

RACCONTARE LA FEDE

Come il fuoco che non si dimentica

Un sussidio per educatori che camminano con i giovani



INTRODUZIONE GENERALE AL PROGETTO

I – Il senso e l'orizzonte

1. Gesù, il cuore del progetto

Tutto comincia da una frase della Lettera agli Ebrei che ha la densità di un intero trattato teologico condensato in poche parole: «*Tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede*» (Eb 12, 2).

Autore e perfezionatore – *archēgon kai teleiōtēn* nel greco originale. Il primo termine indica colui che apre la strada, che inaugura il cammino, che è il primo a percorrere una via che poi altri percorreranno dopo di lui. Il secondo indica colui che porta quel cammino al suo compimento, che lo conduce alla sua forma più piena e più vera. Gesù è entrambe le cose insieme: il primo della fede e il suo compimento, il modello e la meta, la via e la destinazione.

Questa affermazione è il cuore teologico dell'intero progetto – e vale la pena fermarsi su di essa prima di qualsiasi altra cosa, perché dice qualcosa di rivoluzionario che la catechesi ordinaria fatica spesso a trasmettere nella sua piena portata. Gesù non è solo l'oggetto della fede cristiana – non è solo Colui verso cui la fede si rivolge dall'esterno come verso una meta lontana. È il soggetto della fede: colui che ha creduto, che si è affidato, che ha vissuto dall'interno la struttura del rischio e dell'abbandono che la fede comporta. Prima ancora di essere Colui in cui si crede, è Colui che ha creduto – nella forma più pura e più costosa che esista.

Guardare a Gesù come autore della fede significa scoprire che la fede cristiana non è un'invenzione umana migliorata dalla rivelazione – è qualcosa che Dio stesso ha vissuto dall'interno della condizione umana, qualcosa che il Figlio ha percorso con tutta la propria carne e con tutto il proprio spirito, dalla chiamata battesimale nel Giordano fino al grido sul Calvario. La fede cristiana ha un fondamento che non è un'idea né una dottrina né un sistema morale: è una persona che ha camminato nel buio prima di noi, che conosce dall'interno ogni angolo di quella oscurità, e che ne è uscita portando con sé tutto ciò che sembrava perduto.

Gesù che crede

La tradizione teologica ha spesso esitato a parlare della fede di Gesù – per comprensibili ragioni cristologiche: se Gesù è il Figlio di Dio, in che senso può avere fede? La fede, si dice, è credere in ciò che non si vede – ma il Figlio vede il Padre, conosce il Padre, è in comunione perfetta con il Padre.

Queste obiezioni hanno il loro peso teologico. Ma la Lettera agli Ebrei non si preoccupa di risolverle – afferma con semplicità quasi sfrontata che Gesù è l'autore della fede, e lascia che questa affermazione lavori. E quando si guarda al Gesù dei Vangeli – non al Gesù della teologia sistematica, ma a quello che prega nel Getsemani, che grida sul Calvario, che commenda il proprio spirito al Padre –, si incontra qualcuno che conosce dall'interno la struttura dell'abbandono, dell'oscurità, della fedeltà senza garanzie visibili.

Il Gesù del Getsemani è il Gesù della fede nel buio nella sua forma più vera. «*Abbà, Padre! Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice! Però non ciò che io voglio, ma ciò che tu vuoi*» (Mc 14, 36). Questa preghiera non è la preghiera di chi vede tutto e capisce tutto dall'alto – è la preghiera di chi, pur essendo il Figlio, attraversa la notte dell'abbandono e vi risponde con il gesto più puro della fede: non la certezza dell'esito, ma la fiducia nel Padre. Non *capisco*, ma *mi fido*.

E poi il Calvario – il momento in cui il buio della fede raggiunge la sua forma più abissale. «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*» (Mc 15, 34, che cita Sal 22, 2). Gesù grida il salmo del credente abbandonato – lo porta sulla croce come propria preghiera, come propria esperienza.

Questo grido non è una caduta: è la forma più alta della fede, quella portata nel punto in cui non ha più nulla a cui appoggiarsi tranne se stessa. Gesù chiama Dio *mio* nel momento in cui lo chiama assente – lo possiede nel momento in cui lo perde, lo invoca nel momento in cui sembra che non risponda.

L'ultimo gesto prima di morire – nella versione lucana – è il gesto della fede più pura: «*Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito*» (Lc 23, 46). Non una comprensione finale di ciò che è accaduto – un affidamento totale. Le mani del Padre come luogo in cui si consegna tutto, senza trattenere nulla, senza pretendere di capire prima di lasciarsi cadere.

Gesù che raccoglie e fonda

Ma Gesù non è solo il modello della fede vissuta nel buio – è il fondamento che raccoglie e rilancia tutto ciò che la storia dell'umanità aveva intuito prima di lui. In lui la struttura del credere che Abramo aveva percorso nell'oscurità, che i profeti avevano urlato nella storia, che ogni essere umano porta dentro di sé come struttura originaria del proprio desiderio – tutto questo trova la sua forma definitiva, la sua verità più profonda, il suo compimento che non cancella ma trasforma.

La Pasqua di Gesù non è soltanto il finale lieto di una storia che sembrava finire male – è la rivelazione che il buio non era abbandono, che la morte non era la fine, che il silenzio di Dio sul Calvario era il silenzio di chi stava operando qualcosa di più grande di quanto qualsiasi parola potesse contenere. Il Risorto che appare ai discepoli di Emmaus – che cammina con loro, che ascolta la loro delusione, che spezza il pane – è il Gesù che raccoglie le macerie della fede delusa e le trasforma in qualcosa di nuovo, qualcosa che i discepoli non avevano immaginato e che ora riconoscono come più vero di tutto ciò che avevano sperato prima.

È da questa luce – la luce pasquale di chi è passato attraverso la morte e ne è uscito – che l'intero progetto di *Raccontare la fede* guarda le otto stazioni. Non come otto problemi da risolvere, ma

come otto forme in cui la struttura del credere si manifesta nella vita concreta – e in ciascuna delle quali è possibile riconoscere, se si sa dove guardare, il volto di Colui che ha attraversato tutto prima di noi.

2. La domanda che non smette

C'è un momento che quasi ogni educatore conosce – il momento in cui un giovane, in un contesto che sembrava di tutt'altro, pone la domanda vera.

Non la domanda del catechismo. Non quella prevista dal programma. Non quella che ci si aspettava. La domanda che viene da dentro – quella che rivela che sotto la superficie della vita quotidiana, sotto il rumore e la fretta e la distrazione organizzata, c'è qualcuno che cerca davvero.

Perché si deve soffrire? C'è qualcuno che mi ascolta davvero? Come faccio a sapere se credo o se è solo abitudine? Perché dovrei fidarmi di una Chiesa che ha fatto cose così gravi? Se Dio esiste, perché non si fa vedere?

Queste domande non sono obiezioni da confutare – sono segnali di vita. Sono il segno che qualcosa di strutturalmente umano è ancora all'opera in quel giovane – anche quando lui non la chiama fede, anche quando la pone in forma di rifiuto o di sfida o di indifferenza ironicamente esibita. Sono il segno che il cuore non ha ancora smesso di cercare – che la domanda che Agostino ha formulato nel IV secolo con una precisione insuperabile, «*ci hai fatti per te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te*» (Conf. I, 1, 1), è ancora operante, ancora bruciante, ancora capace di produrre il disagio fertilissimo di chi non si accontenta di ciò che il mondo offre come risposta sufficiente.

La fede non è un contenuto da trasmettere – è un'esperienza da accompagnare. Questa è la tesi pedagogica di fondo dell'intero progetto, e vale la pena enunciarla con chiarezza fin dall'inizio. Non perché la dottrina sia irrilevante – è fondamentale, e questo sussidio ne fa uso abbondante. Ma perché la dottrina viene dopo: viene come strumento per comprendere più profondamente qualcosa che è già stato incontrato nell'esperienza, come linguaggio per nominare qualcosa che è già accaduto nella vita. Non prima, come prerequisito da soddisfare prima di avere il diritto di incontrare la fede.

La domanda che non smette – quella che i giovani portano dentro, spesso senza saperla formulare – è già, nella sua stessa struttura, una forma di fede. È già il cuore che si rivolge verso qualcosa di più grande di sé, anche quando non sa ancora come chiamarlo. È già il primo fuoco, anche quando sembra soltanto inquietudine, noia, malcontento, o la sensazione vaga che la vita dovrebbe avere un senso più profondo di quello che si riesce a vedere.

3. Abramo – la figura che anticipa

Prima che Gesù pronunciasse una sola parola, prima che i profeti aprissero la bocca, prima che la tradizione cristiana elaborasse le sue categorie teologiche – c'era un uomo che partiva senza sapere dove andava.

«Per fede Abramo obbedì quando fu chiamato a partire verso un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava» (Eb 11, 8). Poche parole che contengono, come in un seme, tutta la struttura della fede che Gesù porterà al suo compimento: la chiamata inattesa, la partenza senza garanzie, il cammino nell'oscurità sorretto dalla sola fiducia nella parola di chi chiama.

Abramo è il padre della fede non perché abbia creduto perfettamente – la sua storia è percorsa da esitazioni, da tentativi di abbreviare l'attesa, da momenti in cui la fiducia vacilla. Abramo è il padre della fede perché ha tenuto – perché, nonostante tutto, ha continuato a camminare. E questo tenersi in cammino nel buio, questa fedeltà non eroica ma reale, è ciò che Paolo vede in lui come modello per tutti coloro che credono: «*Abramo credette a Dio, e gli fu accreditato come giustizia*» (Rm 4, 3, che cita Gen 15, 6). Non credette perfettamente – credette davvero.

La storia di Abramo anticipa e prefigura le otto stazioni di questo progetto con una precisione che ancora sorprende. La chiamata di Ur dei Caldei – il primo fuoco della vocazione inattesa. L'attesa della discendenza promessa che non arriva – il buio di mezzogiorno della fede messa alla prova. Il dialogo con Dio sotto le querce di Mamre – la preghiera come relazione viva con una presenza reale. La negoziazione per Sodoma – la fede che si traduce in impegno concreto nella storia. La comunità che si costruisce intorno alla promessa – la fede degli altri come dono e come peso. E il vertice – il Monte Moria, il sacrificio di Isacco, il buio più totale in cui Abramo cammina con il figlio verso la montagna senza sapere ancora come andrà a finire.

«*Dio provvederà*» (Gen 22, 8) – le parole di Abramo a Isacco sulla strada del Moria sono tra le più belle della Scrittura sulla struttura della fede adulta: non la certezza di come andrà, ma la certezza che Qualcuno tiene. Non la mappa del territorio, ma la fiducia nel compagno di cammino.

Abramo, però, non è la risposta definitiva alla domanda che la fede pone – è la domanda portata fino al suo punto più estremo, fino al bordo oltre il quale la sola forza umana non riesce ad andare. È lì, su quel bordo, che Gesù prende il testimone. Ciò che Abramo ha intuito camminando nel buio, Gesù lo ha vissuto dall'interno – lo ha attraversato con tutta la propria carne, lo ha portato alla sua verità più profonda, lo ha trasformato dalla sua radice. La fede di Abramo trova il suo senso pieno soltanto nella luce pasquale: il Dio che ha fermato la mano di Abramo sul Moria è lo stesso Dio che non ha fermato la morte del proprio Figlio sul Calvario – perché quella morte era il modo in cui la promessa di vita avrebbe raggiunto tutti, non solo un popolo, non solo una discendenza biologica, ma ogni essere umano che avesse detto il proprio sì alla chiamata.

4. Maria, Emmaus, i giovani di oggi – il cammino continua

La fede non si trasmette come si trasmette un'informazione – non passa di mente in mente attraverso le categorie del concetto. Passa di vita in vita, di cuore in cuore, attraverso la mediazione di persone che l'hanno vissuta e che ne portano la traccia visibile nella propria esistenza concreta. Maria di Nazaret è il modello più bello di questa trasmissione vivente – la prima discepola, la prima a dire sì alla chiamata senza ancora capire tutto ciò che quel sì comportava. «*Ecco la serva del Signore: avvenga per me secondo la tua parola*» (Lc 1, 38) – non la certezza di chi ha già capito tutto, ma la disponibilità di chi si fida di Colui che chiama abbastanza da partire anche senza la mappa del territorio. Come Abramo, ma con una differenza decisiva: Abramo camminava verso una promessa futura; Maria portava in grembo la promessa già compiuta.

Il cammino di Maria attraverso la storia del Vangelo è il cammino del discepolo che impara – che non capisce tutto subito, che custodisce le cose nel cuore invece di risolverle nella mente, che attraversa il buio del Calvario senza abbandonare, che riceve la Pasqua senza ancora sapere pienamente cosa farsene. «*Maria custodiva tutte queste cose, meditandole nel suo cuore*» (Lc 2, 19) – questo è lo stile del credente in cammino: non la comprensione immediata e totale, ma la fedeltà all'incontro attraverso il tempo, la disponibilità a lasciare che la verità si dispieghi gradualmente invece di pretendere di possederla tutta in un colpo.

Maria è il modello per l'educatore che usa questo sussidio – non perché sia perfetta, ma perché il suo cammino ha la stessa struttura del cammino che ogni educatore è chiamato a percorrere con i propri giovani: accogliere senza possedere, portare senza forzare, custodire nel cuore invece di risolvere nella testa, stare sotto la croce quando non c'è nient'altro da fare che stare.

La strada di Emmaus

Il racconto dei discepoli di Emmaus – Lc 24, 13-35 – è la narrazione che raccoglie tutte le figure e tutti i movimenti del progetto in un'unica storia, breve e perfetta come solo le grandi storie sanno essere.

Due persone che camminano, che raccontano la propria delusione, che portano il peso di una speranza spezzata. Uno straniero che si avvicina, che non si rivela subito, che ascolta prima di parlare. Un cammino fatto insieme, in cui le Scritture vengono aperte lungo la strada – non come

lezione, ma come compagnia. Una sosta, uno spezzare il pane, un riconoscimento improvviso. E poi la domanda che dice tutto: «*Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre ci parlava lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?*» (Lc 24, 32).

Il fuoco c'era già – bruciava durante il cammino, prima che i discepoli lo riconoscessero. Si è riconosciuto solo a ritroso, solo dopo, nel momento in cui lo spezzare del pane ha dato nome a ciò che il cuore sentiva senza ancora saperlo dire. Questa è la struttura dell'esperienza di fede che *Raccontare la fede* vuole accompagnare nei giovani di oggi – non il momento dell'accensione del fuoco, che appartiene a Dio e non all'educatore, ma il momento del riconoscimento: quando qualcuno aiuta il giovane a dire «*ecco, era questo*», quando la storia di un testimone o un gesto di preghiera o un silenzio ben custodito permette al cuore di riconoscere ciò che portava dentro senza ancora saperlo nominare.

I giovani di oggi

I giovani di oggi non sono diversi dai discepoli di Emmaus – camminano nella direzione sbagliata, portano il peso di speranze deluse, non riconoscono lo straniero che cammina con loro. Ma camminano – e questo è già tutto. Cercano – anche quando non sanno di cercare, anche quando chiamano la propria ricerca con altri nomi, anche quando il cinismo è la maschera con cui proteggono la propria vulnerabilità.

Crescono in una cultura che ha perso i linguaggi tradizionali della fede senza trovarne di nuovi abbastanza profondi da reggere il peso delle domande fondamentali. Abitano un mondo di informazioni immediate e di attenzione frammentata che rende difficile il silenzio necessario perché il fuoco si accenda e venga riconosciuto. Vivono la pressione di una narrazione culturale che presenta il credere come segno di ingenuità intellettuale o di debolezza psicologica – e che però non riesce a rispondere alle domande che il cuore umano non smette di porre.

Eppure hanno – come hanno avuto in ogni epoca – momenti in cui qualcosa di più grande bussava alla porta dell'esistenza. Momenti di silenzio improvviso su una cima di montagna, di musica che prende e porta fuori da sé, di incontro con la sofferenza altrui che interroga senza lasciare scampo, di bellezza vista nel momento giusto che produce qualcosa che non è solo piacere estetico ma risonanza con qualcosa di più profondo. Questi momenti non si producono – accadono. E quando accadono, hanno bisogno di qualcuno che li aiuti a riconoscere che ciò che hanno sentito non era una stupidaggine, che aveva un nome, che altri lo hanno sentito prima di loro e ne hanno scritto con una precisione sorprendente.

Raccontare la fede nasce per servire questi momenti – non per produrli, ma per custodirli quando accadono, per offrire il linguaggio necessario a nominarli, per mostrare che la strada che si apre davanti non è senza compagnia.

II – La struttura delle stazioni

5. L'architettura del progetto

Il progetto è articolato in **otto stazioni** – una parola scelta non a caso. Le stazioni non sono capitoli di un manuale – sono tappe di un cammino. Come le stazioni della Via Crucis, come le stazioni di un pellegrinaggio, come le stazioni di un viaggio che ha una meta ma non esclude soste, ritorni, accelerazioni improvvise: si può sostare più a lungo in alcune, si può tornare a quelle già percorse, si può attraversarle in ordine diverso se le circostanze lo richiedono.

L'ordine proposto ha una sua logica – quella di un arco narrativo che rispecchia la struttura della vita di fede nella sua progressione matura: dalla scintilla originaria dell'incontro alla fedeltà adulta nell'oscurità, dalla fede ricevuta alla fede scelta, dal primo fuoco alla brace sobria e duratura.

Le otto stazioni sono:

La **prima** – *Il primo fuoco* – descrive l'esperienza originaria del Mistero: il momento in cui qualcosa di più grande bussava alla porta dell'esistenza e lascia una traccia che non si dimentica del

tutto. È il punto di partenza di tutto il percorso – il luogo in cui la struttura del credere si manifesta per la prima volta nella vita concreta di un giovane.

La **seconda** – *Il buio di mezzogiorno* – porta il dubbio, la crisi, la fede che vacilla. È il momento in cui la fede ricevuta incontra la realtà nella sua durezza e deve decidere se diventare fede scelta o dissolversi. Il buio che sorprende, che interroga, che mette in discussione le certezze acquisite.

La **terza** – *Credere e pensare* – affronta la tensione tra intelligenza e fede: la pressione culturale che presenta il credere come smettere di pensare, e la grande tradizione del pensiero cristiano come risposta a quella pressione. La fede come forma più alta dell'intelligenza, non come sua rinuncia.

La **quarta** – *Il corpo che crede* – entra nella dimensione incarnata della fede: i gesti, i riti, i sacramenti come linguaggio attraverso cui il corpo partecipa alla fede prima ancora che la mente la elabori. La questione del significato della liturgia per i giovani che non sanno come stare nel proprio corpo quando pregano.

La **quinta** – *La fede degli altri* – porta il rapporto difficile con la comunità ecclesiale: la distanza percepita tra il Vangelo e i comportamenti ecclesiali, il bisogno di una comunità autentica e la delusione di fronte a quella reale. La Chiesa come paradosso di grazia e di peccato che va abitato invece che risolto.

La **sesta** – *La fede che agisce* – descrive la fede come prassi trasformatrice: il nesso tra preghiera e impegno, tra liturgia e giustizia, tra il culto del giorno festivo e la vita dei giorni feriali. La domanda sulla coerenza tra ciò che si crede e ciò che si fa.

La **settima** – *La fede che prega* – si ferma sulla preghiera come relazione viva: non le formule ma il dialogo, non la tecnica ma l'amicizia, non la prestazione ma la presenza. Come si comincia, come si ricomincia, come si continua nel silenzio.

L'**ottava** – *La fede nel buio* – descrive la fedeltà matura nell'oscurità prolungata: non la crisi che urla ma il silenzio che persiste, non il dubbio che destabilizza ma l'aridità che forma, la fede adulta che non dipende più dal sentimento ma dalla scelta.

L'arco narrativo che attraversa queste otto stazioni ha la stessa struttura della storia di Abramo – e della vita di ogni credente che abbia portato la propria fede fino alla sua forma adulta: dalla chiamata che sorprende alla fedeltà che resiste, dalla meraviglia del primo incontro alla fiducia sobria di chi ha attraversato tutto e ha scelto di restare.

6. I quattro movimenti e le tre appendici

Ogni stazione è costruita secondo uno schema costante – che l'educatore imparerà a riconoscere e che gli darà la libertà di usare il materiale con la flessibilità che ogni gruppo specifico di giovani richiede.

Il **Primo Movimento** – *La soglia esistenziale* – descrive l'esperienza vissuta dell'adolescente che apre la domanda della stazione. Parte sempre dalla vita concreta del giovane: dalle sue domande, dai suoi bisogni, dalle sue ferite, dai suoi desideri e dai suoi timori. Non spiega: evoca, narra, interroga. È il movimento che crea il terreno in cui i movimenti successivi possono atterrare senza essere importati dall'esterno.

Il **Secondo Movimento** – *Il testimone biografico* – presenta quattro figure che hanno vissuto la medesima esperienza descritta dalla stazione: una dall'Antico Testamento, una dal Nuovo Testamento, un santo nella storia della Chiesa, una figura contemporanea anche laica. Non agiografia: narrazione onesta, con le ombre oltre che con le luci, con le crisi oltre che con le grazie. Il testimone principale riceve un trattamento narrativo più esteso; gli altri tre ricevono un trattamento più sintetico ma ugualmente preciso.

Il **Terzo Movimento** – *Luci culturali e spirituali* – offre gli strumenti filosofici, teologici e culturali per comprendere più profondamente l'esperienza della stazione. Include sempre una sezione dedicata a come altre tradizioni spirituali e religiose abitano la medesima esperienza, e sempre un riferimento al Magistero pontificio – dando priorità a Papa Leone XIV quando disponibile un documento, a Papa Francesco come recente predecessore, a Benedetto XVI e Giovanni Paolo II in

subordine. Tutti i riferimenti vengono presentati in modo narrativo e accessibile: non come citazioni accademiche ma come voci che illuminano l'esperienza.

Il **Quarto Movimento** – *Il senso pedagogico* – descrive concretamente cosa fa l'educatore davanti a questa stazione: quali competenze sviluppa, quale stile di accompagnamento adotta, quale gesto concreto propone. Non una lista di attività: una riflessione su come si accompagna un giovane attraverso questa specifica esperienza di fede.

Le tre **Appendici** integrate in ciascuna stazione offrono materiale di approfondimento e di lavoro: la *Finestra sulla letteratura* propone testi narrativi che illuminano il tema da angolature diverse; la *Finestra sull'arte* propone opere pittoriche, scultoree, cinematografiche, musicali; la *Bibliografia ragionata* – distinta tra risorse per l'educatore e risorse per l'adolescente – offre orientamento per chi vuole approfondire.

7. I testimoni

Una parola specifica merita di essere spesa sui testimoni biografici – la risorsa narrativa centrale di questo sussidio.

I testimoni sono stati scelti secondo criteri precisi. Sono persone reali, storicamente documentate – non figure idealizzate né casi esemplari costruiti ad arte. Sono capaci di incarnare con la propria vita l'esperienza descritta dalla stazione: non come persone che l'hanno vissuta perfettamente, ma come persone che l'hanno vissuta davvero – con le contraddizioni, le oscurità, le crisi oltre che con le grazie.

Sono presentati con onestà narrativa: non come modelli perfetti da imitare, ma come specchi in cui riconoscere qualcosa di familiare, qualcosa che dice al giovane: *anche loro hanno sentito questo, anche loro non sapevano che nome dargli, anche loro hanno avuto paura del fuoco prima di lasciarsene scaldare.*

L'arco temporale è intenzionalmente ampio: dall'Antico Testamento al presente, dall'Oriente all'Occidente, dai santi canonizzati alle figure laiche, dalle donne agli uomini, dai giovani morti a ventiquattro anni agli anziani che hanno attraversato decenni di notte oscura. Questa varietà dice qualcosa di preciso ai giovani: l'esperienza di fede che questo sussidio racconta non è il privilegio di pochi eletti in un'epoca lontana – è la condizione normale di ogni essere umano che abbia preso sul serio la propria vita interiore, in qualsiasi epoca e in qualsiasi contesto.

8. Il Magistero come voce viva

Una caratteristica specifica di questo sussidio è il modo in cui il Magistero viene presentato: come voce viva nel dialogo, non come autorità esterna che ratifica dall'alto. Le parole di Papa Francesco, di Benedetto XVI, di Giovanni Paolo II vengono offerte nel Terzo Movimento di ogni stazione come voci che illuminano l'esperienza – con la stessa modalità con cui vengono offerte le voci di Agostino, di Guardini, di Kierkegaard. Non come conclusioni che chiudono la discussione, ma come contributi che la arricchiscono.

Un posto specifico è riservato a **Papa Leone XIV**, eletto l'8 maggio 2025, con il motto agostiniano *In illo uno unum*. La brevità del suo pontificato al momento della redazione di questo sussidio non ha permesso citazioni specifiche. L'animatore è invitato a ricerche adeguate sul materiale che sarà disponibile al momento.

III – I destinatari e l'uso

9. A chi si rivolge

Raccontare la fede è pensato primariamente per **educatori di adolescenti** – catechisti, insegnanti di religione, animatori di gruppi giovanili, educatori pastorali, accompagnatori di percorsi di

iniziazione cristiana. Persone che lavorano con giovani tra i quattordici e i diciotto anni in contesti educativi formali o informali, con mandato esplicito o implicito di accompagnare la crescita della fede.

Il materiale può essere utile anche a figure diverse: ai **genitori** che cercano un linguaggio per parlare di fede con i propri figli adolescenti; ai **sacerdoti e ai diaconi** che incontrano giovani in contesti pastorali; ai **seminaristi e ai religiosi in formazione** che si preparano a un ministero con i giovani; agli stessi **giovani adulti** dai diciotto anni in su che volessero usare il materiale per un percorso personale o di gruppo.

Il punto di accesso non è la competenza teologica – non è necessaria nessuna formazione accademica. Il punto di accesso è la disponibilità a prendere sul serio le domande dei giovani, a non aver paura del buio che quelle domande portano con sé, e ad avere – o a cercare – una vita di fede abbastanza reale da sostenere la testimonianza che il sussidio chiede.

10. Come usare questo sussidio

Raccontare la fede non è un manuale da applicare – è un repertorio da abitare. Un manuale si applica: si segue la sequenza, si eseguono le attività, si verificano i risultati. Un repertorio si abita: ci si impadronisce del materiale, lo si fa proprio, lo si usa con la libertà che la conoscenza profonda permette.

Si può cominciare dalla stazione che risponde meglio alle domande che un gruppo specifico di giovani sta ponendo. Si può tornare a una stazione già percorsa quando un'esperienza nuova la rende più rilevante. Si può usare un singolo Movimento senza sviluppare l'intera stazione. Si può usare un singolo testimone come punto di partenza per una conversazione, senza il contorno teorico. Questa libertà è possibile perché ogni stazione è autonoma e completa in sé stessa, anche se le relazioni tra le stazioni sono intenzionali e feconde. Una lettura completa e ordinata del materiale – almeno da parte dell'educatore, anche se non necessariamente con il gruppo – rimane fortemente raccomandata: solo una conoscenza complessiva del progetto permette di capire dove si è nel percorso, dove si è stati, dove si va.

11. Una parola sull'educatore

Ogni proposta pedagogica porta in sé, implicitamente, un'idea di chi deve realizzarla. Vale la pena esplicitarla.

L'educatore che questo sussidio presuppone – e in qualche modo forma – non è un esperto di teologia né un professionista della comunicazione religiosa. È qualcuno che cammina – qualcuno ancora in cammino, che porta le proprie domande aperte oltre che le proprie risposte trovate, che sa dove il percorso lo ha portato e dove non è ancora arrivato. Come i discepoli di Emmaus: in cammino, con il cuore che arde anche quando non lo riconosce ancora, capace di riconoscere lo straniero nel momento dello spezzare il pane – e di tornare indietro a raccontarlo.

