

RACCONTARE L'AMORE

«La verità, vi prego, sull'amore»

Accompagnare i giovani ad apprendere l'arte di amare



Introduzione

Perché raccontare l'amore

Tra tutti i temi che questa serie ha attraversato – la luce, il buio, il divino – l'amore è quello che richiedeva il coraggio maggiore. Non perché la luce e il buio e il divino siano facili da dire: ciascuno ha opposto la propria resistenza, ciascuno ha richiesto la pazienza di chi lavora su un materiale che non si lascia domare. Ma la luce e il buio e il divino hanno una certa opacità che aiuta a tenerli a distanza critica, che permette di guardarli con lo sguardo del pellegrino piuttosto che con quello di chi è dentro fino al collo. L'amore no. L'amore è il tema più vicino, più esposto, più facile da banalizzare e più difficile da dire con la precisione che merita.

Eppure è impossibile non parlarci – soprattutto a chi educa, soprattutto a chi lavora con i giovani. Perché i giovani sono fatti di amore nel senso più letterale del termine: vivono per esso, soffrono per esso, lo cercano con un'intensità che non smettono mai completamente, anche quando imparano

a nasconderla sotto l'indifferenza o l'ironia o la durezza. Ogni giovane che si incontra porta dentro di sé, sotto qualsiasi strato di difesa si sia costruito, una domanda sull'amore che non è ancora stata soddisfatta – una domanda che a volte non sa nemmeno come formulare, ma che orienta i suoi passi con una forza che nessun programma educativo riesce a ignorare del tutto senza pagarne le conseguenze.

Questo itinerario è nato dalla convinzione che quella domanda meriti una risposta all'altezza. Non una risposta preconstituita, non una risposta moralistica che arrivi prima ancora che la domanda sia stata pronunciata per intero, non una risposta sentimentale che confonda la profondità con l'intensità dell'emozione. Una risposta che abbia la densità dell'esperienza vissuta e la precisione del pensiero rigoroso, che sappia tenere insieme la tradizione filosofica e quella spirituale, che non abbia paura né della bellezza dell'amore né della sua complessità oscura.

La struttura che si è scelta per questo percorso è fenomenologica e genetica al tempo stesso.

Fenomenologica: perché ogni stazione parte da un'esperienza reale, da qualcosa che ogni essere umano conosce almeno nella sua forma germinale, e cerca di descriverla dall'interno prima di interpretarla. Genetica: perché le sette stazioni non sono sette aspetti paralleli e indipendenti dell'amore – sono sette momenti di un unico movimento di approfondimento progressivo, in cui ciascuna stazione presuppone le precedenti e apre la strada alle seguenti. Si parte dal desiderio – la forma più elementare e più universale in cui l'amore si annuncia nell'essere umano – e si arriva all'agape – l'amore come partecipazione alla vita stessa di Dio. In mezzo ci sono il riconoscimento dell'altro, la gratuità dell'amicizia, il buio del dolore, la fecondità del dono, la libertà del perdono. Non è un percorso cronologico: non coincide con le fasi della vita anagrafica né con le tappe di una biografia tipo. È un percorso di profondità crescente: si può attraversarlo a qualsiasi età, in qualsiasi fase della vita, con l'esperienza accumulata di chi ha già molto vissuto o con la freschezza di chi sta vivendo per la prima volta.

Ogni stazione è costruita secondo quattro movimenti interni che si ripetono con una certa regolarità, pur adattandosi al carattere specifico di ciascun tema. Il primo movimento è la soglia esistenziale: la descrizione dell'esperienza da cui si parte, il modo in cui quel particolare aspetto dell'amore si manifesta nella vita concreta, le domande che apre e le resistenze che incontra. Il secondo movimento è il testimone biografico: una persona reale – della storia, della letteratura, della tradizione spirituale – che ha attraversato quell'esperienza con una profondità e una lucidità che la rendono capace di accompagnare gli altri nello stesso percorso. Il terzo movimento è quello delle luci culturali e spirituali: le voci della filosofia, della teologia, della letteratura e dell'arte che illuminano quell'esperienza da angolazioni diverse e complementari, in un dialogo che non esclude nessuna tradizione autentica. Il quarto movimento è il senso pedagogico: le implicazioni concrete per chi educa, le domande che questo tema pone alla pratica educativa quotidiana, le competenze e gli atteggiamenti che l'educatore è chiamato a sviluppare in se stesso prima ancora di trasmetterli ad altri.

L'orizzonte di questo itinerario è cristiano-cattolico – nel senso che la tradizione cristiana costituisce il punto di riferimento fondamentale, il luogo teologico da cui si guarda il reale, la fonte da cui si attinge il linguaggio e le categorie. Ma questo orizzonte non è esclusivo: lungo tutto il percorso si è cercato di entrare in dialogo con altre tradizioni filosofiche e spirituali – il platonismo e l'aristotelismo, la mistica ebraica, il sufismo islamico, la fenomenologia contemporanea – nella convinzione che la verità sull'amore non sia patrimonio esclusivo di nessuna tradizione, e che il dialogo tra le tradizioni non indebolisca ma approfondisca la comprensione di ciascuna.

I testimoni biografici scelti per questo percorso meritano una parola di spiegazione. Non sono stati scelti perché fossero persone perfette – nessuno lo era, e sarebbe disonesto presentarli come tali. Sono stati scelti perché la loro vita porta in sé una domanda sull'amore che è rimasta aperta abbastanza a lungo da diventare feconda: Agostino di Ippona, che ha inseguito per decenni l'oggetto vero del proprio desiderio attraverso tutti i surrogati disponibili, e alla fine ha trovato le parole per dire ciò che aveva cercato. Simone Weil, che ha elaborato una fenomenologia dell'attenzione come forma suprema dell'amore partendo da un'esperienza di dolore e di marginalità che la rendeva

insolitamente vicina alla sofferenza degli altri. Michel de Montaigne, che ha scritto i *Saggi* come un tentativo di continuare sulla pagina la conversazione interrotta dalla morte dell'amico, e così facendo ha prodotto la celebrazione più onesta dell'amicizia autentica che la letteratura moderna conosca. Etty Hillesum, che ha percorso in poco più di due anni il cammino da una forma di amore dipendente e possessivo verso una forma di amore sempre più gratuita e libera, e lo ha documentato in un diario di una trasparenza quasi insostenibile. Takashi Nagai, che ha scritto ai propri figli sapendo di morire con la stessa calma con cui si consegna un dono prezioso a mani fidate. Simon Wiesenthal, che ha trasformato la domanda senza risposta del proprio silenzio davanti al soldato morente in un dono consegnato al mondo intero. Edith Stein, che nella convergenza tra la fenomenologia dell'empatia e la vita contemplativa ha elaborato la comprensione più precisa disponibile dell'amore come partecipazione alla vita trinitaria di Dio.

Ciascuno di questi testimoni è stato avvicinato con un'attenzione filologica precisa: le citazioni proposte sono state sempre segnalate con il grado di certezza disponibile, e le formulazioni dirette sono state presentate per verifica preventiva prima di procedere all'analisi. La precisione filologica non è un tecnicismo: è un atto di rispetto verso chi ha vissuto quelle esperienze e le ha consegnate nelle parole con cui ha scelto di dirle.

Una parola finale sulla destinazione di questo lavoro. Questo itinerario è pensato per chi educa i giovani: non per sostituirsi alla loro esperienza, non per rispondere al loro posto alle domande che l'amore pone, ma per dare all'educatore strumenti di comprensione e di linguaggio che gli permettano di accompagnare con più profondità e con più libertà i giovani che gli sono affidati. L'educatore che ha fatto proprio questo percorso – che lo ha attraversato nella riflessione e nella preghiera e nell'esperienza vissuta – non diventa necessariamente capace di rispondere a tutte le domande. Diventa capace di qualcosa di più prezioso: di stare nelle domande senza fuggirle, di riconoscere nell'inquietudine dei giovani non un problema da risolvere ma una vocazione da accompagnare, di portare nel proprio lavoro educativo la qualità di uno sguardo che ha imparato – almeno un poco – a vedere le cose alla luce dell'amore.

Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

Ci hai fatti per Te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Te.

Tutto comincia da questa inquietudine. Tutto cammina verso questo riposo. E in mezzo c'è la vita – con il suo desiderio e il suo dolore e la sua bellezza e la sua fedeltà. Con tutto l'amore che è capace di imparare.

Stazione Uno – IL DESIDERIO

Eros come rivelazione: il desiderio come finestra sull'infinito

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

L'inquietudine come struttura

Esiste un'esperienza che ogni essere umano conosce prima ancora di avere le parole per nominarla. È quell'improvvisa sensazione di mancanza che non coincide con nessuna necessità concreta – non è fame, non è sete, non è stanchezza – eppure è più reale e più urgente di qualsiasi bisogno fisico. È il desiderio nella sua forma pura: un movimento dell'anima verso qualcosa che non è ancora presente, verso qualcosa che forse non si è ancora incontrato, verso qualcosa che tutte le cose presenti sembrano promettere senza riuscire a dare.

Il desiderio è la prima parola che l'amore pronuncia nell'essere umano. Non è ancora amore pienamente dispiegato – è il suo annuncio, la sua soglia, la sua forma germinale. Ma è già una rivelazione fondamentale: rivela che l'essere umano è strutturalmente orientato verso qualcosa che eccede ciò che possiede, che percepisce, che riesce a trattenere. Il desiderio è la forma

fenomenologica dell'apertura: dice che l'essere umano è un essere aperto, costitutivamente incompiuto, fatto per qualcosa che ancora non ha.

La cultura contemporanea ha un rapporto ambivalente con il desiderio. Da un lato lo celebra – ogni messaggio pubblicitario, ogni piattaforma digitale, ogni industria dell'intrattenimento vive dell'abilità di suscitare, amplificare e alimentare il desiderio. Dall'altro lo teme: perché il desiderio genuino è imprevedibile, non si lascia facilmente incanalare, chiede tempo e profondità e trasformazione. La risposta culturale prevalente consiste pertanto nel sostituire il desiderio profondo con mille desideri superficiali, ciascuno immediatamente soddisfacibile, ciascuno sostituito dal successivo prima che la sua frustrazione generi interrogativi scomodi.

Ma il desiderio profondo – quello che non si soddisfa con un acquisto, con uno scorrere di immagini, con una notte trascorsa a riempire il silenzio – resiste. Emerge nei momenti di quiete involontaria, nelle sere in cui la bellezza di qualcosa attraversa la coscienza come una freccia e lascia una strana nostalgia, nelle notti in cui il successo ottenuto non genera la pienezza che ci si aspettava. È allora che il desiderio si rivela nella sua struttura più autentica: non come impulso da soddisfare, ma come interrogativo da abitare, come finestra aperta su una profondità che nessuna cosa finita riesce a colmare.

La tradizione filosofica e spirituale che questa stazione intende attraversare ha sempre saputo leggere in questo eccesso strutturale del desiderio non un difetto dell'essere umano, ma la sua vocazione più alta. L'inquietudine non è una malattia da curare: è la forma in cui l'infinito si iscrive nell'anima finita.

II. IL TESTIMONE

Agostino di Ippona – la storia di un desiderio in cerca del proprio oggetto vero

Nessun essere umano nella storia del pensiero occidentale ha analizzato il desiderio con la stessa precisione introspettiva e la stessa potenza narrativa di Agostino di Ippona. E nessuna opera lo testimonia con la densità delle sue *Confessioni* – uno dei testi più letti, più commentati e più intimamente riconosciuti della letteratura universale.

Agostino nasce nel 354 a Thagaste, nell'attuale Algeria. La sua è una famiglia di condizione media: il padre Patrizio è un piccolo proprietario terriero di religione pagana; la madre Monica è cristiana con una fede che confina con la tenacia e che i secoli posteriori riconosceranno come santità. Fin dall'infanzia, Agostino manifesta un'intelligenza straordinaria e un'inquietudine altrettanto straordinaria – due qualità che non si separeranno mai nel corso della sua vita.

La sua giovinezza a Cartagine è quella di un uomo che brucia d'intensità: brucia intellettualmente, nella frequentazione di ogni corrente filosofica disponibile; brucia affettivamente, in una relazione con una donna che dura tredici anni e gli dà un figlio, Adeodato, che egli amerà profondamente. La sua è, in tutto questo, la storia di qualcuno che cerca instancabilmente qualcosa – qualcosa che chiama ora piacere, ora verità, ora fama, ora sapienza – senza trovare mai la quiete.

Il percorso lo porta attraverso il manicheismo, con la sua seduzione dualista e la sua promessa di spiegare il male nel mondo; poi attraverso lo scetticismo; poi attraverso il neoplatonismo, che gli offre per la prima volta gli strumenti filosofici per pensare una realtà immateriale. Arriva infine a Milano, dove è professore di retorica, dove incontra il vescovo Ambrogio, dove si trova a confronto con una versione del Cristianesimo che la sua intelligenza non può più liquidare come rozza superstizione. La sua conversione avviene nel 386, in un giardino, leggendo una lettera di Paolo. La voce di un bambino che ripete *tolle, lege – prendi, leggi* – e una parola che colpisce come una luce. Ha trentatré anni.

Le *Confessioni* vengono scritte attorno al 397-400, dopo l'ordinazione episcopale, quando Agostino è già vescovo di Ippona. Non sono tuttavia una cronaca del passato: sono una preghiera nella quale il passato viene riletto alla luce di ciò che si è scoperto. L'intera narrazione è rivolta a un *Tu* – a Dio, interpellato direttamente sin dalla prima riga. Questo fatto strutturale non è irrilevante: significa che

le *Confessioni* non sono una confessione pubblica dei propri peccati, né semplicemente una autobiografia. Sono il racconto di una relazione cercata e fuggita e infine trovata. Sono la storia di un desiderio che ha inseguito per decenni l'oggetto sbagliato, non perché il desiderio fosse sbagliato, ma perché ogni oggetto che incontrava era troppo piccolo per contenerlo.

La frase con cui si apre il primo capitolo delle *Confessioni* è uno dei testi più noti e più verificati della letteratura latina cristiana:

«*fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*»

(*Ci hai fatti per Te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Te – Confessioni, I, 1, 1*)

Ciò che rende questa frase prodigiosa non è soltanto la sua bellezza. È la sua struttura logica.

Agostino non dice: «Dio ci ha fatti per sé, e dunque dovremmo soddisfare il nostro desiderio in Lui». Dice qualcosa di più radicale e più preciso: che l'inquietudine è già la firma dell'origine. Il cuore è inquieto perché è fatto per Dio – non nonostante ciò, ma a causa di ciò. L'inquietudine non è un difetto da correggere: è la prova strutturale di un'affinità. Come il ferro risponde al magnete non per virtù propria ma per una qualità intrinseca alla sua natura, così il cuore umano risponde all'infinito non per un atto volontario ma per ciò che è.

Tutta la narrazione delle *Confessioni* si dispone intorno a questa intuizione. Ogni relazione, ogni piacere, ogni successo intellettuale che Agostino descrive nel corso della sua vita appare come un tentativo del desiderio di riconoscere il proprio oggetto vero in qualcosa di finito. E ogni volta l'oggetto finito si rivela inadeguato – non perché sia cattivo, ma perché è troppo piccolo. Il corpo della donna amata, la gloria retorica conquistata a Milano, la coerenza del sistema manicheo, la raffinatezza del platonismo: tutto questo è reale, tutto questo ha una bellezza autentica. Ma nessuna di queste bellezze è l'*origine della bellezza*. E il desiderio di Agostino, nella sua radicalità, non si accontenta delle copie quando intuisce l'esistenza dell'originale.

Uno dei passi più intensi delle *Confessioni* descrive il momento in cui Agostino, ormai convertito, riflette sugli anni trascorsi a fuggire da Dio. La struttura del passo è paradossale: Dio era presente in ogni cosa, ma Agostino non era presente a Dio. Il desiderio era giusto, ma lo sguardo era storto. Le cose belle che amava erano vere, ma le amava come sostituti invece di amarle come riflessi.

Questa è la diagnosi agostiniana del desiderio umano nella sua forma ferita: non il desiderio è sbagliato, ma la direzione che gli viene data. La concupiscenza – il termine tecnico della tradizione cristiana – non è il desiderio in quanto tale, ma il desiderio che ha smesso di cercare l'origine e si è installato sul riflesso, scambiando il dito che indica la luna con la luna stessa.

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

Tre voci in dialogo

Platone e il mito di Eros

Il *Simposio* di Platone è il testo fondativo della riflessione filosofica occidentale sul desiderio. Al suo centro si trova il discorso che Socrate attribuisce a Diotima di Mantinea – una sacerdotessa e filosofa la cui sapienza Socrate dichiara di aver ricevuto come un dono. Il discorso di Diotima introduce una definizione di Eros che ha attraversato i secoli come uno dei miti filosofici più fecondi che l'Occidente abbia prodotto.

Secondo Diotima, Eros non è un dio ma un *daimon* – una forza intermedia tra il divino e l'umano. Fu concepito il giorno del compleanno di Afrodite, quando Poros (la Ricchezza, la Risorsa, la Via) si addormentò ubriaco nel giardino degli dei e Penia (la Povertà, la Mancanza) si unì a lui per avere un figlio. Da questa unione nacque Eros: sempre povero e sempre bramoso come la madre, ma capace di risorse e di astuzia come il padre. Sempre a caccia del bello e del buono, ma mai pienamente in loro possesso.

La genesi mitica dice qualcosa di essenziale sulla struttura del desiderio: esso è costitutivamente una tensione, un essere-tra. Non è la pienezza del possesso, né è la paralisi del puro nulla. È il dinamismo di chi manca di qualcosa che ha già intravisto, di chi è già stato sfiorato dal bello e non

può più accontentarsi di non averlo. Eros è perciò, per Platone, la struttura stessa del filosofo: non il sapiente che già possiede la verità, né l'ignorante che non sa nemmeno di non saperla, ma colui che è stato toccato dalla bellezza della verità e non riesce a smettere di cercarla.

Il percorso che Diotima descrive per l'amante autentico è un'ascesi progressiva: dal corpo bello di una persona al riconoscimento della bellezza in tutti i corpi, poi alla bellezza delle anime, poi alla bellezza della conoscenza, fino alla contemplazione della Bellezza in sé – pura, assoluta, senza corpo né misura né forma. La struttura è quella di una scala: ogni gradino, invece di essere abbandonato, viene compreso come un riflesso del grado superiore. Il desiderio non si cancella salendo: si purifica e si approfondisce.

Il contributo di Platone alla comprensione cristiana del desiderio è enormemente prezioso e al contempo insufficiente. Prezioso, perché riconosce nel desiderio una struttura verticale, una tensione verso il trascendente che non si spiega con la sola biologia. Insufficiente, perché nella logica platonica il desiderio autentico tende all'astrazione: alla fine del cammino c'è la Bellezza in sé, non una Persona. La tradizione cristiana erediterà la struttura ascendente di Platone ma la inverterà in un punto decisivo: non è il desiderio umano che scala verso Dio, ma è Dio che scende verso il desiderio umano e lo incontra nella sua concretezza.

Il Cantico dei Cantici

Il Cantico dei Cantici è il libro più enigmatico e più audace dell'intera Scrittura ebraico-cristiana. È un poema d'amore – nel senso più pieno e meno metaforico del termine. Celebra il desiderio tra un uomo e una donna con una franchezza sensoriale che ha sorpreso e scandalizzato i lettori di ogni epoca. Che questo testo sia entrato nel canone biblico non è dovuto a un abbaglio degli editori: è dovuto alla profonda saggezza con cui la tradizione ebraica ha sempre inteso la corporeità come luogo legittimo e degno del sacro.

Il Cantico testimonia che la tradizione biblica non ha paura del desiderio nella sua forma sensibile. Il corpo amato è cantato con immagini di una ricchezza straordinaria; la mancanza dell'amato genera un'angoscia reale; il trovare e il perdere si alternano in una tensione narrativa che non si risolve in un lieto fine stabile. Il desiderio qui non è allegoria – o non è *soltanto* allegoria. È prima di tutto celebrazione.

La lettura allegorica del Cantico – sviluppata da Origene nel III secolo e da Bernardo di Chiaravalle nel XII – vi ha letto la storia dell'amore tra Dio e l'anima, tra il Signore e il suo popolo. Questa lettura non cancella il senso letterale: lo amplia. Dice che il desiderio umano nella sua forma più intensa e più vulnerabile – il desiderio dell'amato, la nostalgia quando è assente, la gioia del ritrovarsi – è la grammatica in cui Dio ha scelto di scrivere la storia della propria relazione con l'umanità. Il desiderio sensibile non è un'anticamera da superare: è già, nella sua struttura, un'anticipazione di qualcosa che lo trascende.

C.S. Lewis e la funzione orientativa del desiderio insoddisfatto

C.S. Lewis – apologeta cristiano, medievalista e narratore tra i più dotati del Novecento – ha sviluppato una riflessione sul desiderio che costituisce forse il contributo più immediatamente comunicabile alla pedagogia contemporanea. Lewis chiama *Joy* (Gioia) una particolare qualità di desiderio che lo ha accompagnato sin dall'infanzia: un'improvvisa e acuta sensazione di nostalgia per qualcosa di indefinibile, evocata da certi paesaggi, da certe musiche, da certi versi poetici, da certi odori. Una sensazione che scompare non appena si tenta di afferrarla, ma che lascia ogni volta una traccia di inconfondibile valore.

La scoperta di Lewis è questa: il valore di quella Gioia non risiede in ciò che sembra promettere (un'esperienza estetica, un ricordo felice), ma nel fatto stesso che nessuna cosa finita riesce a soddisfarla. Ogni tentativo di afferrare la fonte di quella sensazione in una cosa del mondo fallisce sistematicamente. E questo fallimento sistematico è, paradossalmente, la prova più solida che la fonte non è nel mondo. Se nessun cibo soddisfa una certa fame, è probabile che quella fame non sia di cibo.

Lewis applica questo argomento al desiderio umano nella sua forma più profonda: l'essere umano prova un desiderio che nessuna cosa del mondo riesce a soddisfare. Questo non prova che il desiderio sia un'illusione – questo prova che il suo oggetto è reale, ma si trova altrove. Come il bambino che ha fame nasce in un mondo dove il cibo esiste, così l'anima che desidera l'infinito nasce in un mondo che ha un rapporto con l'infinito – un rapporto di riflesso, di traccia, di rimando. La posizione di Lewis converge con quella di Agostino, ma attraverso una strada diversa: non la confessione autobiografica, ma l'analisi fenomenologica di un'esperienza ricorrente. Il risultato è identico: il desiderio insoddisfatto non è un problema da risolvere, ma un orientamento da seguire. È una bussola, non una malattia.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

Educare il desiderio: la grande sfida degli educatori

Ogni educatore che lavora con i giovani si trova quotidianamente di fronte a una questione che raramente viene formulata con questa precisione, ma che attraversa ogni gesto educativo: *cosa fare del desiderio?* La risposta implicita della cultura circostante è nota: canalizzarlo verso mete socialmente accettabili (il successo scolastico, la carriera, l'inserimento sociale), soddisfarlo attraverso i consumi disponibili, gestirlo attraverso regole e norme. Ma queste risposte, per quanto abbiano una loro legittimità pratica, non toccano il cuore del problema.

Il cuore del problema è questo: il desiderio profondo dei giovani – quella inquietudine di fondo che li rende insieme così vivi e così esposti – non è un eccesso di energia da smorzare, né un impulso da addomesticare. È la forma più autentica della loro apertura al reale, la spia più fedele di ciò che sono chiamati a essere. Educarlo non significa soffocarlo: significa accompagnarlo a riconoscere il proprio oggetto vero.

La pedagogia del desiderio che emerge da queste tre voci – Agostino, Platone, Lewis – condivide un'intuizione fondamentale: il problema dei giovani contemporanei non è che desiderano troppo. È che, spesso, imparano a desiderare troppo poco. Imparano a contentarsi di desideri immediatamente soddisfacibili, di soddisfazioni senza profondità, di relazioni senza rischio. Imparano, in altri termini, a non abitare l'inquietudine – a scappare dal vuoto piuttosto che a stare in esso e ascoltare ciò che il vuoto dice.

L'educatore che ha incontrato in sé questa struttura del desiderio – e che la ha attraversata con onestà, senza risolverla troppo in fretta – diventa capace di un gesto raro e prezioso: restare accanto al giovane che brucia senza spegnerlo, senza spaventarlo, senza offrirgli risposte preconfezionate. Sa stare in quella soglia con lui. Sa riconoscere nell'inquietudine del giovane non un problema clinico né una fase da attraversare, ma la forma più autentica della sua umanità in cammino.

La prima domanda pedagogica non è dunque «come incanalare il desiderio?» ma «verso dove sta guardando questo desiderio?». Ogni grande innamoramento, ogni passione intellettuale, ogni amicizia che brucia, ogni sogno che non si riesce a smettere di sognare – tutto questo è materiale educativo di primissimo ordine. Non perché ogni desiderio sia automaticamente buono, ma perché ogni desiderio autentico porta in sé una traccia di ciò per cui l'essere umano è fatto.

Agostino, guardando indietro alla sua vita, non ha ringraziato gli educatori che cercarono di sopprimere o razionalizzare la sua inquietudine. Ha reso grazie a coloro che la presero sul serio – e, soprattutto, alla presenza silenziosa e tenace di una madre che non smise mai di credere che quell'inquietudine, alla fine, avrebbe trovato la strada giusta.

Il desiderio – questa finestra aperta sull'infinito nel cuore finito dell'essere umano – è il punto di partenza di tutto il cammino dell'amore. Non perché basti da solo, non perché non abbia bisogno di essere educato, purificato, orientato. Ma perché senza di esso non si parte nemmeno. Chi ha perso il contatto con il proprio desiderio profondo ha perso il contatto con la propria umanità più autentica. E il compito dell'educatore è, prima di ogni altra cosa, quello di custodire la brace sotto la cenere.

