, in cui Paolo – o chi scrive per lui, secondo alcune interpretazioni esegetiche – descrive il movimento di discesa e risalita di Cristo con una struttura che i teologi hanno chiamato *kenosi*, dal greco *kenoun*, svuotare.

Il testo descrive Cristo come colui che, pur essendo nella condizione di Dio, non ha usato questa uguaglianza con Dio come qualcosa a cui aggrapparsi: al contrario, ha svuotato se stesso assumendo la condizione di servo, diventando simile agli uomini, umiliandosi fino alla morte – e alla morte di croce.

La parola *kenosi* – lo svuotamento – è diventata uno dei concetti teologici più discussi e più fecondi della teologia cristiana moderna. Essa dice che l'Incarnazione non è semplicemente Dio che aggiunge a se stesso una natura umana mantenendo intatta la propria potenza e la propria impassibilità: è Dio che sceglie di limitarsi, di rinunciare all'esercizio di prerogative divine, di diventare vulnerabile, di accettare la povertà, la fatica, la fame, la paura, l'abbandono. Il Dio che si incarna in Gesù di Nazaret non è un Dio in incognito che conserva in sé tutte le risorse divine e le usa quando necessario: è un Dio che ha scelto di non usarle, di stare dentro la condizione umana nella sua integrità, senza scorciatoie e senza reti di sicurezza.

La kenosi non finisce con la nascita: si radicalizza progressivamente fino alla croce, che è il punto in cui lo svuotamento diventa totale. Sulla croce, Gesù non ha nemmeno la consolazione della presenza del Padre – «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» – e quella desolazione finale è, nella lettura kenotica, il momento in cui Dio ha davvero assunto tutto dell'esperienza umana: non soltanto la fatica e il dolore, ma anche l'assenza di Dio, il silenzio che nella stazione precedente si era riconosciuto come il peso più insopportabile che l'esistenza umana possa portare. Gesù grida quel silenzio dalla croce: lo grida in nome di tutti coloro che lo hanno gridato prima di lui e dopo di lui, e in quel grido lo porta dentro la vita di Dio stesso.

Hans Urs von Balthasar: il Sabato Santo come giorno teologico

Il teologo svizzero Hans Urs von Balthasar – uno dei più grandi teologi cattolici del Novecento, vicino al Concilio Vaticano II senza esserne semplicemente un epigono – ha sviluppato una riflessione sul Sabato Santo che costituisce forse il contributo più originale della teologia cattolica contemporanea alla comprensione della morte di Cristo.

Nella tradizione liturgica cristiana, il Sabato Santo è il giorno in cui il Cristo è morto e non è ancora risorto: il giorno del silenzio assoluto, del sepolcro chiuso, dell'assenza di ogni segno. Von Balthasar ha insistito su questo giorno come il giorno teologico per eccellenza: non il Venerdì della morte né la Domenica della resurrezione, ma il Sabato dell'attesa vuota, il giorno in cui Dio è davvero assente nel modo più radicale – perché il Figlio è morto, è sceso agli inferi, è nel luogo di massima lontananza da Dio che la tradizione cristiana chiama l'Ade o il Sheol.

Questa discesa agli inferi – che il Credo apostolico afferma con la formula «discese agli inferi» – non è per von Balthasar un episodio mitologico da demitizzare: è la rivelazione del fatto che non esiste nessun luogo di lontananza da Dio così profondo che il Figlio non ci sia già sceso. L'inferno – inteso non come luogo di punizione ma come esperienza di massima separazione da Dio, come il

punto più basso dell'esistenza – è stato abitato da Cristo nel Sabato Santo. E quella presenza del Figlio nel luogo dell'assenza del Padre è la premessa su cui la resurrezione della Domenica diventa comprensibile: non come il rovesciamento di una sconfitta in una vittoria, ma come la conferma che anche là dove tutto sembrava finito, Dio era già arrivato prima.

Per von Balthasar, il Sabato Santo è dunque il giorno in cui la solidarietà di Dio con l'umanità nel suo stato più disperato diventa assoluta e totale: il Figlio ha scelto di non saltare nemmeno quella tappa, di non risparmiarsi a se stesso nemmeno quell'esperienza. E questa solidarietà totale è la risposta cristiana – non intellettuale, ma esistenziale – al silenzio di Dio di cui la stazione precedente aveva parlato: Dio non ha risposto al silenzio con una parola, ma con una presenza. È sceso nel silenzio stesso.

Il crocifisso nell'aula: la critica di Nietzsche e la risposta della teologia

Friedrich Nietzsche – il più lucido critico della morale e della cultura cristiana che il pensiero occidentale abbia prodotto – ha elaborato contro il Dio cristiano un'accusa che la teologia non può permettersi di ignorare perché, almeno in parte, colpisce nel segno. Il Dio del crocifisso, dice Nietzsche, è il Dio dei deboli, degli sconfitti, di chi non ha avuto la forza di affermare se stesso e ha trasformato la propria debolezza in virtù, la propria sconfitta in redenzione, la propria incapacità di potenza in teologia della croce. Il cristianesimo, nella sua lettura, è la rivolta dei servi che si sono vendicati dei padroni inventando un sistema di valori in cui essere servo è una virtù e essere padrone è un peccato.

La critica nietzscheana è preziosa per la teologia del Dio crocifisso non perché sia giusta – non lo è, o almeno non lo è nella forma in cui Nietzsche la formula – ma perché costringe a una precisione che senza la critica non sarebbe necessaria. Il Dio crocifisso della teologia di Moltmann non è il Dio dei deboli nel senso nietzscheano: non è il Dio che santifica la debolezza come valore in sé, che trasforma la rassegnazione in spiritualità, che usa la croce per giustificare la passività davanti all'ingiustizia. È invece il Dio che scende nella debolezza non per consacrarla ma per trasformarla dall'interno: che assume la morte per vincerla, che assume la sofferenza non per renderla sopportabile ma per portarla oltre se stessa, che si identifica con le vittime non per lasciare che rimangano vittime ma per diventare in esse il principio di una liberazione reale.

La critica di Nietzsche è anche, paradossalmente, una delle diagnosi più precise del rischio che la predicazione della croce corre sempre: quello di diventare uno strumento di rassegnazione invece che di liberazione, di usare il dolore di Cristo per giustificare il dolore degli uomini invece che per combatterlo. La teologia della liberazione latinoamericana – che in questa serie è già apparsa nella stazione del volto dell'altro – ha insistito su questo punto con grande forza: il crocifisso non dice ai poveri che il loro dolore è sacro e che devono portarlo in silenzio. Dice ai potenti che il Dio che essi credono di avere dalla loro parte sta invece, sempre, dalla parte di chi muore ingiustamente.

La tradizione iconografica orientale: il Pantocrator e il Cristo in gloria

La tradizione iconografica della Chiesa ortodossa orientale ha sviluppato, accanto alle icone della Passione, una rappresentazione del Cristo glorioso – il *Pantocrator*, il Reggitore di tutto – che sembra a prima vista in tensione con la teologia kenotica della croce. Il Cristo del Pantocrator guarda dall'alto con uno sguardo che abbraccia tutto il creato, tiene in mano il Libro dei Vangeli, benedice con la mano destra: è l'immagine del Signore della storia, del Giudice universale, del Dio che regge il cosmo.

Questa tensione tra il Cristo crocifisso e il Cristo glorioso non è una contraddizione che la tradizione cristiana abbia cercato di nascondere: è il cuore stesso del kerygma pasquale. Il Cristo risorto che appare ai discepoli porta ancora i segni delle piaghe nelle mani e nel costato: non le ha cancellate la resurrezione, non le ha rese invisibili la gloria. Nella teologia cristiana più profonda, le piaghe del Crocifisso non sono un episodio che la resurrezione supera e dimentica: sono il segno

permanente di come Dio ha scelto di regnare – non dalla potenza esibita, ma dall'amore che ha pagato un prezzo reale. Il Pantocrator glorioso porta le piaghe del Crocifisso: e questo significa che la potenza di Dio non è la potenza del dominatore che non si lascia toccare, ma la potenza dell'amore che si è lasciato toccare fino in fondo e non se n'è andato.