Non è necessario aver attraversato tutte le otto stazioni nella propria vita per poterle accompagnare – ma è necessario aver attraversato almeno alcune di esse abbastanza in profondità da sapere cosa significano dall'interno. Chi non ha mai vissuto il dubbio non può accompagnare il buio di mezzogiorno con la qualità di presenza che richiede. Chi non ha ancora risolto il proprio rapporto con la preghiera non può proporre la fede che prega con la credibilità che le è necessaria.

Questa consapevolezza non è un invito alla paralisi – è un invito alla formazione permanente. L'educatore che usa questo sussidio non lo usa solo per i giovani: lo usa anche per se stesso. Per approfondire la propria comprensione dell'esperienza di fede, per incontrare testimoni che non conosceva, per trovare parole per ciò che portava dentro senza ancora saperlo dire. In questo senso, *Raccontare la fede* non è un sussidio per educatori già formati: è un sussidio che forma chi lo usa.

Un invito finale

Raccontare la fede nasce dalla convinzione che i giovani di oggi non sono impermeabili alla fede. Sono impermeabili a una fede che non prende sul serio le loro domande, che li tratta come destinatari passivi di un messaggio già confezionato, che non offre compagnia nel buio ma solo certezze nella luce.

Sono invece – come sono stati in ogni epoca – profondamente raggiungibili da ciò che è autentico. Dal volto di un testimone che ha amato davvero. Da una storia raccontata con la precisione di chi l'ha vissuta. Da una domanda posta con il rispetto di chi sa che la domanda è più importante della risposta. Da un adulto disposto a camminare accanto invece di guidare dall'alto.

Questo sussidio è un tentativo di mettere nelle mani degli educatori il materiale per fare questo. Non per spiegare la fede. Non per dimostrarla. Non per imporla.

Per raccontarla – come si raccontano le cose che contano davvero: con la voce di chi le ha vissute, con la cura di chi vuole che vengano capite, con la libertà di chi sa che il racconto può aprire porte che nessun argomento avrebbe saputo aprire.

«Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre ci parlava lungo la via?» (Lc 24, 32).

Il resto appartiene a chi ascolta. E – come sempre – a Qualcuno che non smette di camminare accanto.

STAZIONE I

«Il primo fuoco»

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

C'è un momento che quasi tutti ricordano, anche se non sanno come chiamarlo.

Non è necessariamente un momento religioso. Può essere un tramonto visto da soli su una montagna, quando la luce cambia colore in pochi secondi e qualcosa nel petto si stringe in modo inspiegabile. Può essere una nota di musica che arriva improvvisa in un momento di silenzio e produce qualcosa che non è esattamente tristezza né esattamente gioia, ma qualcosa che somiglia a entrambe e le supera entrambe. Può essere il volto di una persona amata vista di profilo senza che lei lo sappia, e la percezione bruciante che quella persona esiste – che esiste davvero, con tutto il suo peso di realtà irriducibile – e che questo fatto è insieme ordinario e assolutamente straordinario. Può essere la morte di qualcuno, il silenzio di una notte d'estate, una pagina di libro letta al momento giusto, una preghiera recitata meccanicamente per anni che all'improvviso, una volta, dice qualcosa.

Gli adolescenti di oggi – contrariamente a ciò che una certa narrativa culturale vorrebbe far credere – hanno questi momenti. Li hanno forse più intensamente degli adulti, perché la loro sensibilità non è ancora protetta dagli strati di abitudine e di ironia con cui gli anni tendono a isolare il cuore dall'imprevisto. Quello che spesso manca loro non è l'esperienza, ma il linguaggio per nominarla. Nessuno ha insegnato loro che ciò che hanno sentito ha un nome, una storia, una tradizione di persone che lo hanno sentito prima di loro e che ne hanno scritto con una precisione sorprendente. Questo è il "primo fuoco": quell'esperienza originaria – spesso fugace, spesso non riconosciuta nell'istante in cui accade, spesso ricordata solo dopo come una soglia – in cui qualcosa di più grande di noi ha bussato alla porta dell'esistenza, e noi abbiamo sentito il colpo, anche se non sapevamo chi stesse bussando.

Il desiderio che non si sazia

Un adolescente di quattordici anni – chiamiamolo con un nome qualsiasi, chiamiamolo Marco – non saprebbe probabilmente spiegare cosa cerca. Sa che cerca qualcosa. Lo sente nella noia che non è semplicemente mancanza di intrattenimento, ma qualcosa di più inquieto e più profondo: una fame senza oggetto, un'attesa senza destinatario preciso. Lo sente nell'insoddisfazione che segue ogni conquista – l'amicizia guadagnata, il risultato ottenuto, il riconoscimento finalmente arrivato – quando ci si aspettava che bastasse e invece non basta. Lo sente nella malinconia strana che accompagna certi momenti bellissimi, quasi che la bellezza stessa portasse con sé una ferita, quasi che ogni cosa bella facesse intuire qualcosa di ancora più bello che non c'è ancora, o che non si riesce ad afferrare.

I filosofi hanno un nome per questa struttura dell'esperienza umana. Agostino di Ippona, nel IV secolo, l'ha formulata nella frase più citata delle sue *Confessioni* – e una delle più citate di tutta la letteratura cristiana – con una semplicità che ancora oggi sorprende: «*Ci hai fatti per te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te*» (Conf. I, 1, 1). Non è una conclusione teologica: è la descrizione fenomenologica di un'esperienza che chiunque può riconoscere. Il cuore umano è fatto in modo tale da non trovare riposo in nulla di finito – non perché le cose finite siano cattive, ma perché sono troppo piccole per il desiderio che porta con sé.

Questa struttura del desiderio è il terreno su cui cresce il "primo fuoco". Non si tratta di un'esperienza straordinaria riservata ai mistici o ai santi: si tratta della condizione normale di ogni essere umano che abbia ancora il coraggio di ascoltare ciò che sente. Il problema non è l'assenza del fuoco – il problema è che nessuno, spesso, aiuta i giovani a riconoscerlo quando si manifesta, a non spegnerlo con il rumore, a non soffocarlo con la distrazione.

Dove si accende il fuoco oggi

Sarebbe un errore pensare che i giovani di oggi siano impermeabili all'esperienza del Mistero. Il Mistero continua a bussare, come ha sempre fatto, attraverso le crepe della quotidianità. Cambia soltanto il vocabolario con cui i giovani lo descrivono – o, più spesso, il silenzio con cui lo custodiscono, quasi vergognandosene, quasi temendo che nominarlo lo faccia scomparire o lo esponga al sorriso condiscendente di chi non capisce.

La natura è ancora uno dei luoghi privilegiati di questa esperienza. Non la natura come paesaggio da fotografare per i social, ma la natura incontrata nel suo peso reale: la vastità del mare in tempesta, la quiete di un bosco di notte, il cielo stellato visto lontano dalle luci della città. Qualcosa in quelle esperienze produce in molti giovani una reazione che non è semplicemente estetica – è quasi uno scarto, un senso di sproporzione tra sé e ciò che si guarda, una percezione di essere piccoli di fronte a qualcosa di smisuratamente grande che non schiaccia ma, stranamente, ospita. La musica è un altro varco. Certi adolescenti descrivono alcune esperienze musicali – un concerto, una canzone ascoltata nel momento giusto, uno strumento suonato da soli in una stanza – con un linguaggio che assomiglia sorprendentemente al linguaggio mistico: qualcosa che entra, che prende, che trasporta fuori da sé verso qualcosa che non ha nome. La musica ha sempre avuto questa funzione di soglia – di linguaggio che dice ciò che le parole non riescono a dire, di porta che si apre su qualcosa che la logica non sa misurare.

L'incontro con la sofferenza altrui può accendere il fuoco in modo improvviso e bruciante. Un ragazzo che per la prima volta si trova di fronte alla malattia di un genitore, alla morte di un coetaneo, alla povertà vera e non mediata di chi non ha nulla, spesso sperimenta qualcosa che non è soltanto dolore o compassione: è una domanda che sale dal profondo e che chiede conto dell'esistenza intera. *Perché esiste il male? Perché muoiono i bambini? Perché il mondo è fatto così?* Queste domande non sono obiezioni alla fede: sono, nella tradizione cristiana, le domande che aprono la strada verso di essa.

E poi ci sono gli incontri. Una persona che ama in modo gratuito, che dà senza chiedere nulla in cambio, che custodisce qualcosa di luminoso dentro di sé anche nel dolore – questo tipo di incontro lascia in chi lo vive una traccia che non si cancella facilmente. I giovani, spesso, non sanno spiegare perché quella persona li ha colpiti così profondamente, perché il ricordo di quel volto torna con una frequenza che supera l'importanza oggettiva dell'incontro. È perché in quell'incontro hanno visto qualcosa che rimanda oltre se stesso: una qualità di presenza che dice, senza parole, che l'esistenza ha uno spessore che va oltre ciò che si vede.

Il rischio dello spegnimento

Il "primo fuoco" è fragile. Si accende facilmente ma si spegne altrettanto facilmente, se nessuno lo custodisce.

Il primo agente di spegnimento è il rumore. La generazione di adolescenti che gli educatori incontrano oggi è la prima nella storia umana a non aver mai sperimentato il silenzio come condizione normale dell'esistenza. Il silenzio è diventato qualcosa di raro, quasi di inquietante: va riempito immediatamente, con la musica nelle cuffie, con lo schermo, con la conversazione perpetua delle piattaforme sociali. Ma il fuoco ha bisogno di silenzio per accendersi e per restare acceso. In un'esistenza senza pause, senza spazi vuoti, senza momenti in cui la domanda possa emergere, il fuoco non trova l'ossigeno di cui ha bisogno.

Il secondo agente di spegnimento è l'ironia. La cultura in cui i giovani sono immersi considera il cinismo una forma di intelligenza e la profondità una forma di ingenuità. Prendere sul serio la propria esperienza interiore, dare peso a ciò che si sente, ammettere di essere stati toccati da qualcosa di grande – tutto questo richiede una vulnerabilità che la pressione del gruppo punisce spesso con il ridicolo. Molti adolescenti imparano presto a proteggere il loro fuoco nascondendolo, a non parlarne con i coetanei, a ironizzare su ciò che li ha commossi prima che qualcun altro possa farlo.

Il terzo agente di spegnimento, più sottile, è la riduzione. Quando un giovane prova a raccontare un'esperienza di questo genere a un adulto, capita spesso che l'adulto – anche con le migliori intenzioni – la riconduca immediatamente a una causa psicologica, ormonale, neurologica, sentimentale. *È normale a questa età sentire queste cose. È una fase. È l'adolescenza.* Non che queste spiegazioni siano false – ma sono incomplete. Ridurre l'esperienza del Mistero a uno stato emotivo passeggero equivale a dire a qualcuno che ha visto per la prima volta il mare: *È solo acqua salata.* Tecnicamente vero; esistenzialmente devastante.

Il compito dell'educatore, di fronte al "primo fuoco", non è accenderlo – non è in suo potere farlo – ma custodirlo. Creare le condizioni perché il fuoco che si è già acceso non venga spento prima che il giovane abbia avuto il tempo di riconoscerlo, di avvicinarsi, di capire che non brucerà.

La domanda che apre tutto

Sotto ogni esperienza del "primo fuoco" c'è una domanda che non viene quasi mai formulata esplicitamente, ma che è presente come una radice sotto il terreno: *C'è qualcosa che vale davvero? C'è qualcosa che non finisce? C'è qualcuno – o qualcosa – che tiene insieme tutto questo?*

Non è ancora la domanda su Dio – almeno non nella forma in cui la tradizione religiosa la pone. È la domanda previa, la domanda antropologica fondamentale: quella che Rudolf Otto, nel suo studio fenomenologico sul sacro, descrive come l'esperienza del *tremendum et fascinans* – ciò che spaventa e che attira insieme, ciò che è completamente altro rispetto all'ordinario e che tuttavia risuona con qualcosa di profondissimo dentro di noi.

Questa domanda non va risposta troppo in fretta. Va tenuta aperta, custodita nella sua interezza, lasciata bruciare. Un educatore che si affretta a dare la risposta giusta prima che la domanda abbia fatto il suo lavoro non accompagna il giovane – lo bypassa. E un giovane bypassato nella sua

domanda fondamentale non trova la fede: trova al massimo un'ideologia, che è qualcosa di completamente diverso.

Il "primo fuoco" è il punto di partenza di tutto il cammino che questo sussidio vuole accompagnare. Non è la meta: è la soglia. Ma è una soglia reale, attraverso la quale qualcosa di vero è già entrato nell'esistenza del giovane – anche se lui non lo sa ancora, anche se non ha ancora le parole per dirlo, anche se domani mattina lo dimenticherà di nuovo sotto il peso degli impegni, dei messaggi, delle aspettative del mondo.

Il fuoco, però, non si dimentica davvero. Si nasconde. Aspetta. E torna.

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Quattro vite attraversate dal fuoco

C'è una differenza sottile ma decisiva tra spiegare un'esperienza e mostrare qualcuno che l'ha vissuta. La spiegazione informa; il racconto coinvolge. La definizione chiude; la storia apre. Per questo il metodo narrativo non è una scelta stilistica ma una scelta pedagogica: un adolescente che incontra un volto reale, con la sua storia concreta e le sue contraddizioni vive, trova qualcosa a cui aggrapparsi molto più facilmente che di fronte a un concetto, per quanto preciso e ben formulato. Le quattro vite che seguono non sono modelli da imitare. Sono specchi in cui riconoscersi – o almeno intravedere qualcosa di familiare, qualcosa che dice: *anche loro hanno sentito questo, anche loro non sapevano che nome dargli, anche loro hanno avuto paura del fuoco prima di lasciarsene scaldare.*

I. Mosè davanti al roveto – Il fuoco che non consuma

(Es 3, 1-15)

Mosè, quando accade, non sta cercando Dio.

Sta facendo il suo lavoro. È un pastore nel deserto di Madian, figlio adottivo di una principessa egiziana diventato fuggitivo, marito di Zippora, genero di Ietro – un uomo che ha lasciato dietro di sé un'identità spezzata e ne ha costruita una nuova, più silenziosa e più sobria. Ha ucciso un egiziano per difendere un ebreo, ha dovuto fuggire, ha trovato rifugio in un paese straniero. Non è un uomo di preghiera: è un sopravvissuto.

Il testo dell'Esodo descrive la scena con una semplicità che è già, in sé, una lezione narrativa. Mosè sta guidando il gregge «*oltre il deserto*» – la traduzione della Bibbia CEI 2008 usa questa espressione geograficamente precisa, quasi a suggerire che sia già andato oltre il limite del consueto – quando vede una cosa strana: un roveto che brucia ma non si consuma. Il fuoco è reale – è fuoco vero, non un'allucinazione – ma non segue le leggi del fuoco. La materia brucia senza essere distrutta.

La prima reazione di Mosè è curiosità, non preghiera. «*Voglio avvicinarmi a vedere questo grande spettacolo: perché il roveto non brucia*» (Es 3, 3). C'è qualcosa di commovente in questa reazione ordinaria di fronte all'Straordinario: non lo spavento mistico, non la prostrazione immediata, ma la curiosità di un uomo concreto che ha visto qualcosa di strano e vuole capire. È nel momento in cui si avvicina – nel momento in cui risponde alla propria curiosità con il movimento del corpo – che la voce lo chiama per nome.

«*Mosè, Mosè!*»

La ripetizione del nome è già, nella tradizione biblica, un segno di elezione e di intimità. Dio non convoca: chiama. E chiama per nome – questo nome specifico, questa persona concreta, non un rappresentante dell'umanità in generale ma quest'uomo preciso, con la sua storia di fuggiasco e di pastore, con le sue mani che sanno tenere un bastone e guidare le pecore.

Ciò che segue è uno dei dialoghi più densi della Scrittura. Dio chiede a Mosè di togliersi i sandali, perché il suolo su cui si trova è sacro. È un gesto che nella cultura del Vicino Antico Oriente significava riconoscere di essere ospiti su un terreno altrui – di non avere diritti su quel luogo, ma solo il privilegio di essere accolti. Il sacro non è un luogo separato dalla realtà ordinaria: è la realtà ordinaria riconosciuta nella sua profondità. Il deserto di Madian non è diventato sacro nell'istante in cui il roveto ha preso fuoco: era già sacro, e Mosè camminava su di esso senza saperlo.

L'esperienza del "primo fuoco" ha sempre questa struttura: non è l'irruzione di qualcosa di completamente estraneo nella vita di una persona, ma il riconoscimento che ciò che era già presente – la vita, il mondo, le persone, la realtà – aveva uno spessore che non si era ancora saputo vedere. Come se uno strato di opacità si sollevasse per un momento e lasciasse intravedere la luminosità che stava sotto.

Mosè si nasconde il volto – *«aveva paura di guardare verso Dio»* (Es 3, 6). Anche questa reazione è pedagogicamente preziosa: il fuoco del Mistero non è immediatamente confortante. C'è qualcosa in esso che spaventa, che produce vertigine, che chiede di fermarsi perché si intuisce che da quell'incontro non si uscirà uguali a come si è entrati. La fascinazione e il timore sono le due facce della stessa esperienza – quello che Rudolf Otto chiama, con una formula diventata classica, il *mysterium tremendum et fascinans*.

E poi viene la missione. Il fuoco non si accende perché Mosè possa goderselo: si accende perché Mosè deve andare. *«Và! Ti mando dal faraone»* (Es 3, 10). Il "primo fuoco" nell'esperienza di Mosè non è un momento contemplativo che si chiude su se stesso – è l'inizio di una storia che costerà quarant'anni di deserto, di resistenza del popolo, di fatica e di fedeltà. Il fuoco non consuma il roveto: ma consumerà Mosè, nel senso più nobile del termine – lo impegnerà totalmente, lo orienterà interamente, lo farà diventare ciò che era destinato a essere.

Per un adolescente che legge questa storia, il messaggio implicito è potente e preciso: il Mistero non bussa alla porta della tua vita per decorarla. Bussa perché ha qualcosa da chiederti. E quella richiesta, per quanto spaventosa, è la cosa più vera che ti capiterà di incontrare.

II. I discepoli di Emmaus – Il fuoco riconosciuto a ritroso

(Lc 24, 13-35)

Sono in fuga. Questo è il dato narrativo fondamentale da cui partire, perché cambia tutto il senso della storia.

I due discepoli – di cui uno si chiama Cleopa, l'altro rimane anonimo in tutto il racconto – stanno camminando da Gerusalemme verso Emmaus, un villaggio a circa undici chilometri di distanza. Stanno allontanandosi dalla città in cui Gesù è stato crocifisso tre giorni prima. Stanno camminando nella direzione opposta a quella da cui è arrivata la notizia della tomba vuota. Qualcuno ha detto loro che forse è risorto, ma loro non ci credono abbastanza da restare: se ne vanno.

Luca descrive il loro camminare con una precisione psicologica straordinaria: *«camminavano e discutevano di tutto quello che era accaduto»* (Lc 24, 14). Discutono – non pregano, non sperano, non attendono. Discutono, come si discute di qualcosa che è finito e che non ha più rimedio. La discussione è la forma intellettuale del lutto.

È in questo preciso contesto – due uomini delusi, in cammino nella direzione sbagliata, impegnati a elaborare una sconfitta – che lo straniero si avvicina e comincia a camminare con loro. Non si rivela subito. Non dice: *sono io, non abbiate paura*. Chiede. *«Di che cosa state discutendo mentre camminate?»* (Lc 24, 17). E la risposta di Cleopa è commovente nella sua bruciante disillusione: *«Tu solo sei forestiero a Gerusalemme! Non sai ciò che vi è accaduto in questi giorni?»* (Lc 24, 18).

Lo straniero lascia che raccontino. Lascia che i due discepoli descrivano la propria delusione, il proprio dolore, la propria speranza spezzata: *«Noi speravamo che egli fosse colui che avrebbe liberato Israele»* (Lc 24, 21). Il passato del verbo – *speravamo* – è uno dei passati più dolenti di tutto il Nuovo Testamento. Una speranza al passato è una speranza morta.

Solo dopo aver ascoltato tutto questo lo straniero comincia a parlare. E parla camminando – non si ferma, non predica da un pulpito, non convoca un'assemblea. Interpreta le Scritture mentre si cammina insieme, passo dopo passo, come si fa tra compagni di viaggio che hanno tempo e strada davanti a sé. Il fuoco si accende così: lentamente, durante il cammino, attraverso le parole di qualcuno che non si è ancora riconosciuto ma che sa vedere le cose con una profondità diversa. I due discepoli non si accorgono di nulla – o forse se ne accorgono, ma non lo ammettono a se stessi. Sanno solo che non vogliono che quello straniero se ne vada. Quando arrivano al villaggio e lo straniero fa l'atto di proseguire, lo trattengono con una forza che rivela qualcosa di più del semplice obbligo dell'ospitalità: *«Resta con noi, perché si fa sera e il giorno è ormai al tramonto»* (Lc 24, 29). Non sanno ancora chi è, ma già non riescono a lasciarlo andare. È nello spezzare il pane che lo riconoscono. È un gesto semplice, quotidiano, necessario – il gesto di ogni tavola condivisa – che diventa il luogo del riconoscimento. E nell'istante in cui lo riconoscono, lui scompare. Come se la presenza visibile non fosse più necessaria, perché il fuoco è ormai acceso.

Ed è allora che accade la cosa più bella del racconto. I due discepoli si guardano e si dicono l'uno all'altro, con una meraviglia che ha ancora il sapore dell'incredulità: *«Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre ci parlava lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?»* (Lc 24, 32). Il fuoco c'era già durante il cammino – ma lo riconoscono solo a ritroso, solo dopo. Solo quando il riconoscimento definitivo ha dato nome a ciò che sentivano senza saperlo.

Questa struttura dell'esperienza – il fuoco che si riconosce a ritroso, dopo che è già accaduto – è forse la più comune tra gli adolescenti. Raramente il "primo fuoco" viene riconosciuto nel momento in cui si accende. Più spesso viene riconosciuto dopo: nel ricordo, nella riflessione, nel racconto fatto a qualcuno. L'educatore che ascolta un giovane raccontare qualcosa che è già accaduto – un'esperienza passata che il giovane sente il bisogno di nominare – sta probabilmente assistendo a questo momento: il riconoscimento a ritroso di un fuoco che era già là.

La reazione dei due discepoli, una volta riconosciuta la presenza, è immediata e fisica: *«partirono senza indugio e fecero ritorno a Gerusalemme»* (Lc 24, 33). La stessa strada percorsa al contrario, di notte, a piedi. Non aspettano il mattino. Il fuoco dà forza alle gambe e inverte la direzione del cammino – da una fuga diventa un ritorno.

III. Agostino di Ippona – Il fuoco cercato nel posto sbagliato (354-430)

«Tardi ti ho amato, bellezza così antica e così nuova, tardi ti ho amato.»

Questa frase delle *Confessioni* – Conf. X, 27, 38, nella traduzione di Luca Canali – non è un'apertura retorica. È la confessione precisa di un uomo che ha impiegato trentadue anni a riconoscere ciò che cercava da sempre. Agostino non è arrivato tardi alla fede per pigrizia o per mancanza di intelligenza: è arrivato tardi perché ha cercato il fuoco in ogni posto sbagliato, con un'intensità e una serietà che rendono il suo percorso narrativamente insuperabile.

Agostino nasce a Tagaste, nel nord dell'Africa, nel 354. Sua madre Monica è cristiana; suo padre Patrizio è pagano e si convertirà solo sul letto di morte. Fin dall'infanzia Agostino è dotato di un'intelligenza fuori dal comune e di una sensibilità altrettanto acuta – le due qualità che lo renderanno il più grande intellettuale cristiano dei primi secoli, e che per decenni lo terranno lontano dalla fede. Perché è precisamente la sua intelligenza a rendergli difficile credere: vuole capire prima di credere, vuole vedere prima di fidarsi, vuole una verità che regga all'esame della ragione.

A sedici anni, a Tagaste, ha la prima grande esperienza del desiderio senza oggetto: una fame di vita, di bellezza, di intensità che lo spinge verso le amicizie, verso le donne, verso il piacere. Non è dissolutezza superficiale – è la ricerca di qualcosa di vero attraverso le vie che gli sembrano più promettenti. A Cartagine, dove si trasferisce per studiare retorica, questa ricerca si intensifica.

Prende una concubina – una donna di cui non conosceremo mai il nome, ma che gli sarà fedele per oltre quindici anni – e con lei avrà un figlio, Adeodato, il cui nome significa «*dato da Dio*».

Il percorso intellettuale di Agostino è altrettanto tormentato di quello esistenziale. Passa attraverso il manicheismo – che gli offre una spiegazione razionale del male nel mondo dividendo la realtà in due principi opposti – e ne rimane deluso dopo anni di adesione entusiasta. Si avvicina allo scetticismo accademico, che nega la possibilità di conoscere la verità. Studia il neoplatonismo, che gli apre la dimensione dello spirito e dell'immateriale ma non gli offre un Dio che ami le creature concrete.

A trentuno anni è a Milano, professore di retorica alla corte imperiale – il posto più prestigioso che un intellettuale del tardo impero romano potesse ambire. Ha tutto: la carriera, la stabilità, il riconoscimento. E sta peggio che mai. Il fuoco che ha cercato attraverso il piacere, attraverso la filosofia, attraverso il successo non si è acceso – o meglio, si è acceso e si è spento ogni volta, lasciandolo più affamato di prima.

È a Milano che incontra Ambrogio, il vescovo. Non va ad ascoltarlo per ragioni religiose – va perché Ambrogio è il più grande oratore del tempo, e Agostino è un professore di retorica che vuole imparare dal migliore. Ma il contenuto delle omelie comincia a lavorare in lui, lentamente, contro la sua volontà. Poi incontra i libri dei platonici – probabilmente Plotino e Porfirio – nella traduzione latina di Mario Vittorino, e qualcosa si chiarisce nella sua mente riguardo alla natura di Dio.

Ma la svolta decisiva, il momento del fuoco, avviene in un giardino di Milano nell'agosto del 386. Agostino è in crisi totale: sa già con la mente dove deve andare, ma non riesce ad andarci con la volontà. Usa una metafora straordinaria nelle *Confessioni*: ha voluto a metà, per anni – ha voluto credere, ma non del tutto; ha voluto cambiare vita, ma non ancora. «*Comandavo a me stesso, e non obbedivo a me stesso*» – questa parafrasi del testo di Conf. VIII, 9, 21 descrive con precisione quasi clinica la struttura della paralisi interiore.

Nel giardino, in lacrime, sente una voce di bambino che ripete: *tolle, lege – prendi, leggi*. Apre il rotolo delle lettere di Paolo a caso e legge Rm 13, 13-14: «*Non nelle orge e nell'ubriachezza, non nella lussuria e nell'impudicizia, non nelle contese e nell'invidia, ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo e non seguite la carne nei suoi desideri*». E lì, in quel momento, accade qualcosa che Agostino descrive così: «*una luce di certezza si diffuse nel mio cuore e tutte le tenebre del dubbio si dissolsero*» (Conf. VIII, 12, 29).

Il fuoco si è acceso. Tardi – trentadue anni dopo la nascita, quasi vent'anni dopo il primo grande desiderio. Ma si è acceso. E da quel momento non si spegnerà più.

Per un adolescente, la storia di Agostino offre qualcosa di raro e prezioso: la legittimazione del percorso tortuoso. Non tutti i giovani ricevono il fuoco in un momento luminoso e sereno – molti lo cercano a lungo, attraverso vie che sembrano sbagliate, attraverso esperienze che li allontanano prima di avvicinarli. Agostino dice loro che anche questo è un cammino, che il desiderio stesso – anche quando cerca nel posto sbagliato – è già, senza saperlo, una forma di ricerca.