Stazione Due – IL VOLTO DELL'ALTRO

L'amore come riconoscimento: vedere davvero chi si ha di fronte

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

Lo sguardo che non vede

C'è un paradosso che attraversa silenziosamente ogni relazione umana, e che raramente viene nominato con la chiarezza che meriterebbe. Il paradosso è questo: l'essere umano può trascorrere anni accanto a una persona – parlarle ogni giorno, condividere con lei lo stesso tavolo, la stessa casa, forse lo stesso letto – senza mai vederla davvero. Può costruire una rappresentazione dettagliata di quella persona, ricca di ricordi e di aspettative e di giudizi consolidati, e tuttavia quella rappresentazione può essere, in misura maggiore o minore, una proiezione di se stesso. Un'immagine modellata sui propri bisogni, sulle proprie paure, sulle proprie fantasie di come l'altro dovrebbe essere.

Questo è il pericolo strutturale che abita ogni amore: non il disinteresse, non la freddezza, non la distanza. Ma qualcosa di più sottile e di più insidioso. Il pericolo di amare un'immagine invece di una persona. Il pericolo di abitare una relazione senza mai incontrare davvero l'altro nella sua irriducibile alterità – nella sua storia che non coincide con la nostra storia, nelle sue ferite che non capiamo, nei suoi silenzi che non sappiamo interpretare, nella sua libertà che può deluderci o sorprenderci o spingersi in direzioni che non avevamo previsto.

La seconda stazione dell'amore comincia esattamente qui: nella scoperta che il desiderio – per quanto autentico e per quanto orientato verso l'altro – non basta da solo. Il desiderio, nella sua forma originaria, è ancora centrato su di sé: desidera l'altro per la risonanza che l'altro produce in sé. Desidera la bellezza che l'altro riflette, il completamento che l'altro promette, la gioia che la presenza dell'altro genera. Tutto questo è reale e ha la propria legittimità. Ma non è ancora amore nel senso pieno del termine.

L'amore nel senso pieno richiede un passaggio che non è mai automatico e non è mai definitivamente acquisito: il passaggio dallo sguardo che proietta allo sguardo che riceve. Il passaggio dal vedere l'altro come uno specchio in cui cerco il proprio riflesso al vederlo come un volto che mi guarda – autonomo, irriducibile, portatore di una realtà che non dipende da me e che non posso controllare. È il passaggio dall'amore come bisogno all'amore come riconoscimento. Questo passaggio ha un nome nella tradizione filosofica: viene chiamato *attenzione*. Non nel senso banale del prestare ascolto, ma nell'accezione più radicale e più esigente: la capacità di uscire da sé, di sospendere il proprio rumore interiore, di fare silenzio abbastanza a lungo da lasciare che l'altro si mostri per quello che è e non per quello che si vorrebbe che fosse. È uno dei gesti più difficili che l'essere umano possa compiere. Ed è, secondo la voce più lucida che questa stazione intende interrogare, la forma più alta e più rara della generosità.

II. IL TESTIMONE

Simone Weil – l'attenzione come struttura dell'amore

Simone Weil è una delle figure più singolari e più difficilmente classificabili del Novecento. Filosofa di formazione rigorosa – allieva di Alain al liceo Henri IV di Parigi, diplomata all'École Normale Supérieure nello stesso anno di Simone de Beauvoir – non si lascia tuttavia ridurre a nessuna delle categorie disponibili. Non è una pensatrice sistematica nel senso accademico del termine. È qualcosa di più inquietante e di più raro: una persona che pensa sempre a partire

dall'esperienza vissuta, e che non riesce – e non vuole – separare la riflessione filosofica dall'impegno esistenziale.

La sua vita è una sequenza di scelte radicali che ai contemporanei sembrarono eccentriche e che la posterità ha imparato a leggere come una coerenza intransigente. Insegna filosofia nei licei provinciali pur essendo tra le voci più brillanti della sua generazione intellettuale. Lascia l'insegnamento per lavorare come operaia nelle fabbriche Renault, per capire dall'interno cosa significhi essere ridotti a forza-lavoro, a ingranaggio di una macchina. Partecipa alla guerra civile spagnola dalla parte repubblicana. Intraprende durante la guerra un pellegrinaggio intellettuale e spirituale che la avvicina progressivamente al Cattolicesimo, senza mai compiere il passo formale del Battesimo – per una scelta che aveva le sue ragioni profonde e che la tenga consapevolmente sulla soglia. Muore a Londra nel 1943, a trentatré anni, in parte per un deperimento fisico che era anche l'ultimo atto di una solidarietà con i compatrioti occupati che non riusciva a interrompere. La sua opera è frammentaria nella forma – diari, lettere, quaderni, saggi – ma unitaria nella sostanza. Al centro di tutto, con una costanza che cresce nel tempo, si trova la riflessione sul rapporto tra attenzione, amore e grazia.

La frase attribuita a Simone Weil sull'attenzione come forma di generosità è una delle sue formulazioni più note e più citate:

«L'attention est la forme la plus rare et la plus pure de la générosité»

(L'attenzione è la forma più rara e più pura della generosità)

Il concetto di *attention* in Simone Weil non nasce da una riflessione astratta sull'etica. Nasce da due esperienze apparentemente lontane tra loro, che nella sua vita convergono verso la stessa intuizione. La prima esperienza è pedagogica. In un saggio dedicato all'uso degli studi scolastici come preparazione spirituale – un testo indirizzato a studenti di un collegio religioso – Weil riflette su cosa significhi davvero studiare. La tesi è sorprendente: studiare con attenzione, anche quando l'oggetto non ci interessa direttamente, anche quando il risultato è la constatazione della propria ignoranza, è un esercizio che forma in noi una capacità essenziale. Non la capacità di conoscere, ma la capacità di *ricevere* – di aprirsi a una realtà che non dipende da noi, di uscire dall'incapsulamento nel proprio punto di vista per lasciarsi istruire da qualcosa di esterno. Questa capacità di ricevere è, per Weil, la struttura fondamentale dell'amore.

La seconda esperienza è diretta e biografica. Durante il suo periodo nelle fabbriche, Weil incontra la sofferenza nella sua forma più concreta e meno estetizzabile: la stanchezza brutale del lavoro ripetitivo, l'umiliazione della riduzione a funzione, il dolore fisico che ottunde il pensiero. Ciò che la colpisce non è la sofferenza in sé – la sofferenza era già nota alla sua riflessione filosofica. La colpisce la sua invisibilità sociale: l'operaio che soffre è semplicemente non visto. Non è visto dai superiori, non è visto dai clienti, non è visto neppure dai compagni troppo presi dalla propria fatica per avere energia residua per quella altrui.

Da queste due esperienze emerge la domanda centrale della sua riflessione sull'amore: cos'è quello sguardo capace di vedere davvero la sofferenza dell'altro? Non il sentimentalismo che si commuove superficialmente e poi passa oltre. Non la compassione che proietta sull'altro la propria sensazione di disagio. Ma lo sguardo che *si ferma* – che interrompe il proprio movimento per ricevere la realtà dell'altro nella sua specificità, nella sua consistenza propria, nel suo peso particolare.

Weil trova la risposta più precisa a questa domanda in una pagina del Vangelo che cita esplicitamente come paradigma: la parabola del buon samaritano. Ciò che distingue il sacerdote e il levita dal samaritano non è la differenza di dottrina religiosa né la differenza di sensibilità morale. È una differenza di *sguardo*: i primi due guardano il ferito sulla strada e continuano a camminare – hanno visto senza vedere, hanno registrato una presenza senza riceverla come un appello. Il samaritano *si ferma*. E il fermarsi non è il risultato di una decisione morale precedente: è il risultato di uno sguardo che ha davvero lasciato entrare la realtà dell'altro.

Questa è la struttura dell'attenzione weiliana: non un sentimento, non una virtù, ma una *disponibilità dello sguardo*. Una modalità di essere presenti al reale che richiede di uscire dal

proprio centro e di offrire allo sguardo altrui uno spazio vuoto – uno spazio in cui l'altro può mostrarsi per quello che è, non per quello che si vuole che sia.

Ciò che rende Weil una testimone particolarmente preziosa per questa stazione è il fatto che la sua riflessione sull'attenzione converge, nella sua maturità spirituale, verso una dimensione teologica precisa. Dio stesso, per Weil, ama il mondo con questa stessa qualità di attenzione: uno sguardo che rispetta radicalmente la libertà e l'alterità della creatura, che non schiaccia con la propria presenza, che si ritrae – in un gesto che lei avvicina alla *kenosi* cristiana – per fare spazio all'altro. L'amore di Dio, nell'orizzonte weiliano, è il modello supremo di quell'attenzione che l'essere umano è chiamato a imparare nei confronti del prossimo.

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

Tre voci che illuminano il volto dell'altro

Emmanuel Lévinas e il volto come rivelazione etica

Emmanuel Lévinas è il filosofo che ha fatto del *volto* il concetto centrale di tutta la propria opera. Lituano di nascita, formato nella tradizione husserliana della fenomenologia, sopravvissuto allo sterminio nazista nel quale perse quasi tutta la propria famiglia, Lévinas ha impiegato una vita intera a rispondere a una domanda che aveva ricevuto dalla storia con una brutalità impossibile da ignorare: come è possibile che l'essere umano riduca un altro essere umano a un oggetto eliminabile?

La risposta che elabora capovolge il punto di partenza della filosofia occidentale moderna. Questa filosofia, almeno dalla tradizione cartesiana in poi, ha posto come punto di partenza il soggetto che pensa e percepisce: il mondo viene conosciuto attraverso la coscienza del soggetto, l'altro viene incontrato come oggetto della mia esperienza. Lévinas inverte questa struttura con una radicalità che ha pochi precedenti: non è il soggetto che fonda il mondo, ma è il volto dell'altro che mi chiama all'esistenza come soggetto responsabile.

Per Lévinas, il *volto* non è semplicemente il viso fisico dell'altro. È la presenza dell'altro nella sua vulnerabilità e nella sua irriducibilità. Quando guardo davvero il volto di un altro essere umano – quando non lo utilizzo, non lo catalogò, non lo riduco a funzione o a ruolo – in quel volto si manifesta qualcosa che eccede la mia capacità di comprensione e di controllo. Il volto mi guarda e mi dice qualcosa che Lévinas formula in una espressione diventata celebre nel contenuto, anche se per la citazione precisa rimando a verifica: *tu non mi ucciderai*. Non come affermazione di un diritto, ma come appello che emerge dalla nudità stessa dell'altro di fronte a me.

Questo appello è, per Lévinas, la struttura fondamentale dell'etica. L'etica non nasce da una legge universale né da un calcolo razionale degli interessi: nasce dall'incontro con il volto concreto e vulnerabile dell'altro, che mi chiama a una responsabilità che non ho scelto ma che non posso rifiutare senza diventare meno umano. Prima ancora di qualsiasi accordo, di qualsiasi contratto, di qualsiasi norma condivisa, c'è questo: il volto che mi guarda e che mi interpella.

Il contributo di Lévinas alla comprensione cristiana dell'amore è profondo, anche se il filosofo stesso è radicato nella tradizione ebraica. Ciò che egli chiama l'epifania del volto trova un'eco precisa nel Vangelo: il comandamento dell'amore del prossimo non è un'astrazione, non riguarda l'umanità in generale, ma quell'uomo specifico che si trova ferito sulla strada, quel volto particolare che mi guarda adesso. La particolarità è la condizione dell'universale, non il suo ostacolo.

C'è tuttavia un punto in cui la tradizione cristiana va oltre Lévinas – o meglio, in un'altra direzione. Per Lévinas, l'altro è quasi sempre il povero, il vulnerabile, lo straniero: è la sua debolezza che genera in me la responsabilità. Per la tradizione cristiana, ogni volto è degno di attenzione non perché è debole, ma perché è immagine di Dio. La dignità dell'altro non dipende dalla sua vulnerabilità, ma dalla sua origine. Questo sposta il fondamento dell'amore da una struttura etica a una struttura ontologica e teologica: non amo l'altro perché mi fa pena, ma perché in lui riconosco – o sono chiamato a riconoscere – qualcosa che lo precede e lo eccede.

Martin Buber e la relazione Io-Tu

Martin Buber – filosofo ebreo austriaco, contemporaneo di Weil e di Lévinas, voce tra le più originali del pensiero dialogico del Novecento – ha proposto in *Io e Tu* una distinzione che è diventata uno degli strumenti concettuali più utilizzati nella riflessione sull'incontro umano.

La distinzione fondamentale di Buber è tra due modalità di relazione, che chiama rispettivamente *Io-Esso* e *Io-Tu*. La relazione *Io-Esso* è quella in cui l'altro viene trattato come un oggetto del mio mondo: lo utilizzo, lo catalogo, lo comprendo, lo controllo. Questa modalità è necessaria e non è in sé negativa – è la modalità della conoscenza scientifica, della gestione pratica, dell'organizzazione funzionale. Ma quando diventa la modalità esclusiva con cui mi relazio agli esseri umani, produce qualcosa di devastante: riduce la persona a cosa, cancella la sua irriducibilità, trasforma l'incontro in transazione.

La relazione *Io-Tu* è strutturalmente diversa. Non è una relazione tra un soggetto che conosce e un oggetto conosciuto: è una relazione tra due soggetti che si incontrano nella propria reciproca irriducibilità. Nella relazione autentica *Io-Tu* non possiedo l'altro, non lo comprendo nel senso di contenerlo nel mio schema, non lo utilizzo per i miei scopi. Lo *incontro* – nel senso pieno di una presenza che si offre a un'altra presenza.

Buber sottolinea che la relazione autentica non è uno stato stabile che si raggiunge e si mantiene: è un evento, un accadimento, un lampo di presenza reciproca che per sua natura non si lascia cristallizzare in possesso. Il Tu autentico non si lascia trasformare in Esso senza perdere la propria qualità essenziale. Ogni tentativo di trattenere il Tu – di definirlo, di catalogarlo, di trasformarlo in qualcosa di prevedibile e di controllabile – lo riporta inevitabilmente nella dimensione dell'Esso.

La dimensione pedagogica di questa distinzione è immediata e di grande rilevanza. Buber ha scritto esplicitamente sull'educazione, riconoscendo nella relazione autentica tra educatore e educando la condizione fondamentale di ogni vera trasmissione. L'insegnante che tratta il giovane come un contenitore da riempire o come un problema da risolvere – per quanto competente e per quanto animato da buone intenzioni – opera nella dimensione dell'Io-Esso. L'insegnante che sa incontrare il giovane come un Tu – con la propria specificità, con la propria storia, con la propria libertà che non si lascia ridurre a nessun piano educativo predeterminato – apre uno spazio in cui qualcosa di autentico può accadere.

Il Vangelo di Giovanni e l'incontro con la Samaritana

Il quarto capitolo del Vangelo di Giovanni racconta un incontro che i commentatori hanno sempre riconosciuto come paradigmatico, ma la cui ricchezza difficilmente si esaurisce in una lettura. Gesù è in viaggio attraverso la Samaria – una regione con la quale i Giudei non hanno rapporti normali, per ragioni storiche e religiose di antica data. Si ferma presso un pozzo nei pressi di Sicar. È mezzogiorno. Una donna viene ad attingere acqua.

La scena è costruita con una precisione narrativa straordinaria. Ogni dettaglio porta un significato: il momento del giorno (le donne attingono acqua al mattino presto o alla sera, non a mezzogiorno sotto il sole; questa donna viene sola, nell'ora in cui non incontra nessuno), il luogo (il pozzo di Giacobbe, che è già un luogo carico di storia e di simbolismo nella tradizione biblica), la nazionalità della donna (samaritana – cioè appartenente a un gruppo che i Giudei considerano impuro e scismatico).

Gesù le parla. Questo gesto, nella sua semplicità, è già uno scandalo triplice: un uomo che parla da solo con una donna estranea, un Giudeo che interpella una Samaritana, un maestro che rivolge la parola a qualcuno che la tradizione classificherebbe come indegno di ascolto. Il dialogo che ne segue è uno dei più intensi e dei più stratificati del Vangelo intero.

Ciò che rende questo incontro il paradigma evangelico dello sguardo che vede l'altro nella propria interezza è la progressione dello sguardo di Gesù. Non si ferma all'apparenza, non si ferma alla categoria, non si ferma alla storia – eppure conosce la storia: sa che la donna ha avuto cinque mariti e che l'uomo con cui vive ora non è suo marito. Questa conoscenza non viene usata per condannare,

né per catalogare, né per chiudere. Viene usata per aprire: per mostrare alla donna che qualcuno la vede davvero, nella propria interezza, senza giudizio e senza esclusione.

La donna, alla fine del dialogo, corre al villaggio e dice ai compaesani: *venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto*. La frase è stupefacente. Non dice: «venite a vedere un profeta». Non dice: «venite a vedere qualcuno che mi ha consolata». Dice: venite a vedere qualcuno che mi ha *vista*. L'essere visti nella propria verità – non nella propria versione pubblica e difensiva, ma nella propria verità intera – è un'esperienza così rara e così trasformante che diventa immediatamente il motore di un annuncio.

Questo è il modello evangelico dell'amore come riconoscimento: non uno sguardo che sorvola, non uno sguardo che giudica, non uno sguardo che idealizza. Uno sguardo che *si ferma* – e nella fermata, vede.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

L'arte di vedere: formare educatori capaci di riconoscimento

Se la prima stazione ha interrogato gli educatori sulla relazione con il proprio desiderio profondo, questa seconda stazione li interroga su qualcosa di altrettanto essenziale e di altrettanto difficile: la qualità del loro sguardo.

Ogni educatore sa, almeno in linea teorica, che ogni giovane è unico. Ma sapere e vedere sono cose diverse. La pressione strutturale del contesto educativo – il numero degli studenti, il ritmo dei programmi, la necessità di valutare e classificare, la stanchezza accumulata – spinge costantemente verso una semplificazione dello sguardo: si finisce per vedere categorie invece di persone, comportamenti invece di storie, rendimenti invece di anime. Non per mancanza di buona volontà, ma per la forza delle cose.

Il problema è che i giovani percepiscono con acutezza straordinaria la differenza tra essere visti e non essere visti. Sanno riconoscere – spesso senza saperlo articolare – quando uno sguardo è davvero su di loro e quando è semplicemente sulla propria funzione di studente, di alunno, di problema da risolvere o di talento da coltivare. E questa percezione ha conseguenze che nessuna didattica sofisticata riesce da sola a compensare.

La tradizione spirituale cristiana ha sempre saputo che la qualità dello sguardo non è semplicemente una competenza tecnica acquisibile con la formazione: è il frutto di una vita interiore. Chi non ha fatto il lavoro di uscire da sé – chi non ha imparato a fare silenzio al proprio rumore interiore, a sospendere il proprio giudizio, a ricevere prima di valutare – difficilmente riesce a offrire agli altri la qualità di attenzione di cui ha bisogno. Lo sguardo che vede l'altro nasce da un cuore che ha imparato a non essere il centro di tutto.

Da questo emerge una proposta pedagogica di grande profondità: la formazione degli educatori non può limitarsi al piano delle competenze metodologiche. Deve includere, in modo esplicito e strutturato, una formazione della vita interiore – della capacità di silenzio, di ascolto, di presenza. Non perché gli educatori debbano diventare contemplativi nel senso tecnico del termine, ma perché senza una qualche pratica dell'attenzione profonda non è possibile esercitare quella qualità di sguardo che la tradizione weiliana chiama la forma più alta della generosità.

C'è inoltre una dimensione specifica di questa stazione che riguarda il rapporto tra educatori e giovani nelle situazioni di difficoltà. Spesso il giovane che fa più fatica – che ha la storia più complicata, il comportamento più problematico, la faccia più chiusa – è esattamente il giovane che è stato meno visto nel corso della propria vita. La sua difficoltà, in molti casi, non è la causa della sua invisibilità: è la conseguenza. Ha imparato a farsi scudo perché lo sguardo degli altri era troppo spesso uno sguardo che giudicava, classificava, utilizzava.

L'educatore che riesce a offrire a questo giovane uno sguardo diverso – non indulgente, non privo di esigenza, ma autenticamente ricevente – compie un gesto che ha la struttura dell'incontro al pozzo di Sicar. Non cancella la storia, non finge che i problemi non esistano. Ma vede oltre i problemi,

vede oltre il comportamento, vede la persona che c'è sotto – con la propria dignità inalienabile, con la propria storia che merita di essere compresa prima di essere giudicata.

Buber diceva che l'educazione autentica accade nell'intervallo tra il Tu dell'educatore e il Tu dell'educando – in quello spazio di presenza reciproca in cui entrambi sono trasformati dall'incontro. Non soltanto il giovane che apprende, ma anche l'adulto che insegna. Perché vedere davvero l'altro non è un gesto a senso unico: è un incontro. E gli incontri autentici cambiano sempre entrambi coloro che vi partecipano.

La sfida che questa stazione pone alla pedagogia contemporanea è di una semplicità disarmante e di una complessità enorme. Disarmante nella formulazione: impara a vedere chi hai di fronte. Enorme nella pratica: perché vedere davvero l'altro richiede di uscire da sé, e uscire da sé è il movimento più difficile e più necessario di tutta la vita umana. È, in fondo, la struttura stessa dell'amore.

Stazione Tre – L'AMICIZIA

Philia: la forma più libera e più trascurata dell'amore

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

L'amore che si sceglie

Esiste una forma di amore che non nasce dal sangue e non nasce dal corpo. Non è imposta dalla nascita come il legame familiare, non è accesa dal desiderio come l'amore erotico, non è prescritta dal dovere come la carità universale verso il prossimo. È un amore che nasce liberamente, che cresce lentamente, che si consolida nell'intimità di uno sguardo condiviso sulla realtà. È l'amicizia – e la sua caratteristica più essenziale è esattamente questa: è l'unica forma di amore che l'essere umano sceglie senza essere costretto da nessuna forza esterna.

Questa libertà è la sua gloria e insieme la ragione per cui la cultura contemporanea fatica a prenderla sul serio. In un'epoca che tende a valorizzare ciò che produce risultati misurabili, l'amicizia appare come qualcosa di vago, di difficile da classificare, di sospeso tra il privato e il sociale senza appartenere pienamente a nessuno dei due ambiti. Non è un contratto, non è una famiglia, non è una rete professionale – anche se può somigliare superficialmente a ciascuna di queste cose. Nella gerarchia implicita degli amori che la cultura moderna trasmette, l'amicizia occupa un posto strano: nominata e insieme dimenticata, celebrata a parole e insieme progressivamente svuotata di contenuto.

Il sintomo più eloquente di questo svuotamento è linguistico. La parola *amico* ha subito nel corso degli ultimi decenni una dilatazione semantica che è in realtà una perdita di significato. Si chiamano amici i contatti di una piattaforma digitale, i conoscenti con cui si condivide un aperitivo, le persone con cui si è condiviso un tratto di cammino senza mai entrare davvero in relazione. La parola è diventata così ampia da non contenere quasi più nulla. E quando una parola perde la propria precisione, perde anche la propria capacità di orientare l'esperienza: le persone smettono di saper riconoscere l'amicizia vera quando la incontrano, perché hanno perso la misura con cui distinguerla dalle sue imitazioni.

Eppure l'amicizia profonda – quella che la tradizione filosofica greca chiamava *philia* e che Aristotele ha analizzato con una finezza che i secoli non hanno superato – è una delle esperienze più formative e più trasformanti che l'essere umano possa attraversare. Non è un ornamento della vita: è una delle sue strutture portanti. È il luogo in cui si impara chi si è, in cui si viene conosciuti nella propria verità e accolti nonostante essa, in cui si sperimenta quella forma di gratuità che è il preludio necessario alla comprensione dell'amore come dono. Chi non ha conosciuto l'amicizia vera ha perso qualcosa di difficilmente sostituibile – ha perso una scuola dell'umano che nessun'altra esperienza può pienamente compensare.

La domanda che apre questa soglia è dunque duplice: cosa rende l'amicizia irriducibile alle altre forme di amore? E perché la sua crisi nella modernità non è un fatto marginale, ma il sintomo di qualcosa di più profondo che riguarda il modo in cui la cultura contemporanea concepisce l'essere umano e la sua vocazione alla relazione?

II. IL TESTIMONE

Michel de Montaigne – perché lui e non un altro

La scelta di Michel de Montaigne come testimone principale di questa stazione non è ovvia, e vale la pena motivarla. Tra le voci che la tradizione ha consegnato alla riflessione sull'amicizia – da Aristotele che ne ha costruito la teoria, ad Agostino che ne ha vissuto il lutto, ad Aelredo di Rievaulx che ne ha elaborato la teologia – Montaigne occupa un posto singolare. Non è un filosofo sistematico nel senso tecnico, non è un teologo, non è un mistico. È un uomo che ha conosciuto un'amicizia così reale, così intensa, così irripetibile da trascorrere poi il resto della propria vita a cercare di dire cosa era stata – e da riconoscere, onestamente, che il linguaggio non era all'altezza. Questa sproporzione tra l'esperienza e la parola è esattamente la cifra giusta con cui entrare in questa stazione. L'amicizia vera sfugge alle categorie disponibili non per difetto di analisi, ma per eccesso di realtà. E Montaigne è il testimone che ha avuto l'onestà intellettuale di ammetterlo. Michel Eyquem de Montaigne nasce nel 1533 nel castello di famiglia in Périgord, nella Francia sud-occidentale. Figlio di una famiglia della piccola nobiltà provinciale, riceve una formazione umanistica eccezionale – il latino come prima lingua, l'educazione secondo i principi dell'umanesimo rinascimentale. Studia diritto, diventa consigliere al Parlamento di Bordeaux. È in questo contesto che avviene l'incontro che segnerà irreversibilmente la sua vita. Nel 1558, Montaigne conosce Étienne de La Boétie. Ha venticinque anni; La Boétie ne ha ventotto. La Boétie è già noto come autore del *Discours de la servitude volontaire* – un testo straordinario sulla natura del potere tirannico e sulla complicità volontaria dei sudditi nella propria oppressione. È umanista, poeta, giurista. L'incontro tra i due diventa immediatamente qualcosa di raro: non la simpatia istantanea di chi si somiglia, non la solidarietà professionale di chi condivide lo stesso ambiente, ma il riconoscimento reciproco di due intelligenze e di due anime che si trovano in una consonanza che nessuno dei due sa spiegarsi pienamente. L'amicizia dura cinque anni. Nel 1563, La Boétie muore di dissenteria, a trentadue anni, dopo una malattia di pochi giorni. Montaigne è al suo capezzale. La morte dell'amico è il crollo di un mondo: Montaigne ha trentadue anni e sente di aver perso qualcosa che non ha ancora nemmeno finito di capire cosa fosse. Gli anni successivi – il ritiro nel castello, la decisione di scrivere i *Saggi*, l'invenzione di un genere letterario che non esisteva prima di lui – nascono in larga misura da questo lutto e dal tentativo di continuare, sulla pagina, un dialogo interrotto troppo presto. Il saggio *Sull'amicizia* – ventottesimo capitolo del primo libro dei *Saggi*, scritto attorno al 1580 – è il documento più importante che la letteratura francese abbia prodotto su questa esperienza. La sua struttura è significativa: Montaigne aveva intenzione di inserire nel saggio il *Discours* dell'amico, come se le parole di La Boétie continuassero a parlare. Poi cambia idea – le parole dell'amico sono troppo preziose per essere usate come ornamento – e lascia al loro posto soltanto la propria riflessione. Ma quella riflessione porta in sé, come un'assenza che parla più di qualsiasi presenza, l'ombra di colui che non c'è più.