Questa dialettica tra la croce e la gloria – tra la kenosi e la risurrezione – è ciò che distingue il Dio cristiano sia dal Dio impassibile della filosofia greca sia da qualunque forma di divinità trionfante che usa la sofferenza altrui come strumento del proprio piano. Il Dio cristiano non è al di sopra della sofferenza: è il Dio che ha attraversato la sofferenza e ne è uscito non cancellando le piaghe ma trasformandole nel segno di una vittoria che non somiglia a nessuna vittoria umana.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

La stazione del Dio crocifisso pone all'educatore una domanda che ha una risposta impossibile da delegare: che cosa fai tu con la croce? Non nel senso devozionale della domanda – se la baci, se ci fai il segno davanti, se ti inginocchi quando la passi – ma nel senso esistenziale più profondo: dentro di te, nel silenzio della tua vita adulta, che cosa vedi quando guardi quell'immagine? Un simbolo religioso familiare che ha perso la sua capacità di sorprendere? Un dovere teologico da insegnare perché il programma lo prevede? O ancora qualcosa che ti interpella davvero, che ti chiede qualcosa, che non ti lascia del tutto in pace?

La credibilità di un educatore che lavora su questa stazione non dipende dall'aver una risposta teologicamente soddisfacente a tutti i problemi che la croce pone. Dipende dall'aver un rapporto vivo con quella domanda – dall'aver fatto propria, in qualche momento della propria storia, l'esperienza di trovarsi davanti a qualcosa che non si riesce a spiegare completamente, e di scegliere ugualmente di non voltarsi dall'altra parte. Moltmann ha trovato nella baracca di un campo di prigionia qualcosa in quella frase del grido di abbandono: non una risposta, ma un riconoscimento. Quel riconoscimento – la sensazione che chi grida sulla croce sa già ciò che tu stai vivendo, che non sei il primo ad avere gridato nell'oscurità senza risposta – è il nucleo pedagogicamente più potente di questa stazione.

Per i giovani del ventunesimo secolo, cresciuti in una cultura che tende a nascondere la sofferenza, a medicalizzarla, a trattarla come un'anomalia da correggere piuttosto che come una dimensione ineludibile dell'esistenza, la teologia del Dio crocifisso porta un messaggio controcorrente e necessario: che il dolore non è una prova del fallimento della vita, che la sofferenza non esclude la presenza di Dio, che la croce – nell'esperienza cristiana – non è il segno che Dio ha abbandonato il mondo ma il segno che Dio è sceso nel mondo fino al punto in cui il mondo sembrava più abbandonato.

Questo non significa glorificare il dolore né costruire una spiritualità masochistica che cerca la sofferenza per se stessa – uno dei fraintendimenti più comuni e più dannosi della teologia della croce. Significa qualcosa di molto più concreto e di molto più utile: che quando il dolore arriva – e arriverà, nelle forme più diverse, nella vita di ogni giovane – non deve essere vissuto necessariamente come la prova che Dio non c'è o che ha voltato le spalle. Può essere vissuto – non facilmente, non immediatamente, ma progressivamente – come il luogo in cui il Dio crocifisso è già presente, in cui la propria solitudine incontra quella di chi ha già gridato «perché mi hai abbandonato?» e non ha ricevuto risposta, ma ha continuato ugualmente a chiamare per nome. C'è però una dimensione di questa stazione che rischia di rimanere troppo astratta se non viene ancorata a qualcosa di concreto: quella del collegamento tra il Dio crocifisso e la risposta pratica all'ingiustizia nel mondo. Il rischio è che la teologia della kenosi diventi una contemplazione chiusa su se stessa – bella, profonda, spiritualmente nutriente – senza produrre nessun impegno reale nella storia. La tradizione cristiana che questa stazione raccoglie insiste invece che il Dio che si identifica con le vittime chiede a chi lo segue di identificarsi anch'esso con le vittime: non in senso sentimentale, non come solidarietà a distanza, ma come scelta di stare dove le cose costano, dove il

prezzo da pagare è reale, dove la sequela del Crocifisso non rimane nel registro della devozione ma entra in quello dell'azione.

La croce è dunque, nel suo senso pedagogico più pieno, una bussola: indica una direzione, non soltanto un contenuto dottrinale. Indica la direzione verso il basso – verso chi è in basso, verso chi non ha voce, verso chi muore ingiustamente, verso chi grida senza essere ascoltato. Un educatore che porta questa stazione ai giovani non sta soltanto insegnando una teologia della sofferenza: sta indicando una forma di vita. E quella forma di vita chiede di fare, nei limiti della propria esistenza concreta e ordinaria, quello che il Figlio ha fatto nel modo più radicale: scegliere di stare dove costa stare, di non usare le proprie risorse per proteggersi dall'incontro con la vulnerabilità altrui, di riconoscere in ogni volto sofferente – come la stazione precedente aveva già mostrato – il volto di colui che ha portato sulla croce il dolore di tutti.

La croce appesa al muro dell'aula non è arredo: è un programma. Un programma che non si spiega in una lezione, ma che si impara nella vita intera – lentamente, con molti passi falsi, con la stessa lentezza con cui Moltmann ha impiegato decenni a capire cosa aveva trovato in quella baracca in Scozia, leggendo nel silenzio della prigionia una frase che diceva: anche qui. Anche in questo buio. Anche in questo grido. Anche qui, Dio.

Stazione Nove – L'UNIONE

Il fine del cammino: non la comprensione di Dio, ma la dimora in Lui

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

C'è un'esperienza che alcune persone descrivono con una certa esitazione, quasi temendo di non essere credute o di essere fraintese: il momento in cui la distanza tra se stessi e il tutto sembra dissolversi, non nel senso di una perdita di coscienza ma nel senso opposto – di una coscienza così piena, così desta, così raccolta in un punto di massima intensità, che la separazione abituale tra l'io e il mondo, tra il sé e il resto, tra chi guarda e ciò che viene guardato, sembra improvvisamente artificiale, come un velo che per un istante si sia fatto trasparente. Non è necessariamente un'esperienza mistica nel senso tecnico del termine: può essere qualcosa di molto più ordinario. Può accadere nel mezzo di una preghiera che a un certo punto non sente più il bisogno di cercare parole. Può accadere nella contemplazione di un paesaggio in cui ci si dimentica momentaneamente di essere chi si è, e si è semplicemente lì, presenti, senza il pensiero di se stessi come schermo tra la propria coscienza e la realtà. Può accadere nell'amore – in quei momenti rari in cui la presenza dell'altro non è più avvertita come qualcosa di esterno ma come qualcosa di cui si è fatti, come se la propria vita fosse improvvisamente più grande di ciò che si credeva contenesse.

Questi momenti sono brevi, quasi sempre. Passano, e si torna alla normalità della distanza, al ritmo ordinario dell'io che pensa se stesso, che si preoccupa di se stesso, che gestisce se stesso. Ma lasciano qualcosa: una traccia, un'impronta, la memoria di una pienezza che non si riesce a ricordare con precisione ma che si sa di aver incontrato. E quella traccia produce, in chi l'ha ricevuta, una domanda che non esisteva prima o che prima era soltanto intellettuale: è possibile che quella pienezza non sia un'eccezione ma la verità più profonda dell'esistenza? È possibile che la separazione – l'io chiuso in se stesso, il confine netto tra me e il tutto – sia la condizione ordinaria ma non quella definitiva? È possibile che il cammino spirituale non porti verso qualcosa di estraneo e di lontano, ma verso qualcosa che è già qui, già presente, già reale – e che si tratta soltanto di imparare a vedere?

Questa domanda – nella sua forma più radicale – è la domanda dell'unione. Non l'unione come fusione sentimentale, non l'unione come dissoluzione dell'individuo in un tutto indifferenziato, non l'unione come fuga dalla realtà verso un altrove spirituale: ma l'unione come la scoperta progressiva

che c'è qualcosa – qualcuno – nel fondo più profondo dell'esistenza, più intimo all'essere umano di quanto l'essere umano lo sia a se stesso, che attende di essere riconosciuto non come estraneo ma come la propria origine e il proprio compimento.

Le tradizioni spirituali di tutto il mondo hanno custodito questa domanda e hanno cercato di risponderle, ciascuna con il proprio linguaggio, il proprio metodo, la propria cartografia del cammino interiore. La tradizione cristiana l'ha risposta con una particolarità che la distingue da molte altre: non dicendo che l'essere umano si dissolve in Dio come una goccia si dissolve nell'oceano – perdendo la propria identità nell'identico – ma dicendo che l'unione è comunione: la relazione più intensa e più reale che sia possibile, in cui le due parti non si cancellano ma si trovano, in cui l'io non scompare ma diventa finalmente se stesso nel modo più pieno, perché trova in Dio la propria radice e la propria casa. Non due che diventano uno cancellando la differenza: due che diventano uno mantenendola, perché è la differenza stessa – la differenza tra il creato e il Creatore, tra il finito e l'Infinito – che rende possibile la relazione, e dunque l'amore.