IV. Charles de Foucauld – Il fuoco nel deserto di sé (Strasburgo, 1858 – Tamanrasset, 1916)

Charles de Foucauld arriva alla fede così tardi e da così lontano che la sua storia sembra quasi incredibile – e proprio per questo è così credibile.

Nasce a Strasburgo nel 1858, in una famiglia aristocratica cattolica dell'Alsazia. Rimasto orfano di entrambi i genitori a sei anni, viene cresciuto dal nonno materno, un colonnello della vecchia Francia. La fede dell'infanzia è solida – o almeno così appare dall'esterno. Ma a sedici anni, Agostino lo avrebbe riconosciuto immediatamente, la fede scompare. Non c'è una crisi drammatica, non un rifiuto violento: la fede si dissolve semplicemente, come nebbia al mattino, senza lasciare tracce visibili. «*A sedici anni ero completamente senza fede*», scriverà di sé anni dopo, con quella precisione cronologica che caratterizza i suoi scritti spirituali.

All'Accademia militare di Saint-Cyr, poi alla Scuola di cavalleria di Saumur, de Foucauld si costruisce una reputazione che è quasi una caricatura dello spreco aristocratico: mangia, beve, gioca, spende il patrimonio ereditato con una generosità rovesciata verso il piacere. I superiori lo descrivono come brillante e indisciplinato, dotato di una capacità intellettuale fuori dal comune e di un totale disinteresse per le regole. È il tipo di giovane che incanta e disorienta insieme – troppo intelligente per essere semplicemente frivolo, troppo dissipato per essere preso sul serio.

Ma c'è qualcosa che non quadra nell'immagine del libertino. Nel 1880, ventunenne, de Foucauld viene inviato in Algeria con il suo reggimento. E quando il suo corpo viene mobilitato per la repressione di una rivolta nel sud dell'Algeria, succede qualcosa di inatteso: si trasforma. Lascia la sua amante parigina – con la quale aveva vissuto apertamente, scandalizzando i superiori – e chiede di tornare al fronte. L'ufficiale pigro e indisciplinato diventa uno dei più coraggiosi e resistenti del suo reggimento.

Poi arriva il Marocco. Congedatosi dall'esercito, de Foucauld compie una spedizione esplorativa di undici mesi nel Marocco, territorio quasi completamente inesplorato dagli europei, travestito da ebreo marocchino per sfuggire alla diffidenza locale. Il resoconto di quel viaggio – pubblicato nel 1888 come *Reconnaissance au Maroc* – gli varrà la medaglia d'oro della Società geografica di Parigi. Ma più importante di qualsiasi medaglia è ciò che de Foucauld porta dentro di sé da quel viaggio: l'incontro con un islam vissuto non come sistema dottrinale ma come presenza pervasiva, come respiro quotidiano. Uomini e donne che pregano cinque volte al giorno, che si prostrano verso La Mecca nel mezzo del deserto, che vivono in una relazione costante e concreta con Dio – una relazione che non separano dalla vita ordinaria ma che pervade ogni gesto, ogni pasto, ogni ora. De Foucauld non si converte all'islam – ma quella visione lo disturba, lo interroga, lascia in lui qualcosa come una domanda senza risposta. *«L'islam ha prodotto in me un profondo turbamento. La vista di questa fede, di queste anime viventi nella continua presenza di Dio, mi ha fatto intravedere qualcosa di più grande e di più vero di ciò che avevo»* – questa è una parafrasi fedele del senso di ciò che scriverà nei suoi appunti. Dichiaro esplicitamente che non ho la certezza assoluta della formulazione precisa di questa frase: si tratta di una sintesi del pensiero che de Foucauld esprime in diverse lettere e scritti dell'epoca.

Torna a Parigi nell'autunno del 1886. Ha ventotto anni. Qualcosa in lui è cambiato, anche se non sa ancora cosa. Comincia a frequentare le chiese – non per pregare, ma per cercare. Entra nella chiesa di Saint-Augustin, a Parigi, e chiede di confessarsi a un sacerdote di nome padre Huvelin – non perché voglia confessarsi, ma perché vuole discutere di religione. Huvelin lo ascolta un momento, capisce qualcosa che de Foucauld non ha ancora capito di sé stesso, e gli dice semplicemente: *«Si inginocchi e si confessi.»* De Foucauld obbedisce. E in quell'atto di obbedienza – razionalmente inspiegabile per un uomo della sua formazione e del suo carattere – il fuoco si accende.

Scriverà in seguito che in quel momento ha capito con certezza simultanea due cose: che Dio esiste, e che non può fare altro che amarlo. Le due certezze sono arrivate insieme, indivisibili, come le due facce della stessa luce.

Il cammino che segue è radicale con la coerenza assoluta che caratterizzerà tutta la sua vita spirituale. Pellegrinaggio in Terra Santa, poi ingresso nella Trappa – il monastero cistercense più austero –, poi il desiderio di qualcosa di ancora più povero, di ancora più nascosto. Il modello di Gesù a Nazaret – il Gesù degli anni oscuri, il falegname invisibile nella bottega di un villaggio – diventa la sua stella polare. Vuole vivere come Gesù a Nazaret: nel nascondimento, nel lavoro manuale, nella povertà assoluta.

Approda infine nel Sahara, a Tamanrasset, nel sud dell'Algeria, tra i Tuareg – un popolo nomade del deserto che lui impara ad amare con una dedizione totale. Non predica, non converte: vive. Studia la lingua Tamahaq, raccoglie la poesia tuareg, cura i malati, apre la sua porta a chiunque. Muore il 1° dicembre 1916, ucciso da un gruppo di predoni nel momento in cui apre il portone del suo eremo. Canonizzato da papa Francesco il 15 maggio 2022, Charles de Foucauld è oggi la figura forse più significativa per raccontare ai giovani il "primo fuoco" – non perché sia un esempio di virtù precoce, ma perché la sua storia dice qualcosa di essenziale e di liberante: il fuoco può accendersi

tardi, dopo anni di ricerca nel posto sbagliato, attraverso un gesto imprevedibile e quasi involontario. E quando si accende, orienta tutto – non soltanto la vita religiosa, ma l'intera esistenza, fino all'ultimo gesto.

Per un adolescente che si sente lontano dalla fede, o che ha smesso di cercarla perché non sa dove cercarla, de Foucauld dice una cosa semplice e precisa: *il fuoco non si produce. Si riceve. E può riceverti in qualsiasi momento, in qualsiasi posto, anche quando stai guardando dall'altra parte.*

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

Le voci che illuminano il fuoco

C'è un momento, nel percorso di ogni giovane che ha vissuto l'esperienza del "primo fuoco", in cui il sentimento da solo non basta più. Il fuoco ha bisogno di essere compreso oltre che sentito – non per essere spiegato e quindi ridotto, ma per essere riconosciuto nella sua profondità, collocato in una tradizione di pensiero che lo custodisca e lo allarghi. La filosofia e la teologia non sono nemiche dell'esperienza: sono le sue alleate più fedeli, quando sanno stare al loro posto – dietro l'esperienza, non davanti ad essa.

Le voci che seguono non vanno presentate ai giovani come argomenti da imparare. Vanno offerte come finestre – ciascuna aperta su un angolo diverso della stessa realtà, ciascuna capace di illuminare qualcosa che l'esperienza ha già toccato ma non ha ancora saputo dire.

Il sacro come struttura dell'umano – Rudolf Otto

Il teologo e filosofo della religione tedesco Rudolf Otto pubblica nel 1917 un libro destinato a diventare uno dei classici della fenomenologia religiosa del Novecento: *Das Heilige – Il sacro*. La sua tesi di fondo è semplice nella formulazione e rivoluzionaria nelle implicazioni: l'esperienza del sacro non è una proiezione dell'uomo su una realtà indifferente, né una costruzione culturale variabile da popolo a popolo. È una struttura dell'esperienza umana – qualcosa che appartiene alla costituzione stessa della coscienza, qualcosa che si manifesta in forme diverse ma che risponde sempre a una medesima realtà di fondo.

Otto descrive questa realtà con la formula diventata celebre: *mysterium tremendum et fascinans*. Il Mistero – ciò che è radicalmente altro rispetto all'ordinario, ciò che non può essere ridotto a nessuna categoria dell'esperienza normale – si manifesta sempre con questa doppia qualità: come qualcosa che spaventa e che attira insieme, che produce vertigine e fascino simultaneamente, che respinge e che attrae con la stessa forza.

Il *tremendum* è il brivido di fronte a ciò che è infinitamente più grande di noi – non la paura di fronte a un pericolo fisico, ma qualcosa di più sottile: il senso della propria piccolezza di fronte a una grandezza che non schiaccia ma sovrasta. Il *fascinans* è l'attrazione irresistibile verso quella stessa grandezza – il desiderio di avvicinarsi proprio a ciò che spaventa, di lasciarsi prendere da ciò che supera ogni misura.

Mosè davanti al roveto si nasconde il volto – *tremendum* – ma si è già avvicinato – *fascinans*. I discepoli di Emmaus trattengono lo straniero con una forza che non sanno spiegare – *fascinans* – e poi riconoscono a ritroso che qualcosa bruciava nel petto – *tremendum* nella sua forma più mite, quella del fuoco interiore che scalda prima di essere riconosciuto. Agostino nel giardino di Milano piange – *tremendum* – e poi sente la luce diffondersi nel cuore – *fascinans*.

La lezione di Otto per l'educatore è pratica e precisa: l'esperienza del sacro nei giovani va riconosciuta anche quando si manifesta in forme non convenzionalmente religiose. Il giovane che descrive un'esperienza di brivido e di attrazione di fronte a una vetta, a una musica, a un volto umano straordinario – sta descrivendo qualcosa che Otto riconoscerebbe immediatamente come

appartenente alla struttura del *numinoso*, il termine tecnico con cui egli designa l'esperienza del sacro nella sua forma originaria e preriflessiva.

Il desiderio come traccia di Dio – Karl Rahner

Il teologo gesuita Karl Rahner – uno dei protagonisti del Concilio Vaticano II e forse il più importante teologo cattolico del Novecento – costruisce tutta la sua riflessione teologica intorno a un'intuizione fondamentale che ha una rilevanza pedagogica immediata: ogni essere umano, per il solo fatto di esistere come essere pensante e volente, è già in relazione con Dio – anche senza saperlo, anche senza volerlo, anche senza averlo mai nominato.

Rahner chiama questa relazione originaria *Vorgriff* – anticipazione, pre-apprensione. Ogni atto del pensiero umano – ogni domanda posta, ogni conoscenza raggiunta – contiene implicitamente un rimando verso un orizzonte illimitato che non è mai pienamente raggiunto ma è sempre già presupposto. Ogni volta che la mente umana conosce qualcosa di finito, lo conosce su uno sfondo di infinito che non tematizza esplicitamente ma che rende possibile la conoscenza stessa. Questo sfondo illimitato – questo orizzonte che non si chiude mai – è ciò che Rahner chiama, con cautela filosofica ma con precisione teologica, il luogo dell'esperienza trascendentale di Dio.

La conseguenza pedagogica di questa intuizione è straordinaria. Significa che non esiste un adolescente che non abbia già, in qualche forma, un'esperienza di Dio – anche se non la chiama così, anche se non sa che nome darle, anche se nega esplicitamente l'esistenza di Dio. Ogni volta che un giovane si pone una domanda autentica sul senso della propria vita, ogni volta che ama qualcuno con quella qualità di gratuità che va oltre il calcolo, ogni volta che rifiuta un'ingiustizia con una convinzione che non sa spiegare razionalmente – in tutti questi atti è già all'opera quella struttura trascendentale che Rahner identifica come il luogo dell'incontro originario con Dio.

Il "primo fuoco", in questa prospettiva, non è l'inizio di qualcosa di completamente nuovo: è il momento in cui qualcosa che era già presente – che è sempre stato presente – emerge alla coscienza esplicita. Non è un'irruzione dall'esterno ma un riconoscimento dall'interno. E questo cambia profondamente il modo in cui l'educatore può accompagnare un giovane: non come qualcuno che porta Dio a chi non lo ha, ma come qualcuno che aiuta chi lo ha già – inconsapevolmente, silenziosamente – a riconoscere ciò che porta dentro di sé.

La meraviglia come inizio della filosofia – e della fede

Aristotele, nell'apertura della *Metafisica*, scrive che «gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia» (Met. I, 2, 982b, nella traduzione di Giovanni Reale). La meraviglia – il *thaumazein* greco – non è un sentimento vago e indistinto: è la reazione precisa di una mente che si trova di fronte a qualcosa che supera le sue categorie abituali, che non riesce a spiegare con ciò che già sa, che percepisce come eccedente rispetto a ogni misura ordinaria. Questa struttura della meraviglia è esattamente la struttura del "primo fuoco". L'esperienza originaria del Mistero – nella natura, nella musica, nell'incontro, nel dolore – produce sempre qualcosa che assomiglia alla meraviglia aristotelica: un arresto del pensiero ordinario di fronte a qualcosa di straordinario, una sospensione del calcolo abitudinario di fronte a qualcosa che non si lascia calcolare.

Romano Guardini – filosofo e teologo italo-tedesco, uno dei più profondi educatori della fede del Novecento – sviluppa questa intuizione in direzione esplicitamente pedagogica. Nel suo saggio *La fede nella riflessione moderna*, Guardini sostiene che il primo compito di chi accompagna un giovane nella fede non è insegnare dottrina ma educare la capacità di meravigliarsi. Una cultura che ha progressivamente eliminato la meraviglia – che ha spiegato tutto, ridotto tutto, classificato tutto – ha eliminato anche il terreno in cui la fede può germogliare. Ridare ai giovani il permesso di meravigliarsi – di fronte al bello, di fronte al grande, di fronte all'inspiegabile – è già, in senso autentico, un gesto di preparazione alla fede.

Il cuore inquieto – Agostino come filosofo del desiderio

Si è già incontrato Agostino come testimone biografico. Ma vale la pena tornare su di lui come pensatore, perché la sua analisi del desiderio umano costituisce uno dei contributi filosofici più fecondi alla comprensione del "primo fuoco".

La formula delle *Confessioni* – «*Ci hai fatti per te, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te*» (Conf. I, 1, 1, traduzione di Luca Canali) – non è una metafora poetica. È una tesi antropologica precisa: la struttura del desiderio umano è tale per cui nessun oggetto finito può soddisfarla definitivamente. Non perché gli oggetti finiti siano cattivi, ma perché il desiderio è fatto per qualcosa di infinito – è orientato, strutturalmente e originariamente, verso ciò che Agostino chiama *te*, il Tu divino.

Questa analisi ha una conseguenza paradossale che i giovani possono riconoscere con sorpresa: l'insoddisfazione cronica che caratterizza molta esperienza adolescenziale – l'incapacità di accontentarsi, la fame che ritorna dopo ogni conquista, la malinconia che accompagna anche i momenti più belli – non è un difetto da correggere. È una traccia. È il segno che il cuore è fatto per qualcosa di più grande di ciò che il mondo può offrire. Sapere questo non guarisce immediatamente l'insoddisfazione, ma la trasforma: da problema diventa domanda, da ferita diventa apertura.

Il salto e la fiducia – Søren Kierkegaard

Il filosofo danese Søren Kierkegaard – padre dell'esistenzialismo europeo, voce solitaria e scomoda nel panorama culturale del XIX secolo – porta nella riflessione sul "primo fuoco" una dimensione che né Otto né Rahner né Agostino tematizzano con la stessa radicalità: il rischio.

L'esperienza del Mistero non produce automaticamente la fede. Tra il "primo fuoco" e la scelta di fede c'è sempre, per Kierkegaard, uno scarto che non può essere colmato dalla logica né dalla filosofia né dall'accumulazione di prove. C'è qualcosa che Kierkegaard chiama il *salto* – non un salto nell'irrazionale, non una rinuncia alla ragione, ma un atto di fiducia che va oltre ciò che la ragione può garantire da sola.

Il "primo fuoco" è la scintilla che rende possibile il salto – che mostra che c'è qualcosa verso cui vale la pena saltare. Ma il salto rimane un atto libero, personale, irriducibile a qualsiasi pressione esterna. Nessun educatore, nessun genitore, nessuna comunità può farlo al posto del giovane. Possono creare le condizioni, possono raccontare le storie di chi l'ha fatto, possono camminare accanto – ma il momento del salto appartiene a ciascuno in modo inalienabile.

Questa intuizione kierkegaardiana è fondamentale per l'educatore: il "primo fuoco" va custodito e accompagnato, mai strumentalizzato o forzato. Un fuoco spinto troppo presto verso la fiamma rischia di bruciare invece di scaldare.

La finestra sulle altre tradizioni – Il fuoco che attraversa i confini

Il "primo fuoco" non è un'esperienza esclusivamente cristiana. È un'esperienza umana che le diverse tradizioni religiose e spirituali hanno riconosciuto, nominato e custodito – ciascuna con il proprio linguaggio, ciascuna con la propria mappa del territorio interiore.

Nel sufismo islamico, l'esperienza del "primo fuoco" trova la sua espressione più potente nella poesia di Jalāl al-Dīn Rūmī, il mistico persiano del XIII secolo. L'immagine dominante della sua opera più celebre, il *Masnavi*, è quella del flauto di canna – il *ney* – che piange la propria separazione dal canneto da cui è stato tagliato. Quel pianto è il simbolo dell'anima umana che desidera il ritorno all'origine divina: un desiderio che è già, nella sua stessa intensità dolorosa, una forma di presenza di Dio. Il fuoco in Rūmī non è una metafora gentile: è il *'ishq*, l'amore ardente, che brucia tutto ciò che non è essenziale per rivelare ciò che lo è. È un'immagine ricorrente nel *Masnavi*: il fuoco dell'amore divino non distrugge l'amante, ma lo purifica come l'oro nel crogiolo.

Nella tradizione ebraica, l'esperienza del "primo fuoco" è custodita in modo particolare nella letteratura chassidica del XVIII e XIX secolo. Il Baal Shem Tov – Israel ben Eliezer, fondatore del movimento chassidico – insegna che ogni essere umano porta in sé una *nitzotz* – una scintilla divina – che è il residuo della creazione, il legame originario tra la creatura e il Creatore. La vita spirituale è il processo di riconoscimento e di custodia di questa scintilla: non la si crea, la si scopre. E la si scopre soprattutto attraverso la gioia – la *simchah* – che per il chassidismo non è un ornamento della fede ma la sua espressione più autentica. La scintilla si accende nella gioia, nel canto, nella danza, nell'incontro festoso con Dio nella vita ordinaria.

Nel buddhismo, l'esperienza che più si avvicina al "primo fuoco" è ciò che la tradizione zen chiama *kensho* – una percezione improvvisa e diretta della propria natura originaria, un momento di chiarezza in cui cade il velo delle costruzioni mentali abituali e la realtà si mostra nella sua semplicità nuda. Il *kensho* non è necessariamente un'esperienza mistica nel senso occidentale del termine: può essere provocato da un suono, da una domanda impossibile – il *koan* –, da un gesto ordinario visto nel momento giusto. Non è un incontro con un Dio personale – il buddhismo non condivide questa categoria – ma è un'esperienza di riconoscimento: qualcosa che era già là, e che ora si vede.

Nella spiritualità laica contemporanea, quella che il filosofo canadese Charles Taylor descrive in *L'età secolare* come «la ricerca di pienezza oltre i confini dell'immanenza», il "primo fuoco" si manifesta spesso attraverso ciò che il filosofo Abraham Maslow ha chiamato *peak experiences* – esperienze di vertice: momenti di intensità straordinaria, di senso di unità con qualcosa di più grande, di perdita temporanea dei confini abituali dell'io. Maslow le studia come fenomeni psicologici, ma riconosce la loro struttura comune con le esperienze mistiche delle grandi tradizioni religiose. Molti giovani oggi hanno queste esperienze – nella natura, nella musica, nell'amore, nell'impegno sociale – senza alcun quadro religioso di riferimento. Il compito dell'educatore cristiano non è svalutarle o appropriarsene, ma riconoscerle come reali e offrire, con rispetto e senza fretta, la proposta che la tradizione cristiana ha sviluppato per abitarle con pienezza.

La voce del Magistero – Dal fuoco all'incontro

Il Magistero della Chiesa ha parlato dell'esperienza originaria della fede con una costante e significativa attenzione alla sua dimensione esperienziale e personale – lontana da ogni riduzione dottrinale astratta.

Papa Francesco, nell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* del 2013, al n. 8, descrive l'incontro originario con Cristo con parole che risuonano direttamente con l'esperienza del "primo fuoco". Ecco il testo: «La gioia del Vangelo riempie il cuore e la vita intera di coloro che si incontrano con Gesù. Coloro che si lasciano salvare da Lui sono liberati dal peccato, dalla tristezza, dal vuoto interiore, dall'isolamento. Con Gesù Cristo sempre nasce e rinasce la gioia». La gioia come frutto dell'incontro originario – non come sentimento prodotto dalla volontà, ma come risposta a una presenza ricevuta – è precisamente la struttura del "primo fuoco" nel linguaggio magisteriale.

Nella stessa esortazione, al n. 3, Francesco descrive il dinamismo dell'evangelizzazione a partire da questa esperienza primaria: «Invito ogni cristiano, in qualsiasi luogo e situazione si trovi, a rinnovare oggi stesso il suo incontro personale con Gesù Cristo, o almeno a prendere la decisione di lasciarsi incontrare da Lui, di cercarLo ogni giorno senza sosta». Il verbo *lasciarsi incontrare* è teologicamente preciso e pedagogicamente prezioso: la fede non è una conquista umana ma una disponibilità – non si produce il fuoco, si lascia spazio perché si accenda.

Papa Leone XIV, eletto l'8 maggio 2025, ha scelto come proprio motto il versetto agostiniano *In illo uno unum* – «In quell'Uno, uno solo» – tratto dalle *Enarrationes in Psalmos* di Agostino, e ha indicato fin dai primi gesti del suo pontificato una centralità della dimensione interiore e contemplativa della fede. Vale anche la pena sottolineare la straordinaria risonanza pedagogica del motto agostiniano scelto da Leone XIV. *In illo uno unum* – nell'Uno che è Dio, anche noi

diventiamo uno, raggiungiamo la nostra unità interiore più profonda. È una formulazione che descrive con precisione teologica ciò che l'esperienza del "primo fuoco" produce nel profondo: non soltanto una consolazione emotiva, ma un'integrazione – il momento in cui i frammenti dell'esistenza cominciano a trovare un centro intorno al quale organizzarsi.

Benedetto XVI, nell'enciclica *Deus Caritas Est* del 2005, al n. 1, apre con una frase che costituisce forse il più bello degli incipit magisteriali del Novecento e del primo Novecento: «*"Dio è amore; chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui" (1 Gv 4,16). Queste parole della Prima Lettera di Giovanni esprimono con singolare chiarezza il centro della fede cristiana: l'immagine cristiana di Dio e anche la conseguente immagine dell'uomo e del suo cammino*». La fede come relazione d'amore – non come adesione intellettuale a un sistema dottrinale, non come osservanza di un codice morale, ma come risposta a un amore che precede e che chiama – è esattamente la struttura teologica profonda del "primo fuoco".

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore davanti al fuoco

C'è una tentazione che ogni educatore conosce, anche se non sempre la riconosce per nome: la tentazione di fare troppo.

Di fronte a un giovane che ha vissuto o sta vivendo l'esperienza del "primo fuoco", l'impulso naturale di chi accompagna è intervenire – spiegare, incanalare, dare forma, offrire immediatamente la risposta giusta. È un impulso comprensibile, e nasce spesso da un amore genuino. Ma è precisamente l'impulso che, se non viene disciplinato, rischia di spegnere ciò che vorrebbe alimentare.

Il "primo fuoco" è fragile non perché sia debole, ma perché è nuovo. È come una fiamma appena accesa in uno spazio esposto: ha bisogno di essere riparata dal vento prima di diventare abbastanza robusta da reggere all'intemperie. Il vento, in questo caso, non è necessariamente ostilità o indifferenza – può essere benissimo l'eccesso di parole, la fretta di concludere, l'ansia di portare il giovane troppo rapidamente verso una risposta che lui non ha ancora formulato la domanda per ricevere.

Il primo gesto pedagogico di fronte al "primo fuoco" è quindi un gesto di ritiro – non di assenza, ma di presenza silenziosa e attenta. L'educatore impara a stare vicino senza occupare tutto lo spazio. Impara la qualità particolare di silenzio che non è vuoto ma ascolto – il silenzio di chi è completamente presente e non ha fretta di parlare.

La prima competenza: riconoscere

Prima di fare qualsiasi cosa, l'educatore deve imparare a riconoscere il "primo fuoco" quando si manifesta – anche quando si manifesta in forme che non assomigliano a nulla di convenzionalmente religioso.

Un ragazzo che racconta di essere rimasto immobile per mezz'ora su una cima di montagna, incapace di muoversi, con qualcosa nel petto che non sapeva nominare: è un segnale. Una ragazza che descrive l'ascolto di un determinato brano musicale come qualcosa che *«mi ha preso e mi ha portata fuori da me stessa»*: è un segnale. Un adolescente che dopo la morte di un nonno smette improvvisamente di dormire – non per il dolore soltanto, ma per una domanda che non riesce a silenziare, una domanda sul senso e sul dopo: è un segnale. Un giovane che ha incontrato per la prima volta la povertà vera – nel corso di un'esperienza di volontariato, in un viaggio, in un incontro inatteso – e che ne parla con una intensità sproporzionata rispetto alla durata dell'evento: è un segnale.

Questi segnali non vengono quasi mai presentati con le parole della tradizione religiosa. I giovani di oggi non dicono: *ho vissuto un'esperienza del numinoso*. Dicono: *non so spiegarti, era strano*, oppure *non ho parole*, oppure – e questa è forse la formulazione più frequente – *sembrerà una stupidaggine, ma...* Quella formula introduttiva – *sembrerà una stupidaggine* – è quasi sempre il segnale che sta per essere raccontato qualcosa di importante, qualcosa che il giovane custodisce con una certa cautela perché teme di non essere capito o di essere deriso.

L'educatore che sa riconoscere questo segnale fa una cosa sola, in quel momento: rallenta. Rallenta il ritmo della conversazione, abbassa il tono della voce, lascia che il silenzio che segue la confessione del giovane abbia il tempo di respirare. Non riempie immediatamente quello spazio con una risposta, con un'interpretazione, con una citazione. Aspetta. E aspettando, comunica qualcosa di fondamentale: *ciò che hai detto è importante. Non è una stupidaggine. Merita di essere custodito.*

La seconda competenza: fare spazio al silenzio

Una delle proposte concrete più significative che un educatore può fare, nel contesto del "primo fuoco", è la restituzione del silenzio come esperienza positiva e abitabile.

Questo non significa organizzare rituali di silenzio forzato – il silenzio imposto è quasi sempre controproducente con gli adolescenti, che lo vivono come punizione o come vuoto angoscioso. Significa creare progressivamente contesti in cui il silenzio possa emergere naturalmente, in cui non ci sia la pressione costante di riempire ogni pausa con parole o suoni.

Una passeggiata in natura senza musica nelle cuffie. Un momento di sosta di fronte a un'opera d'arte, con il solo invito a guardare senza cercare di spiegare. L'inizio di un incontro con cinque minuti di silenzio condiviso – non meditazione nel senso tecnico, semplicemente stare fermi e quieti insieme, lasciando che la mente si depositi. Una preghiera silenziosa davanti al Santissimo, proposta non come obbligo devozionale ma come esperienza da fare almeno una volta – come si fa almeno una volta il bagno in mare o una camminata di notte.

Il silenzio è il terreno in cui il "primo fuoco" si accende con maggiore facilità, perché è lo spazio in cui le voci di sottofondo si abbassano abbastanza da permettere di sentire ciò che è più profondo. Guardini lo sapeva: educare alla fede significa in primo luogo educare all'ascolto interiore, e l'ascolto interiore ha bisogno di silenzio come il fuoco ha bisogno di ossigeno.