La frase più celebre del saggio sull'amicizia è quella con cui Montaigne risponde alla domanda su perché amasse La Boétie:

«Parce que c'était lui, parce que c'était moi»

(Perché era lui, perché ero io)

Quella risposta – nella sua sconcertante semplicità – è forse la cosa più onesta e più vera che si possa dire sull'amicizia autentica. Non una lista di qualità ammirevoli, non una somma di interessi condivisi, non una spiegazione causale. Solo la constatazione di una congiunzione irriducibile: lui

era lui, io ero io, e da questa convergenza nacque qualcosa che nessuna delle due parti poteva produrre da sola.

Montaigne descrive la propria amicizia con La Boétie come una fusione di anime che non annulla le individualità ma le porta alla propria forma più compiuta. Non è la dissoluzione di sé nell'altro – Montaigne resta se stesso, La Boétie resta se stesso – ma è la scoperta che il proprio sé più autentico si rivela pienamente soltanto nell'incontro con un altro che lo riconosce e lo riceve. L'amicizia, in questa prospettiva, non è il complemento della vita: è la condizione in cui la vita raggiunge la propria profondità.

Una delle intuizioni più precise del saggio riguarda la distinzione tra l'amicizia autentica e i suoi surrogati. Le amicizie di utilità – quelle che si costruiscono sulla base di vantaggi reciproci, di reti di protezione, di convenienze pratiche – hanno la struttura del contratto: finché i termini sono rispettati, la relazione regge; quando le convenienze cambiano, la relazione si scioglie senza lasciare traccia. Le amicizie di piacere – quelle che nascono dalla simpatia superficiale, dalla condivisione di divertimenti, dall'affinità di gusti – hanno la struttura dell'accordo sentimentale: reggono finché la piacevolezza regge, cedono alla prima difficoltà seria. Solo l'amicizia autentica – quella che Montaigne visse con La Boétie e che Aristotele aveva chiamato amicizia di virtù – ha la struttura del dono: non dipende da ciò che l'altro produce o da ciò che l'altro fa sentire, ma da ciò che l'altro è. E per questo è, di tutte le forme di amore, la più libera e la più duratura.

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

Tre voci che illuminano la philia

Aristotele e le tre forme dell'amicizia

Aristotele dedica all'amicizia due interi libri dell'*Etica Nicomachea* – l'ottavo e il nono – e questo fatto da solo dice qualcosa della centralità che il pensiero greco attribuiva alla *philia* nella vita dell'essere umano. Per Aristotele, l'amicizia non è un ornamento della vita buona: è una delle sue condizioni strutturali. L'essere umano è un animale politico, un essere costitutivamente relazionale, e l'amicizia è la forma più alta e più libera in cui questa relazionalità si esprime.

La distinzione aristotelica tra le tre forme di amicizia – di utilità, di piacere e di virtù – è già apparsa nel commento a Montaigne, ma merita di essere sviluppata nel suo fondamento filosofico. La distinzione non è semplicemente tipologica: è gerarchica, nel senso che le prime due forme sono amicizie incomplete o derivate, mentre la terza è l'amicizia nel senso pieno del termine.

L'amicizia di utilità e quella di piacere hanno in comune una struttura: in entrambe, ciò che si ama non è propriamente l'altro, ma qualcosa che l'altro produce – un vantaggio pratico nel primo caso, una sensazione piacevole nel secondo. L'altro è amato in modo accidentale, dice Aristotele con la precisione tecnica che gli è propria: non per quello che è, ma per quello che dà. Questa struttura implica che quando il vantaggio cessa o il piacere si esaurisce, il fondamento della relazione viene meno. Non c'è tradimento in questo: la relazione funzionava esattamente come doveva funzionare, finché le condizioni erano quelle.

L'amicizia di virtù è strutturalmente diversa. Nasce tra persone che riconoscono nell'altro una qualità dell'essere – non semplicemente un'abilità pratica o una simpatia superficiale, ma una bontà che si esprime nel modo di vivere e di relazionarsi con la realtà. In questa forma di amicizia, l'altro viene amato per quello che è, non per quello che produce. Questo significa che la relazione regge anche quando non è immediatamente vantaggiosa, anche quando cessa di essere piacevole in senso immediato, anche quando richiede sacrificio e fatica. Non perché l'amicizia sia una forma di ascesi, ma perché il suo fondamento – la bontà dell'altro riconosciuta e amata – non dipende dalle circostanze.

Aristotele aggiunge un'osservazione che ha una rilevanza pedagogica diretta: l'amicizia di virtù richiede tempo. Non si può diventare amici autentici in fretta – non perché ci voglia diffidenza verso gli estranei, ma perché il riconoscimento della bontà dell'altro è un processo che si

approfondisce progressivamente nell'esperienza condivisa, nelle difficoltà attraversate insieme, nelle conversazioni che raggiungono un livello di verità sempre maggiore. Il tempo non è un ostacolo all'amicizia: è la materia di cui essa è fatta.

C'è infine, in Aristotele, una dimensione dell'amicizia che tocca direttamente la questione dell'identità personale. L'amico, nella sua formulazione più famosa in questo contesto – per la quale indico la necessità di verifica prima della citazione diretta – è descritto come un altro sé. Non un doppio, non uno specchio, ma un altro in cui mi riconosco e che si riconosce in me: qualcuno attraverso cui posso vedere me stesso con maggiore chiarezza di quanto riesca a fare da solo. L'amicizia, in questa prospettiva, non è fuga da sé: è il percorso più profondo verso la conoscenza di sé.

Il Vangelo di Giovanni e l'amicizia divina

«Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi» (Gv 15,15)

Il gesto verbale che Gesù compie in questo versetto è tra i più audaci dell'intero Vangelo di Giovanni, e la sua radicalità rischia di essere attenuata dall'abitudine alla citazione. Per comprenderne la portata è necessario ricordare il contesto culturale e religioso in cui viene pronunciato.

Nel mondo antico – tanto nella tradizione greca quanto in quella ebraica – il rapporto tra la divinità e l'essere umano era strutturalmente asimmetrico. Gli dei greci potevano essere benevoli verso i mortali, potevano proteggerli o amarli, ma la distanza ontologica restava incolmabile. Nella tradizione biblica, il rapporto con Dio era quello del servo con il padrone, del figlio con il padre – relazioni che implicavano devozione, ubbidienza, timore reverenziale. Persino le figure più alte della tradizione – Abramo, Mosè, i profeti – erano definite come *servi di Dio*, e il termine aveva una dignità enorme, ma segnava comunque una struttura gerarchica.

Gesù, in questo versetto, fa qualcosa di strutturalmente diverso. Non eleva la dignità del servitore: cambia la struttura della relazione. Passa dalla gerarchia alla reciprocità – non una reciprocità di eguali nel senso ontologico, ma una reciprocità nell'ordine della comunicazione e della fiducia. L'amico è colui con cui si condivide ciò che si sa, colui di fronte al quale non si nasconde la propria verità, colui che si introduce nella propria intimità non come suddito ma come partecipante.

Il criterio dell'amicizia che Gesù indica è la condivisione della conoscenza del Padre: *tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi*. Questo significa che l'amicizia con Dio non è una relazione emotiva né una relazione di pura obbedienza: è una relazione di conoscenza condivisa, di intimità che si nutre di verità comunicata. La struttura è esattamente quella che Aristotele aveva attribuito all'amicizia di virtù: non il vantaggio reciproco, non il piacere della compagnia, ma la partecipazione a qualcosa che entrambi vedono insieme.

Per la pedagogia cristiana, questo versetto ha una ricaduta che non ha ancora esaurito la propria fecondità. Se Dio stesso ha scelto di relazionarsi con l'essere umano nella struttura dell'amicizia – e non semplicemente nella struttura del comando o della dipendenza – allora l'amicizia non è un livello subalterno delle relazioni umane, non è un semplice preludio all'amore erotico o un surrogato dei legami familiari. È una forma di amore che ha una propria dignità teologica, un proprio fondamento nell'essere di Dio.

C.S. Lewis e l'amicizia come visione condivisa

C.S. Lewis dedica all'amicizia uno dei capitoli più belli de *I quattro amori* – il libro in cui analizza le quattro forme dell'amore nella tradizione greca e cristiana: *storge* (l'affetto familiare), *philia* (l'amicizia), *eros* (l'amore romantico) e *agape* (la carità). Il capitolo sull'amicizia è, a giudizio di molti lettori, il più originale e il più denso dei quattro.

La tesi fondamentale di Lewis sull'amicizia è che essa nasce non dalla prossimità fisica né dall'attrazione reciproca, ma dalla scoperta di avere qualcosa in comune che nessun altro sembra avere. Il momento germinale dell'amicizia è quello in cui due persone si trovano a guardare nella

stessa direzione – verso la stessa verità, verso la stessa bellezza, verso la stessa domanda che le appassiona – e si accorgono di essere meno soli di quanto pensassero.

Lewis descrive la struttura dell'amicizia in contrasto con quella dell'amore romantico con una precisione che merita di essere riferita nel contenuto, anche se rimando la citazione diretta a verifica. Gli amanti, dice Lewis, si guardano l'un l'altro; gli amici guardano insieme nella stessa direzione. Questa distinzione non implica che l'amicizia sia una forma di amore meno personale o meno intensa: implica che la sua struttura è diversa. Non è una relazione che si esaurisce nella contemplazione reciproca, ma una relazione che cresce dalla partecipazione comune a qualcosa che va oltre entrambi.

Questa intuizione ha una conseguenza importante per la comprensione della sua formazione.

L'amicizia non si costruisce cercando deliberatamente degli amici: si trova mentre si fa qualcos'altro. Nasce attorno a una passione condivisa, a una ricerca comune, a una domanda che entrambi si pongono con serietà. Nasce in quei momenti in cui ci si trova a dire all'altro: *anch'io la penso così, anch'io sento questa cosa, anch'io stavo cercando proprio questo*. È la scoperta di una consonanza che non si aveva programmato e che per questo ha la qualità del dono.

Lewis insiste inoltre su un aspetto che la cultura contemporanea tende a fraintendere: la gratuità dell'amicizia. A differenza dell'eros, che ha una struttura biologica e che risponde a bisogni profondi dell'organismo, e a differenza dell'affetto familiare, che nasce da una prossimità non scelta, l'amicizia non è necessaria nel senso biologico o sociale del termine. Non si è fatti per essa come si è fatti per il cibo o per il sonno. E questa non-necessità è esattamente la sua grazia: l'amicizia è l'amore che l'essere umano non avrebbe bisogno di avere per sopravvivere, eppure senza cui non riesce a fiorire pienamente. È il lusso dell'umanità – e come tutti i veri lussi, rivela qualcosa di essenziale su ciò che l'essere umano è davvero.

Aelredo di Rievaulx e l'amicizia spirituale

Tra le voci che questa stazione non può trascurare vi è quella di un monaco cistercense del XII secolo che ha avuto il coraggio intellettuale e spirituale di portare la riflessione aristotelica sull'amicizia all'interno della tradizione monastica cristiana, trasformandola in una teologia dell'amicizia come via verso Dio.

Aelredo di Rievaulx – abate del monastero cistercense di Rievaulx nello Yorkshire, morto nel 1167 – scrive il trattato *De amicitia spirituali* riprendendo esplicitamente la struttura dialogica del *De amicitia* di Cicerone, ma sostituendo il fondamento filosofico con un fondamento teologico. La sua intuizione centrale è formulata in una proposizione che costituisce forse il contributo più originale della spiritualità cristiana medievale alla riflessione sull'amore.

«*Deus amicitia est*»

(*Dio è amicizia*)

La tesi di Aelredo è che l'amicizia autentica – quella che si fonda non sull'interesse né sul piacere ma sulla virtù e sulla ricerca comune di Dio – non è semplicemente un bene umano tollerato dalla vita monastica, ma una via privilegiata verso l'unione con Dio. L'amico spirituale non è un ostacolo alla vita contemplativa: è, nella prospettiva di Aelredo, uno dei mediatori più efficaci attraverso cui la grazia di Dio raggiunge l'anima umana.

Questa posizione era tutt'altro che ovvia nel contesto monastico del XII secolo, dove una certa tradizione spirituale tendeva a guardare con sospetto le relazioni particolari come possibili ostacoli all'amore universale. Aelredo risponde a questa obiezione con un argomento di grande finezza: non si arriva all'amore universale saltando le relazioni particolari, ma attraversandole e approfondendole. Chi non ha imparato ad amare autenticamente un amico concreto – con la pazienza, la fedeltà, la gratuità che l'amicizia richiede – difficilmente svilupperà la capacità di amare autenticamente tutti. Le relazioni particolari sono la scuola dell'amore universale, non il suo ostacolo.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

Custodire la philia: una responsabilità educativa trascurata

C'è una domanda che gli educatori raramente si pongono in modo esplicito, ma che attraversa silenziosamente ogni ambiente educativo: *cosa sta succedendo alle amicizie dei giovani?* Non alle loro reti sociali – quelle sono più ampie che in qualsiasi altra epoca della storia – ma alle loro amicizie nel senso profondo del termine: quei legami di conoscenza reciproca, di fedeltà nel tempo, di presenza autentica che Aristotele e Montaigne e Lewis riconoscerebbero come *philia*.

La risposta che le ricerche sociologiche e psicologiche degli ultimi anni stanno fornendo è preoccupante. I giovani di oggi hanno in media più contatti sociali delle generazioni precedenti e più solitudine profonda. Hanno più strumenti per comunicare e meno capacità di sostenere una conversazione che raggiunga un livello di verità e di vulnerabilità autentica. Hanno più occasioni di incontro e meno esperienza di quell'approfondimento progressivo nel tempo che è la materia di cui è fatta l'amicizia vera. La connessione permanente e superficiale ha eroso, paradossalmente, le condizioni in cui l'amicizia profonda può nascere e crescere: il silenzio condiviso, la noia creativa, il tempo non strutturato in cui due persone si trovano a guardare insieme nella stessa direzione senza uno schermo tra loro.

La prima responsabilità pedagogica che questa stazione indica è pertanto di natura ambientale: creare le condizioni in cui l'amicizia possa nascere. Non insegnare l'amicizia in astratto – l'amicizia non si insegna a parole – ma costruire contesti in cui i giovani abbiano tempo, spazio e occasioni di ricerca comune che permettano a quella scintilla di riconoscimento di accendersi. Il tempo libero non strutturato, le attività che richiedono collaborazione autentica verso uno scopo condiviso, i momenti di silenzio e di bellezza che aprono domande: tutto questo è, pedagogicamente, terreno fertile per la *philia*.

La seconda responsabilità riguarda il modello. I giovani imparano a valorizzare l'amicizia profonda se vedono adulti che la vivono e che la trattano come un bene prezioso. L'educatore che parla dell'amicizia come di un valore fondamentale ma che non ha amici autentici nella propria vita – che si è lasciato consumare completamente dal lavoro, dalla famiglia, dalle urgenze quotidiane – trasmette, al di là delle parole, un messaggio contrario. La testimonianza di un'amicizia adulta, fedele, curata nel tempo è uno dei più potenti strumenti pedagogici disponibili.

La terza responsabilità è forse la più delicata: aiutare i giovani a distinguere l'amicizia vera dalle sue imitazioni. Non attraverso lezioni teoriche, ma attraverso domande che invitino alla riflessione: chi conosce davvero la tua storia? A chi puoi dire la cosa più difficile che pensi? Chi sarà ancora lì tra dieci anni? Con chi riesci a stare in silenzio senza disagio? Queste domande – poste nel momento giusto, con la leggerezza che le questioni più serie richiedono – possono aiutare un giovane a orientarsi in un panorama relazionale che rischia di essere molto affollato e insieme molto vuoto.

C'è infine una dimensione teologica di questa stazione che ha una ricaduta pedagogica diretta, e che Aelredo di Rievaulx aveva intuito con straordinaria modernità. Se l'amicizia spirituale è una via verso Dio – se imparare ad amare un amico nella verità e nella fedeltà è, in qualche modo, imparare la grammatica dell'amore divino – allora accompagnare i giovani a vivere bene le proprie amicizie non è un compito secondario rispetto all'educazione religiosa. È, in un senso profondo, parte integrante di essa.

La *philia* – questo amore libero e gratuito che si sceglie e si coltiva e si custodisce – è forse il laboratorio più accessibile in cui l'essere umano apprende le virtù fondamentali dell'amore: la fedeltà nel tempo, la presenza autentica, la gratuità che non calcola il ritorno, la capacità di conoscere l'altro e di essere conosciuti senza paura. Tutto ciò che le stazioni successive esploreranno nelle sue forme più ardue e più alte – il perdono, l'amore che genera, l'agape come forma di Dio – ha le proprie radici in questa forma di amore apparentemente modesta e meravigliosamente libera.

Montaigne, verso la fine dei suoi anni, disse di aver scritto i *Saggi* principalmente per continuare una conversazione interrotta. Per tenere viva la presenza di chi non c'era più. Per non lasciare che il

silenzio cancellasse ciò che era stato. In questo gesto c'è qualcosa che ogni educatore riconosce: l'amicizia che ha davvero formato non muore del tutto quando le circostanze cambiano o quando il tempo passa. Lascia una traccia nell'anima – una forma impressa che continua a orientare, a consolare, a ispirare. È l'impronta di qualcuno che ci ha davvero visti, che ci ha davvero scelti, e che per questo ha cambiato in modo irreversibile il modo in cui guardiamo noi stessi e il mondo.

Stazione Quattro – L'AMORE CHE FA MALE

Il tradimento, la perdita, l'amore non corrisposto: il buio dentro l'amore

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

La ferita che abita ogni amore

Esiste una verità sull'amore che nessuna celebrazione romantica riesce a nascondere del tutto, anche quando ci prova con ogni mezzo disponibile: l'amore fa male. Non occasionalmente, non per incidente, non per colpa di qualcuno che ha sbagliato qualcosa. Fa male strutturalmente, nel senso che la stessa apertura che rende possibile l'amore rende possibile anche la ferita. Non si può amare davvero qualcuno restando al riparo dalla possibilità di perderlo, di essere traditi da lui, di non essere corrisposti, di vederlo cambiare fino a diventare irriconoscibile, di dovere un giorno fare i conti con la sua assenza definitiva.

Questa è la soglia che la quarta stazione chiede di attraversare senza scorciatoie. Non per indugiare nel dolore con una compiacenza morbosa, non per alimentare il cinismo di chi ha deciso che l'amore non vale il rischio, ma per ragioni esattamente opposte: perché soltanto chi ha guardato onestamente il buio dentro l'amore – senza negarlo né esagerarlo – è in grado di amare con la maturità e la libertà che le stazioni successive richiedono.

La cultura contemporanea propone due risposte opposte alla ferita amorosa, entrambe inadeguate. La prima è la negazione: l'industria sentimentale – dalla canzone pop al cinema romantico, dalla pubblicità ai romanzi di consumo – costruisce un'immagine dell'amore in cui il dolore è sempre transitorio, sempre superabile, sempre seguito da un lieto fine. Ogni storia d'amore finisce bene, o non è ancora finita. Questa narrativa è una menzogna gentile che prepara pessimamente le persone all'esperienza reale: chi ha appreso che l'amore dovrebbe sempre funzionare trova nella propria ferita non solo sofferenza, ma uno scacco dell'identità – la sensazione di aver sbagliato qualcosa di fondamentale, di essere difettoso, di non meritare ciò che gli altri sembrano ottenere con facilità. La seconda risposta è il cinismo: l'amore è una trappola, una proiezione illusoria destinata al disincanto, un bisogno biologico rivestito di retorica sentimentale. Meglio non investirvi troppo, meglio tenersi in guardia, meglio costruire relazioni a bassa intensità che non esponano al rischio di una perdita devastante. Questa risposta è onesta nell'identificare il rischio, ma sbaglia la conclusione: non si guarisce da una ferita d'amore imparando a non amare, così come non si guarisce dalla paura dell'altezza imparando a non camminare. Si guarisce – se si guarisce – attraversando la ferita, non aggirandola.

La domanda che questa stazione pone non è dunque «come evitare che l'amore faccia male». Quella è una domanda senza risposta, o con una sola risposta: non amare. La domanda è diversa e più precisa: cosa fa il dolore dell'amore a chi lo attraversa con onestà? Può diventare qualcosa che forma, che approfondisce, che porta verso una capacità di amare più autentica e più libera? Esiste un attraversamento del buio dentro l'amore che non porta alla chiusura ma a una forma più matura di apertura?

La tradizione filosofica, spirituale e letteraria che questa stazione interroga risponde affermativamente a questa domanda – non con l'ottimismo superficiale di chi non ha guardato davvero il dolore, ma con la saggezza difficile di chi lo ha attraversato e ne ha saputo ricavare

qualcosa di prezioso. Il dolore dell'amore non è mai puramente distruttivo per chi riesce a non lasciarsene sommergere: è anche rivelativo. Rivela la profondità del proprio desiderio, la qualità della propria capacità di attaccamento, i nodi irrisolti della propria storia, i luoghi in cui la propria libertà non è ancora pienamente conquistata. È, per usare un'immagine che la tradizione spirituale conosce bene, il fuoco che brucia le scorie e lascia il metallo puro – a condizione di saperlo attraversare senza spegnerlo né lasciarsi consumare da esso.

II. IL TESTIMONE

Etty Hillesum – il cammino da un amore possessivo verso un amore libero

Etty Hillesum è una delle voci più straordinarie e più poco conosciute del Novecento europeo. Ebreica olandese, nata ad Amsterdam nel 1914, muore ad Auschwitz il 30 novembre 1943, a ventinove anni. I suoi scritti – un diario tenuto tra il 1941 e il 1943 e un corpus di lettere – vengono pubblicati per la prima volta in Olanda nel 1981, quasi quarant'anni dopo la sua morte, e la loro risonanza nel mondo intellettuale e spirituale è stata immediata e duratura. Sono documenti di una rarità assoluta: mostrano, in tempo reale e con una trasparenza quasi insostenibile, il percorso interiore di una persona che attraversa la devastazione della storia e della vita affettiva e ne esce – non illesa, ma profondamente trasformata.

Etty cresce in una famiglia colta e disordinata: il padre è preside di un liceo, uomo gentile e un po' assente; la madre è una donna russa di carattere turbolento, sopravvissuta ai pogrom, portatrice di una vitalità caotica che si trasmette in forme diverse ai tre figli. Etty studia diritto ad Amsterdam, poi slavistica, poi psicologia junghiana. È una lettrice onnivora – Dostoevskij, Rilke, la Bibbia, Jung – e una persona di intelligenza eccezionale e di vita emotiva altrettanto intensa.

La sua vita amorosa, quando il diario inizia nel marzo del 1941, è complicata nel senso più preciso del termine: non semplicemente difficile, ma intricata in strutture di attaccamento e di dipendenza che lei stessa, con la lucidità che la caratterizza, riesce a vedere e a descrivere con una precisione spietata. Vive con Han Wegerif – un vedovo più anziano di lei di quasi trent'anni, nella cui casa è ospite e di cui diventa amante – e frequenta Julius Spier, uno psicochirologo junghiano diventato suo terapeuta e poi oggetto di un attaccamento intensissimo che oscilla continuamente tra la venerazione, la dipendenza, la gelosia, il desiderio e qualcosa che progressivamente assomiglia sempre più a un amore maturo e libero.

Ciò che rende Etty Hillesum una testimone irrinunciabile per questa stazione è precisamente questo: il suo diario è il documento più onesto che si possa leggere sul processo attraverso cui un amore ferito, possessivo, dipendente si trasforma – attraverso un lavoro interiore di anni, condotto con una costanza che ha qualcosa di eroico – in una forma di amore sempre più gratuita, sempre più capace di tenere senza trattenere, di amare senza possedere, di dare senza calcolare il ritorno.

Il punto di partenza del percorso di Etty – quello che il diario mostra con cruda chiarezza nelle prime pagine – è una forma di amore che lei stessa riconosce come malata non nel senso patologico del termine, ma nel senso spirituale: un amore che cerca nell'altro il proprio completamento, che dipende dall'altro per la propria stabilità interiore, che oscilla tra l'idealizzazione e la gelosia con una violenza emotiva che esaurisce tanto lei quanto chi la circonda. Nei confronti di Spier, in particolare, il suo attaccamento ha inizialmente la struttura di ciò che la psicologia contemporanea chiamerebbe dipendenza affettiva: una fascinazione così intensa da rendere impossibile qualsiasi chiarezza, una gelosia così acuta da trasformare ogni assenza dell'amato in un'agonia, un bisogno di conferma così profondo da farle cercare continuamente segni di preferenza e di elezione.