Questa è la stazione finale del percorso di Raccontare il Divino: non un punto di arrivo trionfale in cui tutto si risolve e tutto si chiarisce, ma il luogo in cui il cammino rivela la propria direzione più profonda – non verso qualcosa che non si aveva ancora, ma verso qualcosa che si aveva già senza saperlo. Come Agostino, che scrive all'inizio delle *Confessioni* quella frase che è insieme una preghiera e una diagnosi: «Ci hai fatti per Te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Te».

II. IL TESTIMONE BIOGRAFICO

Meister Eckhart (circa 1260–circa 1328)

Johannes Eckhart nasce intorno al 1260 a Hochheim, in Turingia, in una famiglia della piccola nobiltà rurale tedesca. Di lui si sa poco dei primissimi anni: è entrato nell'Ordine dei Predicatori – i Domenicani – probabilmente intorno ai quindici anni, e da quel momento la sua vita è quella di un frate che studia, insegna, predica e amministra con una competenza e una creatività che i suoi contemporanei riconoscono come eccezionali.

Studia a Parigi – il centro intellettuale più importante d'Europa nel tredicesimo secolo – dove respira l'aria della grande scolastica, si confronta con il pensiero di Tommaso d'Aquino che ha insegnato lì pochi decenni prima, e sviluppa quella capacità di muoversi con disinvoltura tra la filosofia speculativa più astratta e la vita spirituale concreta che caratterizzerà tutta la sua opera. È una capacità rara: molti teologi del suo tempo sono o grandi speculativi o grandi mistici, raramente entrambe le cose con la stessa intensità. Eckhart è entrambe le cose, e la tensione tra le due dimensioni non produce in lui una frattura ma una sintesi originalissima – una teologia speculativa che nasce dall'esperienza mistica e che vuole condurre l'esperienza mistica alla sua forma più consapevole e più articolata.

Viene nominato Vicario generale dell'Ordine per la Turingia nel 1303, poi per la Sassonia nel 1307: posizioni amministrative che comportano responsabilità concrete, visite ai conventi, giudizi su questioni disciplinari. Eckhart non è un mistico che vive nella solitudine della cella: è un uomo d'azione nell'organizzazione religiosa del suo tempo, un predicatore che percorre strade, entra in conventi di monache, parla a folle di fedeli nelle chiese delle città della Renania.

Ed è in questo contesto – la predicazione alle monache dei monasteri domenicani della Renania e dell'Alto Reno – che nasce la parte più originale e più rivoluzionaria della sua opera: i Sermoni tedeschi. Eckhart predica in tedesco volgare – non in latino, la lingua dei dotti – a comunità di religiose che hanno una formazione spirituale intensa ma non necessariamente una preparazione filosofica accademica. E in quella predicazione fa qualcosa che nessuno aveva fatto prima con la stessa radicalità: porta il pensiero speculativo più alto – la metafisica dell'essere, la teologia trinitaria, la filosofia neoplatonica – dentro il linguaggio della vita quotidiana, senza semplificarlo, senza impoverirlo, ma riplasmandolo in metafore così precise e così folgoranti che la comprensione

intellettuale e l'esperienza spirituale avvengono insieme, nello stesso istante, attraverso le stesse parole.

Il cuore del suo pensiero teologico è la dottrina del *Grund* – il Fondo. Eckhart distingue tra Dio inteso come Trinità – il Padre, il Figlio, lo Spirito, che sono le tre Persone della rivelazione cristiana – e la Deità (*Gottheit*), il Fondo silenzioso di cui la Trinità è, per così dire, la vita interiore manifestata. La Deità è al di là di ogni nome, di ogni concetto, di ogni distinzione: è il deserto assoluto della divinità, il silenzio che precede ogni parola, la pienezza che precede ogni movimento. E nell'anima umana – a questo punto la dottrina di Eckhart raggiunge la sua audacia più grande – c'è qualcosa di corrispondente a quella Deità: uno spazio interiore che Eckhart chiama anch'esso *Grund* – il Fondo dell'anima – o talvolta la *Funken der Seele*, la scintilla dell'anima, la parte più profonda e più segreta di ciò che si è, che non è toccata dal peccato, che non è distorta dalla creaturalità, che è in qualche modo dello stesso ordine del Fondo divino.

L'unione – l'*Einung* – di cui Eckhart parla non è un evento straordinario riservato a pochi eletti dopo anni di ascesi eroica: è la realtà più profonda di ogni esistenza umana, sempre già presente, sempre già reale, che attende soltanto di essere riconosciuta. Il cammino spirituale non porta l'anima verso Dio come se Dio fosse altrove: porta l'anima verso il proprio Fondo, dove Dio è già presente da sempre. «Il Padre genera il suo Figlio nell'anima» – questa formula, che ricorre con variazioni nei Sermoni, dice che la vita trinitaria di Dio non è separata dall'anima umana: avviene in essa, la attraversa, la costituisce nel suo nucleo più profondo.

Questa dottrina – così audace, così vicina al confine tra l'ortodossia e il panteismo, così capace di essere male interpretata da chi la ascolta con categorie troppo rigide – produce il conflitto che segnerà gli ultimi anni della sua vita. Nel 1326, il vescovo di Colonia apre un processo canonico contro di lui per sospetto di eresia: ventotto proposizioni estratte dai suoi scritti e dalle sue prediche vengono sottoposte a esame. Eckhart si difende con energia e con precisione, distinguendo tra le proposizioni che è disposto a correggere e quelle che ritiene teologicamente inattaccabili, appellandosi al Papa Avignone.

Muore prima di ricevere la sentenza – probabilmente nel 1328, anche se la data esatta rimane incerta – e la bolla papale *In agro dominico* di Giovanni XXII, emanata nel 1329, condanna ventotto proposizioni estratte dalle sue opere, alcune come eretiche, altre come "mal suonanti alle orecchie pie". Eckhart è già morto: la condanna colpisce un corpo che non c'è più, e non impedisce che la sua influenza si diffonda capillarmente attraverso i secoli, attraverso Taulero e Suso che sono suoi discepoli diretti, attraverso l'anonimo dell'*Imitazione di Cristo*, attraverso la mistica renana che plasma la spiritualità cristiana nordeuropea fino alla riforma e oltre.

Ciò che colpisce, nella vicenda finale di Eckhart, è il contrasto tra la grandezza della sua visione spirituale e la meschinità procedurale del processo che la condanna. Non è un contrasto insolito nella storia della Chiesa – questa stazione ha già incontrato Don Milani esiliato a Barbiana – ma ha in questo caso una densità particolare, perché il pensiero di Eckhart non è semplicemente un'opinione teologica discutibile: è il frutto di decenni di esperienza mistica e di riflessione speculativa, è la mappa di un territorio interiore che egli conosceva dall'interno come pochissimi altri nella storia della spiritualità cristiana. Condannarlo significava, in un certo senso, condannare la mappa – senza aver mai camminato nel territorio che essa descriveva.

La storia gli ha dato ragione in modo graduale. Il Rinascimento riscopre Eckhart attraverso il cardinale Nicola Cusano. Il romanticismo tedesco lo eleva a padre della filosofia tedesca. Hegel lo legge. Heidegger lo legge con attenzione profonda e riconosce in lui un interlocutore. E la teologia cattolica contemporanea – da Karl Rahner a Yves Congar, da von Balthasar a molti altri – ha progressivamente riconosciuto che il nucleo della sua visione è non soltanto ortodosso ma necessario: che senza quella capacità di pensare la presenza di Dio nel fondo dell'anima, la teologia cristiana rischia di parlare di Dio come di qualcuno che sta sempre altrove, sempre distante, sempre da cercare fuori di sé – mentre la tradizione biblica dice il contrario.

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

Giovanni 17: «che tutti siano uno»

Il testo evangelico che offre il fondamento scritturistico più diretto a questa stazione è il lungo discorso di addio nel Vangelo di Giovanni, e in particolare la preghiera sacerdotale del capitolo 17 – quella preghiera che Gesù rivolge al Padre la notte prima della Passione, in un momento di intimità trinitaria che il quarto Vangelo ha osato trascrivere e consegnare alla comunità cristiana come un dono incomparabile.