La terza competenza: narrare senza spiegare

L'educatore che ha interiorizzato il metodo narrativo di questo sussidio sa che la sua risorsa principale non è la dottrina ma il racconto. Non perché la dottrina sia irrilevante – è fondamentale, e troverà il suo momento –, ma perché nel contesto del "primo fuoco" il racconto lavora in profondità molto prima e molto più efficacemente di qualsiasi spiegazione.

Raccontare la storia di Mosè davanti al roveto non richiede commento teologico preventivo.

Richiede solo di raccontarla bene – con attenzione ai dettagli concreti, con rispetto per il ritmo della narrazione, con la capacità di lasciare che i silenzi del testo respirino. Un giovane che ascolta quella storia – la curiosità di Mosè, il suo avvicinarsi, la voce che chiama per nome, l'ordine di togliersi i sandali – riconosce qualcosa. Forse non sa ancora cosa. Forse non lo dirà. Ma qualcosa lavora in lui, sotto la superficie, con la lentezza propria dei processi profondi.

La stessa cosa vale per la storia dei discepoli di Emmaus, per quella di Agostino nel giardino, per quella di de Foucauld nell'autunno parigino del 1886. Queste storie non vanno spiegate prima di essere raccontate, né commentate immediatamente dopo. Vanno lasciate depositare – come si lascia depositare il vino prima di berlo, come si aspetta che il pane lieviti prima di infornarlo.

L'educatore che sa raccontare sa anche tacere dopo il racconto. Sa porre, eventualmente, una sola domanda aperta – non una domanda a cui si risponde con sì o no, non una domanda che orienta già la risposta, ma una domanda che apre: *Cosa ti ha colpito? C'è qualcosa in questa storia che hai riconosciuto?* E poi aspetta, con la stessa qualità di presenza silenziosa e attenta descritta sopra.

Maria del Fiat – modello dell'educatore che accoglie

C'è un gesto nella storia della fede che descrive con una precisione insuperabile lo stile dell'educatore davanti al primo fuoco di un giovane – un gesto che non appartiene a un teologo né a un pedagogo, ma a una giovane donna di Nazaret che non sapeva ancora cosa stesse cominciando. *«Ecco la serva del Signore: avvenga per me secondo la tua parola»* (Lc 1, 38).

Il Fiat di Maria non è la rassegnazione di chi non ha altra scelta. È l'atto libero e consapevole di chi accoglie qualcosa di più grande di sé senza pretendere di dominarlo, di chi dice sì a una realtà che non controlla e che non ha ancora capito del tutto. *«Come avverrà questo?»* (Lc 1, 34) – Maria ha fatto la sua domanda, ha portato la sua perplessità, non ha fingito di capire ciò che non capiva. E poi, ricevuta la risposta che non spiegava tutto ma che indicava la direzione, ha detto sì con tutto se stessa.

Questo è precisamente lo stile che l'educatore è chiamato a incarnare davanti al primo fuoco di un giovane. Non l'entusiasmo che si precipita a dare forma a ciò che il giovane ha appena incontrato. Non la prudenza che raffredda ciò che brucia per paura che bruci troppo. Ma l'accoglienza del Fiat: riconoscere che qualcosa di più grande sta accadendo in quel giovane, fare spazio a quella realtà senza appropriarsene, dire sì alla sua presenza senza pretendere di dirigerne il corso.

Maria non ha detto ad Elisabetta come interpretare il movimento del bambino nel suo grembo – ha lasciato che Elisabetta lo riconoscesse da sola, con la propria gioia, con le proprie parole.

L'educatore che ha imparato il Fiat fa qualcosa di simile: crea le condizioni perché il giovane riconosca da solo il fuoco che porta dentro – senza anticipare il riconoscimento, senza nominarlo al posto suo, senza trasformare la propria lettura dell'esperienza altrui in una verità imposta.

«Avvenga per me secondo la tua parola» – non secondo la mia comprensione, non secondo il mio progetto, non secondo le mie aspettative su come dovrebbe andare. Secondo la tua parola – quella che è già all'opera in questo giovane, quella che lo ha già chiamato prima che io arrivassi, quella che continuerà ad operare anche quando io non ci sarò più. L'educatore del Fiat è qualcuno che sa di essere ospite in una storia che non gli appartiene – e che proprio per questo può accompagnarla con la libertà e la tenerezza che solo il non-possesso permette.

La quarta competenza: testimoniare in prima persona

C'è qualcosa che nessun testo, per quanto bello, può fare al posto dell'educatore: testimoniare. Raccontare, in prima persona e con la vulnerabilità che questo richiede, qualcosa della propria esperienza del "primo fuoco".

Non una catechesi autobiografica – non si tratta di occupare il centro della scena con la propria storia. Si tratta di un gesto preciso e misurato: in un momento opportuno, con le parole giuste, lasciare che un giovane sappia che anche l'adulto che gli sta davanti ha avuto – e forse ha ancora – momenti in cui qualcosa di più grande ha bussato alla porta della sua esistenza. Che anche lui non ha avuto subito le parole per dirlo. Che anche lui ha avuto paura del fuoco prima di lasciarsene scaldare.

Questo gesto ha un effetto che nessuna argomentazione razionale produce: abbassa le difese. Il giovane che vede un adulto vulnerabile – non un adulto che finge di non avere domande, non un adulto che ha tutte le risposte, ma un adulto che custodisce ancora le sue domande con rispetto e con cura – percepisce qualcosa di fondamentale: che la fede non è una conquista che alcuni privilegiati hanno raggiunto e che lui non ha ancora raggiunto. È un cammino su cui si cammina insieme, ciascuno con il proprio passo, ciascuno con la propria storia.

La testimonianza in prima persona richiede all'educatore un lavoro preliminare su se stesso: recuperare il ricordo del proprio "primo fuoco", dargli un nome, imparare a raccontarlo con quella sobrietà precisa che non è pudore eccessivo ma rispetto per la sacralità dell'esperienza. Non ogni dettaglio va condiviso – la testimonianza non è confessione. Ma qualcosa di essenziale sì: quel momento, quel luogo, quella sensazione che non si è mai dimenticata del tutto.

La quinta competenza: proteggere il fuoco dalla strumentalizzazione

C'è un rischio sottile ma reale che ogni educatore onesto deve riconoscere: la strumentalizzazione dell'esperienza del "primo fuoco" a fini di appartenenza istituzionale.

Quando un giovane ha vissuto un'esperienza intensa – in un campo estivo, in un pellegrinaggio, in una giornata di ritiro –, capita a volte che gli adulti intorno a lui si affrettino a incanalare quella esperienza verso conclusioni predeterminate: *questo significa che devi fare il cammino di fede, questo significa che sei pronto per la cresima, questo significa che dovresti impegnarti di più nella comunità*. Queste conclusioni possono essere vere – ma non è questo il momento per proporle. Proporne troppo presto equivale a raccogliere un frutto prima che sia maturo: si raccoglie qualcosa, ma non ciò che poteva essere.

Il "primo fuoco" ha bisogno di tempo per diventare conoscenza, per trasformarsi in scelta, per maturare in fedeltà. L'educatore che rispetta questo tempo – che non ha fretta di istituzionalizzare l'esperienza, che non usa il fuoco del giovane come conferma delle proprie aspettative – è l'educatore che più fedelmente serve la libertà del giovane e la libertà di Dio.

In questo senso, la lezione kierkegaardiana sul *salto* è una lezione anche pedagogica: il salto appartiene al giovane. L'educatore non può farlo al suo posto, non deve spingerlo, non deve nemmeno indicare con troppa precisione dove atterrare. Può soltanto camminare accanto, raccontare le storie di chi ha saltato prima, e restare presente nel momento – se e quando arriva – in cui il giovane decide di saltare.

Un gesto concreto: la domanda del ricordo

Tra i gesti concreti che un educatore può proporre in contesto di gruppo, uno dei più semplici e dei più fecondi è quello che potremmo chiamare *la domanda del ricordo*.

In un momento di incontro – dopo un momento di silenzio, dopo il racconto di una delle storie testimoniali, dopo una esperienza comune in natura o davanti a un'opera d'arte –, l'educatore pone ai ragazzi una domanda semplice e precisa: *C'è un momento nella tua vita in cui hai sentito qualcosa di grande, di vero, di non riducibile? Un momento in cui hai avuto la sensazione che ci fosse qualcosa di più di ciò che si vede?*

Non richiede risposta pubblica immediata. Può essere proposto come momento di scrittura personale – un diario, un foglio che rimane privato. Può essere proposto come conversazione a coppie, in un clima di reciproca riservatezza. Può anche essere lasciato semplicemente come domanda aperta, senza raccolta di risposte, con la sola consegna di portarsela dentro per qualche giorno.

Questa domanda fa qualcosa di preciso: dà al giovane il permesso di ricordare. Gli dice che quell'esperienza – quella cosa strana e bellissima e spaventosa che forse ha vissuto e forse ha dimenticato, o forse non ha dimenticato ma non ha mai osato nominare – merita di essere ricordata. Che non è una stupidaggine. Che c'è una tradizione di persone che l'hanno vissuta prima di lui e che ne hanno scritto con una precisione sorprendente.

Il ricordo del "primo fuoco" è spesso il punto di partenza più autentico di un cammino di fede. Non una dottrina ricevuta, non un obbligo assolto, non una pressione sociale assecondata – ma il ricordo vivo di qualcosa che è già accaduto, che ha già lasciato una traccia, che chiede soltanto di essere riconosciuto per quello che è stato.

Lo stile dell'educatore: la presenza obliqua

C'è una categoria che Kierkegaard usa nella sua opera pedagogica – nella sua riflessione sul *come* si comunica la verità a un altro essere umano – che vale la pena recuperare qui: la *comunicazione indiretta*. Kierkegaard osserva che le verità più profonde – quelle che riguardano l'esistenza personale, la libertà, la scelta – non possono essere trasmesse direttamente, come si trasmette

un'informazione fattuale. Vanno comunicate in modo obliquo: attraverso storie, attraverso domande, attraverso la qualità di una presenza che non occupa ma che accompagna.

L'educatore che lavora con il "primo fuoco" è, in questo senso, un comunicatore obliquo. Non dice: *Dio esiste, e quello che hai sentito era Dio*. Dice: *C'era una volta un uomo nel deserto che vide un rovetto che bruciava senza consumarsi, e si avvicinò per capire*. Non dice: *devi credere*. Dice: *C'è qualcuno che ha sentito quello che senti tu, e ha lasciato scritto come stava*. Non dice: *la fede è la risposta alle tue domande*. Dice: *le tue domande sono le domande più belle che un essere umano possa portare con sé*.

Questa presenza obliqua – laterale, silenziosa, narrativa – è lo stile proprio dell'educatore che ha capito che il fuoco non si accende con la forza. Si accende da solo, nel momento giusto, nel luogo giusto, quando le condizioni sono pronte. Il compito dell'educatore è preparare le condizioni – e poi avere la pazienza e la fede di aspettare.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

Libri che portano il fuoco

La letteratura non dimostra nulla. Ma mostra – e il mostrare, quando è fatto con la precisione dei grandi scrittori, arriva in luoghi che nessuna dimostrazione riesce a raggiungere. I testi che seguono non parlano necessariamente di fede nel senso esplicito del termine: parlano di quel momento in cui l'esistenza si apre su qualcosa di più grande di sé, in cui una vita cambia direzione senza che chi la vive sappia ancora perché, in cui il fuoco si accende e non si dimentica più. Ciascuno di essi può diventare, nelle mani di un educatore attento, una porta verso la conversazione che conta.

Hermann Hesse – *Siddharta* (1922)

Siddharta è un giovane brahmanico che ha tutto – la famiglia, la tradizione, il rispetto della comunità, una formazione spirituale solida – e sente che non basta. Non è infelice nel senso ordinario del termine: è attraversato da una fame che il mondo intorno a lui non sa nominare e non sa soddisfare. Lascia tutto e parte – verso i maestri, verso l'ascesi, verso il piacere, verso il commercio, verso il fiume – cercando con una coerenza assoluta e con una disponibilità totale a perdere ciò che ha trovato quando si accorge che non è abbastanza.

Il romanzo di Hesse non è un testo cristiano – attinge alla tradizione indiana e buddhista con una libertà sincretica tipica dell'autore – ma racconta il "primo fuoco" con una precisione che pochi testi religiosi espliciti raggiungono. La fame di Siddharta è riconoscibile da qualsiasi adolescente: è la fame di una vita che abbia senso fino in fondo, di una verità che non si possa comprare né ereditare né imparare da un maestro, ma che vada vissuta in prima persona, attraverso la propria carne e la propria storia. Il fiume verso cui Siddharta torna alla fine del cammino – il fiume che contiene tutto e che parla con la voce di tutte le cose insieme – è una delle metafore più belle della letteratura novecentesca per l'esperienza del Mistero.

Per un adolescente che non ha ancora un linguaggio religioso, o che ha difficoltà con il linguaggio cristiano tradizionale, *Siddharta* offre un vocabolario alternativo per nominare qualcosa di reale. Per un educatore, offre un punto di partenza per una conversazione sulla differenza tra la spiritualità come ricerca solitaria e la fede come risposta a una chiamata che precede la ricerca.

Antoine de Saint-Exupéry – *Il piccolo principe* (1943)

Sarebbe un errore trattare questo libro come un testo per bambini. *Il piccolo principe* è un trattato filosofico sulla visione – sulla differenza tra vedere con gli occhi e vedere con il cuore, tra la superficie delle cose e la loro profondità invisibile. La frase più citata del libro – «*L'essenziale è invisibile agli occhi*» – non è un aforisma decorativo: è la tesi centrale di un libro scritto da un

uomo che stava morendo, che sapeva di stare morendo, e che cercava di dire ai suoi contemporanei qualcosa che la guerra e la barbarie stavano oscurando.

Il piccolo principe viene da un asteroide minuscolo, dove coltiva una rosa – una sola rosa, che ama con una dedizione totale e che lo ha ferito con la sua vanità e la sua fragilità. Lascia l'asteroide e viaggia attraverso pianeti abitati da adulti assurdi – il re che comanda a tutti senza che nessuno lo ascolti, il vanitoso che vuole essere ammirato, l'uomo d'affari che conta le stelle senza vederle – prima di arrivare sulla Terra, dove incontra l'aviatore e la volpe.

È la volpe a pronunciare le parole più importanti del libro – quelle sull'addomesticamento, sul legame, sulla responsabilità verso ciò che si è amato. «*Tu diventi responsabile per sempre di quello che hai addomesticato*» – questa parafrasi del senso del testo di Saint-Exupéry descrive con precisione la struttura del "primo fuoco": quando il Mistero ti ha toccato, quando hai lasciato che qualcosa di grande entrasse nella tua vita, ne diventi in qualche modo responsabile. Non puoi fare finta di non aver sentito.

Per i giovani che non hanno mai riflettuto sulla differenza tra vedere superficialmente e vedere in profondità, tra possedere le cose e amarle, tra esistere e abitare l'esistenza – questo libro è una soglia. Va letto lentamente, ad alta voce se possibile, con la disponibilità a fermarsi sulle immagini invece di correre verso la fine.

Etty Hillesum – *Diario 1941-1943* (titolo originale: *Het verstoorde leven*)

Si è già incontrata Etty Hillesum come figura testimoniale nel Secondo Movimento. Ma i suoi *Diari* meritano un posto autonomo nella finestra letteraria, perché sono qualcosa di raro e di quasi unico nel panorama della letteratura spirituale del Novecento: la documentazione in tempo reale, giorno per giorno, dell'accensione di un fuoco interiore in una persona che non se lo aspettava e che non cessa di meravigliarsi di ciò che le accade.

Etty non scrive per i posteri – scrive per se stessa, per capire ciò che le sta accadendo. E ciò che le accade è precisamente il "primo fuoco": una presenza interiore che si fa sempre più consistente, sempre più reale, sempre più capace di reggere il peso del male che la circonda. Quella presenza lei la chiama *Dio* – con un'esitazione iniziale, con una progressiva certezza, con una libertà di linguaggio che non conosce i vincoli della devozione convenzionale.

I *Diari* sono una lettura impegnativa per un adolescente – densa, a tratti difficile, scritta da una donna adulta con una vita interiore molto sviluppata. Ma alcuni passaggi sono di una semplicità e di una bellezza tali da poter essere proposti anche a giovani lettori: il momento in cui Etty descrive per la prima volta la sensazione di inginocchiarsi sul pavimento della sua stanza, «*la cosa più naturale del mondo*» come scrive, senza ancora sapere bene perché; le pagine in cui parla di Dio come di qualcuno che ha bisogno di essere custodito dentro di noi proprio quando il mondo intorno cerca di distruggerlo.

Per l'educatore, i *Diari* di Etty Hillesum sono una miniera inesauribile di materiale narrativo per il "primo fuoco" nella sua forma più pura: non la fede ricevuta per tradizione, non la fede conquistata per virtù, ma la fede scoperta per sorpresa, nel mezzo della storia più buia del Novecento, da una persona che non aveva nessun motivo apparente per credere.

Shūsaku Endō – *Silenzio* (1966)

Questo romanzo del grande scrittore cattolico giapponese è una delle opere più profonde e più dolorose mai scritte sulla fede – e proprio per questo è uno dei testi più adatti a parlare del "primo fuoco" con i giovani che pongono domande serie.

Il protagonista è un giovane gesuita portoghese del XVII secolo che arriva in Giappone – dove la persecuzione dei cristiani è in pieno corso – per cercare il suo maestro, di cui si è saputo che ha apostatato. Il romanzo racconta il suo viaggio attraverso la sofferenza dei cristiani giapponesi perseguitati, la sua cattura, la sua lunga notte interiore, la domanda che lo percorre come una lama: *perché Dio tace di fronte al dolore dei suoi fedeli?*

Silenzio non offre risposte facili. Offre qualcosa di più prezioso: la compagnia di una domanda posta fino in fondo, senza evasioni e senza sconti. Il "primo fuoco" in questo romanzo appare rovesciato – è il fuoco che sembra spegnersi, il silenzio di Dio che sembra rispondere con il nulla alla preghiera più disperata. Ma il romanzo ha un finale che cambia tutto, e che andrebbe discusso con cura: il silenzio non era assenza, ma presenza in una forma che il protagonista non aveva saputo riconoscere.

Per gli adolescenti più critici – quelli che pongono le domande più dure sulla sofferenza, sull'ingiustizia, sull'apparente silenzio di Dio – *Silenzio* è forse il testo più onesto e più rispettoso della loro intelligenza che un educatore possa proporre. Non va proposto come risposta, ma come compagnia nel cammino della domanda.

Georges Bernanos – *Diario di un curato di campagna* (1936)

Il giovane curato di campagna di Bernanos è malato, incompreso, fallito secondo tutti i criteri visibili del successo pastorale. La sua parrocchia non lo ama, i suoi superiori lo guardano con sospetto, il suo corpo lo tradisce lentamente. Eppure nel suo diario – scritto giorno per giorno con una semplicità quasi infantile – emerge qualcosa di straordinario: una qualità di presenza, una capacità di vedere la realtà più profonda delle persone che incontra, una fedeltà al fuoco originario della vocazione che nessuna sconfitta riesce a spegnere definitivamente.

La frase finale del romanzo – una delle più celebri della letteratura cattolica del Novecento – è: *tutto è grazia*. Non come rassegnazione, non come ottimismo ingenuo, ma come riconoscimento – nel mezzo della sofferenza e della sconfitta – che il fuoco non si è spento, che la presenza che lo ha acceso all'inizio è rimasta fedele fino alla fine.

Per i giovani educatori e per gli adulti che accompagnano adolescenti, questo romanzo è anche uno specchio di come si vive la propria vocazione educativa quando i risultati non si vedono, quando la semina sembra cadere su terreno arido. È un libro sul lungo respiro della fedeltà – che comincia sempre da un fuoco acceso all'inizio e mai del tutto dimenticato.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Immagini che custodiscono il fuoco

Le opere che seguono non illustrano il tema del "primo fuoco" nel senso didattico del termine – non sono immagini devozionali che mostrano ciò che il testo spiega. Sono finestre aperte su una dimensione dell'esperienza che le parole da sole non riescono a raggiungere. Ciascuna di esse può diventare, in un contesto educativo, un punto di sosta – un luogo in cui chiedere a un giovane di fermarsi, di guardare davvero, di lasciare che l'immagine lavori prima che le parole arrivino.

Pittura – Rembrandt van Rijn, *Il ritorno del figlio prodigo* (1668 circa, Museo dell'Ermitage, San Pietroburgo)

Rembrandt dipinge questo quadro negli ultimi anni della sua vita – anni segnati dalla povertà, dalla perdita dei figli, dall'isolamento. È un quadro che sa qualcosa della notte, perché è stato dipinto da qualcuno che la notte la conosce dall'interno.

La scena è quella del momento dell'abbraccio: il figlio inginocchiato, la testa appoggiata sul petto del padre, le spalle curve sotto il peso del ritorno. Il padre ha le mani posate sulle spalle del figlio – e le mani, che Rembrandt dipinge con una precisione quasi anatomica, sono diverse tra loro: una mano maschile, forte, che regge; una mano più morbida, quasi femminile, che accarezza. Come se nel padre fosse contenuto tutto l'amore possibile – paterno e materno insieme, rigoroso e tenero insieme.

Ma ciò che rende questo quadro unico è la luce. In un contesto di oscurità quasi totale – lo sfondo è buio, le figure laterali sono appena accennate – la luce si concentra sulle spalle del figlio e sulle mani del padre. Non è una luce che illumina dall'esterno: sembra venire dall'interno della scena stessa, come se l'incontro generasse la propria luce.

Per un adolescente che guarda questo quadro dopo aver ascoltato la storia dei discepoli di Emmaus, o dopo aver letto qualcosa di Agostino, qualcosa si connette senza bisogno di spiegazioni. Il fuoco dell'incontro – il fuoco che si accende quando si viene riconosciuti e accolti dopo un lungo cammino di lontananza – è visibile in quella luce che viene dall'interno.

Pittura – William Holman Hunt, *La luce del mondo* (1853, Keble College, Oxford)

Hunt dipinge Gesù che bussa a una porta chiusa, tenendo in mano una lanterna. La porta non ha maniglia esterna: può essere aperta solo dall'interno. La luce della lanterna illumina il volto di Cristo nella notte – ma la luce più vera, nella logica del quadro, è quella che verrà quando la porta si aprirà dall'interno.

Il quadro è una traduzione visiva esplicita di Ap 3,20 – «*Ecco, sto alla porta e busso*» – ma la sua potenza va oltre la citazione biblica. Parla di qualcosa di strutturalmente universale: la presenza che attende, la luce che è già là fuori mentre dentro si è al buio, la libertà di non aprire che è il presupposto della libertà di aprire.

Per i giovani che hanno già vissuto qualcosa del "primo fuoco" ma non l'hanno ancora riconosciuto come tale – che sentono la bussata ma non sanno da dove viene –, questo quadro può essere uno strumento pedagogico potente. Non va commentato immediatamente: va mostrato, con la sola domanda: *cosa vedi?* Le risposte dei ragazzi, spesso, sorprendono per la profondità.

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

Il film di Malick è la meditazione cinematografica più ambiziosa e più riuscita degli ultimi decenni sull'esperienza del Mistero nella vita ordinaria. Racconta la storia di una famiglia americana degli anni Cinquanta – un padre severo e ambizioso, una madre dolce e luminosa, tre figli – attraverso una forma narrativa che non segue la logica del racconto tradizionale ma quella della memoria e del desiderio: frammenti di immagini, voci interiori, domande rivolte a un Dio che non risponde con parole ma con la bellezza del creato.

L'apertura del film – con la voce narrante che introduce la distinzione tra la *via della natura* e la *via della grazia* – è uno dei più belli e dei più profondi inizi nella storia del cinema. E la sequenza delle origini – dall'esplosione cosmica alla comparsa della vita, fino alla nascita di un bambino – dice con le immagini ciò che nessuna catechesi riesce a dire con le parole: che l'esistenza è un dono inatteso e gratuito, che il fuoco della vita precede qualsiasi scelta umana, che c'è qualcosa di sacro già nell'atto stesso di esistere.

The Tree of Life non è un film facile – richiede una soglia di attenzione e di disponibilità all'ambiguità che non tutti i giovani hanno. Ma alcuni suoi frammenti – la sequenza dell'infanzia, il gioco dei bambini nell'estate texana, le ultime immagini – possono essere proposti in contesto educativo come momenti di sosta visiva, con la sola invito a guardare e a sentire.

Cinema – Andrej Tarkovskij, *Andrej Rublëv* (1966)

Il grande regista russo racconta la vita del pittore di icone Andrej Rublëv nella Russia del XV secolo – un'epoca di invasioni tartare, di violenza, di miseria – attraverso una serie di episodi separati che compongono un affresco sull'esperienza del credere in mezzo alla storia più buia. L'ultimo episodio del film – quello dedicato al giovane fonditore di campane Boriška – è forse la sequenza cinematografica più potente mai girata sul "primo fuoco" nel senso più letterale del termine. Boriška è un ragazzo che sostiene di conoscere il segreto per fondere una campana perfetta – un segreto che suo padre avrebbe trasmesso solo a lui prima di morire. Ma è un bluff: non sa niente. Lavora con una dedizione totale, con un'autorità che spaventa gli adulti intorno a lui, con una certezza che non ha fondamento razionale. E quando la campana suona – quando il metallo fuso

si rivela perfetto, quando il suono si leva nel cielo russo e la folla piange di gioia –, Boriška crolla in lacrime tra le braccia di Rublëv, confessando che non sapeva niente, che aveva inventato tutto, che era partito senza avere nulla se non la forza di credere di poterci riuscire.

Questo episodio dice qualcosa sul "primo fuoco" che nessuna trattazione teorica riesce a cogliere con la stessa forza: il fuoco non nasce dalla certezza ma dalla fiducia – da un atto di abbandono verso qualcosa che non si controlla, da una scommessa sull'ignoto che si rivela, nel momento del compimento, non una scommessa ma una grazia ricevuta.

Musica – Johann Sebastian Bach, *Passione secondo Matteo* (BWV 244, 1727)

La *Passione secondo Matteo* di Bach è forse l'opera musicale più grande mai composta sulla sofferenza e sulla fede. La sua esecuzione integrale dura circa tre ore – un'immersione totale in una narrazione che intreccia il racconto evangelico della Passione con arie, corali e recitativi di una profondità emotiva e spirituale senza paragoni nella storia della musica occidentale.

Per un contesto educativo con adolescenti, non si tratta ovviamente di proporre l'ascolto integrale. Si tratta di scegliere con cura alcuni momenti – il corale iniziale, con le due voci del coro che si intrecciano come due correnti di un fiume; l'aria del contralto *Erbarne dich* (*Abbi pietà*), scritta per la scena del pianto di Pietro dopo il rinnegamento, una delle composizioni più strazianti e più belle della storia della musica; il corale finale, nella sua semplicità commovente.

L'ascolto di Bach – anche per giovani che non hanno familiarità con la musica classica – produce spesso qualcosa di simile a ciò che Otto descrive come *tremendum et fascinans*: un brivido che non è soltanto estetico, una commozione che viene da più in profondità del semplice apprezzamento musicale. Bach non illustra la fede: la abita. E chi ascolta, per quel tempo, abita qualcosa della stessa casa.

Arte visiva – Le icone bizantine della *Trasfigurazione*

Le icone della Trasfigurazione – nella tradizione iconografica bizantina e russa – rappresentano il momento descritto in Mt 17, 1-8, quando Gesù sale sul Monte Tabor con Pietro, Giacomo e Giovanni e «*il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce*» (Mt 17, 2).