Ma ciò che rende Etty straordinaria non è la qualità del suo dolore – il dolore della dipendenza affettiva è umano e comune. È la qualità del lavoro interiore che compie su questo dolore. Fin dalle prime pagine del diario, Etty non si lascia semplicemente attraversare dalle proprie emozioni: le osserva, le nomina, le interroga, cerca di capire cosa rivelano di lei stessa, di ciò che le manca, di ciò che desidera davvero al di là di ciò che crede di desiderare. È una fenomenologa di se stessa –

con la stessa pazienza e la stessa precisione con cui Husserl analizzava la struttura della coscienza, lei analizza la struttura delle proprie ferite.

Progressivamente – e il diario documenta questa progressione con una precisione cronologica che è uno dei suoi doni più preziosi – qualcosa cambia. Il cambiamento non avviene per effetto di una decisione volontaristica né per l'intervento esterno di qualcuno. Avviene attraverso la pratica del silenzio interiore – il «raccolgersi» che Etty descrive come il gesto di andare a fondo di se stessa, sotto il livello del rumore emotivo, fino a trovare una zona di quiete in cui qualcosa che lei chiama progressivamente con il nome di Dio diventa accessibile. E da questa zona di quiete, il suo sguardo sulle proprie relazioni cambia struttura.

L'amore che emerge da questo percorso ha caratteristiche diverse da quello da cui era partita. Non è meno intenso – Etty continua ad amare Spier con una profondità che la attraversa completamente. Ma ha imparato a tenere l'amore senza stringerlo, a desiderare l'altro senza possederlo, a fare della propria relazione un dono invece che un bisogno. E questa trasformazione coincide, non per caso, con la progressiva maturazione della sua capacità di amare non soltanto Spier e i suoi cari, ma gli esseri umani in generale – compreso coloro che portano la stella gialla sul petto, compreso coloro che pianificano la deportazione, compreso coloro che muoiono senza che nessuno pianga per loro. L'amore che fa male, in Etty Hillesum, non si risolve nella guarigione psicologica nel senso banale del termine. Si risolve nella libertà – una libertà acquistata duramente, che non cancella la sofferenza ma la trasforma, che non chiude il cuore ma lo apre in modo più ampio e più radicale di quanto fosse prima della ferita. È come se il dolore avesse bruciato le barriere che tenevano l'amore dentro confini troppo stretti, e ora l'amore potesse scorrere senza incontrare più le stesse resistenze. Muore ad Auschwitz nell'autunno del 1943. Di lei restano le parole – e quelle parole continuano a fare esattamente ciò che lei aveva imparato a fare: tenere senza trattenere, dare senza calcolare, amare senza possedere.

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

Tre voci che illuminano il buio dentro l'amore

Il Cantico dei Cantici nella sua lettura letterale: la ricerca e la perdita

Il Cantico dei Cantici è già apparso in questa serie come celebrazione del desiderio nella sua forma sensibile. Ma il Cantico è anche – e forse principalmente nella sua struttura narrativa profonda – il poema della ricerca e della perdita. Non è una celebrazione statica della felicità amorosa: è la rappresentazione dinamica di un amore che si trova e si perde e si cerca di nuovo, in una tensione che non si risolve mai definitivamente in un possesso stabile.

Il quinto capitolo del Cantico contiene una sequenza che i commentatori hanno riconosciuto come il nucleo drammatico del poema. L'amata è nel proprio letto; l'amato bussa, chiede di aprire. Lei indugia – con quella leggerezza che soltanto chi non ha ancora perso qualcosa di prezioso può permettersi. Quando finalmente apre la porta, l'amato non c'è più. È andato. E allora comincia la ricerca nella notte – per le strade della città, attraverso le guardie che la trovano e la colpiscono, attraverso l'angoscia di chi ha capito troppo tardi il valore di ciò che aveva.

Questa sequenza narrativa ha la struttura dell'esperienza archetipica: la perdita che nasce dall'indugio, la ricerca che sostituisce il possesso, il dolore che insegna ciò che la presenza tranquilla non aveva insegnato. Il poema dice, in questa sua forma letterale, qualcosa di preciso: l'amore non è mai un possesso garantito. Richiede attenzione, presenza, la capacità di aprire la porta quando si bussa – senza l'indugio di chi dà per scontato che l'amato sarà sempre lì ad aspettare. La lettura spirituale che Origene e poi Bernardo di Chiaravalle hanno fatto di questi passi – l'anima che cerca Dio, Dio che si ritira per essere cercato con più ardore – non cancella il senso letterale, ma lo amplifica verso una struttura più universale. L'esperienza dell'assenza dell'amato – nella sua forma umana così come nella sua forma spirituale – non è il contrario dell'amore: è una delle sue

forme più intense, quella che rivela quanto si ama attraverso la misura di quanto si sente la mancanza.

Dostoevskij e le patologie dell'amore

Fëdor Dostoevskij è il romanziere che ha esplorato il buio dentro l'amore con la profondità e l'onestà che soltanto chi lo ha attraversato di persona può permettersi. La sua vita affettiva è stata segnata da relazioni tormentate, da passioni che hanno avuto la struttura dell'ossessione più che del dono, da un'esperienza del dolore e dell'umiliazione che ha alimentato una comprensione dell'anima umana nella sua complessità più oscura.

[Nota filologica: conosco il contenuto delle opere di Dostoevskij con certezza. Non propongo citazioni dirette in traduzione senza verifica; espongo il pensiero in forma narrativa e analitica.]

Nei suoi grandi romanzi – e particolarmente ne *L'idiota*, che il piano originario di questa serie cita esplicitamente – Dostoevskij costruisce delle vere e proprie mappe delle patologie dell'amore. I suoi personaggi non amano in modo semplicemente sbagliato: amano in modo che rivela, con la precisione di una diagnosi clinica, le strutture profonde del desiderio umano nella sua forma ferita. Nastasia Filippovna ne *L'idiota* è forse il personaggio più emblematico di questa cartografia. È una donna di straordinaria bellezza e di intelligenza acutissima che ha subito, nella propria storia, un torto fondamentale: è stata usata come oggetto, è stata trattata come merce da chi avrebbe dovuto proteggerla. Questa ferita originaria ha prodotto in lei una struttura dell'amore tragicamente autosabotante: non riesce ad accettare di essere amata davvero, perché non ci crede. Quando Myškin – il principe idiota, l'uomo che la vede con uno sguardo di purezza quasi impossibile – le offre un amore gratuito e senza secondi fini, lei lo rifiuta. Non perché non lo voglia, ma perché la propria ferita è diventata la propria identità: si è convinta di non meritare l'amore autentico, e questa convinzione è così profonda da essere più forte del desiderio di essere amata.

La lucidità di Dostoevskij su questo meccanismo è sorprendente nella sua modernità. Quello che la psicologia contemporanea dell'attaccamento descrive come *working model* – il modello interno di sé e degli altri costruito a partire dalle esperienze precoci e che poi orienta ogni relazione successiva – Dostoevskij lo mostra in azione nei propri personaggi senza avere la terminologia tecnica, ma con una comprensione profonda del meccanismo. Nastasia Filippovna non è semplicemente sfortunata: è intrappolata in una narrazione su se stessa che la storia le ha imposto e che lei, inconsapevolmente, continua a riconfermare ad ogni scelta.

C'è però in Dostoevskij qualcosa che va oltre la diagnosi psicologica, e che lo rende un testimone imprescindibile per una riflessione che ha un orizzonte cristiano. La sua antropologia è profondamente radicata nella convinzione che l'essere umano – per quanto ferito, per quanto intrappolato nelle proprie strutture di dolore – non sia mai definitivamente chiuso alla trasformazione. Il male nei suoi romanzi non è mai l'ultima parola: è la penultima, quella prima della redenzione possibile. Myškin ama Nastasia non perché è guarita, non perché ha smesso di essere distruttiva, ma perché vede in lei, sotto il caos e l'autodistruzione, qualcosa di prezioso e di degno che la sua storia non ha distrutto del tutto. È la struttura stessa dell'amore cristiano: non si ama l'altro perché è già perfetto, ma perché si vede in lui ciò che potrebbe diventare – e si ha la pazienza di aspettare.

La psicologia dell'attaccamento e la comprensione scientifica dell'amore ferito

La teoria dell'attaccamento – elaborata dallo psichiatra britannico John Bowlby nella seconda metà del Novecento e sviluppata dalla ricercatrice canadese Mary Ainsworth – costituisce uno dei contributi più significativi che la psicologia scientifica abbia offerto alla comprensione dell'amore nella sua forma ferita. Non è una teoria spirituale né una teoria filosofica: è una teoria empirica, costruita sull'osservazione sistematica del comportamento dei bambini nelle situazioni di separazione e ricongiungimento con le figure di accudimento. Eppure le sue implicazioni si estendono molto al di là dell'infanzia e investono la struttura dell'amore adulto in tutti i suoi aspetti.

L'intuizione fondamentale di Bowlby è questa: il sistema dell'attaccamento – il bisogno di vicinanza, protezione e conforto da parte di una figura affidabile – è un sistema biologico primario, non derivato da altri bisogni. Non si ama la madre perché ci nutre: si ama la madre perché il legame con lei è, in se stesso, una necessità primaria dell'organismo umano. Questa intuizione, che al momento della sua formulazione era controcorrente rispetto al comportamentismo dominante, ha trovato poi una conferma larghissima nella ricerca successiva.

Ciò che la teoria dell'attaccamento ha scoperto – e che ha una rilevanza diretta per la comprensione del buio dentro l'amore – è che le esperienze precoci di attaccamento costruiscono degli schemi interni di relazione che poi vengono portati nelle relazioni adulte come una sorta di mappa implicita. Chi ha sperimentato un attaccamento sicuro – figure di accudimento presenti, responsivi, prevedibili – tende ad avvicinarsi alle relazioni adulte con fiducia di base, con la capacità di dipendere dall'altro senza terrorizzarsi, di tollerare le separazioni senza interpretarle come abbandono definitivo. Chi ha sperimentato un attaccamento insicuro – nelle sue varianti ansioso, evitante o disorganizzato – porta nelle relazioni adulte schemi di comportamento che rispecchiano quelle esperienze precoci: l'ipervigilanza verso i segnali di abbandono, la difficoltà a fidarsi, l'oscillazione tra il bisogno intenso di vicinanza e la fuga dalla stessa vicinanza.

Il contributo più prezioso di questa teoria per la riflessione pedagogica e spirituale è l'intelligibilità che offre al dolore amoroso: mostra che le ferite dell'amore adulto non nascono dal nulla, ma si innestano su strutture costruite molto prima che l'amore adulto fosse possibile. Chi soffre in modo sproporzionato in una relazione – chi non riesce a smettere di temere l'abbandono, chi costruisce relazioni di dipendenza che sa essere dolorose ma non riesce a lasciare, chi si chiude ermeticamente alla vicinanza nel momento stesso in cui la desidera – non è semplicemente irrazionale: porta scritta nel corpo e nella mente la propria storia di attaccamenti precoci.

Questa comprensione ha due conseguenze importanti. La prima è la compassione: il dolore dell'amore, in questa luce, non è un segno di debolezza morale ma una risposta comprensibile a una storia comprensibile. La seconda è la speranza: gli schemi di attaccamento non sono destino immutabile. Possono essere compresi, elaborati, progressivamente modificati attraverso relazioni nuove che offrano esperienze correttive – e questa è, in fondo, la descrizione psicologica di ciò che la tradizione spirituale ha sempre chiamato guarigione del cuore.

Paul Ricoeur e il lutto come lavoro

Paul Ricoeur – filosofo francese, tra le voci più ricche e più generose del pensiero del Novecento, profondamente radicato nella tradizione protestante pur essendo interlocutore attento del Cattolicesimo – ha dedicato una parte significativa della propria riflessione alla questione della perdita e del suo attraversamento. Il suo contributo si inserisce in una tradizione che risale a Freud – che per primo parlò di *Trauerarbeit*, lavoro del lutto – ma la approfondisce in una direzione filosofica e ermeneutica che va oltre la psicoanalisi.

La tesi fondamentale che Ricoeur elabora – e che ha una rilevanza diretta per questa stazione – è che il dolore della perdita, per essere attraversato autenticamente, deve essere *lavorato* nel senso pieno del termine: non semplicemente subito, non semplicemente espresso, ma elaborato attraverso un processo che include il riconoscimento della perdita nella sua realtà, il pianto che non ha vergogna di se stesso, e infine la riconfigurazione narrativa della propria identità in assenza di ciò che è stato perso.

Questa ultima fase è quella più ricca di implicazioni. Ricoeur, con la sua sensibilità ermeneutica, capisce che la perdita di una persona amata – o la fine di una relazione d'amore – non è soltanto la perdita di un'altra persona: è anche, in un senso profondo, la perdita di una parte di sé. Nell'amore autentico, le identità dei due partner si intrecciano in modi che non si possono districare senza lacerare qualcosa. Chi perde la persona amata deve dunque fare un doppio lavoro: elaborare l'assenza dell'altro, e ricostruire il senso di sé in un'assenza che era diventata presenza costitutiva. Ma il lutto ben attraversato – e qui Ricoeur si distingue da una certa tradizione psicoanalitica che tende a vedere nel lutto completato il semplice ritiro del legame – non porta all'oblio. Porta a una

forma di memoria che ha cambiato struttura: non più il dolore acuto della mancanza, ma qualcosa che lui descrive come una fedeltà alla perdita – la capacità di tenere vivo in sé ciò che è stato amato, non come un peso che blocca il futuro, ma come una ricchezza che si porta nel futuro. Chi ha amato davvero e ha perso davvero porta quella perdita come una cicatrice che è anche, in qualche modo, un segno di vitalità: prova che si è stati abbastanza aperti da essere feriti, abbastanza coraggiosi da rischiare.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

Accompagnare il dolore: una competenza che si impara

Il dolore dell'amore è probabilmente la forma di sofferenza più diffusa tra i giovani con cui gli educatori si confrontano quotidianamente. È anche, spesso, la più silenziosa – quella che il giovane porta dentro senza nominarla, che maschera con comportamenti apparentemente distanti da essa, che raramente porta direttamente all'adulto perché gli adulti gli sembrano spesso impreparati a riceverla senza banalizzarla o senza trasformarla in un problema da risolvere rapidamente. Il primo gesto che questa stazione chiede all'educatore è dunque il più semplice e il più difficile: imparare a stare nella sofferenza dell'altro senza la fretta di risolverla. La cultura educativa contemporanea è orientata alla soluzione – si formano gli educatori a rispondere ai bisogni, a trovare strategie, a intervenire efficacemente. Tutte cose necessarie. Ma il dolore dell'amore non risponde alla strategia: risponde alla presenza. Risponde a qualcuno che non cambia argomento, che non offre consolazioni premature, che non trasforma il lutto del giovane in un'occasione per insegnare qualcosa di edificante. Che resta, semplicemente, in quella zona scomoda senza esserne sopraffatto.

Questo è già, in se stesso, un atto educativo di primissimo ordine. Il giovane che sperimenta di poter portare il proprio dolore amoroso a un adulto e di trovare in lui non il giudizio né la soluzione rapida ma una presenza capace di tenere, impara qualcosa di fondamentale: che il dolore è attraversabile, che non bisogna fuggirlo o nascondere, che c'è qualcosa dall'altra parte che vale la pena raggiungere. Questo imparare non avviene a parole: avviene attraverso l'esperienza di essere accompagnati.

La seconda competenza che questa stazione chiede è la capacità di aiutare il giovane a distinguere tra le diverse qualità del dolore amoroso. Non tutto il dolore che si prova in una relazione è uguale, e confondere le diverse forme non aiuta ad attraversarle. C'è il dolore della delusione – quando l'altro non corrisponde all'immagine idealizzata che si era costruita – che segnala la necessità di uno sguardo più reale, meno proiettivo. C'è il dolore del tradimento – quando una fiducia concretamente data viene concretamente violata – che richiede elaborazione, confini, e infine la decisione difficile del perdono o della distanza. C'è il dolore della perdita per morte – che ha la sua struttura specifica e richiede il lavoro del lutto nel senso pieno del termine. C'è il dolore della dipendenza affettiva – che assomiglia agli altri ma ha radici più profonde e richiede spesso un aiuto professionale che l'educatore onesto deve saper indicare senza vergogna.

La terza dimensione è la più delicata e la più importante in prospettiva cristiana: aiutare il giovane a riconoscere nel dolore dell'amore non soltanto una sofferenza da attraversare, ma una rivelazione da ricevere. Ogni ferita amorosa porta in sé una domanda su chi si è davvero, su cosa si desidera davvero, su quali strutture di attaccamento si portano dalla propria storia e in che misura queste strutture servono o limitano la propria capacità di amare. Il dolore, in questa prospettiva, non è un nemico: è un maestro severo e necessario.

Etty Hillesum ha scritto, a un certo punto del suo percorso, che la propria sofferenza le aveva insegnato ad amare in modo che la felicità non avrebbe potuto insegnarle. Non intendeva con questo che la sofferenza sia preferibile alla felicità, né che il dolore abbia un valore in sé. Intendeva qualcosa di più preciso: che il dolore attraversato onestamente aveva bruciato in lei qualcosa che aveva bisogno di essere bruciato – una forma di amore ancora troppo centrata su se stessa, ancora

troppo dipendente dalla risposta dell'altro, ancora troppo costruita sulla sabbia del bisogno piuttosto che sulla roccia della libertà.

L'educatore che ha attraversato le proprie ferite amorose con questa qualità di attenzione – senza negare il dolore, senza restare intrappolato in esso, ma lasciando che il lavoro interiore producesse i propri frutti – porta con sé una competenza che nessun corso di formazione può conferire: sa riconoscere nell'altro quella stessa dinamica, sa nominarne le tappe, sa stare accanto senza sostituirsi, sa indicare l'uscita senza trascinarci dentro. Non perché abbia le risposte, ma perché conosce il percorso dall'interno.

Vi è infine una dimensione teologica che non può essere trascurata in questa stazione, e che dà a tutto ciò che si è detto il suo fondamento più profondo. La tradizione cristiana ha sempre saputo – anche nelle sue espressioni più semplici e più popolari – che Dio non è estraneo al dolore dell'amore. Non è un osservatore distante che guarda dall'alto la sofferenza umana con indifferenza olimpica. È il Dio che nel Figlio ha sperimentato il tradimento di un amico, il rifiuto di coloro che amava, l'abbandono nel momento più buio. Il grido del Salmo 22 – *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?* – che Gesù riprende sulla croce non è la negazione dell'amore di Dio: è la sua forma più radicale e più credibile. Un Dio che ha gridato nell'abbandono è un Dio che può essere cercato nel buio dell'amore ferito senza sembrare lontano o sordo o estraneo.

Questo non risolve il dolore – e sarebbe disonesto promettere che lo faccia. Ma lo situa in un orizzonte in cui non è l'ultima parola. Come il Cantico dei Cantici non finisce nella notte della ricerca disperata ma nella voce dell'amato che chiama, come la storia di Etty Hillesum non finisce nell'orrore di Auschwitz ma nelle parole che continuano a vivere e a formare, così ogni buio dentro l'amore – per chi riesce a non chiudersi in esso – porta in sé la possibilità di un'alba che non cancella la notte ma la trasforma nel terreno da cui cresce qualcosa di più profondo e di più libero. Il dolore dell'amore è la scuola più dura che esista. Ma è anche, per chi la frequenta con onestà e con umiltà, la scuola più formativa. Perché nessuna delle stazioni successive – il perdono, l'amore che genera, l'agape come forma di Dio – è pienamente accessibile a chi non ha prima attraversato il buio dentro l'amore e ha imparato, nella notte, a non spegnere la brace.

Stazione Cinque – L'AMORE CHE GENERA

Storge e agape: l'amore che crea vita, che educa, che trasmette

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

Il dono che non si trattiene

C'è un momento nella vita di molte persone in cui qualcosa si capovolge. Non sempre coincide con la nascita di un figlio, anche se spesso avviene lì. Può accadere nel rapporto con un allievo che si trasforma davanti ai propri occhi, nella cura paziente di qualcuno che non può ricambiarla, nell'accompagnamento di un morente verso il confine che separa il visibile dall'invisibile. È il momento in cui si scopre – non per ragionamento, ma per esperienza diretta – che la forma più alta dell'amore non è ricevere ma dare, e che il dare autentico non impoverisce chi dona ma lo porta alla propria forma più compiuta.

Questo capovolgimento non è ovvio né automatico. L'essere umano nasce con una struttura del desiderio che è, nella sua forma originaria, centrata su se stesso: vuole, chiede, esige. Il bambino piccolo è pura domanda di accudimento, pura apertura ricevente, e questo è giusto – è la struttura necessaria di ogni inizio. Ma la maturità dell'essere umano si misura precisamente nella progressiva capacità di invertire questa polarità: di passare dall'essere il centro attorno a cui tutto deve ruotare all'essere qualcuno che sa fare spazio all'altro, che sa donare senza calcolare il ritorno, che sa amare nella direzione del bene dell'altro anche quando questo costa qualcosa – anche quando richiede

rinuncia, fatica, la pazienza lenta di chi sa aspettare i frutti di un seme che ha piantato senza sapere se vedrà mai l'albero.

La tradizione filosofica e cristiana ha sempre riconosciuto in questa inversione di polarità non soltanto una conquista psicologica, ma una struttura ontologica: l'essere umano è fatto per donarsi, e la sua più autentica realizzazione non si trova nell'accumulazione ma nella trasmissione. L'amore che genera – nelle sue forme biologiche, educative, spirituali – è la forma in cui l'essere umano partecipa più direttamente alla struttura creatrice del reale: porta all'esistenza qualcosa che prima non c'era, affida al futuro qualcosa di se stesso, fa sì che la propria vita non si esaurisca nel cerchio chiuso dell'individualità ma si apra verso qualcosa che la supera e la sopravanza.

C'è però in questa soglia una tensione che vale la pena nominare prima di ogni altra cosa, perché se non viene nominata rischia di falsare tutto ciò che segue. L'amore che genera non è semplicemente il contrario dell'amore che riceve: non è la negazione del desiderio, non è l'annullamento di sé.

Un'idea di generatività costruita sulla negazione di sé – sull'idea che amare davvero significhi cancellarsi, che essere buoni genitori o buoni educatori richieda di non avere più bisogni propri – è un'idea distorta che produce, nella pratica, educatori esauriti, genitori risentiti, e giovani che crescono sotto il peso insostenibile di un sacrificio non chiesto.

L'amore che genera nella sua forma più autentica non è sacrificio come annullamento: è dono come sovrabbondanza. Non si dà perché non si ha più niente per sé: si dà perché si ha qualcosa che trabocca, perché si è ricevuto abbastanza da poter trasmettere, perché la vita che si porta dentro è abbastanza piena da poter irrigare la vita degli altri senza prosciugarsi. La metafora biblica più precisa non è quella del secchio che si svuota: è quella della sorgente che sgorga continuamente perché è alimentata da acque sotterranee che la riforniscono senza sosta. Chi dona dalla sorgente non si impoverisce donando: si arricchisce, perché il flusso del dono mantiene aperta la comunicazione con la profondità da cui viene.

II. IL TESTIMONE

Takashi Nagai – la lettera ai figli come testamento di un amore generativo

Takashi Nagai è già apparso nella serie *Raccontare il Buio*, come testimone della sofferenza portata con fede nella devastazione di Nagasaki. Torna qui, nella stazione dell'amore che genera, non perché la sua storia sia cambiata, ma perché si illumina da un angolo diverso – quello del padre che sa di morire e che deve compiere il gesto più difficile che l'amore generativo conosca: consegnare i propri figli a una vita che lui non vedrà, affidarli a un futuro che non potrà accompagnare, amare nella forma della separazione definitiva.

Nagai nasce nel 1908 a Matsue, nel Giappone occidentale, in una famiglia di tradizione shintoista. Studia medicina all'università di Nagasaki, si converte al Cattolicesimo nel 1934 – una conversione che nasce dalla frequentazione di una famiglia cristiana e dall'incontro con il *Catechismo* di Heidelberg trovato per caso in una libreria – e sposa Midori Moriyama nel 1934. Hanno due figli: Makoto e Kayano. Lavora come radiologa all'ospedale universitario, e l'esposizione professionale alle radiazioni gli procura una leucemia che nel 1945 gli lascia una speranza di vita di tre anni. Il 9 agosto 1945, mentre Nagai è in ospedale a curare i feriti del bombardamento convenzionale del giorno precedente, la bomba atomica cade su Nagasaki. Torna a casa e trova le rovine. Nel luogo dove era la cucina, trova i resti di Midori – riconoscibili soltanto dalla cintura di rosario che portava al polso. La moglie è morta nell'istante dell'esplosione. I due figli, per una coincidenza che Nagai leggerà come provvidenziale, erano assenti dalla città.

Ciò che accade in Nagai dopo la morte di Midori e dopo la distruzione di Nagasaki è uno dei documenti più straordinari che il Novecento abbia prodotto sull'incontro tra fede, dolore e amore generativo. Invece di cedere alla disperazione – che avrebbe avuto ogni ragione di accoglierla – Nagai compie la scelta opposta: dedica gli anni che gli restano a curare i feriti della bomba, a scrivere, a testimoniare. Costruisce una piccola capanna nel quartiere distrutto di Urakami – la

chiama *Nyokodō*, che significa «ama il prossimo tuo come te stesso» – e da lì, allettato dalla leucemia progressiva, continua a scrivere fino alla morte, avvenuta nel 1951.

I suoi libri – tra cui *Le campane di Nagasaki* e *Lasciamo Nagasaki* – vengono letti da milioni di giapponesi nel dopoguerra e contribuiscono in modo significativo alla riconciliazione spirituale di un popolo devastato. Ma il testo che questa stazione vuole mettere al centro non è uno dei suoi libri: è una lettera. La lettera ai figli Makoto e Kayano, scritta sapendo di morire, che costituisce uno dei documenti più intensi di amore generativo che il Novecento abbia prodotto.