La formula più densa di quel testo è quella in cui Gesù prega perché i suoi discepoli «siano uno, come tu, Padre, sei in me e io sono in te, siano anch'essi in noi». Questa formula – «come tu sei in me e io sono in te» – è teologicamente vertiginosa nella sua precisione. Non dice che l'unione dei discepoli tra loro è un'unione simile a quella trinitaria in senso generico: dice che il modello, il fondamento, la fonte dell'unione umana è l'unione intratrinitaria stessa. La relazione tra il Padre e il Figlio nello Spirito – quella relazione di amore totale e di distinzione mantenuta che la teologia chiama la vita immanente della Trinità – è il luogo da cui nasce e verso cui tende ogni vera unione. Questo ha conseguenze teologiche di grande portata per la comprensione di ciò che Eckhart chiama l'*Einung*. L'unione con Dio non è, nella tradizione cristiana, un'unione con un principio impersonale o con un assoluto indifferenziato: è un essere accolti nella vita di relazione che Dio è in se stesso, un partecipare dall'interno a quella circolazione di amore che la teologia trinitaria descrive come la vita eterna. Il fine del cammino spirituale non è dunque il silenzio della non-distinzione – non la goccia che si dissolve nell'oceano perdendo la propria forma – ma l'amore della distinzione mantenuta: il figlio che torna al padre e viene riconosciuto, abbracciato, rimesso in vita, senza smettere di essere figlio.

La mistica renana: Taulero e Suso

Giovanni Taulero – il domenicano alsaziano che è il più diretto discepolo di Eckhart nella generazione successiva – ha saputo trasmettere l'eredità eckhartiana in una forma più accessibile e meno esposta al rischio di fraintendimento speculativo. I suoi *Sermoni* – predicati in tedesco, come quelli del maestro, a comunità religiose dell'Alto Reno – costruiscono una spiritualità della vita interiore che parte dalla stessa intuizione fondamentale: che il cammino verso Dio è essenzialmente un cammino verso il proprio fondo, che l'unione non è il coronamento di una performance ascetica ma la scoperta di ciò che era già lì.

Heinrich Suso – l'altro grande discepolo diretto di Eckhart – porta nella stessa tradizione una dimensione che nel maestro era meno sviluppata: quella dell'amore come via privilegiata dell'unione, quella delle immagini affettive come linguaggio capace di esprimere ciò che la speculazione astratta rischia di raffreddare. I suoi scritti – in particolare il *Libretto della Saggezza Eterna* – sono tra i testi di spiritualità cristiana medievale più belli e più letti, e costruiscono un percorso in cui la mistica dell'unione non è mai separata dalla concretezza dell'amore, dal corpo che prega, dalla sofferenza che purifica, dall'incontro con il Dio personale che parla all'anima nel suo linguaggio più intimo.

Insieme, Taulero e Suso mostrano che l'eredità di Eckhart non è un pensiero chiuso in se stesso ma una sorgente – una sorgente da cui hanno bevuto secoli di vita spirituale cristiana, in modi diversi e con accenti diversi, ma sempre riconoscendo in quel fondo silenzioso dell'anima il luogo in cui Dio e l'essere umano si trovano nel modo più vero.

Agostino: l'inquietudine come struttura dell'anima

La frase con cui le *Confessioni* di Agostino si aprono – già citata nella soglia esistenziale di questa stazione – porta in sé una teologia dell'unione che precede di secoli Eckhart e che in qualche modo

lo rende possibile: la teologia dell'inquietudine come struttura portante dell'anima umana, come segno che l'anima è stata fatta per qualcosa che non è ancora, come la forma in cui il desiderio di Dio si manifesta nell'esistenza ordinaria anche quando non è ancora riconosciuto come tale. Agostino parla dall'interno della propria esperienza: ha cercato la pienezza in molti luoghi – nella filosofia manichea, nell'edonismo, nella carriera accademica, nell'amore umano – e in nessuno di questi luoghi ha trovato il riposo che cercava. Non perché quelle esperienze fossero false o senza valore: ma perché in ciascuna di esse sentiva qualcosa che eccedeva l'esperienza stessa, una domanda che non si chiudeva, un desiderio che nessuna risposta finita riusciva a saziare. Questo eccesso del desiderio rispetto a ogni oggetto finito è, per Agostino, il segno che l'anima è fatta per un oggetto infinito – e che finché non trova quell'oggetto, l'inquietudine è il modo corretto di esistere, non un difetto da correggere.

La teologia dell'inquietudine agostiniana è di straordinaria rilevanza pedagogica per questa stazione, perché offre uno strumento ermeneutico potente ai giovani: la possibilità di leggere la propria insoddisfazione – quella sensazione diffusa che le cose non bastino mai, che il piacere si esaurisca sempre troppo presto, che anche i momenti più belli lascino una strana nostalgia – non come un segnale di disfunzione psicologica ma come un orientamento dell'anima verso qualcosa di più grande. L'inquietudine non è un problema da risolvere: è una bussola. Indica la direzione anche quando non si sa ancora dove porta.

Nicola Cusano e la *docta ignorantia*

Il cardinale e filosofo tedesco Nicola Cusano – che vive nel quindicesimo secolo, a circa un secolo di distanza dalla morte di Eckhart, e che ne è uno dei lettori più profondi e più creativi – ha elaborato una delle più originali filosofie della conoscenza di Dio che la tradizione cristiana abbia prodotto: la dottrina della *docta ignorantia*, la sapiente ignoranza.

La *docta ignorantia* non è uno scetticismo che rinuncia alla conoscenza: è la forma più alta di conoscenza possibile in relazione a Dio, che consiste nel riconoscere con piena lucidità che Dio eccede tutto ciò che si può pensare di lui, e che dunque la conoscenza più vera di Dio è quella che sa di non sapere – non per mancanza di riflessione, ma per eccesso di realtà del suo oggetto. Chi sa moltissimo di Dio in senso concettuale – chi ha studiato la teologia sistematica, chi conosce le distinzioni scolastiche, chi sa rispondere a ogni domanda dottrinale – può paradossalmente essere più lontano dall'unione con Dio di chi ha poche parole ma una grande disponibilità a stare davanti al mistero senza pretendere di possederlo.

Cusano sviluppa anche la categoria della *coincidentia oppositorum* – la coincidenza degli opposti – come struttura propria dell'Infinito: in Dio, gli opposti che nella logica finita si escludono a vicenda coincidono e si riconciliano. Il massimo e il minimo, il tutto e il nulla, la pienezza e il vuoto: tutte le coppie oppositive con cui il pensiero umano cerca di dire la realtà sono, in Dio, superate in una unità che non è la media tra i due estremi ma qualcosa di qualitativamente diverso da entrambi. Questa intuizione cusana risuona con la tradizione apofatica incontrata nella stazione del Nome e con la teologia kenotica della stazione del Dio Crocifisso: il Dio che si manifesta nella croce – nella massima debolezza – è lo stesso Dio che regge il cosmo nella massima potenza, e questi due volti non si contraddicono ma si includono in una realtà che nessun concetto umano è abbastanza grande da contenere.

Il dialogo cristiano-buddhista: il nirvana e la via mistica

La tradizione buddhista ha sviluppato, su un terreno filosofico e culturale radicalmente diverso da quello cristiano, una riflessione sul superamento dell'ego e sulla cessazione della sofferenza che ha affascinato generazioni di mistici cristiani e ha stimolato alcuni dei dialoghi interreligiosi più fecondi del Novecento. Il concetto buddhista di *nirvana* – letteralmente lo spegnersi, il cessare del fuoco del desiderio egoistico – indica uno stato di liberazione in cui il sé costruito, il sé difensivo

che si aggrappa ai propri desideri e alle proprie paure, viene dissolto, e la coscienza si apre a una realtà che non è più filtrata dall'interesse del proprio ego.

Il dialogo tra questa tradizione e la mistica cristiana dell'unione è stato esplorato con grande intelligenza da figure come il monaco trappista Thomas Merton – il cui nome questa serie ha già incontrato nella stazione della preghiera – e da teologi come Raimon Panikkar, che ha dedicato gran parte della propria vita a cercare i punti di contatto e di differenza tra la spiritualità cristiana e quella indiana e buddhista.

Il punto di contatto più profondo tra la mistica cristiana dell'unione e la via buddhista verso il nirvana è il riconoscimento condiviso che l'ostacolo principale all'esperienza della realtà più profonda è l'ego – l'io costruito, difensivo, che si installa al centro di tutto e filtra ogni esperienza attraverso il proprio interesse. Eckhart chiama questo ostacolo con il termine tedesco *Eigenschaft* – la proprietà di se stessi, l'attaccamento possessivo alla propria identità costruita – e indica nel suo superamento la condizione necessaria per l'esperienza del Fondo. Il buddhismo indica la stessa direzione con una terminologia diversa: l'*anatman* – il non-sé – come la verità più profonda dell'esistenza, che si realizza non come annientamento ma come liberazione.