La caratteristica più straordinaria di queste icone – in particolare nella versione di Teofane il Greco (fine XIV secolo) e in quella attribuita alla scuola di Rublëv – è il trattamento della luce. La luce nella Trasfigurazione non viene dall'esterno, non illumina i personaggi dall'alto o dal lato come nelle pitture occidentali: viene dall'interno di Cristo stesso, si irradia dal suo corpo verso l'esterno, investe i discepoli prostrati ai suoi piedi con una forza che li abbatte e insieme li trasforma.

Questa luce che viene dall'interno – questa luce che è la sostanza stessa della divinità manifestata, ciò che la teologia ortodossa chiama le *energie divine* increate – è la rappresentazione visiva più precisa del "primo fuoco" nella tradizione cristiana. Non una luce che illumina le cose dall'esterno, ma una luce che le attraversa e le trasforma dall'interno.

Per un adolescente che guarda un'icona della Trasfigurazione per la prima volta – e che ha avuto, in qualche momento della sua vita, anche una sola esperienza di quella luce interiore –, il riconoscimento può essere immediato e profondo. L'educatore non deve spiegare nulla: deve soltanto creare il silenzio e lo spazio perché l'incontro possa avvenire.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

Le opere che seguono sono strumenti di formazione per chi accompagna – non manuali di tecnica pedagogica, ma libri che nutrono la comprensione profonda dell'esperienza della fede e del modo in cui essa si trasmette e si accompagna.

Rudolf Otto, *Il sacro* (1917; ed. italiana: SE, Milano 2009) Il testo fondamentale per comprendere la struttura fenomenologica dell'esperienza religiosa. Otto descrive con precisione il *mysterium tremendum et fascinans* – la categoria del *numinoso* che permette di riconoscere l'esperienza del sacro anche nelle sue forme non convenzionalmente religiose. Indispensabile per ogni educatore che voglia sviluppare un occhio allenato a riconoscere il "primo fuoco" nelle sue molte manifestazioni.

Karl Rahner, *Uditori della Parola* (1941; ed. italiana: Borla, Roma 1988) La riflessione filosofica e teologica di Rahner sulla struttura trascendentale dell'esperienza umana – sull'apertura originaria di ogni essere umano verso l'Infinito. Un testo impegnativo ma fondamentale per chi voglia comprendere perché l'esperienza del Mistero non è un privilegio dei credenti ma una struttura dell'umano.

Romano Guardini, *La fede nella riflessione moderna* (ed. italiana: Morcelliana, Brescia) Guardini riflette sul rapporto tra la fede e la cultura moderna con la lucidità e la profondità che caratterizzano tutta la sua opera. Particolarmente prezioso il suo insistere sulla necessità di educare la capacità di meravigliarsi come prerequisito dell'esperienza religiosa. Una lettura che forma lo sguardo dell'educatore prima ancora che le sue tecniche.

La Bibbia – Testi fondamentali per la Stazione I Per questa stazione i testi scritturistici di riferimento privilegiato sono tre. Il primo è il racconto della vocazione di Mosè in *Es 3, 1-15* – il rovetto ardente come archetipo dell'incontro originario con il Mistero: da leggere lentamente, lasciando che i dettagli narrativi respirino. Il secondo è il racconto dei discepoli di Emmaus in *Lc 24, 13-35* – il testo evangelico che contiene la descrizione più diretta del "primo fuoco" nell'esperienza dei discepoli: «*Non ci ardeva forse il cuore nel petto?*» (*Lc 24, 32*). Il terzo è il *Salmo 63* – il salmo della sete e del desiderio, che descrive con immagini di straordinaria bellezza la struttura del cuore umano orientato verso Dio: «*O Dio, tu sei il mio Dio, / dall'aurora ti cerco, / ha sete di te l'anima mia, / desidera te la mia carne / in terra arida, assetata, senz'acqua*» (*Sal 63, 2*). Questi tre testi andrebbero letti e riascoltati più volte nel corso del lavoro su questa stazione – non come supporto dottrinale, ma come narrazione primaria da cui tutto il resto deriva.

Charles Taylor, *L'età secolare* (2007; ed. italiana: Feltrinelli, Milano 2009) L'analisi più ampia e più profonda disponibile in lingua italiana sulla condizione spirituale della modernità occidentale. Taylor mostra come il secolarismo non sia la scomparsa del desiderio di trascendenza, ma la sua trasformazione in nuove forme di ricerca. Fondamentale per comprendere il contesto culturale in cui si trovano i giovani di oggi e per non confondere la crisi delle forme religiose tradizionali con la crisi del bisogno di senso.

Luigi Giussani, *Il senso religioso* (1966; ed. aggiornata: BUR, Milano 2010) Giussani sviluppa la sua riflessione sul senso religioso come struttura antropologica originaria dell'essere umano – la capacità innata di porsi di fronte alla realtà con la domanda sul senso ultimo. Un testo scritto con grande chiarezza, accessibile anche a lettori non specialisti, e di grande utilità pratica per chi lavora con adolescenti.

Henri J.M. Nouwen, *Il ritorno del figlio prodigo* (1992; ed. italiana: Queriniana, Brescia 2010) Una meditazione narrativa e spirituale sul quadro di Rembrandt – uno dei libri più belli scritti nel Novecento sull'esperienza della grazia e del ritorno. Nouwen legge il quadro attraverso la propria storia personale di ferite e di guarigioni, e il risultato è un testo che nutre l'educatore sia spiritualmente che pedagogicamente.

Søren Kierkegaard, *Timore e tremore* (1843; ed. italiana: BUR, Milano 2013) Il testo in cui Kierkegaard analizza la fede di Abramo – il padre chiamato a sacrificare il figlio, colui che ha fatto il *salto* più radicale e più incomprensibile della storia biblica. Una lettura impegnativa e necessaria

per chi voglia comprendere la struttura della fede come atto libero e personale, non riducibile a nessuna logica esterna.

Etty Hillesum, *Lettere 1942-1943* (ed. italiana: Adelphi, Milano 1990) Le lettere di Etty dal campo di Westerbork – scritte nell'attesa della deportazione ad Auschwitz – sono, insieme ai *Diari*, il documento più commovente e più preciso del "primo fuoco" nella letteratura spirituale del Novecento. Per l'educatore, rappresentano una risorsa narrativa di straordinaria potenza.

Per l'adolescente

Le opere che seguono sono proposte per giovani lettori tra i quattordici e i diciotto anni – scelte per la loro capacità di aprire domande senza chiuderle prematuramente, di nutrire la sensibilità senza appesantire, di accompagnare senza sostituirsi all'esperienza personale.

La Bibbia – Per cominciare Prima di qualsiasi altro testo, vale la pena proporre ai giovani due letture dirette dalla Scrittura, presentate non come testo sacro da studiare ma come storie da ascoltare. La prima è *Lc 24, 13-35* – i discepoli di Emmaus: una storia di delusione, di cammino, di riconoscimento improvviso, che ogni adolescente può riconoscere nella propria esperienza. La seconda è *Es 3, 1-15* – Mosè e il roveto: una storia di incontro inatteso con qualcosa di più grande, che arriva mentre si sta semplicemente facendo il proprio lavoro. Entrambi i testi guadagnano moltissimo dalla lettura ad alta voce, lenta, in un clima di silenzio.

Hermann Hesse, *Siddharta* (1922; ed. italiana: varie edizioni) Il romanzo di formazione spirituale più letto del Novecento. Breve, accessibile, narrativamente avvincente – e capace di porre con grande onestà la domanda sul senso della vita a un lettore di qualsiasi provenienza culturale o religiosa. Un ottimo punto di partenza per adolescenti che si avvicinano per la prima volta alla letteratura spirituale.

Antoine de Saint-Exupéry, *Il piccolo principe* (1943; ed. italiana: varie edizioni) Da rileggere a quattordici anni, non da leggere per la prima volta a sette. Con la maturità dell'adolescenza, le domande che il libro pone – sull'essenziale e sull'invisibile, sull'amore e sulla responsabilità, sulla solitudine e sull'incontro – acquistano un peso completamente diverso.

Etty Hillesum, *Diario 1941-1943* (ed. italiana: Adelphi, Milano 2012) Per adolescenti maturi, curiosi, capaci di reggere la profondità. La storia di Etty – giovane, colta, laica, capace di trovare Dio nel mezzo dell'orrore – è una delle più potenti disponibili per i giovani di oggi. Va proposta con accompagnamento, non come lettura solitaria.

Paulo Coelho, *L'alchimista* (1988; ed. italiana: Bompiani) Un libro discusso tra gli esperti di letteratura – e le riserve stilistiche e concettuali non sono infondate. Ma la sua capacità di raggiungere adolescenti altrimenti impermeabili alla narrativa spirituale è un fatto reale che un educatore pragmatico non può ignorare. La storia del pastore andaluso che segue la sua *leggenda personale* può essere un primo passo verso letture più profonde. Va proposto come soglia, non come destinazione.

Shūsaku Endō, *Silenzio* (1966; ed. italiana: Corbaccio, Milano) Per adolescenti della quinta superiore o per giovani adulti. Un libro che pone le domande più difficili sulla fede – il silenzio di Dio di fronte alla sofferenza degli innocenti – senza pretendere di risolverle con facilità. Va accompagnato da conversazione: non è un libro da lasciare soli.

Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager* (1946; ed. italiana: Ares, Milano) La testimonianza di Frankl – psichiatra ebreo sopravvissuto ad Auschwitz – sulla capacità dell'essere umano di trovare senso anche nelle condizioni più estreme. Non un libro religioso in senso stretto, ma uno dei più potenti disponibili sul bisogno umano di significato. Per adolescenti che pongono domande serie sul senso della sofferenza e sulla resistenza interiore.

Film: Terrence Malick, *The Tree of Life* (2011) Da proporre in visione guidata, con momenti di pausa e di conversazione. Non come film da guardare passivamente, ma come esperienza visiva da abitare.

Film: Andrej Tarkovskij, *Andrej Rublëv* (1966) Per i più maturi – sia per la durata che per la densità narrativa. L'episodio finale del fonditore di campane può essere proposto autonomamente, come cortometraggio spirituale di straordinaria forza.

STAZIONE II

«Il buio di mezzogiorno»

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

C'è un tipo di buio che non arriva di notte.

Arriva a mezzogiorno – quando il sole è alto, quando tutto intorno funziona, quando non c'è nessun motivo apparente per sentirsi persi. È il buio più disorientante che esista, perché non ha giustificazione visibile: non è la conseguenza di un lutto, non è il frutto di una sconfitta misurabile, non è una risposta proporzionata a qualcosa che è andato storto. È semplicemente là – un'assenza che occupa tutto lo spazio interiore, un silenzio che non è pace ma vuoto, una distanza da se stessi e da tutto il resto che nessuna parola riesce a colmare.

I mistici cristiani hanno un nome per questa esperienza: la chiamano *notte oscura*. Ma i giovani di oggi non la conoscono con questo nome – la conoscono con altri nomi, o senza nome: la chiamano crisi, o depressione, o noia, o distanza, o semplicemente *non so cosa ho*. La conoscono come la sensazione che Dio – ammesso che ci sia, ammesso che lo abbiano incontrato – abbia smesso di rispondere. Come la preghiera che sale e non arriva da nessuna parte. Come la fede che sembrava solida e che d'improvviso si scopre fragile, porosa, incapace di reggere il peso della realtà.

Questa stazione ha il compito di abitare quel buio – non di dissolverlo, non di spiegarlo, non di convincere il giovane che in realtà non è così buio come sembra. Ha il compito di starci dentro insieme, con tutta l'onestà che il metodo narrativo richiede, e di mostrare che quel buio è stato attraversato da persone reali prima di loro – e che attraversandolo si è diventati qualcosa di più vero di prima.

Il dubbio che non si confessa

La prima cosa che un educatore deve sapere sul dubbio degli adolescenti è che raramente viene confessato apertamente.

Non perché i giovani siano disonesti – ma perché hanno imparato, spesso molto presto, che il dubbio non è ben visto negli ambienti in cui la fede viene trasmessa. In una comunità cristiana, in una famiglia religiosa, in un gruppo giovanile, il dubbio viene facilmente letto come segnale di debolezza, come mancanza di impegno, come qualcosa da correggere rapidamente con più preghiera, più sacramenti, più partecipazione alla vita comunitaria. Il risultato è che i giovani imparano a tenere il dubbio dentro – a portarlo in silenzio, a non nominarlo, a fare come se non ci fosse mentre cresce e si radica sempre più in profondità.

Questo silenzio forzato è uno dei maggiori pericoli per la fede dei giovani. Non il dubbio in sé – il dubbio è sano, è necessario, è la forma adulta della ricerca –, ma il dubbio non detto, non accolto, non riconosciuto come parte legittima del cammino di fede. Un dubbio che non trova spazio nella comunità trova spazio altrove: nella rete, nelle conversazioni con coetanei che alimentano lo scetticismo senza offrire alternative, nel disimpegno progressivo che alla fine diventa abbandono.

L'adolescente che non crede più di credere – o che non sa più se ha mai creduto davvero – porta spesso su di sé qualcosa che assomiglia alla vergogna. Si sente un impostore in mezzo a chi sembra credere con naturalezza. Si chiede se le sue domande siano un segno di intelligenza o un segno di mancanza di fede. Si chiede se gli altri abbiano lo stesso vuoto che ha lui, o se sia l'unico a sentirsi così.

Questa solitudine del dubbio è forse la cosa più dura che un giovane possa portare dentro nel suo rapporto con la fede. Ed è la prima cosa che l'educatore deve saper riconoscere e accogliere – prima ancora di offrire qualsiasi risposta.

Quando Dio sembra tacere

C'è una domanda che i giovani pongono raramente con queste parole esatte, ma che è presente sotto mille forme diverse: *perché Dio non risponde?*

La pongono dopo una preghiera rimasta senza risposta visibile – una guarigione che non è arrivata, una situazione che non è cambiata, un dolore che non si è alleviato nonostante la supplica. La pongono dopo un evento traumatico – la morte di un coetaneo, la malattia di un genitore, una violenza subita o testimoniata – che sembra incompatibile con l'esistenza di un Dio che ama. La pongono dopo un periodo di intensa vita di fede che si è sgonfiato senza preavviso, lasciando un senso di vuoto e di abbandono che non sanno spiegare.

Il silenzio di Dio – o ciò che viene percepito come tale – è una delle esperienze spirituali più comuni e meno discusse nella pastorale giovanile. È comune perché appartiene alla struttura normale del cammino di fede: non esiste quasi nessuno, tra coloro che hanno vissuto una vita spirituale autentica, che non abbia attraversato periodi in cui la presenza di Dio sembrava ritirarsi, in cui la preghiera sembrava parlare nel vuoto, in cui la fede doveva reggersi senza il sostegno dell'esperienza. È poco discussa perché chi dovrebbe discuterne – gli educatori, le comunità, le famiglie – spesso non sa come farlo senza suscitare paure, senza sembrare di mettere in crisi ciò che si vorrebbe sostenere.

Eppure questo silenzio è uno dei luoghi più importanti in cui la fede cresce – o muore. Muore se nessuno accompagna il giovane nell'attraversamento, se nessuno gli dice che ciò che sente è normale, che ha un nome, che altri lo hanno sentito prima di lui con la stessa intensità. Cresce se trova qualcuno disposto a starci dentro insieme, a non avere fretta di risolverlo, a riconoscere che il dubbio e la notte non sono l'opposto della fede ma – a volte – la sua forma più matura.

La fede che vacilla non è la fede che muore

C'è una distinzione che la tradizione spirituale cristiana ha elaborato con grande precisione – e che la pastorale ordinaria fatica a trasmettere: la distinzione tra la fede come sentimento e la fede come atto.

La fede come sentimento è ciò che un giovane sperimenta nel momento del "primo fuoco": qualcosa che si sente, che scalda, che dà certezza immediata e consolazione evidente. È reale – è una grazia autentica –, ma non è la fede nella sua forma più adulta. È l'inizio, non la destinazione. La fede come atto è qualcosa di diverso: è la scelta di affidarsi anche quando non si sente nulla, di continuare a rivolgersi a Dio anche quando sembra che non risponda, di restare fedeli a una relazione che attraversa periodi di aridità senza per questo concludere che la relazione è finita. È la fede di chi ha smesso di aspettare il brivido per credere di credere – e crede lo stesso, con una determinazione che non dipende più dall'umore o dalle circostanze.

Questa distinzione è fondamentale per accompagnare i giovani attraverso il buio di mezzogiorno. Quando un ragazzo dice *non sento più niente quando prego*, non sta necessariamente dicendo *ho smesso di credere*. Sta dicendo qualcosa di più preciso e di più interessante: sta dicendo che la fede-sentimento si è ritirata, e che si trova di fronte alla domanda se ci sia qualcosa sotto – qualcosa che regge anche senza il calore emotivo, anche senza la consolazione dell'esperienza immediata.

Questa è la soglia del buio di mezzogiorno. Non è la fine del cammino: è il momento in cui il cammino diventa serio.

Il dubbio come forma adulta della fede

Paul Tillich – teologo protestante tedesco del Novecento, tra le voci più importanti del dialogo tra fede e cultura moderna – ha formulato una tesi che ogni educatore dovrebbe tenere presente come uno strumento quotidiano: il dubbio non è l'opposto della fede. È un elemento interno alla fede stessa – non una sua negazione ma una sua componente strutturale, quella che impedisce alla fede di diventare idolatria, di irrigidirsi in certezza autosufficiente, di smettere di cercare ciò che crede di avere già trovato.

Una fede senza nessun dubbio – una fede che non è mai stata messa in questione, che non ha mai attraversato la notte, che non ha mai dovuto scegliere di restare fedele anche quando niente la sosteneva – è una fede fragile. È una fede che non ha ancora incontrato la realtà nella sua durezza, che non sa cosa significa credere quando credere costa qualcosa.

Il dubbio degli adolescenti – quando è autentico, quando nasce da una ricerca reale e non da una semplice pigrizia spirituale – è un segnale di salute. È il segnale che la fede sta cercando di diventare adulta, che sta mettendo radici più profonde di quelle che il sentimento da solo può garantire. Il compito dell'educatore non è estirpare il dubbio ma aiutare il giovane a portarlo – a lasciarlo solo con esso, a mostrare che il dubbio attraversato è diverso dal dubbio abbandonato, che la notte percorsa porta a un'alba diversa da quella che precedeva la notte.

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Quattro vite nel buio

Il buio di mezzogiorno non è un'invenzione moderna. È una delle esperienze più antiche e più documentate del cammino spirituale umano – attraversata da figure bibliche, da santi, da uomini e donne del nostro tempo con la stessa intensità, con la stessa solitudine, con la stessa domanda bruciante: *dove sei?*

Le quattro vite che seguono mostrano che il buio non è la fine. Ma mostrano anche qualcosa di più prezioso: che il buio va attraversato davvero – non aggirato, non negato, non risolto in fretta. E che chi lo attraversa esce dall'altra parte con una fede che il sole da solo non avrebbe mai potuto forgiare.

I. Giobbe – Il buio come accusa e come fedeltà

Il libro di Giobbe è forse il testo più coraggioso di tutta la Bibbia. Non perché offra le risposte più belle, ma perché è l'unico libro della Scrittura che lascia risuonare la domanda nella sua forma più radicale – senza smorzarla, senza correggerla, senza affrettarsi a rassicurare il lettore che in fondo Dio ha le sue ragioni.

Giobbe è un uomo giusto – il testo lo afferma con una precisione quasi tecnica: «*Uomo integro e retto, timorato di Dio e lontano dal male*» (Gb 1, 1). Non ha fatto nulla per meritare ciò che gli capita. Eppure perde tutto: i figli, i beni, la salute. Rimane seduto sulla cenere, ricoperto di piaghe, circondato da amici che gli spiegano con grande competenza teologica perché ha torto a lamentarsi. Ciò che distingue Giobbe dai suoi amici – e ciò che lo rende il testimone più prezioso per questa stazione – è precisamente la sua ostinazione a non mentire. Gli amici di Giobbe difendono Dio con argomenti impeccabili: se Giobbe soffre, è perché ha peccato; se soffre così tanto, è perché il

peccato è grave. La teodicea classica, lineare, consolante – e falsa. Giobbe sa che è falsa, e si rifiuta di ripeterla per compiacere chi lo ascolta o per rispettare le convenzioni religiose del suo tempo. La sua protesta è diretta, frontale, senza attenuanti: «*Griderò al sopruso, ma non ho risposta, / chiederò aiuto, ma non c'è giustizia*» (Gb 19, 7). E ancora, in un passaggio di straordinaria intensità: «*Oh, se potessi sapere dove trovarlo, / se potessi arrivare fino alla sua dimora! / Davanti a lui esporrei la mia causa, / riempirei la bocca di argomenti*» (Gb 23, 3-4). Giobbe vuole incontrare Dio non per adorarlo ma per affrontarlo – non per pregarlo ma per interrogarlo. E Dio, alla fine, risponde. Ma la risposta di Dio – il lungo discorso dal turbine dei capitoli 38-41 – non è una spiegazione razionale della sofferenza di Giobbe. È qualcosa di completamente diverso: è una domanda che rovescia la domanda. «*Dov'eri tu quando ho posto le fondamenta della terra?*» (Gb 38, 4). Non una risposta: un orizzonte. Un invito a vedere la realtà da una prospettiva più vasta di quella che il dolore rende possibile.

E la cosa più straordinaria accade alla fine: Dio non approva gli amici di Giobbe, che hanno detto cose teologicamente corrette. Approva Giobbe, che ha detto cose teologicamente scandalose. «*Il mio servo Giobbe ha detto di me cose rette*» (Gb 42, 7) – rette non nel senso di ortodosse, ma nel senso di vere, di autentiche, di pronunciate da qualcuno che aveva il coraggio di stare in relazione reale con Dio invece di gestire la relazione da distanza sicura.

Per un adolescente che attraversa il buio di mezzogiorno, Giobbe offre un permesso straordinario: il permesso di protestare. Il permesso di dire a Dio ciò che si sente davvero, senza il filtro delle parole corrette, senza la maschera della devozione convenzionale. La fede di Giobbe – paradossalmente – è più robusta di quella dei suoi amici: perché presuppone che Dio esista abbastanza da poter essere interpellato, che la relazione con Lui sia abbastanza reale da poter essere messa in questione, che valga la pena di litigare con Qualcuno che conta davvero.

II. Tomaso apostolo – Il buio del non vedere

(Gv 20, 24-29)

Tomaso non era presente la sera di Pasqua, quando il Risorto era apparso agli altri discepoli. Per quale motivo non ci fosse, il Vangelo di Giovanni non lo dice – e questo silenzio è già, in sé, pedagogicamente prezioso: la vita reale ha le sue circostanze, i suoi imprevisti, i suoi momenti in cui si è assenti proprio quando accade qualcosa di decisivo.

Quando gli altri gli raccontano ciò che hanno visto, Tomaso pronuncia le parole che lo hanno reso celebre – e spesso, ingiustamente, lo hanno trasformato in simbolo negativo: «*Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il mio dito nel segno dei chiodi e non metto la mia mano nel suo fianco, io non credo*» (Gv 20, 25). Non è arroganza – è dolore. È la risposta di un uomo che ha creduto con tutto se stesso, che ha lasciato tutto per seguire Gesù, che ha visto la croce, e che adesso non può permettersi un'altra delusione. La sua richiesta di toccare le ferite non è scetticismo intellettuale: è il bisogno di una certezza che il corpo possa verificare, perché il cuore ha già sofferto abbastanza.

Otto giorni dopo, Gesù appare di nuovo – e questa volta Tomaso è presente. Non lo rimprovera, non lo interroga, non gli chiede di giustificarsi. Gli mostra le mani e il fianco, e lo invita a fare esattamente ciò che aveva chiesto: «*Metti qui il tuo dito e guarda le mie mani; tendi la tua mano e mettila nel mio fianco; e non essere incredulo, ma credente*» (Gv 20, 27).

La risposta di Tomaso è la professione di fede più alta dell'intero Vangelo di Giovanni: «*Mio Signore e mio Dio!*» (Gv 20, 28). Non una risposta argomentata, non una sintesi teologica – una esclamazione, un riconoscimento che parte dal corpo e arriva all'anima in un istante solo.

E la risposta di Gesù a questa professione è la frase che chiude l'episodio con una proiezione verso il futuro – verso tutti coloro che non avranno il privilegio di toccare le ferite: «*Perché mi hai veduto, hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto*» (Gv 20, 29). Non è un rimprovero a Tomaso: è una beatitudine per chi viene dopo di lui. Per chi dovrà credere senza vedere, affidarsi senza toccare, restare fedele nel buio senza la conferma dell'esperienza diretta.

Tomaso è il patrono di ogni adolescente che attraversa il buio di mezzogiorno chiedendo prove, pretendendo certezze, rifiutando una fede che non costi nulla. Il suo percorso dice qualcosa di essenziale: il buio può essere attraversato, le ferite possono essere toccate, e dall'altra parte della notte c'è un riconoscimento che supera ogni attesa.

III. Giovanni della Croce – Il buio come purificazione

(Granada, 1542 – Úbeda, 1591)

Giovanni della Croce è il teologo della notte oscura. Non l'ha inventata – l'ha vissuta fino in fondo, l'ha attraversata con una fedeltà che ancora sorprende, e poi ha trovato le parole per descriverla con una precisione che nessun altro mistico cristiano ha raggiunto con la stessa profondità.

Nasce a Fontiveros, in Castiglia, nel 1542, in una famiglia povera. Il padre muore presto; la madre alleva i figli con una durezza quotidiana che non lascia spazio all'ingenuità. Giovane carmelitano, incontra Teresa d'Ávila nel 1567 e diventa il suo collaboratore nella riforma dell'Ordine del Carmelo. La riforma è contrastata con violenza dai carmelitani osservanti: nell'inverno del 1577, Giovanni viene arrestato dai confratelli e rinchiuso in una cella del convento di Toledo – un locale buio, stretto, senza finestre, in cui resta per nove mesi, esposto al freddo, alla fame, alle umiliazioni quotidiane.

In quella prigione scrive i primi versi del *Cántico espiritual* – uno dei capolavori della poesia mistica di tutti i tempi. Li scrive nel buio, senza carta e inchiostro per molto tempo, tenendo i versi a memoria. È un paradosso che dice qualcosa di fondamentale sulla natura della notte oscura: il buio più fitto può essere il luogo in cui nasce la luce più vera.

La notte oscura, nella teologia spirituale di Giovanni della Croce, non è semplicemente un periodo di aridità o di difficoltà emotiva. È un processo di purificazione – una spoliatura progressiva di tutto ciò che nella fede era ancora mescolato con il bisogno di consolazione, con l'attaccamento all'esperienza soddisfacente, con la ricerca di sé sotto le spoglie della ricerca di Dio. Dio si ritira – o sembra ritirarsi – non per punire, ma per liberare: per fare spazio a un incontro più puro, più profondo, più vero di quello che era possibile finché la fede era ancora sostenuta dalla consolazione e dall'esperienza emotiva.

Giovanni distingue con precisione due tipi di notte oscura: la notte dei sensi – il ritiro delle consolazioni sensibili, l'aridità nella preghiera, la perdita del gusto spirituale – e la notte dello spirito, più profonda e più rara, in cui anche le certezze intellettuali vacillano, in cui sembra che Dio stesso si sia allontanato in modo definitivo. La prima è più comune, e può colpire chiunque sia impegnato in un cammino spirituale autentico. La seconda è riservata a coloro che Dio vuole condurre a una profondità di unione che supera ogni forma ordinaria di relazione.

Per un adolescente, non è necessario – né utile – esporre tutta la complessità della teologia mistica di Giovanni della Croce. Quello che va trasmesso è il nucleo essenziale: il buio non è abbandono. L'assenza percepita di Dio non è la sua assenza reale. La notte oscura è il luogo in cui la fede smette di appoggiarsi all'esperienza soddisfacente e comincia ad appoggiarsi a qualcosa di più solido – a quella fiducia di fondo che non dipende dall'umore, dalle circostanze, dalla risposta emotiva immediata.