Nella lettera, Nagai non parla ai figli come un padre che lascia istruzioni: parla come un uomo che ha attraversato la più grande perdita immaginabile – la moglie, la città, la salute, la prospettiva di vedere crescere i propri figli – e che dall'altra parte di quella perdita ha trovato non il vuoto ma qualcosa di inaspettatamente solido. Non consola i figli con promesse di felicità futura. Li consegna a qualcosa che ritiene più affidabile di qualsiasi promessa: la certezza che sono amati da un Dio che li ha preceduti, che li accompagna e che li attende.

La struttura della lettera è quella del dono totale: Nagai non trattiene nulla per sé, non si aggrappa alla propria funzione di padre come a un'identità da preservare. Consegna i figli – li *lascia andare*, nella forma più radicale che questa espressione possa contenere – perché ha capito, attraversando il buio, che l'amore generativo nella sua forma più matura non è possesso ma affidamento. Non è tenere i figli accanto a sé: è prepararli ad andare, e trovare in quell'andare non la perdita dell'amore ma la sua forma più compiuta.

C'è in questo gesto qualcosa che risuona con la struttura più profonda dell'amore cristiano: il Padre che lascia andare il Figlio, il Figlio che si consegna liberamente, lo Spirito che è la forma stessa di questo dono reciproco. Nagai non fa teologia – scrive una lettera ai propri figli. Ma la lettera ha la struttura di una teologia vissuta: è la prova che l'amore generativo, nella sua forma più alta, assomiglia alla struttura stessa del Dio che è Amore.

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

Tre voci che illuminano l'amore che genera

L'inno alla carità di Paolo: la descrizione dell'amore maturo

Il tredicesimo capitolo della Prima lettera ai Corinzi è forse il testo più conosciuto dell'intera letteratura cristiana sull'amore. È stato letto alle nozze, alle ordinazioni, ai funerali, nei parlamenti e nelle scuole. La sua notorietà rischia di essere, paradossalmente, il suo ostacolo principale: testo così citato da essere diventato quasi invisibile, così frequentemente decorativo da aver perso, nell'uso, la sua qualità sovversiva.

«La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta» (1 Cor 13, 4-7)

Ciò che colpisce, in questo testo, è la sua struttura grammaticale. Paolo non descrive la carità con sostantivi astratti – non dice che l'amore è bello, grande, sublime, divino. Lo descrive con verbi e con negazioni operative: l'amore *fa* questo, l'amore *non fa* quello. È una descrizione comportamentale, concreta, verificabile nell'esperienza quotidiana. L'amore si riconosce non dalla sua intensità emotiva ma dalla qualità delle scelte che produce, dalla forma della presenza che genera, dalla direzione in cui orienta l'energia.

Ogni elemento di questa descrizione è, preso singolarmente, una piccola fenomenologia. La pazienza non è la rassegnazione passiva: è la capacità di sostenere nel tempo una relazione che richiede tempo, senza la fretta di chi vuole risultati immediati. La benignità non è la gentilezza superficiale: è la bontà che si manifesta nel come si trattano le persone concrete, nei dettagli della relazione quotidiana. Il non cercare il proprio interesse non è la negazione di sé: è la libertà da quella struttura del calcolo che trasforma ogni relazione in una transazione. Il tutto sopportare non è

la passività di chi subisce senza protestare: è la capacità di reggere il peso dell'altro – le sue fragilità, i suoi errori, le sue impuntature – senza cedere alla tentazione di scaricare il peso o di togliere la propria presenza.

La lettura pedagogica di questo testo è inesauribile, ma per questa stazione vale la pena sottolineare un aspetto specifico. La carità paolina non è un sentimento straordinario riservato ai santi: è descritta come una pratica quotidiana, fatta di piccoli gesti e di piccole scelte accumulate nel tempo. È la struttura dell'amore educativo nel senso più preciso: l'educatore che ama nella forma della carità non è necessariamente quello che prova i sentimenti più intensi, ma quello che, giorno dopo giorno, sceglie la pazienza invece dell'impazienza, la benignità invece dell'irritazione, il bene dell'altro invece del proprio conforto. È un amore che si costruisce nelle abitudini prima che nelle emozioni – e che per questo è, di tutti gli amori, il più affidabile.

Rut e la fedeltà che si fa carne

Il libro di Rut è uno dei gioielli meno frequentati dell'Antico Testamento – e uno dei più umani. È la storia di una moabita che segue la suocera vedova Naomi verso una terra straniera, rinunciando alla propria famiglia di origine, ai propri dei, alla propria sicurezza, per fedeltà a una relazione che non aveva alcun obbligo di onorare. Il legame tra Rut e Naomi non è un legame di sangue: è un legame scelto, rinnovato nella circostanza più difficile, mantenuto a un costo reale.

«Dove tu andrai, io andrò; dove tu ti fermerai, io mi fermerò; il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio»

Ciò che rende questo versetto il paradigma dell'amore generativo nella sua forma elettiva è la struttura della scelta che contiene. Rut non dice a Naomi: *ti voglio bene*. Non fa una dichiarazione di sentimento. Fa una dichiarazione di fedeltà che si articola in forme concrete e verificabili: andrò dove vai, mi fermerò dove ti fermi, farò mio il tuo popolo, farò mio il tuo Dio. È l'amore che si traduce in vita condivisa – non in un'emozione che oscilla con le circostanze, ma in una scelta che ridefinisce l'identità.

La dimensione generativa di questa storia è duplice. Da un lato, Rut genera per Naomi una vita che sembrava conclusa: la suocera aveva perso il marito e i figli, era tornata a Betlemme convinta di avere davanti soltanto il tramonto. Rut le restituisce una presenza, una cura, e infine – attraverso il matrimonio con Boaz – una discendenza che Naomi accoglie come propria. L'amore generativo non crea soltanto vita biologica: crea le condizioni perché la vita possa ricominciare là dove sembrava irrimediabilmente spenta.

Dall'altro lato, la storia di Rut è il paradigma dell'amore che oltrepassa le frontiere – etniche, religiose, culturali. Rut è una straniera che diventa parte di un popolo non per nascita ma per elezione. La tradizione rabbinica e poi quella cristiana hanno visto in questo passaggio di frontiera una prefigurazione di qualcosa di essenziale nella struttura dell'amore di Dio: un amore che non si chiude nei confini dell'identità acquisita, ma che si apre verso chi viene da altrove, verso chi è diverso, verso chi non ha ancora i titoli per appartenere. La generatività autentica ha sempre questa dimensione di apertura: crea spazio per chi non aveva ancora uno spazio.

Hannah Arendt e la natalità come struttura dell'esistenza

Hannah Arendt – filosofa tedesca di origine ebraica, allieva di Heidegger e di Jaspers, voce tra le più originali e più necessarie del pensiero politico del Novecento – ha introdotto nel dibattito filosofico un concetto che è rimasto a lungo sottovalutato nella sua portata e che negli ultimi decenni ha conosciuto una riscoperta significativa: il concetto di *natalità*.

La tradizione filosofica occidentale, almeno a partire da Platone, ha elaborato la propria comprensione dell'esistenza umana prevalentemente sotto il segno della mortalità. L'essere umano è l'essere-per-la-morte – nella formulazione più celebre di Heidegger – e la consapevolezza della propria finitezza è la condizione che struttura il modo autentico di stare nel mondo. Arendt non nega l'importanza della mortalità, ma la relativizza introducendo il suo contrappeso strutturale: la

natalità. L'essere umano non è soltanto l'essere che muore: è l'essere che nasce. E ogni nascita – ogni ingresso di un nuovo essere nel mondo – è, nella sua struttura più profonda, un inizio assoluto. L'inizio assoluto non è soltanto la nascita biologica. È ogni atto autenticamente umano, nella misura in cui introduce nel mondo qualcosa di radicalmente nuovo, qualcosa che non era prevedibile dalle cause precedenti. Agire, per Arendt, è sempre in qualche misura nascere – portare nel mondo un inizio che non era necessario, che avrebbe potuto non esserci, che per il fatto di esserci cambia la struttura del reale in modo irreversibile.

La connessione tra questo concetto e l'amore generativo è immediata e profonda. Ogni atto d'amore che genera – che porta alla vita biologica, che accompagna la crescita di un essere umano verso la propria forma autentica, che trasmette una cultura o una fede o una tradizione – è un atto di natalità nel senso arendtiano: introduce nel mondo qualcosa di nuovo, apre un futuro che prima non era aperto, pone un inizio che non si esaurisce nelle sue conseguenze immediate ma si propaga attraverso il tempo in modi imprevedibili.

Questa prospettiva ha una ricaduta pedagogica di grande rilevanza. Ogni educatore – ogni insegnante, ogni genitore, ogni adulto che si prende cura di un giovane con attenzione e fedeltà – compie un atto di natalità nel senso di Arendt: contribuisce a portare nel mondo, nella sua forma più compiuta, un essere che altrimenti sarebbe rimasto incompiuto. Non crea il giovane – il giovane è già dato, già portatore di una propria originalità irriducibile. Ma crea le condizioni in cui quella originalità può schiudersi, in cui quel particolare inizio che ogni essere umano porta in sé può diventare realtà visibile nel mondo.

La pedagogia, in questa luce, è una delle forme più alte di partecipazione alla struttura generativa del reale. Non è semplice trasmissione di contenuti: è collaborazione all'atto più profondo che l'essere umano possa compiere – portare all'esistenza ciò che altrimenti resterebbe in potenza.

Benedetto XVI e la relazione tra eros e agape

Nell'enciclica *Deus caritas est*, pubblicata nel 2006, Benedetto XVI ha affrontato direttamente una delle questioni più dibattute nella teologia morale del Novecento: il rapporto tra l'amore come desiderio – eros – e l'amore come dono gratuito – agape. Il dibattito era stato aperto in modo polemico da Anders Nygren nel 1930 con il suo *Agape ed Eros*, in cui sosteneva che le due forme di amore fossero radicalmente opposte e incompatibili: l'eros è centrato su se stesso, ascendente, motivato dal desiderio del proprio compimento; l'agape è centrato sull'altro, discendente, motivato dalla pura gratuità. La tradizione cristiana aveva, secondo Nygren, commesso un errore fondamentale nel tentare di sintetizzarle.

La risposta di Benedetto XVI a Nygren è di grande finezza filosofica e teologica. La tesi dell'enciclica è che eros e agape non sono opposti da tenere separati, ma momenti di un unico dinamismo dell'amore che si purifica e si approfondisce nel corso della maturazione. Il punto di partenza può essere il desiderio – l'eros nella sua forma più elementare – ma l'amore autentico non si esaurisce in quel punto di partenza: matura progressivamente, si purifica, impara a cercare non soltanto il proprio compimento ma il bene dell'altro. E in questa maturazione l'eros non viene cancellato ma trasfigurato: diventa capace di donarsi, di fare spazio, di amare nella direzione dell'altro piuttosto che nella direzione del proprio soddisfacimento.

Questa posizione ha una rilevanza diretta per la comprensione dell'amore che genera. L'amore generativo – nei confronti dei figli, degli allievi, di chiunque venga affidato alla propria cura – non nasce dal nulla. Nasce spesso dall'attrazione, dall'affezione, dalla risonanza emotiva. Ma cresce nella misura in cui impara a subordinare la propria risonanza emotiva al bene oggettivo dell'altro. Il genitore che ama il figlio soltanto nella misura in cui il figlio corrisponde alle proprie aspettative non ha ancora raggiunto la forma matura dell'amore generativo: ama ancora prevalentemente se stesso nel figlio. Il genitore che ama il figlio abbastanza da lasciargli percorrere la propria strada – anche quando quella strada diverge dalle proprie aspettative, anche quando fa paura, anche quando costa la rinuncia al figlio sognato a favore del figlio reale – ha raggiunto qualcosa che assomiglia alla struttura dell'agape.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

Generare senza possedere: il paradosso dell'educazione

La stazione dell'amore che genera tocca il cuore stesso della vocazione educativa, e lo fa in un modo che mette in questione alcune delle assunzioni più radicate nel modo contemporaneo di intendere l'educazione.

L'educazione contemporanea è strutturata, in larga misura, intorno all'idea di risultato: si educa per ottenere qualcosa – competenze misurabili, comportamenti verificabili, esiti valutabili. Questa logica ha una sua legittimità pratica e istituzionale che non va negata. Ma rischia di diventare, se diventa esclusiva, l'esatto contrario dell'amore generativo: rischia di trasformare l'educazione in una forma di produzione, in cui il giovane è la materia prima e il prodotto finito è lo studente competente, il cittadino responsabile, il professionista efficace.

L'amore generativo nella sua forma autentica ha invece la struttura del dono senza garanzia di ritorno. Il genitore che genera un figlio non sa cosa diventerà quel figlio – non può programmarlo, non può controllarne lo sviluppo, non può garantire che i valori trasmessi verranno ricevuti nel modo in cui sono stati donati. L'educatore che pianta un seme in un giovane – che apre una domanda, che trasmette una passione, che offre un incontro formativo – non sa quando e come quel seme germoglierà, né se avrà la fortuna di vedere il frutto. Come scriveva Paolo in uno dei passi più lucidi che la tradizione cristiana abbia prodotto sull'educazione – riferendosi al proprio lavoro missionario – uno pianta, uno innaffia, ma è Dio che fa crescere.

Questa incertezza strutturale non è un difetto dell'amore generativo: è la sua forma propria. Un amore che generasse soltanto ciò che ha programmato non sarebbe generativo: sarebbe fabbricazione. L'amore che genera autentica porta nel mondo qualcosa di nuovo – e il nuovo, per definizione, non era prevedibile. Ogni figlio, ogni allievo formato con cura, ogni persona accompagnata verso la propria forma più autentica è una sorpresa: porta in sé qualcosa che va oltre ciò che chi lo ha amato gli ha dato, qualcosa che è irriducibilmente suo, qualcosa che il dono ricevuto ha reso possibile ma non ha determinato.

Da questa consapevolezza emerge una delle indicazioni pedagogiche più preziose e più difficili di questa intera serie: la necessità di imparare a lasciar andare. L'amore generativo maturo sa che il suo scopo è la propria incompletezza: è riuscito quando non è più necessario, quando il giovane è capace di camminare da solo, quando l'allievo ha imparato abbastanza da non aver più bisogno del maestro. Il legame che non sa sciogliersi al momento giusto, l'educatore che non riesce a rinunciare alla propria indispensabilità, il genitore che trattiene il figlio nel ruolo di figlio quando il figlio è già diventato adulto: tutto questo è amore che ha perso la propria bussola generativa ed è diventato, senza volerlo, una forma di possesso.

Takashi Nagai, scrivendo quella lettera ai propri figli sapendo di morire, ha compiuto il gesto più radicale che l'amore generativo conosca: ha rinunciato alla propria presenza – l'unica cosa che un padre non può sostituire – e l'ha trasformata in parola. Ha trasmesso non soltanto istruzioni o valori: ha trasmesso una forma di vita, una qualità di sguardo sul reale, una fiducia nell'amore di Dio che era abbastanza solida da reggere anche in assenza di chi l'aveva vissuta. Questa è la forma più alta della trasmissione educativa: non la trascrizione di contenuti, ma la comunicazione di un modo di stare nel mondo che l'altro può fare proprio, rielaborare, portare avanti in forme che il donatore non avrebbe potuto immaginare.

C'è infine una dimensione di questa stazione che riguarda specificamente gli educatori che lavorano con i giovani in contesti di difficoltà – con giovani che vengono da storie di mancanza, di abbandono, di amore ricevuto in forme distorte o insufficienti. Per questi giovani, l'incontro con un adulto capace di amare nella forma della carità paolina – paziente, benigno, non centrato sul proprio interesse – non è soltanto un'esperienza educativa: è un'esperienza riparativa. È l'incontro con qualcosa che la loro storia aveva negato, e che ora viene offerto senza condizioni.

Questo tipo di amore educativo ha una struttura che la psicologia dell'attaccamento chiama *esperienza correttiva*: un'esperienza relazionale che non cancella il passato, ma introduce nel sistema un dato nuovo che progressivamente riorganizza la struttura interna dell'attaccamento. Non si guarisce dall'amore mancato dimenticandolo: si guarisce ricevendo, in un'altra relazione, abbastanza amore autentico da imparare che le proprie ipotesi sul mondo – nessuno mi ama davvero, non sono degno di cura, ogni relazione finisce nel tradimento – non erano leggi universali, ma generalizzazioni di un'esperienza particolare.

L'educatore che porta questo tipo di amore generativo nella propria pratica quotidiana – non come performance eroica ma come stile sobrio e costante – compie un'opera di cui raramente vedrà i frutti in tempo reale. I frutti dell'amore generativo maturano lentamente, spesso in silenzio, spesso lontano dagli occhi di chi ha piantato il seme. Rut non sa, quando pronuncia le sue parole di fedeltà a Naomi, che dalla propria storia nascerà la discendenza da cui verrà Davide e, più tardi, il Messia. Paolo non sa, quando scrive ai Corinzi di un amore che tutto spera e tutto sopporta, quante generazioni di uomini e donne troveranno in quelle parole la misura della propria vocazione. L'amore che genera non chiede di vedere i frutti. Chiede soltanto di piantare il seme con cura, di innaffiarlo con fedeltà, e di fare spazio – con la fiducia di chi sa che la vita che ha in serbo il futuro è più grande di quanto riesce a immaginare chi sta seminando – all'albero che crescerà.

Stazione Sei – IL PERDONO

L'atto d'amore più difficile: restituire libertà a chi ha ferito

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

La prigione che si costruisce da soli

Esiste una forma di prigionia che non ha sbarre visibili, che non richiede guardiani, che si costruisce e si mantiene dall'interno con una tenacia che sarebbe ammirevole se non fosse così costosa. È la prigione del rancore – quella condizione in cui una ferita ricevuta diventa il centro organizzatore della propria vita interiore, il punto di riferimento attorno a cui ruotano i pensieri, il filtro attraverso cui si interpreta il presente e si anticipa il futuro. Chi abita questa prigione raramente la riconosce come tale: la vive come giustizia, come memoria doverosa, come fedeltà a se stesso, come rifiuto di essere complice di chi ha fatto del male. E in questo riconoscimento c'è qualcosa di vero, che rende la questione del perdono la più delicata e la più esposta all'equivoco di tutto il territorio dell'amore. Il perdono è, tra tutte le forme di amore che questa serie ha attraversato, quella che suscita le resistenze più profonde e più legittime. Non le resistenze superficiali – la pigrizia sentimentale, la paura della vulnerabilità, la comodità dell'indifferenza. Le resistenze profonde: quelle di chi ha subito un torto reale, di chi ha visto distrutto qualcosa di irreparabile, di chi sa che perdonare troppo in fretta significa tradire la verità di ciò che è accaduto, sminuire la gravità della ferita, offrire all'offensore una quiete che non ha guadagnato.

Queste resistenze meritano rispetto. Il perdono mal compreso – quello che si confonde con la riconciliazione automatica, con la cancellazione del passato, con il far finta che nulla sia successo – non è perdono: è una forma di violenza secondaria contro la vittima, che viene invitata a tradire la propria esperienza in nome di una pace che non è ancora maturata. Chi ha subito abuso, tradimento, violenza ha tutto il diritto di non perdonare immediatamente, di prendere il tempo necessario, di proteggere se stesso prima di aprirsi all'altro. Nessuna tradizione spirituale sana chiede il perdono come atto immediato e indolore: lo propone come traguardo di un percorso, come frutto di un lavoro interiore che richiede tempo, onestà e spesso aiuto.

Ma c'è dall'altra parte una verità altrettanto seria, che questa stazione non può eludere: il rancore non protegge chi lo porta. L'immagine che la tradizione spirituale e la psicologia contemporanea

hanno elaborato convergono su questo punto con una coerenza notevole: il rancore lega chi lo nutre alla persona che lo ha ferito con un legame che è, paradossalmente, più stretto di quello che legherebbe il perdono. Chi non perdona porta con sé l'offensore ovunque vada – lo ritrova nei sogni, nelle conversazioni, nei momenti di quiete in cui il silenzio lascia spazio ai rimuginii. Lo nutre con la propria energia, gli dedica un tempo interiore che sottrae a tutto il resto, lo trasforma nel personaggio principale della propria storia interiore. La prigione del rancore imprigiona il carceriere prima ancora che il prigioniero.

La domanda che questa stazione pone non è dunque «il perdono è sempre giusto?» – domanda alla quale si può rispondere in modi molto diversi a seconda delle situazioni. La domanda è più precisamente questa: cos'è il perdono nella sua struttura autentica, distinta dalle sue imitazioni? E perché, compreso correttamente, il perdono è un atto d'amore rivolto prima di tutto verso se stessi – un atto di liberazione, non di resa?

II. IL TESTIMONE

Simon Wiesenthal – il silenzio come interrogativo aperto

Simon Wiesenthal è una delle figure più scomode e più necessarie che il Novecento abbia prodotto, e la sua scomodità non risiede nella risposta che ha dato alla questione del perdono, ma nel fatto che ha avuto il coraggio di non dare una risposta e di trasformare il proprio silenzio in una domanda che ha consegnato al mondo intero.

Wiesenthal nasce nel 1908 a Buczacz, nell'attuale Ucraina, allora parte dell'Impero austro-ungarico. Studia architettura a Praga e poi a Leopoli. Quando i nazisti occupano la Polonia orientale nel 1941, la sua vita viene travolta: passa attraverso dodici campi di concentramento diversi, sopravvive per una serie di coincidenze che lui stesso non riesce a spiegarsi del tutto, e perde durante la Shoah ottantanove tra familiari e persone care. Alla liberazione, nel maggio del 1945, pesa quarantacinque chilogrammi. Dedica il resto della propria vita – fino alla morte nel 2005, a novantasei anni – a documentare i crimini nazisti e a contribuire all'identificazione e alla cattura dei responsabili.

Diventa, suo malgrado, il simbolo di una memoria che non cede alla comodità dell'oblio.

Ma il testo che questa stazione vuole mettere al centro non è la sua opera di memoria storica. È un libro sottile, pubblicato per la prima volta nel 1969 con il titolo *Il girasole*, che racconta un episodio accaduto durante la sua prigionia – un episodio che Wiesenthal ha portato con sé per decenni prima di riuscire a scriverlo, e che una volta scritto ha consegnato a cinquanta pensatori di tutto il mondo chiedendo loro una risposta alla domanda che l'episodio conteneva.

Durante una giornata di lavoro forzato in un ospedale militare, Wiesenthal viene condotto – da un'infermiera, senza spiegazioni – nella stanza di un giovane soldato delle SS gravemente ferito, il cui volto è quasi completamente fasciato per le ustioni riportate in combattimento. Il giovane si chiama Karl – Wiesenthal non ne conoscerà il cognome che molto più tardi. Sa che sta morendo. Sa anche che prima di morire deve fare qualcosa: chiedere perdono a un ebreo per i crimini che ha commesso.

Karl racconta. Racconta di una città ucraina, di una casa in cui erano stati radunati centinaia di ebrei – uomini, donne, bambini – di un incendio appiccato deliberatamente, di finestre da cui le persone saltavano per sfuggire alle fiamme e venivano abbattute dai soldati. Racconta di un bambino dai capelli neri, con gli occhi neri, che cadde dal secondo piano tenendo per mano il padre. Racconta che era lì. Che aveva partecipato. Che non riesce a morire con questo peso, e che non può chiedere perdono a chi ha ucciso perché sono morti, e allora chiede a lui – a Wiesenthal, ebreo – di perdonarlo.

Wiesenthal ascolta per molto tempo. Poi si alza in silenzio e lascia la stanza senza dire una parola. Karl muore quella notte.

Negli anni successivi, Wiesenthal non riesce a smettere di tornare a quell'episodio. Ha fatto la cosa giusta? Avrebbe dovuto perdonare? Aveva il diritto di perdonare – lui, che non era tra le vittime di

Karl, lui che è sopravvissuto mentre le vittime reali erano morte? E se non aveva il diritto di perdonare, chi ce l'aveva? E se nessuno ce l'aveva – se le vittime erano morte portando con sé ogni possibilità di perdono – significa che certi crimini sono imperdonabili per struttura, non soltanto per misura?

Queste domande diventano il libro. E il libro – nella sua onestà radicale, nel suo rifiuto di offrire risposte consolatorie – è forse il contributo più prezioso che un singolo individuo abbia offerto alla riflessione pubblica sul perdono nel Novecento.

Le risposte dei cinquanta pensatori interpellati – che includono figure come il Dalai Lama, Primo Levi, Desmond Tutu, Cynthia Ozick, Gabriel Marcel e molti altri – mostrano l'intera gamma delle posizioni possibili. C'è chi sostiene che Wiesenthal ha fatto bene a tacere, che non aveva nessun titolo per perdonare a nome delle vittime, e che i crimini nazisti appartengono a una categoria in cui il perdono individuale è semplicemente inadeguato. C'è chi sostiene invece che il silenzio era crudele, che un essere umano morente meritava almeno una parola di pace. C'è chi distingue tra il perdono religioso – che appartiene a Dio – e il perdono umano, che è un atto relazionale tra persone concrete. C'è chi dice che Wiesenthal avrebbe potuto perdonare Karl senza per questo assolvere il nazismo, perché il perdono non è equivalente all'assoluzione.

Nessuna risposta è definitiva. E questa apertura – questo interrogativo che rimane aperto dopo ogni risposta – è, paradossalmente, il dono più onesto che il *Girasole* fa al lettore. Perché il perdono autentico non si decide in astratto: si decide nel concreto di ogni situazione, con le sue particolarità irriducibili, con il peso specifico della ferita ricevuta, con la domanda su chi ha il titolo di perdonare e in nome di chi. Non esiste una risposta universale che valga per tutti i casi. Esiste la fatica di pensare ogni caso nella propria specificità – e questa fatica è già, in se stessa, un atto di rispetto per la complessità del reale.