La differenza rimane però reale e non va minimizzata: la mistica cristiana dell'unione è una mistica della relazione, non dell'identità. Il fondo dell'anima in cui si incontra la Deità non è un luogo in cui l'essere umano cessa di essere distinto da Dio: è il luogo in cui quella distinzione diventa finalmente chiara nella sua forma più vera – non il muro di separazione che isola, ma la differenza che rende possibile il dono. L'unione eckhartiana è più simile all'incontro degli amanti – in cui ciascuno diventa più se stesso grazie all'altro – che alla dissoluzione del sale nell'acqua. E questa differenza, che la tradizione cristiana ha custodito con insistenza contro ogni deriva panteistica, non è una timidezza spirituale: è la conseguenza necessaria della fede in un Dio che è Persona, che ama, che sceglie, che si rivolge all'anima chiamandola per nome.

Pierre Teilhard de Chardin: l'universo in cammino verso il punto Omega

Il gesuita francese Pierre Teilhard de Chardin – paleontologo, filosofo, teologo e mistico del ventesimo secolo – ha elaborato una visione dell'universo in cui la dimensione mistica dell'unione non è separata dalla dimensione cosmica dell'evoluzione: l'intero universo fisico è in cammino verso quello che egli chiama il Punto Omega, il centro unificante verso cui tutta la complessità crescente della materia e della coscienza converge. Cristo – il Cristo cosmico del prologo di Giovanni e delle lettere paoline, il Cristo in cui «tutto è stato creato» e «tutto sussiste» – è per Teilhard l'identità di quel Punto Omega: il centro personale verso cui la creazione intera si muove, il fine in cui l'unione si compie non soltanto a livello individuale ma a livello cosmico.

La visione di Teilhard è controversa – è stata a lungo guardata con sospetto dalla teologia ufficiale cattolica, sebbene la sua condanna formale non sia mai avvenuta – ma porta nella riflessione sull'unione una dimensione che la sola mistica interiore rischia di perdere: la dimensione della storia, del corpo, della materia, del tempo. L'unione con Dio non è una fuga dalla storia verso un'interiorità senza tempo: è la direzione verso cui la storia stessa si muove, il fine verso cui il corpo e la materia sono già orientati nel loro movimento più profondo. Pregare, lavorare, amare, costruire – tutto ciò che l'essere umano fa nella storia – ha, nella visione teilhardiana, una rilevanza mistica non nonostante la propria materialità ma attraverso di essa: perché è la materia stessa che, quando è animata dall'amore e orientata verso Cristo, diventa il luogo in cui l'unione si prepara e si anticipa.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

La stazione dell'unione pone all'educatore una domanda che è anche, inevitabilmente, una confessione: sei disposto a desiderare questo? Non a insegnarlo, non a spiegarlo, non a presentarlo come il coronamento di un percorso ben costruito – ma a desiderarlo davvero, a lasciare che questa

domanda entri nella propria vita adulta con tutto il peso che porta, con tutta la radicalità che implica? Perché l'unione – nel senso pieno in cui questa stazione ne ha parlato – non è un'idea interessante da trasmettere: è una vita da vivere. E nessuna pedagogia, per quanto raffinata, può trasmettere ai giovani il desiderio di una vita che l'educatore non vuole per sé.

Questo è forse l'aspetto più esigente dell'intero percorso di Raccontare il Divino, e il motivo per cui questa stazione è quella finale non soltanto nel senso logico ma nel senso spirituale: non si arriva qui senza aver attraversato tutte le tappe precedenti. Lo stupore doveva aprire l'anima alla meraviglia. Il confronto con la storia ecclesiale doveva situare il cammino nella concretezza di una tradizione. La domanda del Nome doveva scavare nella profondità di chi si cerca. La preghiera doveva costruire il tessuto di una relazione. Il rito doveva educare il corpo a riconoscere il sacro attraverso il gesto. Il volto dell'altro doveva insegnare che il divino si incontra nella carne. Il silenzio di Dio doveva purificare l'immagine di un Dio troppo comodo. Il Dio crocifisso doveva mostrare fino a dove Dio è disposto a scendere per incontrare l'essere umano. Tutto questo ha preparato il terreno per la domanda finale: sei disposto a lasciare che quel Dio che ha fatto tutto questo abiti in te davvero?

Eckhart insegna che il principale ostacolo all'unione non è il peccato nel senso moralistico del termine – non la lista delle infrazioni commesse – ma qualcosa di più sottile e di più pervasivo: l'attaccamento all'immagine di se stessi, la difesa dell'io costruito, la resistenza a lasciare che Dio sia più grande delle proprie aspettative su di lui. Questo attaccamento – l'*Eigenschaft* eckhartiana – è presente in tutti, ed è presente anche negli educatori, che hanno spesso costruito intorno alla propria identità professionale e spirituale una struttura solida e rassicurante che ha bisogno di essere difesa. La via verso l'unione passa necessariamente attraverso uno svuotamento di questa difesa – non attraverso la distruzione dell'identità, ma attraverso la disponibilità a lasciare che sia Dio a definirla invece di difenderla da Dio.

Per i giovani, questo si traduce in qualcosa di molto concreto: l'esperienza della preghiera silenziosa, della meditazione, del raccoglimento interiore come pratiche che non producono un risultato immediato misurabile ma che costruiscono nel tempo una qualità di presenza a se stessi e a Dio che nessun'altra attività può sostituire. La cultura digitale contemporanea ha reso questa esperienza più rara e più necessaria di quanto non fosse nelle generazioni precedenti: in un mondo in cui l'attenzione è continuamente sollecitata dall'esterno, in cui il silenzio produce disagio invece che accoglienza, in cui l'identità si costruisce attraverso la proiezione verso l'esterno invece che attraverso il radicamento nell'interno, imparare a stare fermi davanti a Dio senza fare nulla – senza produrre, senza performare, senza nemmeno pregare nel senso delle parole – è una delle competenze spirituali più urgenti e più difficili da coltivare.

L'educatore che vuole introdurre i giovani a questa dimensione non ha bisogno di essere un mistico nel senso tecnico del termine: ha bisogno di avere una pratica – di avere, cioè, nella propria vita un tempo e uno spazio dedicati a questa qualità di silenzio, di raccoglimento, di disponibilità a essere toccato da Dio invece di essere sempre lui a fare qualcosa in nome di Dio. Quella pratica si vede: si vede nella qualità della presenza, nella capacità di stare nell'incertezza senza ansia, nella libertà da quella compulsione di riempire ogni spazio con le proprie parole e le proprie iniziative che è il segno di un'interiorità non ancora abitata.

C'è infine una dimensione escatologica di questa stazione che meriterebbe un'intera stazione per sé – e che qui si nomina almeno come orizzonte. L'unione di cui Eckhart parla, e di cui parlano tutti i grandi mistici cristiani, non si compie pienamente in questa vita: si anticipa, si intravede, si tocca in momenti di grazia, ma rimane nella sua forma più piena al di là della soglia della morte. La vita eterna – nella teologia cristiana – non è la continuazione di questa vita in condizioni migliori: è la forma finale dell'unione, il compimento di quel movimento di avvicinamento che ha cominciato con lo stupore davanti a un tramonto o a una notte stellata, che ha attraversato tutte le tappe del desiderio e del dolore, e che infine trova in Dio ciò che aveva cercato – senza saperlo – fin dall'inizio. Non un luogo dove andare dopo la morte: la casa da cui non si è mai partiti, e verso cui ci si è sempre mossi.

L'inquietudine di Agostino si quietava. Il Fondo dell'anima incontra il Fondo di Dio. Il viaggio che era cominciato con la meraviglia davanti all'esistenza di qualcosa invece del nulla si conclude – se conclude è la parola giusta – con la scoperta che quel qualcosa aveva sempre avuto un nome, e che quel nome era già scritto, da prima del tempo, nel luogo più segreto e più vero di ciò che si è.

CONCLUSIONE PEDAGOGICO-METODOLOGICA

Per chi accompagna: note sull'arte di condurre un cammino

1. Prima di iniziare: la domanda all'educatore

Ogni animatore o educatore che si appresta a condurre questo percorso è invitato – prima di pensare alla struttura degli incontri, prima di scegliere i materiali, prima di progettare le attività – a sostare qualche momento davanti a una domanda personale: di quale stazione hai più paura?

Non si tratta di una domanda retorica. Ciascuna delle nove stazioni tocca un territorio dell'esperienza umana che può essere, per chi la conduce, un territorio familiare e amato, oppure un territorio minato, oppure ancora un territorio in cui non si è mai entrati davvero. Chi ha vissuto un lutto devastante può trovare il Silenzio di Dio una stazione che lo tocca troppo vicino per condurla con la distanza necessaria. Chi ha avuto esperienze difficili con la Chiesa istituzionale può trovare la stazione *Nella Chiesa?* particolarmente impegnativa. Chi non ha ancora sviluppato una vita di preghiera personale può trovarsi a corto di esperienza quando parla della Preghiera. Chi non ha mai fatto i conti con il paradosso della croce può sentirsi esitante davanti al Dio Crocifisso.