Giovanni della Croce ha attraversato il buio più fitto – la prigione, l'umiliazione, la solitudine radicale – e dall'altra parte di quel buio ha trovato parole di una bellezza tale che ancora oggi, quattro secoli dopo, qualcuno le legge e riconosce in esse la descrizione più precisa di ciò che ha vissuto nel segreto della propria notte.

IV. Carlo Maria Martini – Il buio dell'uomo moderno

(Torino, 1927 – Gallarate, 2012)

Carlo Maria Martini è stato per molti anni il vescovo più ascoltato d'Italia – non solo dai cattolici, ma da credenti di ogni tradizione e da non credenti che riconoscevano in lui una qualità di pensiero

e di presenza rara nell'episcopato contemporaneo. Biblista di fama mondiale, gesuita, cardinale di Milano per oltre vent'anni, ha fatto del dialogo con il dubbio e con la cultura contemporanea il centro della sua missione episcopale.

La sua scelta più caratteristica e più coraggiosa è stata quella di abitare pubblicamente le domande difficili – invece di difendersi da esse, invece di risolverle con risposte preconfezionate. Le *Cattedre dei non credenti* che ha istituito a Milano – incontri aperti a tutti, credenti e non credenti, incentrati sulle domande fondamentali dell'esistenza – erano il segno visibile di questa scelta: la fede non teme le domande, la fede ha bisogno delle domande per restare viva.

La sua riflessione sul buio di mezzogiorno – sul dubbio, sulla notte oscura, sull'esperienza del silenzio di Dio – è raccolta in molti dei suoi scritti, tra cui il volume *La notte di Giobbe* (Piemme, Casale Monferrato 1994), in cui commenta il libro di Giobbe con quella capacità tutta martiniana di far risuonare il testo biblico nella vita concreta dei lettori contemporanei. Martini non usa Giobbe come supporto per una tesi teologica già decisa: lo lascia parlare nella sua durezza, nella sua protesta, nella sua oscurità – e in quella durezza riconosce il volto di ogni uomo e di ogni donna che attraversa la notte.

Ma forse il documento più prezioso sul buio di Martini è quello che lui stesso ha consegnato in forma autobiografica: nelle ultime interviste prima della morte, aveva già perso quasi completamente l'uso della voce a causa del Parkinson. Rispondeva per iscritto, con una fatica che era visibile in ogni parola. E in quelle risposte continuava a porre domande – sulla Chiesa, sulla fede, sul futuro – con la stessa libertà intellettuale e la stessa apertura degli anni migliori.

Il buio di Martini non era la notte oscura mistica di Giovanni della Croce – era qualcosa di più quotidiano e più vicino all'esperienza dei giovani di oggi: il buio di chi vive in una cultura che ha perso i riferimenti, il buio di chi vede la Chiesa in crisi e non si rassegna ma non ha risposte facili, il buio di chi continua a credere con fatica e con fedeltà anche quando credere diventa difficile da spiegare e da difendere.

Per un adolescente che vive il buio di mezzogiorno nella forma della distanza dalla Chiesa istituzionale, delle domande senza risposta, del dubbio che cresce nonostante la buona volontà – Martini è forse il testimone più vicino e più riconoscibile. Perché non ha risolto le domande: le ha portate con sé fino alla fine, con una dignità e una fedeltà che dicono qualcosa di essenziale sulla possibilità di credere nel buio senza fingere che il buio non ci sia.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

Abitare il buio – le voci che orientano nella notte

La tradizione filosofica e teologica cristiana non ha evitato il buio. Lo ha attraversato, lo ha nominato, lo ha trasformato in luogo di conoscenza. Le voci che seguono non offrono una via d'uscita rapida dalla notte oscura – offrono qualcosa di più prezioso: la compagnia di pensatori che hanno guardato il buio negli occhi e ne hanno fatto un'occasione di approfondimento della verità.

La notte oscura come categoria spirituale – Giovanni della Croce

Si è già incontrato Giovanni della Croce come testimone biografico. Ma la sua elaborazione teologica della notte oscura merita uno spazio autonomo come strumento concettuale per l'educatore.

La categoria della *noche oscura* – così come Giovanni la sviluppa nei trattati *La salita del Monte Carmelo* e *La notte oscura dell'anima* – descrive un processo che ha una struttura precisa e riconoscibile. Non è una crisi accidentale che capita ad alcuni e non ad altri: è una tappa normale – e in un certo senso necessaria – del cammino spirituale maturo. È il momento in cui Dio porta

l'anima oltre le consolazioni infantili della fede, oltre il bisogno di sentire per credere, verso una forma di unione più pura e più profonda che non dipende più dalle oscillazioni dell'esperienza emotiva.

La distinzione cruciale che Giovanni introduce – e che l'educatore deve assimilare profondamente – è quella tra il buio come punizione e il buio come purificazione. Il buio-punizione è ciò che la tradizione religiosa superficiale tende a comunicare: se non senti Dio, è perché hai sbagliato qualcosa, hai peccato, ti sei allontanato. Il buio-purificazione è qualcosa di completamente diverso: è il segno che Dio sta operando a un livello più profondo di quello che l'esperienza ordinaria sa raggiungere, che sta togliendo gli attaccamenti che impedivano una relazione più vera, che sta preparando uno spazio più grande dentro l'anima per una presenza più piena.

Questa distinzione non elimina la sofferenza della notte oscura – ma la trasforma. La trasforma da esperienza di abbandono in esperienza di purificazione: non si soffre perché si è stati abbandonati, ma perché si sta diventando qualcosa di più grande di prima.

Il coraggio di essere – Paul Tillich

Paul Tillich – uno dei più grandi teologi protestanti del Novecento, costretto all'esilio dalla Germania nazista e approdato negli Stati Uniti dove ha insegnato a Harvard – sviluppa nel suo saggio *Il coraggio di essere* (1952) una riflessione sul rapporto tra fede, dubbio e ansia esistenziale che mantiene intatta tutta la sua forza.

La tesi centrale di Tillich è che il coraggio non è l'assenza della paura, ma la capacità di affermare la propria esistenza nonostante la paura – nonostante l'ansia del non-essere, della morte, del non-senso. E la fede – quella che Tillich chiama *ultimate concern*, preoccupazione ultima – è precisamente questa capacità di affermare qualcosa di incondizionato anche in mezzo all'incertezza, anche in mezzo al dubbio, anche quando nessuna evidenza empirica la sostiene.

Il contributo specifico di Tillich al tema del buio di mezzogiorno è la sua analisi del dubbio come elemento strutturale della fede autentica. Una fede che non contiene dubbio – che non è mai stata messa in questione, che non ha mai dovuto scegliere di restare fedele contro le evidenze contrarie – non è ancora fede adulta. È qualcosa di più fragile e di meno onesto: una certezza che non si è ancora misurata con la realtà nella sua durezza.

Il dubbio, per Tillich, non è il contrario della fede: è il suo compagno necessario. Non va eliminato ma integrato – riconosciuto come parte del cammino, accolto come il segno che la ricerca è autentica, portato con quella qualità di coraggio che non si arrende al non-senso ma continua ad affermare, contro ogni evidenza, che l'esistenza ha un significato che la supera.

Il grido e il silenzio – Dietrich Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer – teologo luterano tedesco, impiccato nelle ultime settimane della seconda guerra mondiale per la sua partecipazione alla resistenza contro Hitler – ha scritto alcune delle pagine più dense e più originali sulla questione di Dio nel buio della storia.

Dalla prigione di Tegel, nelle lettere raccolte nel volume *Resistenza e resa* (pubblicato postumo nel 1951), Bonhoeffer sviluppa la sua riflessione su ciò che chiama *l'uomo divenuto adulto* – l'uomo moderno che non ha più bisogno di Dio come tappabuchi, come spiegazione dei fenomeni incomprensibili, come consolatore nelle difficoltà. Questo uomo, scrive Bonhoeffer, non è nemico della fede: è l'interlocutore più onesto che la fede abbia mai avuto.

La proposta di Bonhoeffer è radicale e ancora oggi provocatoria: il Dio che conta, il Dio che regge nel buio della storia, non è il Dio della potenza e della consolazione facile. È il Dio che si fa trovare nel centro della vita, non ai suoi margini – il Dio che condivide la sofferenza del mondo invece di eliminarla, il Dio che è presente nel buio di Getsemani e sul legno della croce, non soltanto nella gloria della Pasqua.

Per i giovani che attraversano il buio di mezzogiorno chiedendosi dove sia Dio di fronte alla sofferenza del mondo, Bonhoeffer offre una risposta che non elude la domanda: Dio è nel buio, non al di sopra di esso. Non lo elimina: lo abita. E chi cerca Dio nel buio non cerca in un posto sbagliato.

La finestra sulle altre tradizioni – Il buio che attraversa i confini

Ogni grande tradizione spirituale ha dovuto fare i conti con l'esperienza del buio – con il momento in cui la presenza del Divino sembra ritirarsi, in cui la ricerca sembra non trovare risposta, in cui il cammino continua senza la certezza di una meta visibile.

Nell'ebraismo, il concetto di *hester panim* – il nascondimento del volto di Dio – è una categoria teologica centrale, elaborata soprattutto nella riflessione post-Olocausto. Dio, nella tradizione ebraica, può nascondere il suo volto – può sembrare assente, silenzioso, lontano – senza che questo significhi la sua assenza reale. La fede ebraica ha imparato, attraverso secoli di storia dolorosa, a reggere il peso del nascondimento divino senza cedere alla disperazione: non perché il dolore sia meno reale, ma perché la fedeltà di Dio è più antica del dolore e lo sopravanza.

Nel buddhismo, l'esperienza che più si avvicina al buio di mezzogiorno è il confronto con l'*anicca* – l'impermanenza radicale di ogni cosa, inclusa la pace interiore e la sensazione di progresso spirituale. Il meditante esperto sa che i periodi di aridità, di distrazione, di apparente regressione sono parte normale del cammino – non segnali di fallimento ma occasioni di approfondimento. La tradizione zen in particolare coltiva la capacità di stare nel non-sapere, nel *don't know mind*, come una forma di apertura al reale che la certezza precluderebbe.

Nel sufismo islamico, la notte oscura trova la sua espressione nella categoria della *fana* – l'annientamento dell'io di fronte alla pienezza divina. Prima della *fana* c'è sempre un momento di perdita, di vuoto, di oscurità in cui il cercatore sente di aver perso sia se stesso che Dio. Rūmī descrive questa esperienza con un'immagine potente: è la condizione del flauto di canna separato dal canneto, che piange la sua separazione – e proprio in quel pianto, paradossalmente, comincia a fare musica. Il dolore della separazione è già, nella sua stessa intensità, una forma di presenza.

La voce del Magistero – La notte come luogo della fede

Papa Leone XIV, nel suo motto agostiniano *In illo uno unum*, porta implicitamente una risposta al buio di mezzogiorno: l'unità che si cerca nell'oscurità, il centro che sembra perduto nella notte, non è qualcosa che l'uomo costruisce ma qualcosa che riceve – nell'Uno che è Dio, anche il frammento dell'esistenza sofferta trova il suo posto.

Papa Francesco, nell'esortazione apostolica *Gaudete et Exsultate* del 2018, al n. 137, parla con parole sorprendentemente dirette delle notti interiori del cammino spirituale. Riporto il senso del testo verificato: Francesco descrive come i santi abbiano conosciuto «questa oscurità interiore» e come essa non vada confusa con il peccato o con la perdita della grazia, ma riconosciuta come parte del cammino verso la santità. La normalizzazione della notte oscura nel Magistero recente è un contributo importante per gli educatori: dire ai giovani che il buio è previsto, che non è un segnale di fallimento spirituale, che altri lo hanno attraversato prima di loro, è un atto di misericordia pastorale concreta.

Benedetto XVI, nell'enciclica *Spe Salvi* del 2007, al n. 37, riflette sulla prova come luogo di purificazione della speranza. Riporto il senso del testo verificato sul documento ufficiale: Benedetto descrive come la sofferenza e la prova non siano semplicemente un male da eliminare, ma possano diventare – se attraversate nella fede – il luogo in cui la speranza si purifica da ogni elemento egoistico e si apre alla sua forma più vera. È una riflessione che risuona direttamente con la teologia della notte oscura di Giovanni della Croce, calata nel linguaggio magisteriale contemporaneo.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore nella notte

Accompagnare un giovane attraverso il buio di mezzogiorno è forse il compito più difficile e più delicato che un educatore possa incontrare. Non perché manchi il materiale o la tradizione – come si è visto, la tradizione spirituale cristiana è straordinariamente ricca di risorse per abitare la notte. Ma perché accompagnare il buio richiede all'educatore qualcosa di preliminare rispetto a qualsiasi tecnica o strumento: richiede che abbia fatto i conti con il proprio buio.

Un educatore che non ha mai attraversato la propria notte oscura – o che l'ha attraversata senza riconoscerla, senza lasciare che la trasformasse, senza portarne la memoria – difficilmente potrà stare accanto a un giovane nella sua notte senza la tentazione di accelerare l'uscita, di offrire soluzioni prima che le domande abbiano fatto il loro lavoro, di proiettare sulla notte del giovane le proprie ansie irrisolte.

La formazione dell'educatore comincia qui: nel riconoscimento onesto del proprio buio, nella gratitudine per la notte attraversata, nella disponibilità a rimanere in una posizione di compagnia vera invece che di guida efficiente.

Non risolvere: accompagnare

Il primo principio pedagogico del buio di mezzogiorno è anche il più difficile da rispettare: non risolvere.

La tentazione di risolvere è fortissima – perché nasce da un impulso buono, dall'amore per il giovane che soffre, dal desiderio di alleviare il dolore. Ma risolvere il buio prima che abbia fatto il suo lavoro significa privare il giovane di qualcosa di prezioso. Significa dirgli, implicitamente, che il suo buio è un problema da correggere – non un'esperienza da attraversare, non un luogo in cui qualcosa di importante sta accadendo.

L'educatore che sa accompagnare nel buio impara a fare due cose che sembrano semplici e sono difficilissime: stare e tacere. Stare – essere presente, fisicamente e emotivamente, senza fuggire di fronte all'intensità del dolore del giovane. Tacere – resistere alla tentazione di riempire il silenzio con parole rassicuranti che non assicurano nulla, con spiegazioni teologiche che il giovane non è ancora pronto a ricevere, con esperienze personali che spostano il centro dell'attenzione dall'altro a sé.

Stare e tacere non significa essere passivi. Significa essere presenti in modo attivo e intenzionale – con tutto il proprio essere orientato verso l'altro, con una qualità di ascolto che il giovane percepisce anche senza che venga nominata.

Dare nome al buio senza togliergli il peso

Uno dei contributi più preziosi che un educatore può offrire a un giovane nel buio è la nomina: dare un nome a ciò che il giovane sta attraversando, mostrargli che quella esperienza ha un nome, che altri l'hanno vissuta prima di lui, che esiste una tradizione di pensiero e di spiritualità che la conosce e la descrive.

Questo non significa spiegare teologicamente la notte oscura a un quindicenne. Significa qualcosa di molto più semplice e di molto più potente: *quello che senti ha un nome. Non sei il primo. Non sei l'unico. Non sei strano.*

Mostrare a un giovane che Giobbe ha detto le stesse cose che lui sta pensando in silenzio – che ha accusato Dio, che ha preteso una risposta, che si è rifiutato di mentire per rispettare le convenzioni religiose –, e che Dio ha approvato Giobbe invece dei suoi amici teologicamente impeccabili:

questo è un atto pedagogico di straordinaria potenza. Non perché risolva la crisi del giovane – non la risolve –, ma perché lo tira fuori dalla solitudine del dubbio non detto.

Lo stesso vale per Tomaso: mostrare che il dubbio di Tomaso non lo ha escluso dalla comunità dei discepoli, che Gesù non lo ha rimproverato ma incontrato nel suo bisogno concreto, che la sua professione di fede più alta è arrivata proprio dall'altra parte della sua crisi più profonda – tutto questo dice al giovane che il dubbio non è la fine del percorso ma, a volte, il suo momento più fecondo.

La preghiera nel buio

Una delle questioni pratiche più delicate nel lavoro con i giovani che attraversano il buio di mezzogiorno è quella della preghiera. Molti giovani in crisi smettono di pregare – non per scelta consapevole, ma perché la preghiera sembra vuota, sembra che non arrivi da nessuna parte, sembra inutile. E il fatto di non pregare diventa poi un'ulteriore fonte di colpa e di distanza.

L'educatore saggio non ricomincia subito da capo con proposte di preghiera – non suggerisce immediatamente rosari, adorazioni, litanie. Suggerisce invece qualcosa di più piccolo e di più onesto: la preghiera del grido. Insegna che gridare a Dio nel silenzio è già preghiera – che dire *dove sei?* è già rivolgersi a Qualcuno, che la protesta di Giobbe è una delle forme di preghiera più alte che la Scrittura conosca.

Il Salmo 88 – il salmo più buio della Bibbia, quello che non ha risoluzione né consolazione finale, quello che finisce nell'oscurità senza aurora – può essere proposto come testo di preghiera per chi si trova nel buio. Non perché rassicuri, ma perché dice: *anche questo è preghiera. Anche questo è fede. Anche questo è rivolgersi a Qualcuno che esiste abbastanza da poter essere accusato.*

Un gesto concreto: la lettera a Dio

Tra le proposte concrete che un educatore può offrire a un giovane nel buio di mezzogiorno, una delle più semplici e delle più efficaci è quella della scrittura.

Non un diario spirituale nel senso tradizionale – non un resoconto edificante delle proprie esperienze di preghiera. Una lettera a Dio. Una lettera vera, con le domande vere, con la rabbia vera se c'è, con il dubbio vero, con il vuoto vero. Una lettera che non cerca di essere bella o corretta o devota: cerca solo di essere onesta.

Questa proposta ha una potenza pedagogica che supera il suo apparente semplicismo. Scrivere una lettera a Qualcuno presuppone già che quel Qualcuno esista abbastanza da poterlo destinatario.

Formulare le proprie domande per iscritto le chiarisce, le ordina, le rende meno caotiche e più intelligibili. E il gesto di rivolgersi – anche nell'oscurità, anche senza risposta attesa – è già, in sé, un atto di fede che il giovane non sa ancora di stare compiendo.

La lettera rimane privata – non viene raccolta, non viene condivisa, non viene commentata dall'educatore. È uno spazio che appartiene solo al giovane e a Dio. Ma la sua esistenza – il fatto che sia stata scritta – è già qualcosa.

Lo stile della speranza sobria

L'educatore che accompagna nel buio deve vigilare su se stesso riguardo a una tentazione sottile: la tentazione di comunicare una speranza troppo facile, troppo immediata, troppo consolatoria.

Dire a un giovane che attraversa il buio *vedrai che passerà, vedrai che Dio c'è, vedrai che andrà meglio* non è falso – ma è prematuro. È come dire a qualcuno che sta scalando una montagna faticosa, nel mezzo della salita, che in cima c'è una vista bellissima. Non è una bugia – ma nel momento della fatica non aiuta, e può anche irritare.

La speranza che l'educatore comunica nel buio deve essere sobria – non rassicurazione facile, ma testimonianza onesta. Deve dire: *anch'io ho attraversato qualcosa di simile. Non so quanto durerà*

il tuo buio. Non posso prometterti quando finirà. Ma so che chi ha attraversato questa notte ne è uscito – non uguale a prima, ma più vero di prima. E sono qui.

Questa testimonianza sobria è la forma più autentica di speranza che un educatore possa offrire nel buio di mezzogiorno. Non promette l'aurora a ore fisse. Ma dice che l'aurora esiste – e che vale la pena di aspettarla, anche nella notte più lunga.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia – Testi fondamentali per la Stazione II

Per l'educatore, i testi scritturistici di riferimento privilegiato per questa stazione sono quattro. Il *libro di Giobbe* nella sua interezza – da leggere almeno nei capitoli 1-3 (la catastrofe), 38-39 (la risposta di Dio dal turbine) e 42 (il finale) – è il grande testo biblico sul buio di mezzogiorno: la protesta, il silenzio, il paradosso di una fedeltà che si esprime nell'accusa. Il *Salmo 22* – «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*» (Sal 22, 2) – è il salmo del grido nell'abbandono, che Gesù stesso cita sulla croce (Mt 27, 46), diventando così il testo in cui il buio di mezzogiorno trova la sua radice più profonda nella storia della salvezza. Il *Salmo 88*

è il salmo senza aurora – l'unico della Bibbia che finisce nel buio senza consolazione: un testo prezioso proprio perché non risolve, non rassicura, ma custodisce l'onestà del grido. Il racconto di *Gv 20, 24-29* – Tomaso e il Risorto – è il testo evangelico che mostra il dubbio accolto, non rimproverato, trasformato in luogo di incontro.

Per l'adolescente, prima di qualsiasi altra proposta: *Gb 3, 1-26* – il lamento di Giobbe, la sua maledizione del giorno della nascita – letto come poesia della disperazione onesta. E *Sal 22* nella versione integrale, letto come preghiera del grido: non come testo devozionale ma come testo umano, in cui riconoscere la propria voce.

Fjodor Dostoevskij – *I fratelli Karamazov* (1880)

Il capitolo de *I fratelli Karamazov* intitolato *La rivolta* – in cui Ivan Karamazov espone ad Alëša la sua incapacità di accettare un mondo in cui soffrono i bambini innocenti – è il più potente e il più onesto atto d'accusa contro Dio mai scritto in forma narrativa. Ivan non è un ateo superficiale: è un uomo che ha pensato fino in fondo, che ha guardato il dolore negli occhi senza sviare lo sguardo, e che si rifiuta di accettare qualsiasi teodicea che giustifichi la sofferenza degli innocenti con un progetto divino più grande.

La risposta di Dostoevskij – distribuita nell'intero romanzo, non concentrata in un singolo capitolo – non è una confutazione filosofica di Ivan. È una risposta narrativa: la vita di Alëša, la figura dello starec Zosima, la scena finale in cui Alëša abbraccia i bambini dopo la morte di Iliuša. Dostoevskij non risponde alla domanda di Ivan con un argomento: risponde con una storia, con una presenza, con un amore che non spiega il dolore ma lo abita.

Per gli adolescenti più maturi, questo romanzo – o almeno il capitolo della *Rivolta*, proposto con accompagnamento – è forse il testo letterario più potente disponibile per la Stazione II. Non perché risolva le domande del buio di mezzogiorno: perché le porta nella loro forma più vera.

Georges Bernanos – *Diario di un curato di campagna* (1936)

Già incontrato nella Stazione I, questo romanzo torna qui nella sua dimensione specifica di libro sulla notte oscura. Il giovane curato di campagna di Bernanos non attraversa soltanto la sconfitta pastorale: attraversa una notte interiore profonda, un senso di abbandono da parte di Dio, una incapacità di sentire la presenza divina che contrasta dolorosamente con la sua vocazione.

Bernanos mostra – con una precisione narrativa che nessun trattato spirituale raggiunge – come il buio di mezzogiorno non elimini la fedeltà ma la trasformi: il curato continua a celebrare la messa, a visitare i malati, a portare il suo ministero anche quando non sente nulla, anche quando la preghiera

sembra vuota. E quella fedeltà nel buio è, alla fine, ciò che lo rende santo – non i momenti di consolazione, non le grazie visibili, ma la tenuta nella notte.

Simone Weil – *Attesa di Dio* (1950, postumo)

Simone Weil – filosofa francese, ebrea, morta a Londra nel 1943 a trentatré anni per una malattia aggravata dal suo rifiuto di nutrirsi – è una delle voci più originali e più scomode del pensiero spirituale del Novecento. *Attesa di Dio* raccoglie lettere e saggi in cui descrive la propria esperienza spirituale con una precisione e una onestà che non hanno molti paralleli nella letteratura religiosa moderna.

Il concetto centrale della sua riflessione spirituale è quello di *attesa* – non l'attesa attiva di chi cerca e si affanna, ma l'attesa quieta e aperta di chi si dispone a ricevere qualcosa che non può produrre con la propria volontà. Nel buio di mezzogiorno, questa categoria è di straordinaria utilità pedagogica: insegna al giovane che nel silenzio e nell'apparente assenza di Dio non bisogna necessariamente fare di più, pregare di più, impegnarsi di più. A volte bisogna semplicemente aspettare – con quella qualità particolare di attenzione che Weil chiama *attention* e che è, nella sua riflessione, la forma più alta di preghiera.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Pittura – Rembrandt van Rijn, *Gesù in Getsemani* (disegni e incisioni)

Rembrandt ha disegnato e inciso più volte la scena di Gesù nel Getsemani – quella notte in cui, nel racconto evangelico, Gesù suda sangue e chiede al Padre di allontanare il calice. I suoi disegni – sobri, essenziali, a tratti quasi abbozzati – mostrano un Cristo in ginocchio che non ha niente di trionfale: è un uomo nel buio, che prega nell'abbandono degli amici addormentati, che porta da solo il peso di quella notte.

Questi disegni di Rembrandt sono strumenti pedagogici preziosi per la Stazione II: mostrano che il buio di Getsemani è dentro la storia della salvezza, non ai suoi margini – che Gesù stesso ha attraversato il buio di mezzogiorno, ha gridato nell'abbandono, ha chiesto di essere liberato da ciò che non poteva essere liberato. Per un adolescente che si sente solo nel buio, vedere il volto di Cristo nel buio di Getsemani dice qualcosa che nessuna parola riesce a dire con la stessa immediatezza.

Cinema – Ingmar Bergman, *Il settimo sigillo* (1957)

Il cavaliere medievale di Bergman che gioca a scacchi con la Morte mentre cerca una risposta alla domanda su Dio – «*Voglio sapere, non credere. Voglio che Dio tenda la mano verso di me, si riveli a me*» – è la rappresentazione cinematografica più potente del buio di mezzogiorno nella storia del cinema.

Il film va proposto ai giovani più maturi, con accompagnamento. Non perché abbia risposte da offrire – non le ha, volutamente –, ma perché porta la domanda nella sua forma più onesta e più intransigente. E la scena finale – in cui il cavaliere riesce a distrarre la Morte per salvare la famiglia del giocoliere – dice qualcosa sul senso della fedeltà nel buio che supera qualsiasi argomentazione: vale la pena, anche nel buio, compiere il gesto giusto. Vale la pena anche quando Dio sembra tacere.

Musica – Johann Sebastian Bach, *Erbarme dich* dalla Passione secondo Matteo (BWV 244)

Si è già incontrata questa aria nella Stazione I. Nella Stazione II torna con una funzione diversa: non come apertura al Mistero ma come compagnia nel pianto. L'aria del contralto – scritta per il momento in cui Pietro esce dal cortile del sommo sacerdote dopo il triplice rinnegamento e piange –

è la musica del rimorso, del crollo, del buio di mezzogiorno che ha la forma specifica del fallimento personale.

Il violino obbligato che accompagna la voce del contralto disegna qualcosa che assomiglia a un singhiozzo musicale – una linea melodica spezzata, ripetuta, che non trova pace. Ascoltarla nel silenzio, dopo aver letto il racconto del rinnegamento di Pietro, produce negli adolescenti – anche in quelli apparentemente più distanti – una reazione che non è soltanto estetica: è il riconoscimento di qualcosa di vero sulla sofferenza interiore.

Arte visiva – Le icone del *Cristo in Getsemani*

Nella tradizione iconografica orientale, le icone della *Preghiera di Getsemani* mostrano Cristo inginocchiato su una roccia, avvolto nel mantello, in un paesaggio notturno di grande intensità. La caratteristica comune a queste icone è la solitudine del Cristo – i discepoli addormentati in secondo piano, il calice dorato che appare come visione, il cielo oscuro sopra.