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

Quattro voci che illuminano la struttura del perdono

La parabola del figlio prodigo: il perdono che precede il ritorno

La parabola narrata nel quindicesimo capitolo del Vangelo di Luca – comunemente nota come la parabola del figliol prodigo, anche se il suo personaggio più importante è forse il padre – è uno dei testi più analizzati e più amati della tradizione cristiana. La sua struttura narrativa è di una semplicità apparente che nasconde una profondità inesauribile.

«Era ancora lontano, quando suo padre lo vide e fu preso da tenerezza; gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò»

Ciò che questa scena contiene – e che la tradizione esegetica ha messo a fuoco con precisione crescente – è una struttura del perdono che non aspetta le condizioni. Il padre non aspetta che il figlio arrivi a casa, che completi il discorso di pentimento che si era preparato, che dimostri con le parole o con i fatti di aver capito l'errore. Lo vede da lontano – *era ancora lontano* – e gli corre incontro. Il perdono precede l'incontro, anticipa la parola, non si condiziona alla sufficienza della contrizione. È già dato prima di essere chiesto.

Questo non significa che il pentimento del figlio sia irrilevante: il testo lo descrive con dettaglio e con serietà. Ma significa che non è il pentimento la causa del perdono: è piuttosto il perdono del padre che rende possibile il pentimento del figlio. Non si torna al padre perché si è già diventati abbastanza buoni: si torna perché si intuisce – anche nella miseria più profonda, anche mentre si pascola i porci in terra straniera – che c'è un padre che aspetta, che la porta è aperta, che la propria indegnità non ha estinto la propria appartenenza.

La struttura teologica che questa parabola rivela è quella che la tradizione cristiana ha chiamato prevenienza della grazia: l'amore di Dio non risponde al merito umano, ma lo precede. Non è la perfezione umana a suscitare l'amore divino: è l'amore divino a rendere possibile il cammino verso la perfezione. E il perdono – nella sua forma più autentica – ha questa stessa struttura: non è una

risposta alla dimostrata innocuità dell'altro, ma un atto libero che riapre uno spazio relazionale che la colpa aveva chiuso.

C'è nella parabola un elemento ulteriore che la lettura superficiale tende a trascurare: il figlio maggiore. Lui non ha lasciato la casa, non ha dilapidato nulla, ha servito fedelmente per anni. E quando vede il padre festeggiare il ritorno del fratello, si infuria. La sua rabbia è comprensibile – ha la struttura esatta del rancore legittimo, di chi ha fatto bene le cose e vede premiato chi le ha fatte male. Il padre non nega la legittimità dei suoi sentimenti: *tu sei sempre con me, e tutto ciò che è mio è tuo*. Ma gli mostra che il perdono offerto al fratello non è un'ingiustizia verso di lui: è semplicemente l'affermazione che l'amore non è un capitale finito che si esaurisce se distribuito, ma una sorgente che si moltiplica nel dono.

Il figlio maggiore è il personaggio con cui molti lettori si identificano più facilmente – e questo identificarsi è già un atto pedagogico. Chi non ha mai provato la rabbia di chi si è comportato bene vedendo premiato chi si è comportato male? Chi non ha mai sentito il perdono offerto a qualcun altro come un'ingiustizia verso se stesso? La parabola non giudica il figlio maggiore: lo invita – e con lui ogni lettore – a uscire dalla logica del merito e ad entrare nella logica del dono, che è una logica radicalmente diversa e radicalmente più grande.

Rembrandt e il ritorno del figlio prodigo

Il commento al quadro di Rembrandt *Il ritorno del figlio prodigo* è già apparso in *Raccontare la Luce*, dove è stato trattato come paradigma della luce che nasce dall'interno. Torna qui, in questa stazione, illuminato da un angolo diverso: non come studio della luce, ma come meditazione sulla struttura fisica del perdono.

Henri Nouwen – teologo olandese, sacerdote cattolico, che trascorse l'ultima parte della sua vita in una comunità dell'Arche per persone con disabilità mentale – ha scritto il commento a questo quadro che è diventato uno dei testi di spiritualità più letti degli ultimi decenni. Ciò che lo rende insostituibile per questa stazione è l'attenzione minuziosa che Nouwen dedica alle mani del padre nel quadro di Rembrandt.

Le mani del padre sono poste sulle spalle del figlio inginocchiato in un gesto che non è soltanto di accoglienza ma di sostegno, di contenimento, quasi di rifondazione. Nouwen osserva – con quella precisione dello sguardo che nasce da ore e giorni di contemplazione davanti al quadro all'Ermitage di San Pietroburgo – che le due mani del padre sono diverse tra loro. Una è larga, forte, con le dita distese: la mano del padre nel senso tradizionale, protettiva e autorevole. L'altra è più sottile, più morbida, quasi femminile nel suo tocco: la mano della madre, della tenerezza che non protegge soltanto ma avvolge e scalda.

In questa asimmetria delle mani, Nouwen legge qualcosa di essenziale sulla struttura del perdono: il perdono autentico non è soltanto il gesto forte di chi riprende il controllo della situazione, di chi esercita la propria autorità benevolente di fronte al trasgressore pentito. È anche – e forse principalmente – il gesto della tenerezza che non giudica, che non misura, che non aspetta di valutare quanto il pentimento sia sufficiente prima di aprirsi. È un gesto che ha qualcosa di materno nel senso più profondo: accoglie il figlio non perché è tornato bravo, ma perché è tornato. Perché è lì. Perché è ancora figlio, nonostante tutto.

La potenza pedagogica di questa immagine è enorme. Il perdono, rappresentato così, non è un atto di magnanimità condiscendente: è un atto di riconoscimento. Riconosce nell'altro – nell'offensore, nel traditore, in chi ha fatto del male – qualcosa che la colpa non ha cancellato: la sua umanità, la sua appartenenza, la sua dignità irriducibile. E questo riconoscimento è, nella tradizione cristiana, il fondamento teologico di ogni perdono: non si perdona perché l'altro lo merita, ma perché l'altro è – sempre, nonostante tutto – immagine di Dio.

Hannah Arendt e il perdono come interruzione della catena irreversibile

Hannah Arendt torna in questa stazione – dopo essere apparsa nella Stazione Cinque come pensatrice della natalità – con un contributo che appartiene a *Vita Activa* e che costituisce forse

l'analisi filosofica più originale del perdono che il pensiero laico del Novecento abbia prodotto. Originale perché Arendt, pensatrice rigorosa e non confessionale, riconosce nel perdono una struttura politica e antropologica fondamentale – indipendentemente dal suo fondamento teologico, pur riconoscendo che nella tradizione occidentale quel fondamento è stato Gesù di Nazareth. La tesi di Arendt parte da una constatazione sull'azione umana che ha la struttura di un paradosso. L'azione – il fatto di compiere scelte e atti nel mondo – è irreversibile: ciò che è fatto non può essere disfatto. Ogni atto produce conseguenze che si propagano nel tempo in modo imprevedibile e incontrollabile, ramificandosi in catene causali che nessuno può interrompere dall'interno. Chi agisce nel mondo è quindi esposto a una doppia vulnerabilità: non sa completamente cosa sta facendo nel momento in cui lo fa – perché le conseguenze emergono solo nel tempo – e non può disfare ciò che ha fatto, per quanto lo voglia.

Di fronte a questa condizione strutturale dell'agire umano, Arendt individua due e soltanto due risorse che permettono all'essere umano di continuare ad agire senza essere paralizzato dalla propria fallibilità: la promessa e il perdono. La promessa crea isole di prevedibilità nell'oceano dell'incertezza futura – vincola il futuro, crea aspettative affidabili, rende possibile la cooperazione nel tempo. Il perdono fa qualcosa di simmetrico e opposto: scioglie i vincoli del passato, libera l'azione dalle catene delle proprie conseguenze, rende possibile ricominciare.

Senza il perdono, dice Arendt con una chiarezza che ha qualcosa di liberatorio, gli esseri umani sarebbero condannati a portare per sempre il peso di ogni loro azione sbagliata – e coloro che li circondano sarebbero condannati a tenerli prigionieri di quel peso. Ogni colpa non perdonata diventa una catena che tiene legati sia chi ha commesso il torto sia chi lo ha subito: entrambi sono definiti dalla colpa, entrambi non riescono ad andare oltre di essa, entrambi vivono in un tempo che non scorre ma si ripete.

Il perdono, in questa prospettiva, non è debolezza né ingenuità: è la condizione di possibilità della vita civile e della vita personale. È l'atto che consente al tempo di scorrere di nuovo, che ridona all'offensore la sua libertà di agire diversamente, che restituisce all'offeso la sua libertà di non essere più definito dalla propria ferita. È, per usare la metafora che Arendt non usa esplicitamente ma che la sua analisi suggerisce, il gesto che riapre le finestre dopo un incendio: l'aria che entra non cancella il fumo, ma rende di nuovo possibile respirare.

La lettura arendtiana è preziosa per questa stagione per una ragione specifica: mostra che il perdono ha un fondamento razionale e umano indipendente da quello teologico, che la sua necessità non è soltanto una verità di fede ma una struttura dell'esistenza comune. Non nega il fondamento teologico – anzi, lo riconosce esplicitamente nel riferimento a Gesù come colui che ha introdotto nella sfera pubblica questa pratica originariamente religiosa. Ma mostra che le ragioni del perdono sono accessibili anche a chi non condivide la fede da cui quelle ragioni originariamente emergono.

Jacques Derrida e Paul Ricoeur: il perdono possibile e quello impossibile

La filosofia del Novecento ha aperto sul perdono un dibattito di grande profondità e di grande ricchezza, che per questa stagione merita di essere almeno indicato nel suo nucleo essenziale, anche se la sua complessità tecnica va oltre i limiti di questa trattazione.

Jacques Derrida ha elaborato una distinzione che ha il carattere di una provocazione filosofica radicale: la distinzione tra il perdono condizionato e il perdono incondizionato. Il perdono condizionato – quello che richiede il pentimento del colpevole, la riparazione del danno, la garanzia che il male non si ripeta – è comprensibile, è umano, è in qualche misura necessario per la vita sociale. Ma Derrida sostiene che questo tipo di perdono non è, in senso stretto, perdono: è una transazione, uno scambio in cui si dà qualcosa in cambio di qualcos'altro. Il vero perdono – il perdono puro, incondizionato – perdona l'imperdonabile, perdona chi non si è pentito, perdona senza aspettare né richiedere nulla in cambio. E proprio per questo eccede ogni logica della reciprocità, ogni calcolo del merito, ogni struttura dello scambio.

La posizione di Derrida è deliberatamente paradossale: il perdono puro è possibile soltanto come perdono dell'imperdonabile, ma proprio perché è perdono dell'imperdonabile, sfida la comprensione

umana ordinaria. Non è qualcosa che si può semplicemente decidere di fare: è qualcosa che appartiene a un ordine che eccede le capacità umane ordinarie – un ordine che la tradizione cristiana chiamerebbe grazia.

Ricoeur risponde a Derrida con una finezza che preserva la radicalità della sua intuizione senza cadere nella paralisi dell'impossibile. Ricoeur introduce la distinzione fondamentale tra il perdono – che riguarda la persona, la sua dignità, la sua umanità irriducibile – e l'assoluzione o la giustificazione dell'atto compiuto, che è cosa diversa. Si può perdonare la persona senza giustificare l'atto. Si può liberare l'offensore dal peso della propria identità cristallizzata nella colpa – smettere di ridurlo al peggio di ciò che ha fatto – senza per questo negare che il male commesso era male, che le vittime hanno subito un torto reale, che la giustizia ha il proprio diritto di fare il proprio corso.

Questa distinzione – il perdono che libera la persona senza cancellare la verità dell'atto – è forse la formulazione filosofica più utile per chi vuole pensare il perdono senza cadere né nell'impossibilismo di Derrida né nel sentimentalismo di chi lo propone come gesto facile e immediato. Libera il perdono dalla confusione con l'amnesia, con la complicità, con la resa. E lo restituisce a ciò che è nella sua struttura più autentica: un atto di libertà – la libertà di non essere più prigioniero dell'offensore, di non lasciare che il male ricevuto abbia l'ultima parola sulla propria identità, di restituire all'altro la sua umanità senza smettere di riconoscere la propria ferita.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

Insegnare il perdono: la più difficile delle competenze umane

Il perdono è, tra tutte le competenze umane che l'educazione è chiamata a coltivare, quella che si presta di meno a una trasmissione diretta. Non si insegna il perdono come si insegna la matematica, né come si insegna un'abilità manuale: non esiste una procedura che, correttamente eseguita, produca il risultato desiderato. Il perdono si apprende – quando si apprende – per osmosi, per testimonianza, per attraversamento diretto dell'esperienza. Si apprende vedendo qualcuno perdonare davvero, non in astratto ma in una situazione concreta e costosa. Si apprende, soprattutto, nel momento in cui si sperimenta di essere stati perdonati.

Questa asimmetria – tra la difficoltà di insegnare il perdono e la sua centralità nella vita umana – non esime l'educatore dalla responsabilità di occuparsene. Significa soltanto che la via attraverso cui se ne occupa non è la lezione frontale né la precettistica morale: è la testimonianza della propria vita e la qualità dello spazio relazionale che costruisce attorno a sé.

La prima responsabilità pedagogica che questa stazione indica è quella della chiarezza concettuale. Prima ancora di proporre il perdono come pratica, l'educatore ha il dovere di liberare il concetto dalle sue distorsioni. Il perdono non è dimenticare: la memoria della ferita è legittima e necessaria, e spesso è un atto di giustizia verso se stessi e verso le vittime. Il perdono non è riconciliazione: si può perdonare qualcuno senza tornare in relazione con lui, specialmente quando quella relazione è stata abusiva o pericolosa. Il perdono non è debolezza: richiede una forza interiore di gran lunga superiore a quella che richiede il rancore, che è sempre la via di minore resistenza. Il perdono non è giustificazione: non dice che il male era accettabile, ma dice che il male ricevuto non definirà in modo permanente né il proprio sé né l'altro.

Liberare il perdono da questi equivoci è già un atto educativo di grande importanza, perché molti giovani – e molti adulti – non riescono ad avvicinarsi al perdono non perché non vogliano, ma perché lo identificano con qualcosa che non sono disposti a fare, e hanno ragione a non esserlo. Il perdono compreso correttamente è qualcosa di diverso e di molto più accessibile.

La seconda responsabilità riguarda la gestione del conflitto nella vita del gruppo educativo. Ogni comunità educativa – una classe, un oratorio, un gruppo giovanile – è un laboratorio quotidiano di conflitto e di riparazione. I giovani si scontrano, si feriscono, si tradiscono, si escludono, si riconciliano. Il modo in cui l'educatore gestisce questi conflitti – ciò che fa e ciò che non fa, le

parole che sceglie e il tempo che concede – forma nei giovani un'esperienza diretta della possibilità o dell'impossibilità del perdono.

L'educatore che di fronte a un conflitto pretende una riconciliazione rapida – *datevi la mano e andate d'accordo* – insegna ai giovani che il perdono è una performance sociale, qualcosa da esibire per far felice l'adulto, non un processo interiore reale. L'educatore che al contrario sa stare dentro il conflitto senza fretta, che aiuta ciascuno a riconoscere il proprio dolore e a nominarlo, che crea le condizioni in cui la riparazione può avvenire con autenticità – questo educatore insegna qualcosa di reale sulla struttura del perdono, anche senza pronunciare la parola.

La terza responsabilità è la più esigente e la più importante: la capacità di chiedere perdono. Gli educatori fanno degli errori – nel giudizio, nel tono, nel trattamento di situazioni delicate. E la risposta che danno ai propri errori forma i giovani più profondamente di qualsiasi parola.

L'educatore che riconosce di aver sbagliato, che chiede scusa in modo diretto e non difensivo, che non trasforma la propria ammissione di colpa in uno spettacolo di autodeprecazione ma la compie con semplicità e con dignità – questo educatore mostra ai giovani qualcosa di fondamentale: che la colpa non è la fine della storia, che la riparazione è possibile, che l'ammissione dell'errore non distrugge la propria autorità ma la rafforza, perché la fonda sulla verità invece che sull'immagine. C'è infine una dimensione che questa stazione non può eludere, e che riguarda specificamente i giovani che portano ferite molto profonde – ferite di abuso, di abbandono, di tradimento da parte di persone che avrebbero dovuto proteggerli. Con questi giovani la questione del perdono va trattata con una delicatezza e una pazienza straordinarie, perché il rischio di proporre il perdono troppo presto – come se fosse la soluzione che risolve il problema e permette di voltare pagina – è reale e grave. Proporre il perdono a un giovane che sta ancora elaborando il proprio trauma significa, in quella fase, sminuire il suo dolore, delegittimare la gravità, rinforzare implicitamente la narrativa dell'offensore che vuole essere perdonato prima ancora che il danno sia stato riconosciuto.

Il percorso verso il perdono per questi giovani è lungo, richiede accompagnamento professionale oltre che educativo, e ha le proprie tappe che non si possono bruciare. L'educatore non è un terapeuta, e non deve cercare di esserlo. Il suo compito è più modesto e non meno prezioso: creare uno spazio sicuro in cui il giovane si senta abbastanza accolto da poter nominare la propria ferita, abbastanza rispettato da non doverla risolvere in fretta, abbastanza accompagnato da non dover affrontare da solo il percorso che porta – se porta, quando porta – verso qualcosa che assomiglia alla libertà interiore.

Simon Wiesenthal non ha perdonato Karl. O forse lo ha fatto – nel silenzio che ha scelto, in quel non condannare che è già qualcosa di diverso dall'odio, nel fatto di aver cercato per decenni di capire cosa avrebbe dovuto fare invece di semplicemente odiare chi non era tornato. La risposta definitiva alla sua storia non esiste, e il *Girasole* ha il coraggio di non fingere che esista. Ma quello che Wiesenthal ha fatto – trasformare la propria domanda senza risposta in un dono consegnato al mondo intero – è già, in qualche modo, un atto di perdono nei confronti dell'umanità che quella domanda aveva generato. È l'atto di qualcuno che ha deciso che il dolore ricevuto non sarebbe rimasto muto, ma avrebbe parlato – e parlando, avrebbe contribuito a rendere il mondo un posto in cui quella domanda potesse essere almeno pensata con onestà.

Hannah Arendt aveva ragione: il perdono è l'unico atto umano capace di interrompere la catena delle conseguenze irreversibili. Ma va aggiunto qualcosa che Arendt, nella sua prospettiva filosofica, non diceva esplicitamente: il perdono non si genera da sé. Nasce da qualcosa che lo precede e lo rende possibile – da un'esperienza di essere stati amati prima di meritarlo, da un'esperienza di essere stati visti nella propria umanità quando si aveva tutto per essere classificati come indegni. Il padre della parabola può correre incontro al figlio perché è un padre, non perché è un giudice. E chi ha incontrato – almeno una volta, almeno per un istante – uno sguardo che aveva la struttura di quello sguardo, sa che il perdono non è soltanto un dovere morale né soltanto una necessità psicologica. È la forma in cui l'amore tocca il punto più oscuro della vita umana e scopre, lì, che anche in quel punto la vita è ancora possibile.

Stazione Sette – L'AMORE COME FORMA DI DIO

Agape: quando l'amore umano diventa trasparenza del divino

I. LA SOGLIA ESISTENZIALE

Il punto in cui l'umano si apre sull'infinito

Ogni percorso autentico attraverso l'amore porta, prima o poi, alla stessa soglia. Non è una soglia che si può programmare di raggiungere né forzare dall'esterno. Arriva quando arriva – spesso nel momento meno atteso, spesso attraverso la via meno prevedibile. È il momento in cui l'amore che si sta vivendo – o che si è vissuto, o che si sta cercando di vivere – si rivela improvvisamente troppo grande per essere spiegato soltanto a partire dall'essere umano che lo prova. È il momento in cui l'amore umano, raggiunta la propria forma più autentica, smette di essere semplicemente un fenomeno psicologico o biologico o culturale e diventa qualcosa che assomiglia a una finestra – una trasparenza attraverso cui si intravede qualcosa che lo precede, che lo eccede, che lo fonda in una profondità che nessuna categoria puramente umana riesce a contenere.

Questa è la soglia della settima stazione. Non la soglia del misticismo nel senso esoterico del termine – non una regione riservata a temperamenti speciali, non un'esperienza eccezionale accessibile soltanto a chi ha ricevuto doni particolari. È piuttosto la soglia che ogni essere umano capace di amare con una certa profondità si trova prima o poi ad attraversare, anche senza avere il linguaggio per nominarla: la scoperta che l'amore autentico – nella sua forma più pura, più libera, più gratuita – ha una struttura che eccede ciò che l'essere umano può produrre da sé. Come se il calore che si sente in certi momenti di amore vero venisse da una sorgente più profonda di qualsiasi psicologia, più antica di qualsiasi storia personale, più stabile di qualsiasi emozione.

La tradizione cristiana ha un nome preciso per questa sorgente: la chiama agape. E ha un'affermazione altrettanto precisa sulla sua natura: non è soltanto il nome che si dà all'amore nella sua forma più alta – è il nome stesso di Dio. *Deus caritas est*. Non: Dio è come l'amore, o Dio è simile all'amore, o Dio ama in modo eccellente. Dio è amore – nel senso che l'amore nella sua struttura più profonda è la forma stessa dell'essere divino, e ogni amore autentico tra gli esseri umani è, in misura che varia con la profondità e la purezza di quell'amore, una partecipazione reale a questa struttura.

Questa affermazione non è ovvia, e sarebbe un errore trattarla come tale. Nella storia del pensiero umano, il divino è stato concepito in molti modi: come Essere supremo, come Ragione cosmica, come Forza originaria, come Legge universale, come Silenzio assoluto. La tradizione cristiana propone qualcosa di radicalmente diverso e di radicalmente più specifico: che il divino non è soltanto potente, non è soltanto intelligente, non è soltanto eterno – ma che la sua struttura più intima è relazionale, è donativa, è amore. E che questa struttura si mostra non soltanto nella creazione del mondo, ma nella vita interna di Dio stesso – nella relazione trinitaria tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, che la tradizione teologica ha imparato a leggere come la forma ontologica del dono reciproco.

Se questo è vero – se l'essere nella sua struttura più profonda ha la forma dell'amore – allora ogni amore autentico tra gli esseri umani non è soltanto un fatto psicologico o sociale: è un evento ontologico. È il momento in cui la struttura più profonda del reale si manifesta nella vita concreta di persone concrete. È il momento in cui il finito diventa, per un istante, trasparente all'infinito. È il momento in cui l'umano tocca – non lo sa sempre, non lo nomina sempre, ma lo tocca – qualcosa che lo precede e che lo chiama a una forma di esistenza più grande di quella che avrebbe potuto immaginare da sé.

Questa stazione raccoglie tutti i fili delle sei stazioni precedenti e li conduce al loro punto di convergenza. Il desiderio che cercava il proprio oggetto vero; lo sguardo che impara a vedere l'altro

nella propria irriducibilità; l'amicizia che genera fedeltà e libertà; il dolore che brucia le scorie e lascia il metallo puro; l'amore che genera senza trattenere; il perdono che restituisce libertà a chi ha ferito – tutto questo non era una preparazione a qualcosa d'altro. Era già, in ciascuna delle sue forme, una partecipazione alla struttura dell'agape. Ma qui, in questa stazione, quella partecipazione diventa consapevole, si riconosce per quello che è, trova il linguaggio per nominarsi.

I. IL TESTIMONE

Edith Stein – dove la filosofia e la mistica convergono

Edith Stein è una delle figure più straordinarie e più dense del Novecento cristiano, e la sua straordinarietà non risiede soltanto nella drammaticità della sua storia – per quanto quella storia abbia una grandezza tragica che lascia senza parole. Risiede nella singolare convergenza che la sua vita realizza tra due percorsi che la cultura moderna tende a tenere separati: il rigore della ricerca filosofica e la profondità dell'esperienza mistica. In Edith Stein, questi due percorsi non si contraddicono né si ignorano: si cercano, si interrogano, si approfondiscono reciprocamente, fino a convergere – nella parte finale della sua vita e della sua opera – verso la stessa intuizione fondamentale sull'amore come struttura del reale.

Nasce il 12 ottobre 1891 a Breslavia – l'attuale Wrocław, in Polonia – undicesima e ultima figlia di una famiglia ebraica osservante. La data è significativa: è Yom Kippur, il Giorno dell'Espiazione, il giorno più sacro del calendario ebraico. La madre Auguste, donna di fede solida e di carattere formidabile, vi leggerà sempre un segno. Edith perde il padre a due anni; Auguste rimane sola a gestire l'impresa di famiglia e a crescere i figli con una tenacia che diventerà, nella memoria di Edith, il modello primario di forza e di fede.

La sua formazione intellettuale è straordinaria per l'epoca – in un contesto culturale in cui l'accesso delle donne all'università era ancora recente e faticoso. Studia psicologia a Breslavia, poi si trasferisce a Gottinga per seguire le lezioni di Edmund Husserl, il fondatore della fenomenologia. L'incontro con la fenomenologia è per lei qualcosa di più di una scelta accademica: è l'incontro con un metodo che corrisponde alla sua vocazione intellettuale più profonda – il metodo di chi non si accontenta delle spiegazioni preconfezionate ma vuole tornare alle cose stesse, descrivere l'esperienza nella sua struttura originaria, prima di qualsiasi interpretazione teorica.

La sua dissertazione dottorale, discussa sotto la guida di Husserl nel 1916, ha per oggetto l'empatia – *Zum Problem der Einfühlung, Sul problema dell'empatia*. È già, in questo lavoro giovanile, l'intuizione fondamentale che attraverserà tutta la sua vita: come si fa a entrare nell'esperienza dell'altro? Come avviene quel peculiare atto conoscitivo in cui non mi limito a osservare l'altro dall'esterno, ma in qualche modo mi trasferisco nella sua prospettiva, sento ciò che lui sente, vedo ciò che lui vede – pur rimanendo me stessa? L'empatia, per la giovane Edith Stein, non è una forma di sentimentalismo né di fusione indistinta: è una struttura precisa dell'atto conoscitivo, una forma di intenzionalità attraverso cui la coscienza si apre all'esperienza soggettiva altrui senza per questo perdere la propria identità.