Queste difficoltà non sono ostacoli: sono materiale. Sono la prova che le stazioni toccano qualcosa di reale, e il fatto che tocchino anche l'educatore è la garanzia che non si tratta di contenuti accademici ma di vita. La condizione non è di non avere difficoltà: è di saperle nominare, almeno a se stessi, prima di condurre gli altri nel territorio in cui si trovano.

Un educatore che conosce le proprie difficoltà può trasformarle in risorse: non condividendole compulsivamente con i giovani in modo che la formazione diventi il proprio percorso terapeutico, ma portando in quella stazione una qualità di presenza più densa, più attenta, più rispettosa di ciò che i giovani potrebbero portarci a loro volta. Chi sa dall'interno cosa significa fare i conti con il silenzio di Dio ascolta diversamente il giovane che porta la propria versione di quel silenzio. Chi ha attraversato il proprio processo di rielaborazione del rapporto con la Chiesa accompagna diversamente il giovane che porta il proprio.

2. Il metodo: narrare prima di argomentare

Il metodo di questo progetto è narrativo prima che argomentativo, e questa scelta non è soltanto pedagogica ma teologica. La rivelazione cristiana non si è manifestata come un sistema di proposizioni ma come una storia – e la storia rimane, anche nella trasmissione, la forma più vera con cui quella rivelazione si comunica. Questo significa che ogni stazione dovrebbe cominciare con una narrazione concreta: non «oggi parliamo dello stupore», ma «lasciami raccontarti di un momento in cui qualcuno si è trovato davanti a qualcosa che non riusciva a spiegare».

Le narrazioni possono essere quelle che il progetto propone attraverso i testimoni biografici, ma possono e devono essere arricchite dalle narrazioni personali: dell'educatore, dei giovani stessi, di figure che appartengono al loro mondo culturale. Un giovane di diciassette anni che ha visto *Into the Wild* ha già incontrato la domanda dello stupore e della ricerca di senso. Un giovane che ha letto *Il giovane Holden* ha già incontrato la domanda dell'autenticità contro la convenzione. Un giovane che ha ascoltato certa musica – da Fabrizio De André a Kendrick Lamar, da Battiato a Sufjan Stevens – ha già incontrato la domanda del divino anche se non la riconosce con quel nome. Il

compito dell'educatore è quello di costruire ponti tra questi incontri già avvenuti e le risorse che la tradizione offre per abitarli in modo più consapevole.

La narrazione precede l'argomento, ma non lo esclude: dopo che una storia ha aperto uno spazio interiore, il pensiero ha qualcosa di reale su cui lavorare. La filosofia e la teologia proposte nelle sezioni delle Luci culturali non sono note a margine di un testo già completo: sono lo strumento per approfondire ciò che la storia ha mostrato, per portare alla precisione concettuale un'intuizione che l'esperienza aveva già suggerito.

3. La struttura degli incontri: suggerimenti pratici

Ogni stazione può essere sviluppata in uno o più incontri, a seconda del contesto e del gruppo. Non esiste una struttura unica e obbligatoria, ma alcune indicazioni di massima possono essere utili.

L'inizio di ogni incontro dovrebbe essere un momento di silenzio: non un silenzio imposto o spiegato, ma offerto semplicemente come spazio. Due o tre minuti di silenzio condiviso, all'inizio di un incontro, cambiano la qualità di tutto ciò che segue. Insegnano – senza dirlo – che qui si entra in un regime diverso da quello della vita ordinaria, che quello che si fa insieme merita attenzione, che ci si concede il tempo di arrivare davvero prima di cominciare a parlare.

Il centro dell'incontro dovrebbe essere dominato dalla narrazione e dal dialogo, non dalla spiegazione. L'educatore che spiega per quaranta minuti produce ascolto passivo – e l'ascolto passivo, su questi temi, è l'anticamera della noia o della resistenza. L'educatore che racconta per quindici minuti e poi lascia spazio alle domande, alle reazioni, alle storie personali dei giovani, produce qualcosa di completamente diverso: un'esplorazione condivisa in cui ognuno porta il proprio pezzo di mappa.

Le domande di avvio del dialogo sono cruciali, e meritano cura nella formulazione. Le domande chiuse – quelle a cui si risponde sì o no, o quelle che hanno già una risposta corretta attesa – chiudono invece di aprire. Le domande aperte – quelle che partono dall'esperienza concreta, che non hanno una risposta giusta o sbagliata, che possono essere onestamente abitate anche da chi dubita o non sa – aprono lo spazio in cui il cammino reale comincia. Non «Credi che la preghiera serva a qualcosa?» ma «Hai mai avuto la sensazione di dover dire grazie a qualcuno che non sai nominare? Come è stato?».

La chiusura di ogni incontro dovrebbe restituire al silenzio qualcosa di ciò che il dialogo ha mosso: una preghiera breve, una lettura poetica, un momento di raccoglimento. Non come sigillo devozionale obbligatorio, ma come gesto che indica che ciò di cui si è parlato non rimane nella testa ma chiede di scendere in qualcosa di più profondo. Anche chi non sa ancora pregare può stare in silenzio. E stare in silenzio insieme è già, come Weil insegna, una forma di preghiera.

4. Il testimone come metodo

Ogni stazione è costruita attorno a un testimone biografico, e questa scelta merita una riflessione metodologica specifica. Il testimone non è scelto perché è un'autorità che impone la propria risposta: è scelto perché ha abitato la domanda con una profondità e una onestà che lo rendono un compagno di cammino credibile. La differenza tra un'autorità e un compagno di cammino è fondamentale sul piano pedagogico: l'autorità chiede obbedienza, il compagno di cammino chiede incontro.

L'educatore dovrebbe presentare ogni testimone come una persona reale, con la propria storia, le proprie ferite, i propri errori – non come un modello inarrivabile da ammirare a distanza. Heschel che perde la famiglia nella Shoah e continua a pregare. Weil che si ferma sulla soglia della Chiesa per tutta la vita. Merton che cerca il silenzio e diventa famoso suo malgrado. Milani che critica la Chiesa dall'interno e viene esiliato a Barbiana. Moltmann che trova la fede in una baracca di prigionia leggendo il Vangelo di Marco. Queste storie sono potenti non perché finiscono bene nel

sensu ordinario del termine – alcune finiscono in modo tragico, o irrisolto, o ambivalente – ma perché sono vere. E i giovani riconoscono la verità, anche quando non sanno teorizzarla. L'educatore può integrare i testimoni proposti dal progetto con testimoni che appartengono all'esperienza locale e contemporanea dei giovani con cui lavora: figure vicine, magari della propria comunità o del proprio territorio, che hanno vissuto la stessa domanda in un contesto più prossimo. La logica del testimone non si esaurisce nei grandi nomi della teologia e della spiritualità: si realizza anche nell'adulto credibile che siede accanto ai giovani e porta, nella propria vita ordinaria, il segno di un incontro vero con il divino.

5. La gestione delle posizioni difficili

Ogni percorso su questi temi incontra, prima o poi, le posizioni difficili: il giovane che dice apertamente di non credere in Dio, quello che è stato ferito dalla Chiesa, quello che ha vissuto un lutto che ha messo in crisi tutto, quello che considera la religione un'imposizione culturale da cui si sta affrancando. Queste posizioni non sono ostacoli da rimuovere: sono contributi preziosi, se vengono accolti nel modo giusto.

La risposta sbagliata è quella difensiva: argomentare contro il non credente, correggere chi critica la Chiesa, proporre soluzioni teologiche al dolore di chi ha perso qualcuno. La risposta giusta è quella che ascolta prima di rispondere, che fa domande invece di dare risposte, che riconosce nella posizione difficile una forma di serietà che merita rispetto. Un giovane che dice «Dio non esiste» ha già fatto qualcosa di importante: ha preso la domanda sul serio abbastanza da avere una posizione su di essa. Quel giovane è più vicino al cammino di quanto sembri – certamente più vicino di chi non si è mai posto la domanda.

L'educatore che sa accogliere le posizioni difficili senza difendersi e senza cedere – che può dire «capisco perché pensi così, e quella posizione ha delle ragioni serie; lasciarmi però mostrarti anche questo» – è già, con quella sola postura, un testimone di ciò che il progetto vuole trasmettere: che la fede adulta non ha paura delle domande, che la tradizione cristiana ha risorse per affrontare il dubbio, che il Dio di questa tradizione è abbastanza grande da sopportare la contestazione.