A differenza delle icone della Trasfigurazione – che irradiano luce dall'interno – queste icone custodiscono il buio. La luce è poca, radente, insufficiente a illuminare tutto. È la rappresentazione visiva del buio di Getsemani: la notte che Gesù ha attraversato da solo, che nessun discepolo ha saputo condividere con lui, che ogni credente è chiamato ad attraversare nel proprio momento.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia – Testi di riferimento per la Stazione II Il libro di *Giobbe* nella sua interezza; il *Salmo 22* e il *Salmo 88*; *Gv 20, 24-29* (Tomaso); *Mc 14, 32-42* (Getsemani, nella versione di Marco, la più scabra e la più essenziale). Questi testi vanno letti e riletti dall'educatore prima di qualsiasi altra preparazione.

Giovanni della Croce, *La notte oscura dell'anima* (ed. italiana: Paoline, varie edizioni) Il testo fondamentale per comprendere la teologia spirituale della notte oscura. Impegnativo, ma indispensabile per chi voglia accompagnare i giovani in questa esperienza con cognizione di causa. La lettura può essere affiancata da un buon commentario.

Carlo Maria Martini, *La notte di Giobbe* (Piemme, Casale Monferrato 1994) La riflessione di Martini sul libro di *Giobbe* – accessibile, profonda, di grande utilità pratica per l'educatore che vuole usare questo testo con i giovani senza tradirne la complessità.

Paul Tillich, *Il coraggio di essere* (1952; ed. italiana: Astrolabio-Ubaldini, Roma 1996) La riflessione filosofica e teologica più lucida disponibile sul rapporto tra fede, dubbio e ansia esistenziale. Da leggere come formazione intellettuale dell'educatore, non come testo da proporre direttamente agli adolescenti.

Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa* (1951; ed. italiana: San Paolo, Cinisello Balsamo 2002) Le lettere dal carcere di Bonhoeffer – scritte nell'attesa dell'esecuzione – sono una delle testimonianze più potenti di fede nel buio della storia. Formative per l'educatore sia spiritualmente che intellettualmente.

Simone Weil, *Attesa di Dio* (1950; ed. italiana: Adelphi, Milano 2008) Una voce scomoda e necessaria – quella di una donna che ha cercato Dio con rigore filosofico e con una radicalità esistenziale che non ha pari nel pensiero spirituale del Novecento.

Etty Hillesum, *Diario 1941-1943* (ed. italiana: Adelphi, Milano 2012) Già citata per la Stazione I, torna qui per la sua riflessione specifica sul buio della storia e sulla possibilità di trovare Dio in esso.

Per l'adolescente

La Bibbia – Per cominciare *Gb 3* – il lamento di Giobbe; *Sal 22* e *Sal 88*; *Gv 20, 24-29* – Tomaso. Da leggere ad alta voce, lentamente, come testi umani prima che come testi sacri.

Fjodor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* – capitolo *La rivolta* (1880; ed. italiana: varie edizioni) Per adolescenti maturi. Il capitolo può essere proposto autonomamente, come testo letterario sulla domanda sul male, con accompagnamento da parte dell'educatore.

Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager* (1946; ed. italiana: Ares, Milano) Già citato per la Stazione I, torna qui per la sua riflessione specifica sulla capacità di trovare senso nel buio più fitto – quella condizione che Frankl chiama *tensione esistenziale* e che è il contrario della rassegnazione.

Shūsaku Endō, *Silenzio* (1966; ed. italiana: Corbaccio, Milano) Il romanzo del silenzio di Dio di fronte alla sofferenza – affrontato con una onestà narrativa che rispetta l'intelligenza del lettore. Per i giovani della quinta superiore, con accompagnamento.

Film: Ingmar Bergman, *Il settimo sigillo* (1957) Per i più maturi. Da proporre in visione guidata, con momenti di pausa e di conversazione. La domanda del cavaliere – *voglio sapere, non credere* – è la domanda di molti adolescenti, e vale la pena di starci dentro insieme invece di aggirarla.

Film: Xavier Beauvois, *Uomini di Dio* (2010) Il racconto dei monaci cistercensi di Tibhirine – rimasti in Algeria durante la guerra civile degli anni Novanta, sapendo di rischiare la vita – è una delle più potenti rappresentazioni cinematografiche recenti di ciò che significa scegliere di restare fedeli nel buio, quando ogni calcolo razionale suggerirebbe di fuggire. Accessibile agli adolescenti più giovani, con accompagnamento.

STAZIONE III «Credere e pensare»

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

C'è un momento, nella vita di molti adolescenti intelligenti, in cui qualcuno – un compagno di classe, un professore, un video visto di notte sullo schermo – dice una frase che sembra impossibile da confutare: *se sei davvero intelligente, non puoi credere*.

La frase cambia forma a seconda del contesto. A volte è più morbida: *la scienza ha spiegato tutto, non c'è più bisogno di Dio*. A volte è più aggressiva: *la religione è per chi ha paura di pensare*. A volte è più sottile: *credere è un bisogno psicologico, non una risposta alla realtà*. Ma il nucleo è sempre lo stesso – una equazione implicita tra intelligenza e incredulità, tra rigore intellettuale e abbandono della fede, tra il coraggio di pensare fino in fondo e la necessità di lasciare Dio dietro di sé come un'infanzia superata.

Questa equazione è falsa. Ma è potente – perché colpisce precisamente il punto in cui l'adolescente è più vulnerabile: il bisogno di essere preso sul serio, il desiderio di non essere scambiato per ingenuo, la paura di apparire meno intelligente agli occhi di chi stima. Per molti giovani, il conflitto tra fede e ragione non è innanzitutto un problema filosofico: è un problema di identità. È la domanda se si può essere, allo stesso tempo, una persona che pensa con rigore e una persona che crede.

Questa stazione ha il compito di mostrare che la risposta è sì – non con un argomento apologetico, non con una dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma con qualcosa di più efficace e di più onesto: le storie di persone reali che hanno pensato con la massima serietà possibile, che non hanno rinunciato

a nessuna domanda difficile, e che alla fine hanno trovato nella fede non il limite del pensiero ma il suo compimento.

La pressione culturale sull'adolescente pensante

L'adolescente che pensa – quello che legge, che si pone domande, che non si accontenta delle risposte facili – vive oggi in una cultura che ha costruito intorno a sé una narrazione molto precisa: la modernità come emancipazione dalla religione, la ragione come conquista contro la fede, il progresso come cammino che lascia Dio progressivamente indietro.

Questa narrazione non è interamente falsa – ha radici storiche reali, descrive conflitti che sono davvero accaduti, porta con sé memorie di soprusi e di oscurantismi che la Chiesa ha realmente commesso. Ma è una narrazione parziale, selettiva, costruita su una semplificazione che una mente intellettualmente onesta dovrebbe riconoscere come tale. Il problema è che i giovani non sempre hanno gli strumenti per riconoscerla come tale – e che spesso nessuno glieli ha forniti.

Il risultato è che molti adolescenti intelligenti vivono una forma particolare di solitudine: sentono che credere è infantile, ma sentono anche che non credere lascia qualcosa di essenziale senza risposta. Sentono la pressione del gruppo a essere scettici, ma sentono anche, nel profondo, che lo scetticismo non esaurisce la realtà. Si trovano in una zona di mezzo scomoda – troppo pensanti per accettare una fede che non si interroghi, troppo onesti con se stessi per accettare un materialismo che non interroghi se stesso.

Questa zona di mezzo non è un problema: è esattamente il luogo in cui la fede adulta può cominciare a nascere. Ma ha bisogno di essere riconosciuta, abitata, accompagnata – non con risposte preconfezionate, ma con la compagnia di chi ha attraversato lo stesso territorio e non è rimasto intrappolato nella semplificazione.

La falsa alternativa

La cultura contemporanea propone ai giovani una falsa alternativa: o si crede, oppure si pensa. Come se le due cose fossero incompatibili, come se il confine tra fede e ragione fosse un muro invalicabile invece di una frontiera permeabile e feconda.

Questa falsa alternativa ha una storia – è il risultato di secoli di conflitti reali tra la Chiesa e il pensiero scientifico e filosofico, di processi inquisitoriali, di condanne di idee, di una apologetica che ha preferito spesso la difesa delle posizioni acquisite all'apertura alle domande nuove. Non si può onestamente ignorare questo patrimonio doloroso.

Ma la storia dice anche altro – dice qualcosa che la narrazione dominante tende a dimenticare: che la stragrande maggioranza dei più grandi pensatori della storia occidentale erano credenti, che le università sono nate dentro i monasteri, che la rivoluzione scientifica è stata compiuta in larghissima parte da uomini di fede, che il dialogo tra ragione e rivelazione ha prodotto alcune delle più grandi sintesi intellettuali della storia umana.

Non si tratta di usare questo argomento apologeticamente – di dire ai giovani *vedete, i credenti non sono stupidi*. Si tratta di restituire loro una storia più complessa e più vera di quella che la semplificazione culturale racconta. Una storia in cui credere e pensare non si escludono ma si interrogano, si sfidano, si arricchiscono reciprocamente – in una tensione che non va risolta in fretta, ma abitata con la serietà che merita.

Il bisogno di una fede che non umili la ragione

Ciò che gli adolescenti più critici cercano – anche quando non lo sanno ancora dire con queste parole – non è la dimostrazione dell'esistenza di Dio. È qualcosa di più personale e di più urgente: una fede che non chieda loro di smettere di pensare, che non tratti le loro domande come minacce, che non risponda all'intelligenza con l'obbedienza cieca.

Questo bisogno è legittimo – ed è, nella tradizione cristiana, pienamente soddisfacibile. Il cristianesimo non ha mai chiesto all'intelligenza di capitolare: ha chiesto all'intelligenza di andare più in profondità di quanto da sola riesca ad andare, di riconoscere i propri limiti non come sconfitta ma come soglia, di aprirsi a una dimensione della realtà che la ragione può avvicinare ma non esaurire.

La formula di Agostino – *crede ut intelligas, intellige ut credas*, credi per capire, capisci per credere – non è un gioco di parole: è la descrizione di un circolo virtuoso in cui fede e ragione si nutrono reciprocamente, in cui credere apre spazi di comprensione che la sola ragione non avrebbe raggiunto, e in cui capire approfondisce e matura la fede invece di dissolverla.

Anselmo di Aosta ha condensato questa intuizione nella formula *fides quaerens intellectum* – la fede che cerca la comprensione. Non la fede che si accontenta di credere senza capire, non la ragione che si accontenta di capire senza credere: la fede che vuole capire ciò in cui crede, che porta le sue domande alla ragione senza paura, che considera il pensiero un atto di amore verso la verità che ha incontrato.

Questa tradizione è viva, è ricca, è capace di parlare agli adolescenti di oggi – a condizione che qualcuno la conosca abbastanza da saperla raccontare senza semplificarla, e da saperla proporre come invito invece che come imposizione.

La domanda che resta aperta

Sotto la domanda *posso credere e pensare insieme?* c'è una domanda ancora più profonda, che riguarda il tipo di certezza che la fede offre e che la ragione può verificare.

La scienza offre un tipo di certezza – la certezza sperimentale, replicabile, misurabile, falsificabile. È una certezza reale e preziosa, ma è una certezza limitata a ciò che la misurazione può raggiungere. La fede offre un tipo diverso di certezza – non meno reale, ma diversamente strutturata: la certezza dell'incontro, la certezza dell'amore ricevuto, la certezza che alcune realtà – la bellezza, la giustizia, la dignità di ogni persona umana – non possono essere ridotte a dati misurabili senza perdere la cosa più importante di loro stesse.

Newman chiamerà questo secondo tipo di certezza *real assent* – assenso reale: la certezza che nasce non dall'accumulazione di prove logiche, ma dalla convergenza di molti indizi che, presi separatamente, non dimostrano nulla, ma presi insieme orientano verso una conclusione con una forza che supera la semplice probabilità. È la certezza con cui un uomo riconosce di amare qualcuno – non dimostrabile con un sillogismo, ma più certa di molte dimostrazioni.

Questa distinzione tra tipi di certezza non va spiegata agli adolescenti in termini filosofici tecnici. Va mostrata – attraverso le storie di persone che l'hanno vissuta, che hanno cercato con tutta la loro intelligenza e hanno trovato qualcosa che la sola intelligenza non avrebbe trovato da sola.

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Quattro vite in cui la fede ha cercato l'intelligenza

I. Salomone – La sapienza come dono chiesto e ricevuto

(1 Re 3, 3-15; Proverbi; Sapienza)

Salomone è nella tradizione biblica il simbolo della sapienza per eccellenza – a tal punto che la letteratura sapienziale dell'Antico Testamento gli è stata attribuita quasi interamente, anche quando è stata composta da autori diversi in epoche successive. Ma ciò che rende Salomone un testimone straordinariamente pertinente per questa stazione non è la sapienza che possiede: è il modo in cui l'ha chiesta.

Il racconto del sogno di Gabaon – *1 Re 3, 3-15* – è uno dei testi più belli e più profondi della narrativa veterotestamentaria. Dio appare a Salomone in sogno e gli offre ciò che vuole. Salomone, appena salito al trono, alle prese con la responsabilità di guidare un popolo numeroso, risponde con una richiesta che sorprende per la sua umiltà e per la sua lucidità: «*Concedi al tuo servo un cuore docile, perché sappia rendere giustizia al tuo popolo e sappia distinguere il bene dal male*» (*1 Re 3, 9*).

Non chiede ricchezze, non chiede vittorie militari, non chiede lunga vita – chiede la capacità di capire. Chiede l'intelligenza come dono, non come conquista. E in questa richiesta è già contenuta una teologia profonda del rapporto tra fede e ragione: la comprensione vera non è il prodotto della sola mente umana che lavora da sola – è qualcosa che si chiede, che si riceve, che nasce dall'incontro tra la mente aperta e una sapienza che la precede e la supera.

Il libro dei *Proverbi* – attribuito alla tradizione sapienziale salomoniana – sviluppa questa intuizione in direzione antropologica: la sapienza non è una conquista tecnica ma una disposizione del cuore, un orientamento dell'intera persona verso la realtà nella sua profondità. «*Il timore del Signore è il principio della sapienza*» (*Pr 9, 10*) – non il timore servile, non la paura del castigo, ma quella qualità di reverenza e di apertura di fronte alla grandezza della realtà che impedisce alla mente di chiudersi su se stessa, di credere di avere già capito tutto, di smettere di cercare.

Il libro della *Sapienza* – composto probabilmente nel I secolo a.C. ad Alessandria d'Egitto, in ambiente ellenistico – porta questa riflessione a un livello ancora più alto: la Sapienza divina è presentata come una presenza personale che accompagna la storia umana, che si offre a chi la cerca con sincerità, che non si nega a nessuna intelligenza aperta e umile. «*Splendida e indefettibile è la Sapienza, / facilmente è contemplata da chi l'ama / e trovata da chi la cerca*» (*Sap 6, 12*).

Per un adolescente che sente il conflitto tra intelligenza e fede, Salomone offre un'intuizione fondamentale: la mente più grande è quella che sa di non essere abbastanza grande da sola.

L'intelligenza più alta non è quella che crede di non aver bisogno di nulla al di là di sé: è quella che riconosce il proprio limite non come sconfitta ma come soglia verso qualcosa di più vasto.

II. Paolo ad Atene – L'intelligenza che dialoga con la cultura

(*At 17, 16-34*)

La scena di Paolo ad Atene è uno dei momenti più straordinari e più moderni di tutto il Nuovo Testamento – un testo che descrive con precisione quasi sociologica il confronto tra il Vangelo e la cultura intellettuale del suo tempo, e che contiene una lezione pedagogica di straordinaria attualità. Paolo arriva ad Atene solo, in attesa dei suoi compagni. La città lo turba – è piena di idoli, di templi, di statue alle divinità più diverse. Ma la sua reazione non è il ritiro sprezzante: è il dialogo. «*Ogni giorno discuteva nella piazza con quelli che capitavano*» (*At 17, 17*). Poi viene portato all'Areopago – il luogo per eccellenza del dibattito intellettuale ateniese – dove gli viene chiesto di spiegare questa *nuova dottrina* che va predicando.

Il discorso che Paolo pronuncia all'Areopago è un capolavoro di inculturazione intellettuale. Non comincia dalla Scrittura ebraica – che i suoi interlocutori non conoscono e non riconoscerebbero come autorità. Comincia da ciò che ha osservato nella città: un altare con l'iscrizione *Al Dio ignoto*. E da lì costruisce il suo argomento con una finezza retorica e filosofica che mostra quanto Paolo conosca il pensiero greco – cita i poeti stoici, usa le categorie della filosofia ellenistica, si muove nel territorio intellettuale dei suoi interlocutori con sicurezza e rispetto.

«*Quello che voi adorare senza conoscere, io ve lo annuncio*» (*At 17, 23*): questa frase è il cuore del metodo paolino ad Atene, e il cuore di una teologia del dialogo tra fede e cultura che ha ancora oggi tutta la sua freschezza. Paolo non dice agli ateniesi che sono idolatri da convertire – dice loro che stanno cercando, con i loro mezzi e nelle loro forme, qualcosa di reale, e che lui viene ad aiutarli a riconoscere ciò che già cercano.

Non tutto va bene – alla fine del discorso, quando Paolo arriva alla resurrezione dei morti, alcuni ridono, altri rimandano. Ma alcuni credono – tra cui Dionigi l'Areopagita e una donna di nome

Damaris. Il seme è gettato, e il gesto di Paolo – dialogare senza cedere, incontrare senza dissolversi, annunciare senza imporre – è rimasto come modello di ogni incontro tra il Vangelo e l'intelligenza critica.

Per un adolescente che vive il conflitto tra fede e cultura contemporanea, questa scena dice qualcosa di essenziale: il Vangelo non teme il confronto con l'intelligenza. Non teme le domande difficili, non si ritira di fronte agli argomenti contrari, non ha bisogno di protezioni istituzionali per reggere il peso dell'esame critico. Paolo all'Areopago non porta la fede come risposta a domande che non sono state poste: porta la fede come risposta a domande che gli ateniesi stanno già ponendo – anche se con nomi diversi, anche se con strumenti diversi, anche se senza saperlo ancora.

III. Tommaso d'Aquino – La ragione al servizio della fede

(Roccasecca, 1225 – Fossanova, 1274)

Tommaso d'Aquino è probabilmente il più grande esempio nella storia cristiana di intelligenza messa al servizio della fede – non per difenderla difensivamente, ma per comprenderla più a fondo, per mostrarla nella sua coerenza interna, per far vedere che ciò in cui il cristiano crede non è contraddittorio con ciò che la ragione può scoprire da sola.

Nasce in una famiglia aristocratica del regno di Napoli, destinato dalla famiglia a una carriera ecclesiastica di alto profilo – magari come abate di Montecassino. Ma a diciannove anni sceglie di entrare nei Domenicani – l'ordine mendicante che aveva fatto della predicazione e dello studio il centro della propria missione – e la famiglia reagisce con una violenza che dice quanto la scelta sia inattesa: i fratelli lo rapiscono e lo tengono rinchiuso per più di un anno nel castello di famiglia, tentando anche di distoglierlo dalla sua vocazione con l'invio di una donna. Tommaso resiste – con quella calma ostinata che caratterizzerà tutta la sua vita intellettuale e spirituale.

A Parigi e a Colonia studia con Alberto Magno – il più grande scienziato e filosofo del suo tempo –, che riconosce immediatamente le capacità eccezionali di quel giovane silenzioso che i compagni chiamano, per la sua statura e la sua mitezza, *il bue muto di Sicilia*. Alberto profetizza – secondo la tradizione – che un giorno quel bue avrebbe mugghiato così forte che il mondo intero lo avrebbe sentito.

Il progetto intellettuale di Tommaso è di una ampiezza e di una coerenza che ancora stupisce: mostrare che la fede cristiana e la ragione filosofica – in particolare la ragione di Aristotele, il grande filosofo pagano redivivo nell'Europa del XIII secolo grazie alle traduzioni arabe – non si contraddicono ma si integrano. Che ciò che la ragione può scoprire da sola e ciò che la fede riceve dalla rivelazione appartengono a due ordini distinti ma non separati, che si rispettano e si completano a vicenda.

La *Summa Theologiae* – la sua opera principale, rimasta incompiuta per la sua morte prematura – è la realizzazione più completa di questo progetto: una costruzione intellettuale di grandezza architettonica, in cui ogni questione viene posta con rigore, esaminata da ogni angolazione, risposta con la precisione di chi ha ascoltato tutti gli argomenti contrari prima di pronunciarsi. Non è un manuale di risposte preconfezionate: è un esercizio di pensiero onesto e rigoroso, in cui il dubbio non viene nascosto ma esplorato, in cui le obiezioni non vengono ignorate ma prese sul serio come momenti necessari del percorso verso la verità.

C'è però una dimensione di Tommaso che la sola immagine dell'intellettuale rischia di nascondere, e che per la pedagogia del "credere e pensare" è forse la più importante: la dimensione mistica. Nella notte tra il 6 e il 7 dicembre 1273, pochi mesi prima della morte, Tommaso smette di scrivere. Un compagno gli chiede il motivo. Tommaso risponde – nella tradizione che ci ha trasmesso questo episodio – con parole che dicono qualcosa di fondamentale sul limite del pensiero di fronte al Mistero: tutto ciò che ha scritto gli sembra come paglia di fronte a ciò che ha visto e che ha ricevuto in quell'esperienza.

L'intelletto più potente della tradizione cristiana medievale – quello che aveva costruito la sintesi più ambiziosa tra fede e ragione – riconosce alla fine che il pensiero, per quanto grande, non è

abbastanza. Non perché il pensiero sia inutile – vent'anni di pensiero rigoroso non si cancellano – ma perché il pensiero porta fino a una soglia, e oltre quella soglia c'è qualcosa che solo la contemplazione, solo l'esperienza, solo la grazia può ricevere.

Per un adolescente che sente la tensione tra intelligenza e fede, Tommaso d'Aquino offre qualcosa di raro: la testimonianza che l'intelligenza più grande non teme la fede, ma la cerca – e che la fede, incontrata dopo il lungo cammino del pensiero, non delude l'intelligenza ma la compie in modo che essa da sola non avrebbe mai saputo immaginare.

IV. John Henry Newman – La ragione che si fida

(Londra, 1801 – Birmingham, 1890)

John Henry Newman è forse il testimone più prezioso per questa stazione – non soltanto per la profondità della sua riflessione sul rapporto tra fede e ragione, ma per la storia della sua vita, che è essa stessa un percorso esemplare di intelligenza alla ricerca della verità.

Nasce a Londra nel 1801 in una famiglia protestante di classe media. Fin dalla giovinezza rivela un'intelligenza straordinaria e una serietà morale che lo distingue dai coetanei. A quindici anni vive quella che lui stesso descriverà come la sua prima grande conversione – un'esperienza interiore intensa che gli dà la certezza di Dio come realtà più certa della realtà esterna. Ma questa certezza non è ancora una risposta a tutte le domande: è il punto di partenza di un cammino che durerà quarant'anni.

Studente e poi fellow a Oxford, Newman diventa uno dei più brillanti esponenti del movimento che cercava di rinnovare la Chiesa anglicana riportandola alle sue radici patristiche. Le sue prediche a Oxford – raccolte negli *Oxford University Sermons* – attirano ascoltatori da tutta l'Inghilterra: non è soltanto un predicatore, è un pensatore capace di far risuonare le domande più profonde dell'esistenza nel linguaggio della teologia.

Ma il suo cammino intellettuale lo porta progressivamente verso una domanda che non riesce a risolvere: la questione della vera Chiesa. Studia i Padri della Chiesa con la stessa serietà con cui studierebbe qualsiasi testo filosofico – e più studia, più si convince che la Chiesa cattolica, nonostante tutti i suoi limiti storici, è più vicina alla fede delle origini di quanto lui avesse creduto. Il processo è lento, doloroso, intellettualmente onesto fino all'esasperazione: Newman non si converte per emozione, non si converte per delusione nei confronti dell'anglicanesimo, non si converte per pressioni esterne. Si converte perché pensa, perché studia, perché segue l'argomento ovunque esso porti.

Nel 1845 – a quarantaquattro anni, nel pieno della maturità intellettuale – entra nella Chiesa cattolica. La conversione gli costa quasi tutto: le amicizie di una vita, la posizione accademica, la stima di molti che aveva amato. Ma è, come scrive nell'*Apologia pro Vita Sua* – la sua autobiografia intellettuale e spirituale –, il passo più necessario e più inevitabile della sua vita: «*Sono giunto dove sono perché non potevo fare altrimenti*» – parafrasi del senso del testo, non citazione letterale verificata.

Il contributo specifico di Newman al tema del "credere e pensare" è la sua teoria del *real assent* – elaborata nella *Grammatica dell'assenso* (1870). Newman distingue tra due tipi di assenso: il *notional assent* – l'accordo intellettuale con una proposizione astratta – e il *real assent* – la certezza che nasce quando una proposizione non è solo compresa ma vivificata dalla concretezza dell'esperienza. La fede, per Newman, non è *notional assent* – non è soltanto l'accordo intellettuale con le dottrine del Credo. È *real assent* – è la certezza che nasce quando le verità della fede vengono incontrate non come astrazioni ma come realtà vive, quando si tocca con mano, per così dire, ciò in cui si crede.

La famosa *illative sense* di Newman – il senso illativo, la capacità della mente di raggiungere conclusioni certe attraverso la convergenza di molti indizi convergenti, nessuno dei quali è di per sé decisivo – descrive precisamente come funziona la certezza della fede: non per dimostrazione, non

per sillogismo, ma per quella capacità tutta umana di leggere la realtà nella sua profondità, di vedere i segni che puntano verso una conclusione più vera di qualsiasi premessa isolata.

Canonizzato da Papa Francesco il 13 ottobre 2019, Newman è oggi un santo – e la sua canonizzazione è, tra le altre cose, il riconoscimento ecclesiale che la via dell'intelligenza è una via di santità, che pensare con rigore e credere con profondità non sono attività incompatibili ma complementari, aspetti diversi di un'unica fedeltà alla verità.

Per un adolescente che sente di dover scegliere tra la propria intelligenza e la propria fede, Newman dice con la forza di una vita intera: non devi scegliere. Puoi portarle entrambe fino in fondo – e scoprirai che, portate fino in fondo, non si contraddicono. Si completano.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

La grande alleanza – ragione e fede nella tradizione cristiana

La tradizione cristiana ha elaborato, nel corso di venti secoli, una riflessione sul rapporto tra fede e ragione di una ricchezza e di una complessità che la semplificazione culturale contemporanea non rende giustizia. Le voci che seguono non sono una difesa apologetica della fede contro la ragione: sono la testimonianza di un dialogo lungo e fecondo, in cui entrambe le parti si sono arricchite e approfondite reciprocamente.

Credere per capire, capire per credere – Agostino e Anselmo

La formula agostiniana *crede ut intelligas* – credi per capire – non è un invito alla rinuncia della ragione. È la descrizione di una dinamica epistemologica precisa: alcune realtà non si capiscono prima di essere abitate, prima di essere vissute, prima di essere credute. Come si capisce cosa significa amare qualcuno solo amando davvero, non studiando trattati sull'amore, così si capisce cosa significa la fede solo credendo – non solo analizzando la fede dall'esterno con gli strumenti della critica razionale.

Questo non significa che la ragione critica sia inutile – significa che ha un limite strutturale: può analizzare dall'esterno, può verificare la coerenza interna, può smontare le contraddizioni, ma non può sostituire l'esperienza di chi è dentro. Agostino sa questo per esperienza personale: ha analizzato la fede dall'esterno per anni, con tutti gli strumenti che l'intelligenza del tardo impero romano gli metteva a disposizione, e non è bastato. Solo quando ha creduto – solo quando si è lasciato incontrare da ciò che cercava – ha cominciato davvero a capire.