Quella che nel 1916 era una questione filosofica pura diventerà, negli anni successivi, una questione esistenziale. La conversione al Cattolicesimo avviene nel 1922, dopo la lettura notturna dell'autobiografia di Teresa d'Avila. Edith chiude il libro all'alba e dice a se stessa: *questa è la verità*. Viene battezzata il 1° gennaio 1922. La madre Auguste apprende la notizia con uno strazio che Edith porterà per sempre.

Insegna in una scuola domenicana a Spira per otto anni, poi tiene conferenze in tutta Europa, poi insegna all'Istituto Pedagogico di Münster. L'avvento del nazismo nel 1933 la costringe a lasciare l'insegnamento – le leggi razziali colpiscono anche lei, nonostante la conversione. Chiede di entrare nel Carmelo, vocazione che aveva differito per molti anni per non abbandonare la madre in modo troppo brusco. Entra nel Carmelo di Colonia nel 1934. Prende il nome di Teresa Benedetta della Croce. Continua a scrivere – la sua opera filosofica più ambiziosa, *Essere finito ed essere eterno*,

viene redatta in questo periodo – ma la scrittura è ora inscritta in una cornice contemplativa che la trasforma profondamente.

Quando la persecuzione nazista si estende anche alle persone di origini ebraiche convertite, Edith viene trasferita nel Carmelo di Echt, in Olanda, nel tentativo di metterla al sicuro. L'occupazione nazista raggiunge anche i Paesi Bassi. Il 26 luglio 1942, i vescovi olandesi fanno leggere nelle chiese una lettera pastorale di protesta contro la deportazione degli ebrei. Come rappresaglia, le SS ordinano l'arresto di tutti gli ebrei cattolici. Edith Stein viene prelevata dal Carmelo il 2 agosto 1942 insieme alla sorella Rosa, anch'essa convertita. Prima di essere portata via, dice alle consorelle – e questa frase è tramandata con alta attendibilità nel contesto degli studi steiniani, anche se per la citazione diretta precisa richiedo verifica:

«Venite, andiamo per il nostro popolo»

Viene deportata ad Auschwitz. Muore nelle camere a gas il 9 agosto 1942. Ha cinquant'anni.

Giovanni Paolo II la canonizza nel 1998 e la proclama co-patrona d'Europa nel 1999.

L'intuizione centrale che la vita e l'opera di Edith Stein portano verso questa settima stazione è di una precisione straordinaria, e merita di essere articolata con cura.

La sua fenomenologia dell'empatia – elaborata nella dissertazione del 1916 e approfondita nell'opera successiva – descrive un atto conoscitivo preciso: l'atto in cui la coscienza esce dal proprio centro per entrare nell'esperienza dell'altro, senza per questo dissolversi in essa. L'empatia autentica non è fusione – non è la perdita di sé nell'altro, non è la proiezione del proprio sé sull'altro. È qualcosa di più sottile e di più difficile: è la capacità di stare contemporaneamente in sé e nell'altro, di percepire la propria esperienza e quella dell'altro come realtà distinte ma comunicanti.

È, per usare una metafora musicale, la capacità di ascoltare due voci contemporaneamente senza confonderle, mantenendo la propria intonazione mentre si riceve pienamente quella dell'altro. Questa struttura filosofica dell'empatia trova, nell'itinerario spirituale di Edith Stein, il proprio fondamento teologico più profondo. La vita trinitaria – il rapporto eterno tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nella teologia cristiana – ha esattamente questa struttura: tre persone distinte che sono una sola realtà, non perché le differenze vengano cancellate ma perché sono tenute insieme da un atto di dono reciproco totale che non annulla nessuno dei donatori ma li porta alla propria forma più piena. Il Padre si dà totalmente al Figlio senza per questo cessare di essere il Padre; il Figlio si dà totalmente al Padre senza cessare di essere il Figlio; lo Spirito è la forma stessa di questo dono reciproco – il vincolo vivente che è anche, esso stesso, una Persona distinta.

La struttura dell'empatia autentica – uscire da sé per entrare nell'esperienza dell'altro mantenendo la propria identità – è, secondo la maturità spirituale di Edith Stein, il riflesso creaturale di questa struttura trinitaria. Ogni atto di autentica uscita da sé verso l'altro – ogni atto di amore che rispetta la propria identità e quella dell'amato, che dona senza dissolversi, che riceve senza appropriarsi – è una partecipazione reale alla vita interna di Dio. Non una metafora, non un'analogia distante: una partecipazione.

E qui si chiude il cerchio con cui questa intera stazione ha aperto: l'amore umano, nella sua forma più autentica, non è semplicemente simile all'amore divino. È l'amore divino che si rende visibile nella carne dell'umano – nei gesti concreti, nelle scelte quotidiane, nelle relazioni che portano l'impronta di quella uscita da sé che è la struttura stessa della vita trinitaria.

Edith Stein ha vissuto questo percorso fino in fondo – fino al punto in cui la propria uscita da sé non era più soltanto filosofica né soltanto mistica, ma concretamente corporea: la scelta di non scappare, di restare con il proprio popolo, di portare la croce nel senso letterale e definitivo del termine. Non sappiamo se quella scelta fosse consapevolmente elaborata come tale, o se fosse semplicemente il frutto di una vita intera trascorsa ad imparare il gesto fondamentale dell'agape – uscire da sé per fare spazio all'altro. Sappiamo che la fece.

III. LE LUCI CULTURALI E SPIRITUALI

Quattro voci che illuminano l'amore come forma di Dio

La Prima lettera di Giovanni: Dio è amore

La Prima lettera di Giovanni contiene, nel suo quarto capitolo, la formulazione più densa e più radicale che il Nuovo Testamento abbia prodotto sulla natura di Dio. Non è una formulazione tra le molte: è la più essenziale, quella che la tradizione cristiana ha riconosciuto come la sintesi ultima di tutto ciò che la rivelazione porta sull'identità divina.

«*Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore*» (1 Gv 4,8)

«*Dio è amore; chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui*» (1 Gv 4,16)

L'affermazione *Deus caritas est* – nella sua forma greca originale, *ho Theos agapē estin* – non dice semplicemente che Dio ama, o che Dio è capace di amore, o che Dio manifesta amore nella storia della salvezza. Dice qualcosa di strutturalmente diverso e di enormemente più radicale: che l'amore è la definizione di Dio, la formulazione più precisa della sua natura. Non un attributo tra i molti – non come si direbbe che Dio è potente, o eterno, o onnisciente, dove ciascun attributo descrive una qualità particolare. L'amore qui non è una qualità: è l'identità.

La conseguenza che Giovanni trae da questa affermazione è altrettanto radicale, e va nella direzione opposta a quella che un misticismo disincarnato potrebbe aspettarsi. Non dice: poiché Dio è amore, contempliamo l'amore divino in modo distaccato dalla vita concreta. Dice esattamente il contrario: *chi non ama non ha conosciuto Dio*. La conoscenza di Dio – nel senso biblico del termine, che è conoscenza relazionale e non soltanto intellettuale – non avviene nella speculazione astratta ma nella pratica dell'amore concreto. Chi ama, conosce Dio – anche se non sa di farlo, anche se non usa il nome di Dio, anche se la sua teologia è lacunosa o inesistente. Chi non ama, per quanto la sua teologia sia sofisticata, non conosce Dio nel senso che Giovanni intende.

Questa affermazione ha una portata pedagogica di straordinaria importanza, e anticipa il senso di tutta questa stazione: l'amore non è la conseguenza della fede, come se prima si credesse in un Dio che è amore e poi, sulla base di questa credenza, si imparasse ad amare. L'amore è la via verso la conoscenza di Dio – il percorso attraverso cui Dio si lascia incontrare nella vita concreta. Ogni atto di amore autentico è già, in qualche misura, un atto teologale – un atto che tocca la realtà di Dio, che partecipa alla sua vita, che diventa trasparente alla sua presenza.

Giovanni aggiunge poi qualcosa che specifica ulteriormente questa struttura reciproca – e lo fa con la stessa semplicità sbalorditiva che caratterizza tutta la sua lettera. *Chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui*. Il verbo usato – *rimanere, menein* nel greco originale – è uno dei verbi chiave del quarto Vangelo e di questa lettera. Non indica un passaggio, non indica un'esperienza transitoria: indica una dimora, una permanenza, una relazione che si stabilisce nel tempo e che diventa il luogo abituale dell'esistenza. Chi rimane nell'amore abita Dio. Chi abita Dio rimane nell'amore. La struttura è circolare non perché sia tautologica, ma perché descrive una realtà in cui il movimento ha trovato il proprio centro di quiete – non la quiete dell'immobilità, ma la quiete di chi sa dove è a casa.

Hans Urs von Balthasar e la struttura trinitaria dell'amore

Hans Urs von Balthasar – teologo svizzero del XX secolo, forse il più creativo e il più audace tra i grandi teologi cattolici del Novecento – ha dedicato una vita intera a sviluppare una visione teologica in cui l'amore non è soltanto un attributo di Dio ma la struttura ontologica del reale. La sua opera monumentale – la trilogia che comprende *Gloria* (una teologia dell'estetica), *Teodrammatica* (una teologia dell'azione divina nella storia) e *Teologica* (una teologia della verità) – è l'impresa più ambiziosa di teologia sistematica del XX secolo, e la sua intuizione fondamentale attraversa tutte e tre le parti come un tema musicale che si trasforma senza esaurirsi.

La tesi fondamentale di von Balthasar sull'amore ha tre livelli di profondità che si implicano reciprocamente. Il primo livello è ontologico: l'essere nella sua struttura più profonda ha la forma del dono. Non è una sostanza chiusa in se stessa che poi, in un secondo momento, decide di

relazionarsi. È relazione fin dal principio, è dono costitutivo, è apertura all'altro come struttura primaria e non derivata. Questa tesi – che von Balthasar sviluppa in dialogo critico con Heidegger, con Hegel e con la metafisica classica – ha la sua radice nella teologia trinitaria: se Dio è Trinità, allora l'essere nel suo fondamento assoluto è relazione, è dono reciproco tra persone distinte. E la creazione – il fatto che esista qualcosa invece di niente – è l'atto con cui questo dono si espande verso ciò che non è Dio, con una gratuità che non ha alcuna necessità esterna e che perciò è la forma più pura di ciò che si chiama amore.

Il secondo livello è cristologico: in Gesù di Nazareth, il dono che Dio è si fa visibile nella forma umana. L'incarnazione non è soltanto la discesa di Dio nell'umano nel senso di un abbassamento condiscendente: è la manifestazione storica e corporea di ciò che Dio è eternamente – amore che si dona, che si svuota, che fa spazio all'altro fino al limite estremo. La kenosi – lo svuotamento di cui parla Paolo nella Lettera ai Filippesi – non è soltanto un evento storico: è la rivelazione di una struttura che appartiene alla vita interna di Dio prima ancora di manifestarsi nella storia. Il Figlio che si svuota di sé per farsi servo non fa qualcosa di contrario alla sua natura divina: rivela quella natura nel modo più radicale e più definitivo.

Il terzo livello è escatologico: l'amore non è soltanto l'origine e il principio del reale – è anche il suo compimento. La storia non va verso il nulla né verso un'illuminazione distaccata: va verso una pienezza di comunione che la tradizione cristiana chiama vita eterna, e che von Balthasar descrive come la partecipazione creaturale alla vita trinitaria – il momento in cui l'essere umano, trasformato e glorificato, partecipa pienamente a quell'atto di dono reciproco che è la vita di Dio. L'amore non finisce: si compie. E il suo compimento non è la dissoluzione di sé ma la più piena realizzazione di ciò che si è chiamati ad essere – persone capaci di amare con la libertà e la gratuità dell'agape divina.

Per la pedagogia cristiana, questa visione ha una ricaduta che vale la pena nominare esplicitamente: educare all'amore non è insegnare una tecnica relazionale né promuovere una virtù tra le altre. È partecipare – nella misura propria di ogni azione umana – all'opera con cui Dio conduce il reale verso il proprio compimento. Ogni atto educativo che genera amore autentico, che amplia la capacità di un essere umano di uscire da sé per fare spazio all'altro, che forma persone capaci di dono gratuito e di attenzione fedele, è un atto che porta nella storia una traccia di ciò verso cui la storia è orientata. Non è poco.

Il Cantico dei Cantici nella lettura mistica: Origene e Bernardo

Il Cantico dei Cantici è già apparso due volte in questa serie – nella prima stazione come celebrazione del desiderio nella sua forma sensibile, nella quarta come narrazione della ricerca e della perdita. Ritorna qui, nella settima e ultima stazione, nella lettura che la tradizione mistica ne ha dato: il poema dell'amore tra l'anima e Dio, la descrizione più ardita e più bella che il linguaggio umano abbia trovato per dire l'amore nella sua forma più alta.

Origene di Alessandria – il grande teologo del terzo secolo, figura controversa e geniale, interprete instancabile della Scrittura – scrive un commento al Cantico dei Cantici che è tra i testi fondamentali della mistica cristiana. La sua intuizione fondamentale è che il linguaggio dell'amore sensibile – il desiderio dell'amato, la gioia del ritrovarsi, il dolore della separazione, l'intensità della presenza – è il linguaggio più adeguato che esiste per dire il rapporto tra l'anima e Dio. Non un linguaggio riduttivo che abbassa il divino al livello umano: un linguaggio elevativo che porta il più alto dell'umano fino alla soglia del divino.

Origene distingue tra il senso letterale del Cantico – la storia di amore umano tra due sposi – e il suo senso spirituale, che è la storia dell'amore tra Cristo e l'anima, o tra Cristo e la Chiesa. Ma nella sua ermeneutica, questa distinzione non è una gerarchia che svaluta il letterale: è una rivelazione della profondità che il letterale già contiene. L'amore umano nella sua forma più intensa – con il desiderio che arde, con la ricerca che non si arrende, con la gioia dell'incontro che trabocca – non è un'allegoria dell'amore divino nel senso di una rappresentazione che vale meno della realtà

rappresentata. È la traccia più chiara che il divino ha lasciato nell'umano: la firma del Creatore nell'opera più alta della creazione.

Bernardo di Chiaravalle – il grande mistico cistercense del dodicesimo secolo, voce tra le più belle della letteratura spirituale medievale – sviluppa questa lettura in ottantasei omelie sul Cantico, che non riescono ad arrivare alla fine del testo prima della sua morte. Le omelie di Bernardo sono tra i documenti più alti della mistica cristiana occidentale, e la loro intensità non deriva dalla speculazione astratta ma dall'esperienza contemplativa vissuta. Bernardo descrive l'unione dell'anima con Dio con le stesse immagini del Cantico – la ricerca, l'attesa, il bacio, l'abbraccio – e lo fa non perché voglia scandalizzare ma perché ha capito, con la lucidità del mistico, che il linguaggio del corpo è il linguaggio più vicino alla verità dell'unione tra finito e infinito. Ciò che questa tradizione – da Origene a Bernardo, da Teresa d'Avila a Giovanni della Croce – ha capito con una chiarezza che la modernità fatica a recuperare è che il corpo non è un ostacolo alla relazione con Dio: è il luogo in cui quella relazione si radica e prende forma nell'esperienza concreta. L'incarnazione non è un incidente nella storia della salvezza: è la forma definitiva in cui Dio ha scelto di rivelarsi e di relazionarsi. E il linguaggio del Cantico – con la sua carnalità senza pudore, con la sua celebrazione dei sensi, con il suo rifiuto di ogni dualismo che separi l'anima dal corpo – è la risposta più radicale e più coraggiosa che la tradizione biblica abbia dato al rischio permanente di uno spiritualismo disincarnato.

Rumi e la tradizione sufi: il fuoco che non brucia ma illumina

Jalāl al-Dīn Rūmī – il grande poeta e mistico persiano del XIII secolo, fondatore dell'ordine dei dervisci giranti, voce tra le più alte della poesia mondiale in qualsiasi lingua e tradizione – porta in questa stazione una prospettiva che proviene da un orizzonte spirituale diverso da quello cristiano ma che converge verso la stessa intuizione fondamentale: l'amore nella sua forma più alta è la via verso Dio, e Dio è la meta verso cui ogni amore autentico – anche senza saperlo – è orientato. *[Nota filologica: Rumi è autore del "Mathnawi" e del "Divan-e Shams". La sua opera è stata tradotta in italiano in varie edizioni. Conosco il contenuto e le immagini fondamentali con certezza; non propongo citazioni dirette in traduzione italiana senza verifica preventiva, data la variabilità delle versioni disponibili. Espongo le immagini centrali in forma narrativa.]*

L'immagine fondamentale con cui Rumi apre il *Mathnawi* – la sua opera più vasta e più celebre – è quella del flauto di canna. Il flauto piange dal momento in cui è stato tagliato dalla cannetta da cui proveniva; il suo canto è il canto della separazione, della nostalgia per un'origine che ha perduto. Rumi interpreta questo pianto come la struttura stessa dell'anima umana: ogni essere umano è come quel flauto, separato dalla propria origine divina dall'atto stesso della nascita nel mondo, e il desiderio che lo abita – qualunque forma prenda in apparenza – è in ultima istanza il desiderio di ritornare all'Origine, di richiudersi nel cerchio da cui è venuto.

Questa immagine risuona con profondità sorprendente con l'intuizione agostiniana del cuore inquieto – e la risonanza non è casuale. Le grandi tradizioni mistiche dell'umanità hanno scoperto, ciascuna attraverso il proprio percorso, la stessa struttura del desiderio umano: un'apertura verso l'infinito che nessuna cosa finita riesce a colmare, una nostalgia per un'origine che precede ogni origine biologica e storica, un amore che cerca il proprio oggetto vero attraverso molteplici oggetti relativi.

Nel pensiero sufi di Rumi, l'amore – *ishq* – non è soltanto un sentimento umano: è la forza cosmica che muove le sfere celesti, che anima il mondo, che costituisce il legame tra il Creatore e la creazione. Ogni forma di amore autentico tra gli esseri umani – incluse le forme più semplici e più quotidiane – è una scintilla di questo fuoco cosmico. E il percorso mistico consiste nel lasciare che questa scintilla si allarghi fino a bruciare tutto ciò che non è amore – le illusioni, le paure, i calcoli, le difese – fino al momento in cui non resta che l'amore stesso, trasparente al fuoco divino da cui proviene.

La tradizione cristiana e la tradizione sufi parlano lingue diverse e hanno teologie diverse. Ma su questo punto convergono con una coerenza che merita attenzione: l'amore umano, quando

raggiunge la propria forma più autentica e più libera, assomiglia a qualcosa che eccede l'umano. Non lo cancella, non lo dissolve – lo compie, lo porta alla propria forma più vera. E in questo compimento si apre, per chi ha occhi per vederlo, qualcosa che la fede cristiana chiama grazia e la tradizione sufi chiama *tajallī* – la manifestazione del divino nel finito.

IV. IL SENSO PEDAGOGICO

Educare all'agape: l'orizzonte ultimo dell'educazione

La settima stazione – l'ultima – raccoglie tutti i fili delle precedenti e li conduce verso la domanda più ampia e più impegnativa che questa intera serie possa generare: verso cosa, in ultima analisi, educa l'educatore che ha fatto proprio lo sguardo che queste stazioni propongono? Verso quale orizzonte punta, nel migliore di se stesso, ogni atto educativo che si ispira alla tradizione cristiana? La risposta che emerge da questo percorso è semplice nella formulazione e inesauribile nell'applicazione: si educa verso l'agape. Non verso la morale – anche se l'agape genera comportamenti moralmente rigorosi. Non verso la religiosità – anche se l'agape è inseparabile, nell'orizzonte cristiano, dal rapporto con Dio. Non verso la perfezione psicologica – anche se l'agape presuppone una maturità affettiva che si costruisce faticosamente nel tempo. Si educa verso quella forma di amore che Giovanni descrive come la vita stessa di Dio resa partecipabile agli esseri umani – quella capacità di uscire da sé, di vedere l'altro nella propria irriducibile dignità, di donare senza calcolare il ritorno, di rimanere fedeli anche quando costa, di perdonare anche quando fa male, di generare vita anche sapendo di non vederne tutti i frutti.

Questo orizzonte non è utopico nel senso di irrealizzabile: è escatologico nel senso di non completamente realizzabile nella storia, eppure già realmente presente in essa, già operante in ogni atto di amore autentico, già visibile nelle vite di coloro che – come Edith Stein, come Etty Hillesum, come Takashi Nagai, come Simon Wiesenthal nella sua tormentata onestà – hanno portato nel mondo una forma di amore che eccedeva ciò che la sola natura umana, senza una sorgente più profonda, avrebbe potuto produrre.

La prima implicazione pedagogica di questa stazione riguarda il modo in cui l'educatore concepisce la propria vocazione. Se l'agape è la struttura stessa di Dio, e se ogni atto di amore autentico è una partecipazione reale a questa struttura, allora educare non è soltanto un lavoro – per quanto nobile e per quanto esigente. È una forma di cooperazione con l'azione di Dio nel mondo. Non nel senso enfatico e un po' retorico in cui questo si dice a volte per nobilitare la fatica dell'insegnamento, ma nel senso preciso che viene da questa teologia: ogni volta che un educatore offre a un giovane uno sguardo che riconosce la sua dignità, un tempo che prende sul serio il suo desiderio, una parola che porta verità con gentilezza, una presenza che resta anche quando è costosa – ogni volta che questo accade, il mondo è diventato, in quella misura, più simile a ciò che è chiamato ad essere.

La seconda implicazione riguarda la qualità della vita interiore dell'educatore. L'agape non è qualcosa che si decide di avere: è qualcosa che si riceve, che si accoglie, che cresce nella misura in cui si lascia spazio alla sorgente da cui proviene. L'educatore che vuole amare con la qualità dell'agape – non come performance ma come stile genuino di presenza – ha bisogno di una vita interiore che lo metta in contatto con quella sorgente. La preghiera, il silenzio, la lettura contemplativa, la partecipazione a una comunità che pratica l'amore concreto – tutto questo non è un lusso spirituale per pochi: è la condizione di possibilità di un'educazione che non si esaurisce nelle proprie forze umane, che non si brucia nel sacrificio senza sorgente, che non scambia l'entusiasmo iniziale per la fedeltà nel tempo.

La terza implicazione riguarda il modo in cui si parla di Dio ai giovani. Questo intero percorso – dalle sette stazioni dell'amore, alle sei della luce, alle sei del buio, alle nove del divino – ha percorso il territorio dell'esperienza umana con la convinzione che Dio non si trova soltanto nella dottrina, non si incontra soltanto nelle formule, non si tocca soltanto nei riti – anche se dottrina, formule e riti hanno la loro necessità e la loro bellezza. Dio si incontra nell'amore: nel volto dell'altro che chiede

attenzione, nel desiderio che non si lascia saziare da niente di finito, nell'amicizia che genera fedeltà e libertà, nel dolore attraversato con onestà, nel dono che non trattiene, nel perdono che restituisce libertà. Chi ha imparato a riconoscere Dio in questi luoghi – non in astratto ma nelle situazioni concrete della propria vita – ha ricevuto qualcosa di più prezioso di qualsiasi catechismo: ha ricevuto la capacità di abitare la realtà in modo teologale, di vedere il mondo come il luogo in cui Dio è già presente e già operante, di riconoscere nella carne dell'umano le tracce del divino. L'ultima cosa che questa settima stazione porta all'educatore è forse la più semplice e la più necessaria di tutte: il permesso di non essere esaustivo. L'agape che si è cercato di descrivere in queste pagine – la struttura stessa dell'essere divino resa partecipabile all'umano – è, per definizione, più grande di qualsiasi comprensione che se ne possa avere e di qualsiasi trasmissione che se ne possa fare. Nessun educatore, nessuna comunità educativa, nessuna tradizione pedagogica riesce a contenere tutta la ricchezza di ciò che questa parola porta. E va bene così. L'educatore non deve essere la fonte dell'amore che trasmette: deve essere il canale attraverso cui quella fonte raggiunge i giovani affidati alla sua cura. Deve essere, come diceva Giovanni Battista di se stesso nell'iconografia cristiana, la voce che precede la Parola – non la Parola stessa. Edith Stein, nella notte del 31 dicembre 1921, lesse fino all'alba l'autobiografia di Teresa d'Avila. Alle prime luci del mattino, chiuse il libro e disse: *questa è la verità*. Non disse: *ho capito tutto*. Non disse: *ora sono arrivata*. Disse: *questa è la verità* – cioè: qui c'è qualcosa che merita di essere cercato, che merita di essere vissuto, che è abbastanza reale da giustificare una vita intera consacrata alla sua esplorazione. L'educatore che porta ai giovani non la certezza di aver capito tutto, ma la verità di stare cercando qualcosa di reale – che ha già toccato, che ha già assaggiato, che lo orienta e lo sostiene anche quando non lo comprende – è già, in questo semplice gesto, un testimone dell'agape. Non un testimone perfetto: un testimone fedele. E la fedeltà – come Rut ha insegnato con le proprie parole e con la propria vita, come Agostino ha scoperto nel fondo della propria inquietudine, come Etty Hillesum ha imparato nel buio più fondo della storia – è già, in se stessa, una forma di amore. Forse la forma più necessaria di tutte.

CONCLUSIONE

Il cerchio che non si chiude

Sette stazioni. Un percorso che è partito dal desiderio – quella finestra aperta sull'infinito nel cuore finito dell'essere umano – e che ha raggiunto l'agape – l'amore come forma di Dio, come struttura del reale, come orizzonte ultimo di ogni vita umana che voglia essere davvero vita.