6. La valutazione: come capire se il percorso ha funzionato

In un progetto come questo, la valutazione non può essere quella di un apprendimento nozionistico. Non si valuta se i giovani sanno definire il numinoso di Rudolf Otto o spiegare la kenosi. Si valuta qualcosa di molto più sottile e di molto più importante: se il percorso ha lasciato qualcosa di vivo. I segni che il percorso ha funzionato sono raramente spettacolari. Sono più spesso piccoli: il giovane che dopo un incontro si trattiene per fare una domanda che non aveva osato porre in gruppo. Quello che chiede un libro suggerito nella bibliografia. Quello che porta, settimane dopo, una propria esperienza che riconosce come connessa a ciò che si era discusso insieme. Quello che ammette di aver provato a sedersi in silenzio per qualche minuto, e di non aver capito bene cosa fare ma di averlo fatto ugualmente. Quello che dice «non ci avevo mai pensato in questo modo» con un tono che non è l'entusiasmo performativo di chi vuole compiacere l'educatore, ma la sorpresa genuina di chi ha incontrato qualcosa di inatteso.

Il segno più significativo di tutti è più raro e meno visibile: il giovane che torna, dopo mesi o anni, e dice che un momento di quel percorso lo ha accompagnato in un passaggio difficile della propria vita. Che si è ricordato di Heschel in una notte di paura, o di Wiesel davanti a un'ingiustizia che non sapeva come portare, o del Padre Nostro in un momento in cui le proprie parole non bastavano. Questo è il frutto che non si raccoglie mai nell'immediato, e che pure è quello per cui il lavoro vale la pena.

7. Una parola finale: l'educatore come pellegrino

Il metodo più potente che questo progetto mette nelle mani di chi lo conduce non è la struttura delle stazioni, non sono i testimoni scelti, non sono le domande di dialogo suggerite. È qualcosa di più semplice e di più esigente: l'educatore come pellegrino.

Un pellegrino non è una guida turistica: non conosce il territorio dall'esterno, non lo descrive con la distanza del professionista, non garantisce l'arrivo a destinazione in un tempo prestabilito. Un pellegrino è qualcuno che cammina, che sa alcune cose del percorso perché lo ha già fatto in parte, ma che sa anche di non essere ancora arrivato, di avere ancora molta strada da fare, di portare in sé domande che non sono ancora risolte. Questa postura – l'educatore che cammina insieme ai giovani invece di guidarli dall'esterno – è la condizione di ogni trasmissione autentica su questi temi.

Nessuno di noi ha finito di fare i conti con lo stupore, con la domanda del nome di Dio, con il silenzio che talvolta sembra assenza, con la croce che chiede di essere capita e non soltanto adorata, con l'unione che si intravede e si perde e si cerca ancora. Questa incompiutezza non è una mancanza: è la forma in cui la vita spirituale si vive, per ognuno, in ogni stagione. E portarla con sé – apertamente, senza fingere di avere già tutte le risposte – è il gesto pedagogico più onesto e più fecondo che un educatore possa compiere davanti ai giovani che gli sono stati affidati.

Il percorso non finisce alla nona stazione. Finisce – se finisce è la parola giusta – dove Agostino aveva detto che finisce: nel riposo di un cuore che ha trovato ciò per cui era fatto. E quel riposo, nella vita ordinaria, non è mai definitivamente acquisito: è sempre, ancora, da cercare. Come lo stupore davanti a un tramonto che si è già visto mille volte. Come la preghiera del mattino di chi prega da cinquant'anni e scopre ancora, qualche volta, che le parole antiche dicono qualcosa di nuovo. Come il roveto che brucia senza consumarsi: sempre lì, sempre acceso, per chi ha la pazienza di fermarsi a guardare.

BIBLIOGRAFIA

Per continuare il cammino

PER GLI EDUCATORI E GLI ANIMATORI

Testi fondamentali del progetto

Su Dio e l'esperienza religiosa – Abraham Joshua Heschel, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Rusconi (o edizioni successive) – il testo fondamentale dello stupore radicale – Abraham Joshua Heschel, *Il Sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti – la teologia del tempo sacro – Abraham Joshua Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo. Una filosofia dell'ebraismo*, Borla – Rudolf Otto, *Il sacro*, SE – il testo fondativo della categoria del numinoso – Romano Guardini, *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana – la liturgia come gioco sacro – Romano Guardini, *Il Signore*, Morcelliana – inclusa la meditazione sul Padre Nostro

Sulla preghiera e la vita contemplativa – Thomas Merton, *La montagna dalle sette balze*, Garzanti – l'autobiografia spirituale più letta del Novecento – Thomas Merton, *Nuovi semi di contemplazione*, Garzanti – la fenomenologia della preghiera profonda – Thomas Merton, *La via di Chuang Tzu*, Garzanti – il dialogo con la tradizione orientale – Simone Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi – inclusa la lettera a Perrin e il saggio sull'attenzione

Sulla teologia del divino – Jürgen Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Queriniana – il paradosso kenotico – Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*, Jaca Book – la teologia del Sabato Santo – Jean-Luc Marion, *Dio senza essere*, Jaca Book – la fenomenologia della donazione e della preghiera –

Karl Barth, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli – per chi vuole approfondire la critica alla religione come "Unglaube"

Sulla teologia dell'altro e della liberazione – Emmanuel Lévinas, *Totalità e Infinito*, Jaca Book – la filosofia del volto – Emmanuel Lévinas, *Altrimenti che essere*, Jaca Book – la soggettività come responsabilità – Gustavo Gutiérrez, *Teologia della liberazione*, Queriniana – l'opzione preferenziale per i poveri come categoria epistemologica

Sulla Shoah e il silenzio di Dio – Elie Wiesel, *La notte*, La Giuntina – la testimonianza fondamentale – Elie Wiesel, *L'alba – Il giorno*, La Giuntina – la trilogia della sopravvivenza – Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo – la teologia della limitazione divina – Dorothee Sölle, *Sofferenza*, Queriniana

Sulla mistica e l'unione – Meister Eckhart, *Sermoni tedeschi*, a cura di Marco Vannini, Adelphi – i testi fondamentali della mistica renana – Nicola Cusano, *La dotta ignoranza*, Rusconi o Bompiani – Pierre Teilhard de Chardin, *Il Milieu Divin*, Jaca Book – Pierre Teilhard de Chardin, *Il fenomeno umano*, Il Saggiatore

Sulla Chiesa e la tradizione – Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* – testo integrale, reperibile gratuitamente online – Paul Ricoeur, *La simbolica del male*, Il Mulino – la categoria della seconda ingenuità – Don Lorenzo Milani, *Lettere a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina – il testo più accessibile – Don Lorenzo Milani, *Lettera ai cappellani militari* – reperibile in varie antologie

Filosofia e fondamenti – Aristotele, *Metafisica*, Laterza – in particolare il libro I per il thaumazein – Blaise Pascal, *Pensieri*, Einaudi o BUR – per il silenzio degli spazi infiniti e il Dio di Abramo – Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi – per la proposizione sul mistico – Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani – il corpo come soggetto dell'esperienza

PER I GIOVANI

Saggi e testi di lettura accessibile

– Elie Wiesel, *La notte*, La Giuntina – breve, intenso, insostituibile; adatto dai sedici anni – Abraham Joshua Heschel, *Il Sabato*, Garzanti – accessibile e poetico – Thomas Merton, *La montagna dalle sette balze*, Garzanti – autobiografia appassionante, adatta dai diciassette anni – Don Lorenzo Milani, *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina – il testo più diretto e più battagliero – Carlo Maria Martini, *Incontro al Signore risorto*, San Paolo – accessibile e ricco – Jorge Mario Bergoglio / Francesco, *Il nome di Dio è misericordia*, Piemme – accessibile, diretto, contemporaneo – Etty Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi – una giovane ebrea olandese che scopre Dio nel campo di transito di Westerbork; straordinario per intensità e onestà – Antony Bloom, *Scuola di preghiera*, Gribaudi – uno dei testi più semplici e più profondi sulla preghiera mai scritti