Il cerchio, tuttavia, non si chiude – e non dovrebbe chiudersi. Il desiderio della prima stazione non viene abolito dall'agape della settima: viene compiuto. Il volto dell'altro visto con attenzione nella seconda stazione non viene superato dall'unione mistica della settima: ne è la condizione di possibilità. L'amicizia libera della terza stazione, il dolore attraversato nella quarta, l'amore che genera nella quinta, il perdono che libera nella sesta – tutto questo non era una scala da salire e poi lasciare. Era e resta la materia concreta di cui è fatta la vita dell'amore, il terreno in cui l'agape divina si radica e fiorisce nella carne dell'umano.

L'educatore che ha percorso questo itinerario – nella riflessione, nella preghiera, nell'esperienza vissuta – non porta ai giovani una dottrina sull'amore. Porta qualcosa di più prezioso e di più fragile: la testimonianza di qualcuno che ha cercato di amare con onestà, che ha incontrato la propria inadeguatezza senza disperarsi, che ha trovato in quella stessa inadeguatezza la ragione per continuare a cercare una sorgente che non si esaurisce.

Fecisti nos ad te – ci hai fatti per Te. Agostino aveva capito, nel fondo della propria inquietudine, che il desiderio che lo abitava non era un difetto da correggere ma una vocazione da seguire. Il cuore è inquieto finché non riposa in Te – non perché la quiete sia la fine del cammino, ma perché il

riposo in Dio non è immobilità: è il dinamismo più pieno e più libero che l'essere umano possa conoscere. È l'amore che non si esaurisce perché sgorga da una sorgente che non si esaurisce. È l'agape che, donandosi, cresce. È il cerchio che, invece di chiudersi, si apre – sempre più ampio, sempre più luminoso, sempre più capace di contenere la realtà intera.

Verso questo l'educazione autentica cammina. Verso questo, con ogni atto di attenzione e di fedeltà e di perdono e di dono, essa già è arrivata.

CONCLUSIONE PEDAGOGICA

Per chi anima i giovani: tracce di lavoro personale e di gruppo

Premessa: il metodo prima dei contenuti

Prima di entrare nelle tracce di lavoro concrete, vale la pena fermarsi su una questione di metodo che attraversa tutto questo itinerario e che non può essere data per scontata. Lavorare con i giovani sul tema dell'amore richiede all'animatore una qualità di preparazione che non è soltanto intellettuale. Richiede che l'animatore abbia lui stesso sostato in queste domande – non necessariamente che le abbia risolte, non necessariamente che abbia trovato tutte le risposte, ma che le abbia abitate abbastanza a lungo da non esserne più spaventato. Il giovane percepisce con acutezza straordinaria la differenza tra chi parla dell'amore da dentro l'esperienza e chi lo fa da fuori: tra chi porta una domanda che conosce perché l'ha vissuta e chi ripete una dottrina che non ha ancora attraversato il fuoco della vita reale.

La prima preparazione è dunque personale: prima di proporre ai giovani qualsiasi traccia di lavoro, l'animatore dovrebbe attraversare lui stesso – nella preghiera, nella riflessione, nel dialogo con qualcuno di fidato – le domande che ciascuna stazione porta. Non per avere le risposte pronte, ma per avere le domande vive.

Tracce di lavoro personale per l'animatore

Prima di ogni incontro – Una domanda da portare

Prima di proporre ai giovani il lavoro su ciascuna stazione, l'animatore può sostare personalmente con la domanda che quella stazione porta. Le seguenti sono proposte per un lavoro di riflessione personale o di supervisione con un gruppo di animatori.

Sulla stazione del desiderio: *Qual è il desiderio più profondo che porto in questo momento della mia vita – quello che non si soddisfa con nessuna delle cose che riesco ad ottenere? Lo riconosco come orientamento o lo vivo prevalentemente come frustrazione?*

Sulla stazione del volto dell'altro: *C'è una persona nella mia vita che faccio fatica a vedere davvero – che tendo a ridurre a una categoria, a un ruolo, a un comportamento che mi disturba? Cosa succederebbe se dedicassi del tempo a chiedermi cosa c'è sotto?*

Sulla stazione dell'amicizia: *Ho nella mia vita almeno un'amicizia che ha la struttura della philia aristotelica – un rapporto in cui ci si vede insieme verso qualcosa che va oltre entrambi? Come la curo? Come la trascuro?*

Sulla stazione dell'amore che fa male: *Quale ferita d'amore – ricevuta o data – porto ancora dentro senza averla davvero attraversata? In che misura quella ferita condiziona ancora il modo in cui mi avvicino alle relazioni?*

Sulla stazione dell'amore che genera: *C'è qualcuno nel mio lavoro educativo a cui sto dando qualcosa che viene dalla sorgente, non soltanto dallo sforzo? E c'è qualcuno a cui sto dando qualcosa che in realtà trattengo, qualcosa che non riesco a lasciare andare davvero?*

Sulla stazione del perdono: *C'è qualcuno nella mia vita che non ho ancora perdonato davvero – non nel senso di aver trovato la pace definitiva, ma nel senso di non aver ancora deciso di non lasciare che quella ferita abbia l'ultima parola su di me?*

Sulla stazione dell'amore come forma di Dio: *Quando ho sperimentato l'amore umano come trasparenza di qualcosa che lo eccedeva – come un momento in cui la relazione con un'altra persona mi ha aperto su qualcosa di più grande? Come ho elaborato quell'esperienza?*

Tracce di lavoro di gruppo con i giovani

Le tracce che seguono sono pensate per gruppi di giovani tra i quindici e i venticinque anni, in contesti di animazione, di pastorale giovanile, di ritiro o di campo scuola. Ciascuna traccia indica un punto di partenza narrativo o esperienziale, una domanda generativa e un possibile momento di condivisione o di preghiera. La durata di ciascun modulo è variabile – da un minimo di un'ora e mezza a una intera giornata – a seconda della profondità con cui si vuole lavorare e del livello di fiducia già presente nel gruppo.

Modulo 1 – Il desiderio *«Quello che non riesci a smettere di volere»*

Punto di partenza narrativo: l'animatore propone un brano musicale o un breve testo letterario che evochi la nostalgia – quella sensazione di desiderio per qualcosa di indefinibile che Lewis chiama *Joy*. Si lascia il gruppo in silenzio per qualche minuto dopo l'ascolto.

Domanda generativa per il lavoro personale scritto: *Scrivi in cinque minuti, senza correggere, la risposta a questa domanda: cosa è che non riesci a smettere di volere, anche quando non sai come chiamarlo?*

Condivisione in piccolo gruppo (tre o quattro persone): ognuno condivide – soltanto quello che vuole – qualcosa di ciò che ha scritto. Gli altri ascoltano senza commentare.

Domanda per la plenaria: *Ci siamo accorti che i desideri profondi che abbiamo condiviso hanno qualcosa in comune? Cosa dice di noi il fatto che desideriamo queste cose?*

Momento di preghiera: lettura dell'incipit delle *Confessioni* di Agostino nella sua totalità. Silenzio.

La domanda conclusiva è lasciata aperta: *Verso dove sta guardando il tuo desiderio?*

Modulo 2 – Il volto dell'altro *«Vederti davvero»*

Punto di partenza narrativo: l'animatore racconta – in forma breve e sobria, senza enfasi eccessiva – l'episodio dell'incontro di Gesù con la Samaritana al pozzo, sottolineando il dettaglio che la donna dice ai compaesani: *«Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto»*. Non la saggezza, non i miracoli: il fatto di essere stati visti.

Esercizio esperienziale: in coppia, due minuti di contatto visivo in silenzio. Non un gioco, non una gara – un tentativo di guardare davvero la persona di fronte. Subito dopo, ciascuno scrive una parola su ciò che ha visto nell'altro che normalmente non vede.

Domanda generativa: *C'è qualcuno nella tua vita che senti di non vedere davvero? Cosa ti impedisce di vederlo?*

Condivisione in plenaria: *Cosa significa sentirsi visti? Quando è successo nella tua vita – anche una volta sola – che qualcuno ti ha davvero visto?*

Momento di preghiera: una lettura breve da Simone Weil sull'attenzione. Silenzio. La proposta conclusiva: nei prossimi giorni, scegliere una persona con cui si è distratti o superficiali, e offrirle cinque minuti di vera attenzione.

Modulo 3 – L'amicizia *«Perché era lui, perché ero io»*

Punto di partenza narrativo: l'animatore legge, in forma adattata e sobria, la descrizione che Montaigne fa della propria amicizia con La Boétie – sottolineando la risposta alla domanda *perché lo amavi* e il fatto che quella risposta non abbia altra spiegazione che la congiunzione irriducibile tra due persone.

Lavoro personale scritto: *Hai o hai avuto un'amicizia che assomiglia a quella che abbiamo appena descritto? Come è nata? Cosa la tiene viva – o cosa l'ha spenta?*

Domanda generativa per il gruppo: *Qual è la differenza tra avere molti amici sui social e avere un amico nel senso di Montaigne? Cosa si perde quando si confondono le due cose?*

Confronto con Aristotele (in forma narrativa, senza tecnicismi): le tre forme di amicizia – di utilità, di piacere, di virtù. Il gruppo identifica nella propria esperienza esempi di ciascuna forma. La domanda provocatoria: *Quante delle relazioni che chiami amicizia sono in realtà relazioni di utilità o di piacere? E va bene così, oppure manca qualcosa?*

Momento di preghiera: il versetto di Giovanni 15,15 – *Vi chiamo amici*. La domanda conclusiva: *Se Dio ti ha chiamato amico, cosa cambia nel modo in cui vivi le tue amicizie?*

Modulo 4 – L'amore che fa male «Il buio dentro»

Avvertenza per l'animatore: questo modulo richiede una preparazione particolare e una sensibilità specifica. Alcuni giovani potrebbero portare ferite recenti e profonde. L'obiettivo non è aprire ferite ma creare uno spazio sicuro in cui le ferite già presenti possano essere nominate senza vergogna. Se nel gruppo ci sono situazioni di difficoltà seria, è opportuno avere a disposizione un riferimento professionale a cui orientare chi ne avesse bisogno.

Punto di partenza narrativo: l'animatore introduce – in forma breve – il diario di Etty Hillesum, non come testo accademico ma come storia di una persona che ha attraversato il buio dell'amore e ne è uscita trasformata. Non guarita nel senso di non avere più dolore, ma libera nel senso di non essere più prigioniera di quel dolore.

Lavoro personale scritto (facoltativo, da non condividere necessariamente): *Scrivi una lettera – che non manderai mai – alla persona da cui hai ricevuto la ferita d'amore più difficile. Digli tutto quello che non hai potuto dirgli. Poi scrivi, nella stessa lettera, cosa hai imparato su te stesso attraverso quella ferita.*

Domanda generativa per il gruppo: *Il rancore è una forma di fedeltà alla propria ferita o è una prigionia? Qual è la differenza tra non dimenticare e non perdonare?*

Momento di preghiera: il Salmo 22, nella sua prima parte – il grido dell'abbandono. Poi, in silenzio, la proposta: *Porta davanti a Dio, in silenzio, il tuo dolore più difficile. Non devi risolverlo. Devi soltanto non portarlo da solo.*

Modulo 5 – L'amore che genera «Piantare un seme che non vedrai crescere»

Punto di partenza narrativo: l'animatore racconta – sobriamente, senza enfasi – la storia di Takashi Nagai e della lettera ai figli. Sottolinea il gesto del lasciare andare come forma di amore, non come perdita.

Domanda generativa per il lavoro personale: *Chi ti ha amato in questo modo – piantando un seme in te senza sapere se avrebbe visto il frutto? Come è cambiata la tua vita per questo amore che non aveva bisogno di essere ricambiato?*

Lavoro di gruppo: in plenaria, ciascuno nomina – se vuole – una persona che lo ha amato in modo generativo. Non si commenta: si ascolta e si riceve. Alla fine, si prende un momento di silenzio per una forma di gratitudine interiore verso quelle persone.

Confronto con Paolo (1 Cor 13): lettura integrale del testo. La domanda: *Quale delle caratteristiche dell'amore descritte da Paolo ti sembra più difficile da praticare? Perché?*

Momento di preghiera: la frase di Rut – *Dove tu andrai io andrò* – come tipo di fedeltà concreta. La domanda conclusiva: *C'è qualcuno nella tua vita a cui potresti dire questa frase – qualcuno a cui stai per voltare le spalle per convenienza o per paura?*

Modulo 6 – Il perdono «Restituire libertà a chi ha ferito»

Punto di partenza narrativo: l'animatore riassume – con il rispetto e la sobrietà che il tema richiede – la storia di Simon Wiesenthal e del soldato Karl. Non offre una risposta. Lascia che la storia produca il suo effetto di domanda aperta.

Distinzione preliminare (fondamentale, da fare con cura): perdonare non è dimenticare, non è giustificare, non è riconciliarsi automaticamente. È smettere di lasciare che la ferita ricevuta abbia l'ultima parola sulla propria identità e sulla propria libertà.

Lavoro personale scritto: *C'è qualcuno che non hai ancora perdonato? Non ti si chiede di farlo adesso. Ti si chiede soltanto di chiederti: cosa ti costa di più nel perdonarlo? Cosa perderesti, se perdonassi?*

Confronto in piccolo gruppo (soltanto se il livello di fiducia nel gruppo lo permette): *Hai mai sperimentato di essere perdonato da qualcuno che avresti capito non ti perdonasse? Cosa ha cambiato in te quell'esperienza?*

Confronto con la parabola del figlio prodigo: la domanda sul figlio maggiore – *Ti sei mai sentito il figlio maggiore? Quando? Cosa provi di fronte alla giustizia del padre che abbraccia il fratello?*

Momento di preghiera: la parabola narrata lentamente. Silenzio. La proposta: *Immagina di essere il figlio che torna. Immagina il padre che ti corre incontro. Stai fermo in quella scena per qualche minuto.*

Modulo 7 – L'amore come forma di Dio «Qualcosa che eccede»

Questo modulo è pensato come conclusione del percorso intero, e ha senso soltanto se i precedenti sono stati attraversati con una certa profondità. Non è un modulo teorico sulla teologia trinitaria: è un modulo esperienziale sulla domanda più grande che il percorso sull'amore genera.

Punto di partenza narrativo: l'animatore racconta – brevemente, essenzialmente – la notte in cui Edith Stein lesse l'autobiografia di Teresa d'Avila e all'alba disse: *questa è la verità*. Non una risposta a tutte le domande: il riconoscimento che qualcosa è reale abbastanza da meritare una vita.

Domanda generativa: *C'è stato nella tua vita un momento in cui l'amore che stavi vivendo – o ricevendo – ti ha sembrato troppo grande per essere spiegato soltanto a partire da te? Un momento in cui hai intuito che quella sorgente era più profonda di qualsiasi psicologia?*

Condivisione libera: chi vuole porta al gruppo un'esperienza in cui l'amore ha avuto questa qualità di eccedenza. Gli altri ascoltano.

Confronto con 1 Giovanni 4: la lettura integrale del testo. La domanda: *Se Dio è amore, cosa significa che ogni volta che ami davvero stai incontrando Dio – anche senza saperlo?*

Momento di preghiera conclusiva dell'intero percorso: ciascuno scrive, in silenzio, una parola che porta via da questo itinerario – una parola che nomina qualcosa che ha imparato, o qualcosa che vuole continuare a cercare. Le parole vengono depositate in un luogo visibile – su un foglio comune, su un muro, attorno a un'icona o a una candela. Non si leggono ad alta voce: si lasciano lì, come offerta e come promessa.

BIBLIOGRAFIA

Strumenti per continuare il cammino

Per gli educatori e gli animatori

Testi filosofici e teologici fondamentali

Agostino di Ippona, *Le Confessioni* – nell'edizione con testo latino a fronte e con una buona introduzione: l'edizione delle Nuove Città e quella della Fondazione Lorenzo Valla sono entrambe affidabili. Lettura indispensabile, non come documento storico ma come compagna di viaggio.

Aristotele, *Etica Nicomachea* – i libri VIII e IX sull'amicizia sono accessibili anche a chi non ha una formazione filosofica specifica. La traduzione di Marta Zanatta per Utet è consigliabile per la chiarezza delle note.

Benedetto XVI, *Deus caritas est* – enciclica del 2006. Breve, densa, accessibile. Il primo capitolo sul rapporto tra eros e agape è un testo di rara chiarezza su una questione che confonde molti educatori.

Martin Buber, *Io e Tu* – la distinzione tra relazione Io-Tu e Io-Esso è uno degli strumenti concettuali più utili disponibili per chi lavora in contesti educativi. Lettura non difficile, di grande impatto.

C.S. Lewis, *I quattro amori* – il testo più accessibile della lista, scritto con la chiarezza argomentativa e il calore narrativo che caratterizzano tutta l'opera di Lewis. Particolarmente utile il capitolo sull'amicizia e quello sulla carità.

Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito* – lettura impegnativa, consigliata a chi ha già una formazione filosofica di base. Per chi vuole un'introduzione, esistono buone presentazioni secondarie in italiano.

Michel de Montaigne, *Saggi* (selezione) – il saggio *Sull'amicizia* (I, 28) è il punto di partenza obbligato. Insieme ad esso, il saggio *Sull'esperienza* (III, 13) offre una comprensione dell'antropologia montaigneana che illumina il primo.

Henri Nouwen, *Il ritorno del figlio prodigo* – commento al quadro di Rembrandt che è diventato un classico della spiritualità contemporanea. Lettura facile, di grande profondità. Indispensabile per il modulo sul perdono.

Paul Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio* – testo impegnativo, ma i capitoli sul perdono e sulla promessa sono accessibili con un minimo di pazienza. Per chi vuole una presentazione più breve: il saggio *Amore e giustizia* è un testo breve e denso che raccoglie l'essenziale.

Simone Weil, *Attesa di Dio* e *La pesanteur et la grâce* (trad. it. *La prima radice* o in versione antologica) – la Weil va letta lentamente, a piccole dosi. La sua scrittura ha la densità di chi ha vissuto ciò che scrive.

Hans Urs von Balthasar, *Solo l'amore è credibile* – il testo più breve e più accessibile di von Balthasar, che raccoglie l'intuizione fondamentale della sua teologia in forma divulgativa. Ottimo punto di ingresso per chi non conosce la sua opera.

Testi biografici e diaristici

Etty Hillesum, *Diario 1941-1943* e *Lettere* – indispensabili. Il diario va letto integralmente, non per antologie: la progressione è parte essenziale del significato.

Simon Wiesenthal, *Il girasole* – il testo e le risposte dei cinquanta pensatori. Lettura imprescindibile per il modulo sul perdono.

Edith Stein – tra le opere disponibili in italiano: *La donna* (saggi sulla formazione femminile), *Essere finito ed essere eterno* (opera maggiore, impegnativa), *La scienza della Croce* (meditazione su Giovanni della Croce, scritta negli ultimi anni). Per una prima introduzione biografica: le monografie di Angela Ales Bello sono affidabili e accessibili.

Takashi Nagai, *Le campane di Nagasaki* e *Lasciamo Nagasaki* – testi di grande potenza narrativa, di lettura non difficile.

Per i giovani

Saggi e testi di riflessione

C.S. Lewis, *I quattro amori* – anche per i giovani con una certa maturità intellettuale. Alternativa: *Lettere di Berlicche*, più narrativo e più immediatamente divertente, ma altrettanto denso.

C.S. Lewis, *Sorpreso dalla gioia* – autobiografia intellettuale e spirituale, ideale per giovani che si interrogano sul senso del desiderio e sulla possibilità della fede.

Etty Hillesum, *Diario* – per giovani dai diciassette anni in su. Va introdotto con cura, ma la sua vicinanza anagrafica con i lettori giovani (Etty aveva ventisei anni quando iniziò a scrivere) lo rende immediatamente prossimo.

Henri Nouwen, *Il ritorno del figlio prodigo* – accessibile dai sedici anni. Il commento al quadro di Rembrandt è un percorso di meditazione che non richiede formazione teologica.

Jorge Mario Bergoglio / Papa Francesco, *Amoris Laetitia* – i capitoli IV e V, dedicati all'analisi del testo paolino di 1 Corinzi 13, sono accessibili e di grande concretezza. Proposti come lettura per giovani che abbiano già una certa maturità religiosa.

Romanzi

Fëdor Dostoevskij, *L'idiota* – per giovani dai diciassette anni in su, con accompagnamento. La lettura del solo personaggio di Myškin e del suo rapporto con Nastasia Filippovna è già sufficiente per un lavoro sull'amore che vede, sull'amore che fa male, sull'amore che non sa come essere ricevuto.

Fëdor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* – in particolare i capitoli di Alëša e del Padre Zosima. Per i più maturi: il Grande Inquisitore come meditazione sull'amore che controlla opposto all'amore che libera.

Graham Greene, *Il potere e la gloria* – un prete alcolista e impaurito che compie, senza saperlo, un atto di amore eroico. Narrazione del mistero della grazia in un essere umano imperfetto.

Lev Tolstoj, *Anna Karenina* – per giovani maturi. La storia di Anna come mappa di un amore che ha la struttura della dipendenza e della distruzione; la storia di Levin come percorso verso una comprensione dell'amore come forma di vita.

Marilynne Robinson, *Gilead* – romanzo di un pastore protestante morente che scrive una lunga lettera al figlio piccolo. Uno dei testi più belli disponibili sull'amore generativo, sul tempo, sulla fede discreta.

Chaim Potok, *Il mio nome è Asher Lev* – la storia di un giovane artista ebreo che deve scegliere tra la fedeltà alla propria vocazione e quella alla propria comunità. Testo straordinario sull'amore come fedeltà a ciò che si è, e sul costo di questa fedeltà per le relazioni che si amano.

Antoine de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe* – per i più giovani, ma con una densità che non si esaurisce nell'infanzia. La volpe e il senso del *addomesticare* come struttura dell'amore che crea legami è una delle descrizioni più belle della *philia* disponibili nella letteratura del Novecento.

Film

La vita è bella (Roberto Benigni, 1997) – l'amore come dono totale, come protezione che non mente sulla realtà ma la trasfigura per amore di chi si ama.

Caramel (Nadine Labaki, 2007) – cinque donne a Beirut e le loro storie d'amore. Sguardo sul volto dell'altro nelle sue fragilità e nella sua dignitosa bellezza quotidiana.

The Tree of Life (Terrence Malick, 2011) – per i più maturi. Meditazione sul rapporto tra amore paterno, dolore, creazione e grazia. Non un film narrativo nel senso ordinario: una preghiera cinematografica.

Magnolia (Paul Thomas Anderson, 1999) – per i più maturi. Le patologie dell'amore – la dipendenza, il tradimento, l'abbandono, il rancore – e la possibilità del perdono come grazia improvvisa e non meritata.

A Beautiful Mind (Ron Howard, 2001) – l'amore come fedeltà che regge anche quando la realtà diventa incomprensibile. Il personaggio della moglie come paradigma dell'amore che non fugge di fronte alla difficoltà.

Schindler's List (Steven Spielberg, 1993) – per i più maturi, con introduzione. Il percorso di Oskar Schindler da un amore di possesso e di calcolo verso un amore generativo che rischia la vita. Una delle narrazioni cinematografiche più potenti della trasformazione interiore attraverso l'incontro con il volto dell'altro.

Into Great Silence (*Die große Stille*, Philip Gröning, 2005) – documentario sulla vita monastica alla Grande Chartreuse. Non adatto a tutti i gruppi, ma potente come esperienza del silenzio come forma di amore e come spazio in cui Dio diventa possibile.

Babette's Feast (Il pranzo di Babette, Gabriel Axel, 1987) – la cena come forma di dono totale, come agape che si fa carne e pane e vino. Uno dei film più teologicamente densi disponibili, nella sua semplicità apparente.

Teatro

Samuel Beckett, *Aspettando Godot* – per i più maturi, con accompagnamento. L'amicizia come struttura di sopravvivenza nel nulla; la fedeltà come forma di amore in assenza di qualsiasi certezza. Čechov, *Il giardino dei ciliegi* – l'amore per i luoghi, per le persone, per un passato che non ritorna. La perdita come rivelazione di ciò che si amava senza saperlo.

Eduardo De Filippo, *Napoli milionaria!* e *Filumena Marturano* – l'amore come fedeltà concreta, come resistenza quotidiana, come forma di dignità che non si lascia distruggere dalla miseria o dall'abbandono. Per i giovani italiani, la vicinanza culturale rende questi testi immediatamente riconoscibili.

Arte

Rembrandt van Rijn, *Il ritorno del figlio prodigo* (Ermitage, San Pietroburgo) – da proporre insieme alla lettura di Nouwen. Disponibile in alta risoluzione e in molte edizioni illustrate.

Marc Chagall – la produzione intera è una meditazione sull'amore: l'amore coniugale, l'amore per la comunità, l'amore come forza che sfida la gravità. In particolare: *L'anniversaire, Les mariés de la Tour Eiffel, La passeggiata*.

Georges Rouault – i volti dei clown e dei giudici come meditazione sulla dignità umana e sullo sguardo che vede la persona sotto il ruolo. Per il modulo sul volto dell'altro.

Käthe Kollwitz – la grafica e la scultura come documentazione dell'amore che soffre e che resiste: le madri, i figli, i poveri. Per il modulo sull'amore che fa male e sull'amore che genera.

Fra Angelico, *Annunciazione* (Museo di San Marco, Firenze) – come paradigma dell'amore come accoglienza dello Spirito, come disponibilità a ricevere ciò che eccede. Per il modulo conclusivo sull'amore come forma di Dio.

Altri testimoni biografici

Per i giovani che volessero approfondire autonomamente: Chiara Lubich (la spiritualità dell'unità come forma di agape vissuta in comunità), Carlo Maria Martini (le lettere ai giovani, in particolare *Qualcuno a cui credere*), Dorothy Day (la fondatrice del Catholic Worker Movement, come testimone dell'amore che si fa servizio concreto ai più poveri), Oscar Romero (il martire del Salvador, come testimone dell'amore che non si ritira di fronte al costo), Frère Roger di Taizé (la comunità come forma di amicizia spirituale tra giovani di tutto il mondo).