Romanzi

– Fyodor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Einaudi o Mondadori – il Grande Inquisitore e lo starec Zosima; il romanzo teologico per eccellenza – Fyodor Dostoevskij, *L'idiota*, Einaudi – il Cristo come uomo mite in un mondo spietato – Albert Camus, *La peste*, Bompiani – la solidarietà umana davanti all'assurdo; il dialogo tra Rieux e il padre Paneloux è uno dei testi più onesti sul silenzio di Dio – Graham Greene, *Il potere e la gloria*, Mondadori – un prete imperfetto e fuggiasco che porta l'Eucaristia nel Messico rivoluzionario; la grazia che passa attraverso la debolezza – Shūsaku Endō, *Silenzio*, Corbaccio – il silenzio di Dio durante la persecuzione dei cristiani in Giappone; uno dei romanzi più potenti sulla prova della fede – Bernanos, *Diario di un curato di campagna*, Mondadori – un giovane prete malato che porta Dio ai paesani con una fedeltà spossata e tenace – Antoine de Saint-Exupéry, *Il piccolo principe*, varie edizioni – la domanda sull'essenziale invisibile agli occhi – Hermann Hesse, *Siddharta*, Mondadori – la ricerca spirituale nell'India antica; utile per il dialogo con le tradizioni orientali – Marilynne Robinson, *Gilead*, Einaudi – lettere di un vecchio pastore

protestante al figlio; riflessione profondissima sulla grazia e sul tempo – Colm Tóibín, *Il testamento di Maria*, Einaudi – la madre di Gesù come testimone scomoda; provoca la domanda su chi sia davvero il Dio cristiano

Cinema

– *Il pranzo di Babette* (Gabriel Axel, 1987) – la grazia come dono gratuito e inatteso; il rito eucaristico in un contesto luterano austero – *Il settimo sigillo* (Ingmar Bergman, 1957) – il cavaliere medievale che gioca a scacchi con la Morte cercando una prova dell'esistenza di Dio; il silenzio di Dio portato al cinema – *La parola* (Ordet, Carl Theodor Dreyer, 1955) – fede, morte e resurrezione in una fattoria danese; uno dei film più teologicamente densi mai realizzati – *L'albero della vita* (Terrence Malick, 2011) – la domanda di Giobbe nel cuore di una famiglia americana degli anni Cinquanta; cinema come preghiera – *I colori della passione* (The Mill and the Cross, Lech Majewski, 2011) – la Salita al Calvario di Bruegel riportata in vita; meditazione visiva sulla croce – *Il Vangelo secondo Matteo* (Pier Paolo Pasolini, 1964) – un Gesù povero e radicale nel Sud Italia; il Vangelo restituito alla sua durezza profetica – *Of Gods and Men* (Xavier Beauvois, 2010) – i monaci cistercensi di Tibhirine in Algeria; la scelta di restare davanti alla morte come atto di fede e di amore – *Winter Light* (Ingmar Bergman, 1963) – un pastore protestante che ha perso la fede ma continua a celebrare; il silenzio di Dio vissuto dall'interno della prassi religiosa – *Silence* (Martin Scorsese, 2016) – tratto dal romanzo di Endō; il silenzio di Dio durante la persecuzione – *A Hidden Life* (Terrence Malick, 2019) – la storia vera di Franz Jägerstätter, obiettore di coscienza cattolico austriaco condannato a morte dai nazisti

Teatro

– Elie Wiesel, *Il processo di Shamgorod* – disponibile in italiano; il processo a Dio nelle baracche; indispensabile per la stazione del Silenzio di Dio – Samuel Beckett, *Aspettando Godot*, Einaudi – l'attesa di qualcuno che non arriva; la domanda sull'assenza in forma teatrale – Bertolt Brecht, *La vita di Galileo*, Einaudi – la coscienza individuale contro l'istituzione; utile per la stazione *Nella Chiesa?* – T.S. Eliot, *Assassinio nella cattedrale*, BUR – il martirio di Thomas Becket; la scelta di Dio contro il potere

Musica

– **Johann Sebastian Bach**, *Matthäuspassion* (Passione secondo Matteo) – la narrazione musicale più potente del Dio crocifisso; anche in versione integrale commentata su YouTube – **Johann Sebastian Bach**, *Magnificat e Messa in si minore* – la lode come struttura della preghiera – **Arvo Pärt** – *Spiegel im Spiegel, Tabula Rasa, Fratres*: il compositore estone della musica sacra contemporanea più accessibile ai giovani; il silenzio musicale come preghiera – **Gregorio Allegri**, *Miserere* – il Salmo 51 in polifonia; uno dei testi musicali più belli sulla domanda del perdono – **Giovanni Battista Pergolesi**, *Stabat Mater* – la meditazione sulla madre sotto la croce – **Fabrizio De André** – *La buona novella* (1970): il Vangelo degli apocrifi in musica; *Anime salve* per la solitudine e la ricerca; *Creuza de mă* per il senso del sacro nella quotidianità ligure – **Franco Battiato** – *L'era del cinghiale bianco, La voce del padrone, Come un cammello in una grondaia*: ricerca spirituale tra Oriente e Occidente nel rock italiano; accessibile e stimolante – **Sufjan Stevens** – *Carrie and Lowell, Illinois*: songwriter americano cristiano; il dolore personale portato davanti a Dio in forma di canzone – **U2** – *The Joshua Tree, Achtung Baby*: il rock come ricerca del divino tra dubbio e fede; Bono come esempio di artista cristiano contemporaneo – **Gregoriano** – qualunque raccolta di canto gregoriano autentico: la preghiera come respiro comunitario nel tempo – **John Coltrane** – *A Love Supreme* (1965): una suite jazz come atto di gratitudine e di ricerca spirituale; quattro movimenti che corrispondono a quattro tappe del cammino verso Dio

Arte e immagini

– **Matthias Grünewald**, *Altare di Isenheim* (Museo Unterlinden, Colmar, Alsazia) – la crocifissione più onesta della storia dell'arte; indispensabile per la stazione del Dio Crocifisso – **Rembrandt van Rijn**, *Il ritorno del figliol prodigo* (Ermitage, San Pietroburgo) – le mani del padre che accolgono il figlio; meditazione visiva sulla misericordia – **El Greco**, *Il cavaliere con la mano sul petto* (Prado, Madrid) e *Sepoltura del conte di Orgaz* – la tensione tra il terreno e il celeste – **Marc Chagall** – le vetrate della cattedrale di Metz e della sinagoga di Gerusalemme: il mondo biblico reinterpretato in luce e colore; utile per le stazioni del Nome e dello Stupore – **Andrei Rublëv**, *Icona della Trinità* (Galleria Tret'jakov, Mosca) – i tre angeli di Mamre come figura della vita trinitaria; la più grande icona della tradizione cristiana orientale – **William Blake** – le illustrazioni al libro di Giobbe: il confronto dell'uomo con Dio reso in forma grafica di straordinaria potenza – **Georges Rouault** – le serie *Miserere* e i *Clowns*: il volto di Cristo nei volti dei clown e dei condannati; connessione diretta con la stazione del Volto dell'altro – **Caravaggio** – *La vocazione di San Matteo* (San Luigi dei Francesi, Roma) e *Il sacrificio di Isacco*: la luce divina che entra nella scena ordinaria; lo stupore come soglia – **Edward Hopper** – *Nighthawks* e altri dipinti: la solitudine urbana come soglia del desiderio; utile come punto di partenza per la stazione dello Stupore con i giovani contemporanei – **Anselm Kiefer** – le opere che trattano la Shoah e la tradizione cabalistica: arte contemporanea che affronta il silenzio di Dio con materiali poveri e paesaggi devastati

Altri testimoni biografici consigliati

– **Etty Hillesum** (1914–1943) – giovane ebrea olandese, intellettuale laica che scopre Dio nel campo di transito di Westerbork dove muore; il suo *Diario* è uno dei documenti spirituali più belli del Novecento – **Dietrich Bonhoeffer** (1906–1945) – teologo protestante tedesco giustiziato dai nazisti; la sua riflessione su un «cristianesimo senza religione» e la sua fedeltà fino alla morte – **Oscar Romero** (1917–1980) – arcivescovo di San Salvador, assassinato mentre celebrava la Messa; l'opzione per i poveri come conseguenza del Vangelo vissuta fino al martirio – **Thich Nhat Hanh** (1926–2022) – monaco buddhista vietnamita, amico di Merton; la meditazione come via di pace e di presenza; utile per il dialogo interreligioso – **Dorothy Day** (1897–1980) – giornalista americana convertita al cattolicesimo, fondatrice del *Catholic Worker*; la fede come azione politica concreta in favore dei poveri – **Charles de Foucauld** (1858–1916) – ufficiale francese diventato eremita nel Sahara; la preghiera come presenza silenziosa tra i più poveri; beatificato nel 2005 – **Matteo Ricci** (1552–1610) – gesuita italiano in Cina; il dialogo tra il Vangelo e la cultura cinese come esempio di inculturazione intelligente e rispettosa – **Edith Stein** (Teresa Benedetta della Croce, 1891–1942) – filosofa ebrea convertita al cattolicesimo, carmelitana, morta ad Auschwitz; il percorso dalla fenomenologia alla mistica.