Anselmo di Aosta – arcivescovo di Canterbury nell'XI secolo, uno dei padri della scolastica medievale – radicalizza questa intuizione nella formula *fides quaerens intellectum*: la fede che cerca la comprensione. Non la fede che si accontenta di credere senza capire, non la ragione che si accontenta di capire senza credere – ma la fede che porta le sue domande alla ragione, che non teme l'esame critico, che considera il pensiero rigoroso un atto di amore verso la verità incontrata.

Il *Proslogion* di Anselmo – il testo in cui elabora il famoso argomento ontologico per l'esistenza di Dio – comincia con una preghiera. Non è un caso: Anselmo non scrive prima la preghiera e poi la filosofia, come due attività separate. Scrive la filosofia come preghiera, il pensiero come adorazione, la ragione come forma di fede che cerca se stessa più in profondità.

La distinzione che libera – Tommaso e i due ordini

Il contributo specifico di Tommaso d'Aquino alla questione del rapporto tra fede e ragione non è la loro fusione ma la loro distinzione. Tommaso distingue con precisione due ordini di conoscenza: quello della ragione naturale – ciò che la mente umana può scoprire da sola, attraverso

l'osservazione e il ragionamento – e quello della fede – ciò che Dio ha rivelato e che supera le capacità naturali dell'intelligenza umana.

Questa distinzione è liberante per entrambe le parti. Libera la ragione dalla tentazione di fare teologia senza i dati della rivelazione – di costruire sistemi filosofici che pretendono di dire tutto sulla realtà senza tenere conto di ciò che la fede porta in più. Libera la fede dalla tentazione di fare propria la ragione – di usare argomenti filosofici come se fossero verità di fede, di confondere il pensiero umano con la parola di Dio.

Le verità che la fede afferma e che la ragione non può raggiungere da sola – la Trinità, l'Incarnazione, la Resurrezione – non contraddicono la ragione: la superano. Non sono irrazionali: sono sovra-razionali, cioè appartengono a un ordine di realtà che la ragione può avvicinare ma non esaurire. E questo superamento non umilia la ragione: la invita a riconoscere il proprio limite, che è anche la sua apertura verso qualcosa di più grande di sé.

Le ragioni del cuore – Blaise Pascal

Blaise Pascal – matematico e fisico geniale, inventore della prima calcolatrice meccanica e teorico del calcolo delle probabilità, convertito alla fede a trentuno anni in un'esperienza mistica intensa – porta nella riflessione sul rapporto tra fede e ragione una distinzione che ha ancora oggi tutta la sua freschezza: la distinzione tra le *ragioni della ragione* e le *ragioni del cuore*.

Nei *Pensieri* – raccolta di frammenti pubblicata postuma nel 1670 – Pascal scrive: «*Il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce*». Questa frase – spesso citata fuori contesto come se fosse un elogio dell'irrazionalità – dice in realtà qualcosa di molto più preciso: esistono un tipo di conoscenza e un tipo di certezza che non passano attraverso il sillogismo, che non si producono per dimostrazione, che appartengono a una modalità di contatto con la realtà diversa da quella del ragionamento astratto – e che non sono per questo meno reali, meno affidabili, meno capaci di orientare la vita.

La fede, per Pascal, appartiene a questo tipo di conoscenza del cuore – non perché sia irrazionale, ma perché è una risposta dell'intera persona a una realtà che l'intera persona incontra, non solo la sua facoltà razionale. E il cuore – nel senso pascaliano, che riprende la tradizione biblica – non è la sede delle emozioni soltanto: è la sede della persona nella sua interezza, il luogo in cui l'intelligenza, la volontà e il sentimento convergono in un atto unitario di adesione alla realtà. Il celebre *pari di Pascal* – l'argomento probabilistico secondo cui vale la pena scommettere sull'esistenza di Dio perché il rischio del sì è infinitamente minore del rischio del no – non va inteso come un argomento razionale per credere. Va inteso come la descrizione di una situazione esistenziale: siamo tutti già in gioco, che lo vogliamo o no. La domanda non è se scommettere – la vita stessa è una scommessa – ma su cosa scommettere con la propria esistenza.

L'attesa come rigore intellettuale – Simone Weil

Simone Weil – già incontrata nella Stazione II – porta al tema del "credere e pensare" un contributo originale e paradossale: il rigore intellettuale come forma di fedeltà a Dio.

Weil non si converte mai formalmente al cattolicesimo – rimane tutta la vita sulla soglia, per una scelta consapevole e tormentata. Ma la sua ricerca intellettuale è, nella sua stessa struttura, una forma di preghiera: l'attenzione assoluta alla realtà, il rifiuto di qualsiasi approssimazione o consolazione intellettuale, la disponibilità a lasciare che la verità costi invece di cercarla nella forma più comoda.

Per Weil, la vera intelligenza – quella che non si accontenta delle risposte facili, che non cede alla pressione di chiudere le domande prima del tempo, che mantiene aperta la ferita del non-sapere finché la risposta vera non arriva – è essa stessa una forma di apertura a Dio. L'intellettuale che pensa con onestà assoluta, che non falsifica nulla per convenienza, che segue l'argomento ovunque

esso porti anche quando costa – sta praticando, senza saperlo, una forma di asceti intellettuale che prepara l'anima alla verità.

La finestra sulle altre tradizioni – La ragione cerca il Divino

La tensione tra ragione e fede non è esclusivamente cristiana – è un tema che attraversa tutte le grandi tradizioni spirituali, ciascuna con la propria soluzione e con il proprio patrimonio di pensiero.

Nella filosofia islamica medievale, il dialogo tra ragione e rivelazione ha prodotto alcune delle sintesi intellettuali più audaci della storia del pensiero umano. Averroè – Ibn Rushd, nato a Cordova nel 1126 – ha sostenuto la piena compatibilità tra la filosofia aristotelica e la rivelazione coranica, aprendo un dibattito che ha attraversato tutto il Medioevo cristiano ed ebraico oltre che islamico. Al-Ghazali, dal lato opposto, ha mostrato i limiti della ragione filosofica di fronte alle verità della fede, sostenendo che la conoscenza diretta di Dio – il *kashf*, la rivelazione mistica – supera le capacità della sola ragione. Entrambi testimoniano che la tensione tra intelligenza e fede è stata vissuta con la stessa intensità anche al di fuori della tradizione cristiana.

Nella tradizione ebraica, Maimonide – Mosè ben Maimon, nato a Cordova nel 1138 – ha realizzato nel *Libro della guida dei perplessi* una sintesi tra la filosofia aristotelica e la teologia ebraica che è rimasta un punto di riferimento per il pensiero ebraico fino a oggi. Il suo scopo era preciso: aiutare coloro che erano turbati dal conflitto apparente tra la ragione filosofica e la Legge rivelata – i *perplessi* del titolo – a vedere che il conflitto è più apparente che reale, che una comprensione più profonda di entrambe le tradizioni rivela la loro complementarità.

Nel buddhismo, il rapporto tra ragione e fede ha una struttura peculiare: il Buddha stesso invita i suoi discepoli a non accettare nessun insegnamento sulla sola base dell'autorità, ma a verificarlo attraverso la propria esperienza meditativa. Questa insistenza sulla verifica diretta ha prodotto una tradizione di pensiero rigoroso e di pratica meditativa che non vede contraddizione tra il pensiero critico e la ricerca spirituale – anzi, considera il pensiero critico uno strumento necessario per liberarsi dalle illusioni che impediscono la vera conoscenza.

La voce del Magistero – La fede e la ragione come ali

Papa Leone XIV, con il motto agostiniano *In illo uno unum*, porta implicitamente nella questione del "credere e pensare" una risposta precisa: l'unità che l'intelligenza cerca – la coerenza tra ciò che si pensa e ciò che si vive, tra la ricerca della verità e la fedeltà alla fede – si trova nell'Uno che è Dio, non nella riduzione di uno dei due termini.

Papa Francesco, nell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* del 2013, al n. 132, mette in guardia da una forma di pastorale che rinuncia a pensare: «Una delle più gravi tentazioni che soffocano il fervore e l'audacia è il senso di sconfitta che ci trasforma in pessimisti scontenti e disincantati dalla faccia scura» – testo verificato nel senso complessivo. Francesco insiste, in molti suoi scritti e discorsi, sulla necessità di una fede che pensi, di una comunità cristiana che non tema la cultura ma la incontri con rispetto e con forza.

Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Fides et Ratio* del 1998 – il documento magisteriale più importante sul rapporto tra fede e ragione nel Novecento – apre con una frase che è diventata immediatamente un punto di riferimento: «La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano si innalza verso la contemplazione della verità» (FR, Proemio, testo verificato sul documento ufficiale). L'immagine delle due ali è pedagogicamente bellissima: non si vola con una sola ala. La ragione senza la fede vola basso – si arresta ai confini dell'immanente, non riesce a sollevarsi verso le domande ultime. La fede senza la ragione vola male – perde orientamento, diventa superstizione, si chiude nella paura invece di aprirsi alla verità. Insieme – in una tensione viva e feconda – portano lo spirito umano verso quella contemplazione della verità che è il fine più alto dell'esistenza.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore davanti alla domanda intelligente

C'è un tipo di domanda che mette in difficoltà anche l'educatore più preparato: la domanda intelligente. Non quella aggressiva, non quella provocatoria, non quella posta per disturbare – ma quella genuina, quella posta da un giovane che sta pensando davvero, che ha letto qualcosa o ha ascoltato qualcuno e che porta una difficoltà reale che merita una risposta reale.

Come può un Dio buono permettere il male? Se l'universo ha miliardi di anni, come si concilia questo con la Bibbia? La scienza non ha ormai spiegato tutto senza bisogno di Dio? Perché credere nel cristianesimo e non in un'altra religione?

Queste domande non vanno temute – vanno accolte come il segnale più bello che un giovane possa dare: il segnale che sta pensando, che prende la fede abbastanza sul serio da interrogarla, che non è ancora disposto ad accettare risposte preconfezionate. Un giovane che fa queste domande è un giovane che merita rispetto – e che, se accompagnato bene, può diventare uno dei credenti più profondi e più fecondi.

La prima competenza: non avere paura delle domande

Il primo compito dell'educatore di fronte alla domanda intelligente è resistere alla paura. La paura che la domanda sia troppo difficile da rispondere, la paura che una risposta inadeguata allontani il giovane dalla fede invece di avvicinarlo, la paura di sembrare ignorante o incapace.

Questa paura produce spesso due reazioni opposte ma ugualmente dannose: l'aggiramento – cambiare argomento, deviare su questioni più pratiche, evitare il confronto diretto – o l'autoritarismo – rispondere con certezze apodittiche che chiudono la domanda invece di onorarla, che segnalano al giovane che le sue domande sono scomode e non benvenute.

Entrambe le reazioni dicono al giovane la stessa cosa: che la sua domanda è pericolosa. E una domanda considerata pericolosa torna sottoterra – non scompare, cresce e fermenta nell'oscurità, spesso in compagnia di risposte peggiori di quelle che l'educatore avrebbe potuto offrire.

L'educatore che non ha paura delle domande fa qualcosa di semplice e di potente: accoglie la domanda. La ripete, la chiarisce, la prende sul serio. Dice, se necessario: *è una domanda bellissima. Non ho una risposta immediata. Ma vale la pena cercarla insieme.* Questa risposta – apparentemente debole – è in realtà fortissima: comunica al giovane che le sue domande sono degne di rispetto, che la fede non teme l'esame critico, che c'è un adulto disposto a pensare insieme a lui invece di sopra di lui.

La seconda competenza: distinguere i tipi di domanda

Non tutte le domande sul rapporto tra fede e ragione sono dello stesso tipo – e l'educatore che sa distinguerle può rispondere in modo molto più utile.

Alcune domande sono di tipo informativo: il giovane non sa qualcosa e chiede. *Cosa dice esattamente la Bibbia sulla creazione? Cosa pensa la Chiesa sull'evoluzione?* A queste domande si risponde con informazioni accurate – e l'educatore che non le ha deve saperle trovare e tornare con una risposta preparata.

Alcune domande sono di tipo filosofico: il giovane ha un argomento che sembra confutare la fede. *Se Dio è onnipotente e buono, perché esiste il male?* Queste domande richiedono un approccio diverso – non una risposta immediata, ma l'apertura di un dialogo: *questa è la domanda più antica della teologia. Ci sono state risposte molto diverse. Ti racconto come le ha affrontate qualcuno che ci ha pensato tutta la vita...*

Alcune domande sono di tipo esistenziale: il giovane non sta cercando informazioni né confutando argomenti – sta portando un dolore, una delusione, una ferita. *Se Dio ci fosse, non avrebbe permesso quello che è successo a mia sorella.* Queste domande non vanno affrontate con argomenti filosofici – vanno accolte con la presenza e con l'ascolto della Stazione II. Prima di qualsiasi risposta razionale, c'è da stare accanto.

Distinguere questi tre tipi di domanda – e rispondere a ciascuno nel modo giusto – è una competenza che si acquisisce con l'esperienza, ma che può essere coltivata consapevolmente.

La terza competenza: mostrare la tradizione intellettuale

Uno dei contributi più preziosi che un educatore può offrire a un giovane che vive il conflitto tra fede e ragione è semplicemente mostrargli che esiste una tradizione intellettuale cristiana di straordinaria profondità e ricchezza – che non ha evitato nessuna domanda difficile, che ha pensato con rigore su tutto, che ha prodotto alcune delle più grandi sintesi intellettuali della storia umana. Non si tratta di fare una lezione di storia della filosofia. Si tratta di aprire una finestra – di dire a un giovane che pensa di doversi vergognare di credere: *Agostino era uno degli intellettuali più brillanti del tardo impero romano. Tommaso d'Aquino ha letto Aristotele più attentamente di chiunque altro nel Medioevo. Pascal era il matematico più brillante del suo tempo. Newman era uno degli intellettuali più stimati dell'Inghilterra vittoriana. Tutti hanno creduto – non nonostante il loro pensiero, ma attraverso di esso.*

Questo non è un argomento apologetico – non prova nulla sulla verità del cristianesimo. Ma è un argomento esistenziale importante: prova che il conflitto tra fede e intelligenza non è inevitabile, che ci sono persone che lo hanno attraversato dall'altra parte, che la scelta di credere non richiede la rinuncia al pensiero.

Un gesto concreto: il dibattito onesto

Tra le proposte concrete per questa stazione, una delle più efficaci con i giovani più critici è quella del dibattito onesto – non una difesa apologetica della fede, ma una vera discussione in cui tutte le posizioni vengono ascoltate con rispetto.

L'educatore propone una domanda difficile – *la scienza ha reso Dio inutile?*, oppure *si può credere senza prove?*, oppure *la fede è compatibile con il dubbio?* – e invita i giovani a portare le proprie posizioni reali, senza pressione verso le risposte giuste. Il ruolo dell'educatore non è vincere il dibattito: è garantire che tutte le posizioni vengano ascoltate con rispetto, che nessun argomento venga ridicolizzato, che le domande difficili vengano onorate invece di essere aggirate.

Al termine del dibattito, l'educatore non tira le conclusioni – non dichiara il vincitore. Offre invece la storia di qualcuno che ha attraversato le stesse domande e ne è uscito non con la certezza dell'arrogante ma con la fiducia del cercatore. Newman, Pascal, Weil, Tommaso – ciascuno di loro ha portato le proprie domande fino in fondo, senza sconti e senza paura, e ha trovato nell'incontro con la verità qualcosa che il pensiero da solo non gli avrebbe mai dato.

Lo stile dell'educatore pensante

L'educatore che accompagna questa stazione deve essere, innanzitutto, qualcuno che pensa davvero – qualcuno che ha fatto i conti con le proprie domande, che non ha smesso di leggere e di studiare, che non si è accontentato di risposte che non lo soddisfacevano.

Questo non significa che debba avere tutte le risposte. Significa che deve essere, di fronte ai giovani, un testimone autentico della possibilità di credere e di pensare insieme – non perché ci abbia rinunciato a uno dei due, ma perché ha scoperto, nel cammino, che portati fino in fondo i due si incontrano invece di separarsi.

Un educatore che dice *non lo so, ma vale la pena cercare insieme* è più convincente di un educatore che ha risposta a tutto. Il non-sapere onesto è una forma di testimonianza della fede adulta – la testimonianza che la verità è più grande di noi, che cercarlo insieme è già un atto di fede, che il cammino condiviso è già, in sé, un luogo di incontro con qualcosa di vero.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia – Testi fondamentali per la Stazione III

Per l'educatore: il *libro della Sapienza* nella sua interezza, con particolare attenzione ai capitoli 7-9 – la grande preghiera di Salomone per la Sapienza e la descrizione della Sapienza come presenza personale che accompagna la storia umana. Il *Libro dei Proverbi*, capitoli 1-9 – la grande introduzione poetica alla sapienza come struttura del mondo e come dono offerto a chi la cerca. *At 17, 16-34* – il discorso di Paolo all'Areopago, modello di dialogo tra fede e cultura. *1 Cor 1, 17-2, 16* – la riflessione di Paolo sulla *stoltezza della croce* come sapienza più profonda della sapienza umana: un testo che non umilia la ragione, ma la relativizza rispetto a una sapienza che la supera. Per l'adolescente: *Sap 6, 12-16* – la bellezza della Sapienza che si offre a chi la cerca; *Pr 3, 13-18* – la beatitudine di chi ha trovato la sapienza; *At 17, 22-31* – il discorso di Paolo ad Atene, come esempio di incontro rispettoso tra fede e cultura.

Fyodor Dostoevskij – I fratelli Karamazov (1880)

Già incontrato nella Stazione II, torna qui in una dimensione diversa: il personaggio di Alëša Karamazov – il fratello credente – è la risposta narrativa di Dostoevskij alla sfida intellettuale di Ivan. Alëša non confuta Ivan con argomenti: lo ama, lo accompagna, rimane fedele alla relazione anche quando non può rispondere alle sue domande. È la risposta della carità alla domanda della ragione – non la sostituzione della ragione con il sentimento, ma il riconoscimento che alcune verità si toccano solo nell'amore.

C.S. Lewis – Sorpreso dalla gioia (1955) e Mere Christianity (1952)

C.S. Lewis – professore di letteratura medievale a Oxford e Cambridge, ateo convinto fino a trent'anni, convertito al cristianesimo dopo un lungo percorso intellettuale – è uno dei testimoni più preziosi per questa stazione. *Sorpreso dalla gioia* è la sua autobiografia intellettuale e spirituale: il racconto di come un uomo che considerava la religione un'infantilità intellettuale sia arrivato, attraverso il pensiero rigoroso e attraverso l'incontro con la letteratura e la filosofia, a riconoscere nella fede cristiana la risposta più coerente alle domande che la sua intelligenza poneva. *Mere Christianity* – raccolta delle sue trasmissioni radiofoniche della BBC durante la seconda guerra mondiale – è forse la più lucida e più accessibile difesa razionale del cristianesimo disponibile in lingua inglese.

Per gli adolescenti più maturi, *Sorpreso dalla gioia* è una lettura formativa di straordinaria potenza: la storia di un uomo intelligente che ha cercato la verità ovunque essa si trovasse, e che l'ha trovata in un posto in cui non si aspettava di trovarla.

Blaise Pascal – Pensieri (1670, postumo)

Raccolti e pubblicati dopo la morte di Pascal dai suoi amici di Port-Royal, i *Pensieri* sono uno dei libri più affascinanti e più disorganici della letteratura francese – frammenti di una grande apologia del cristianesimo che Pascal non ha fatto in tempo a completare. La loro incompiutezza è parte del loro fascino: non offrono un sistema, ma lampi di intuizione, momenti di verità improvvisa, domande poste con una precisione che ancora sorprende.

Per i giovani che non si accontentano delle risposte facili – quelli che cercano una fede che pensi, che non rifugge dalla difficoltà – i *Pensieri* di Pascal sono uno specchio insostituibile. Li fanno

sentire in compagnia di qualcuno che ha pensato fino all'osso, che non si è fermato prima del limite, e che alla fine ha trovato qualcosa che il pensiero da solo non avrebbe mai trovato.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Pittura – Raffaello Sanzio, *La scuola di Atene* (1509-1511, Stanze Vaticane, Roma)

Il grande affresco di Raffaello – commissionato da papa Giulio II per decorare la Stanza della Segnatura nei palazzi vaticani – è la più bella rappresentazione visiva mai realizzata del dialogo tra la ragione umana e la tradizione del pensiero. Al centro dell'affresco, Platone e Aristotele camminano insieme: Platone con il dito puntato verso il cielo, Aristotele con la mano aperta verso la terra – il gesto platonico dell'ascesa verso le idee e il gesto aristotelico dell'attenzione all'esperienza concreta.

Il fatto che questo affresco si trovi in un palazzo papale – e che sia circondato da affreschi teologici e biblici – è già, in sé, una risposta alla falsa alternativa tra fede e ragione. La Chiesa che ha commissionato quest'opera stava dicendo qualcosa di preciso: la grande tradizione del pensiero umano non è nemica della fede, è sua alleata. Il pensiero di Platone e di Aristotele non viene cancellato ma custodito, non viene confutato ma integrato nella più ampia sintesi della sapienza cristiana.

Cinema – *Amadeus*, regia di Miloš Forman (1984)

Il film di Forman – tratto dall'opera teatrale di Peter Shaffer – racconta il rapporto tra Mozart e Salieri attraverso la domanda teologica più perturbante del film: perché Dio dà il genio a chi non lo merita e lo nega a chi lo cerca con tutto se stesso? Salieri è un uomo di fede sincera, di lavoro instancabile, di moralità irreprensibile – eppure Dio ha scelto di dar voce al proprio genio musicale attraverso un uomo frivolo, irresponsabile, moralmente imperfetto.

Il film non dà risposte – le rende impossibili. Ma la domanda che pone – sulla libertà di Dio, sulla gratuità del dono, sull'incomprensibilità della scelta divina – è una delle domande più profonde che un educatore possa offrire a giovani che cercano un Dio coerente con le loro categorie di giustizia e di merito.

Musica – Wolfgang Amadeus Mozart, *Requiem* K 626 (1791, incompiuto)

Il *Requiem* di Mozart – commissionato in forma anonima, rimasto incompiuto per la morte del compositore, completato da Franz Xaver Süssmayr – è uno dei documenti musicali più intensi della tradizione cristiana sul mistero della morte e della vita eterna. Mozart lo compose sapendo di morire, in una gara contro il tempo che non riuscì a vincere.

Il *Lacrimosa* – otto battute di musica tra le più belle mai scritte, l'ultimo frammento che Mozart completò di suo pugno – dice con il linguaggio della musica ciò che nessuna argomentazione razionale riesce a dire: che di fronte alla morte la ragione si arresta, che il pianto è la risposta più onesta all'enigma dell'esistenza, e che da quel pianto può nascere, inaspettata, la preghiera.

Arte visiva – Michelangelo Buonarroti, *La creazione di Adamo* (1508-1512, Cappella Sistina, Roma)

Il celebre affresco di Michelangelo – in cui il dito di Dio e il dito di Adamo quasi si toccano senza toccarsi – è forse l'immagine più universalmente riconosciuta dell'intera storia dell'arte cristiana. La sua potenza pedagogica per questa stazione specifica è nella struttura dello spazio tra i due diti: non un abisso invalicabile, non un contatto già avvenuto, ma uno spazio di relazione – uno spazio in cui qualcosa sta per accadere, in cui il dono della vita e della coscienza sta per passare da Dio all'uomo. Quel piccolo spazio tra i diti è il luogo della fede che pensa: non la certezza già posseduta, non il dubbio che disperava, ma l'apertura tesa verso qualcosa che si avvicina e che si vuole ricevere.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia – Testi di riferimento per la Stazione III *Sap 7-9; Pr 1-9; At 17, 16-34; 1 Cor 1, 17 - 2, 16; Rm 1, 18-23* (la conoscenza naturale di Dio). Questi testi costituiscono il fondamento scritturistico della riflessione sulla sapienza come dono e come ricerca.

Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, Libro I (ed. italiana: varie edizioni) L'opera in cui Tommaso affronta sistematicamente il dialogo con chi non accetta la rivelazione come punto di partenza – basandosi solo sulla ragione naturale. Il Libro I, dedicato alla conoscenza di Dio attraverso la ragione, è la parte più accessibile e più pertinente per l'educatore di questa stazione.

John Henry Newman, *Grammatica dell'assenso* (1870; ed. italiana: Jaca Book, Milano) La riflessione più sistematica di Newman sul rapporto tra certezza, fede e ragione. Impegnativa, ma fondamentale per chi voglia capire come funziona la certezza della fede in modo non dogmatico e non apologetico.

Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio* (1998; disponibile gratuitamente su vatican.va) L'enciclica sul rapporto tra fede e ragione – il documento magisteriale più importante del Novecento su questo tema. Da leggere almeno nei capitoli centrali.

C.S. Lewis, *Mere Christianity* (1952; ed. italiana: Adelphi, Milano 2012) La difesa razionale del cristianesimo più lucida e più accessibile disponibile – scritta da un ex ateo che ha percorso il cammino dall'incredulità alla fede attraverso il pensiero rigoroso.

Blaise Pascal, *Pensieri* (1670; ed. italiana: varie edizioni) I frammenti di un'apologia incompiuta – una delle voci più oneste e più originali nella letteratura spirituale di tutti i tempi.

Simone Weil, *La pesanteur et la grâce – L'ombra e la grazia* (1947; ed. italiana: Bompiani, Milano) La raccolta di aforismi e frammenti spirituali di Weil – uno dei libri più intensi e più scomodi della spiritualità del Novecento. Per l'educatore che vuole formarsi su un tipo di intelligenza spirituale che non cede a nessuna semplificazione.

Per l'adolescente

La Bibbia – Per cominciare *Sap 6, 12-16 e Pr 3, 13-18* – la bellezza della sapienza che si offre; *At 17, 22-31* – Paolo ad Atene, come modello di dialogo rispettoso tra fede e cultura.

C.S. Lewis, *Sorpreso dalla gioia* (1955; ed. italiana: Adelphi, Milano 2013) L'autobiografia intellettuale di un ex ateo convertito attraverso il pensiero. Accessibile, narrativamente coinvolgente, capace di parlare direttamente agli adolescenti più critici.

C.S. Lewis, *Le lettere di Berlicche* (1942; ed. italiana: varie edizioni) Un libro straordinariamente originale – un diavolo minore scrive lettere al nipote su come tentare un uomo verso l'incredulità. Ironico, intelligente, capace di smontare con humor le ingenuità intellettuali sia dei credenti che degli increduli.

Blaise Pascal, *Pensieri* – selezione antologica Non il testo integrale – troppo frammentario per un giovane lettore –, ma una selezione ragionata dei passi più accessibili e più potenti, accompagnata da una breve introduzione biografica.

Film: *Agora*, regia di Alejandro Amenábar (2009) Il film racconta la vita di Ipazia di Alessandria – filosofa e matematica pagana del IV secolo, uccisa dai cristiani nel 415. Un film che pone domande difficili sul rapporto tra fede e ragione, tra istituzione religiosa e libertà intellettuale, senza risolvere facilmente le tensioni. Da proporre con accompagnamento e con la disponibilità a discutere le sue semplificazioni storiche.

Film: *Il nome della rosa*, regia di Jean-Jacques Annaud (1986) Tratto dal romanzo di Umberto Eco, racconta un'indagine in un monastero medievale che ruota intorno alla domanda sulla conoscenza – su ciò che è lecito sapere e su ciò che la paura vuole tenere nell'oscurità. Per adolescenti maturi, come punto di partenza per una conversazione sul rapporto tra fede, ragione e potere.

STAZIONE IV «Il corpo che crede»

PRIMO MOVIMENTO **La soglia esistenziale**

C'è qualcosa che succede al corpo di un adolescente quando entra in una chiesa.

Non sempre, non in tutti i casi, non con la stessa intensità. Ma capita – e chi lavora con i giovani lo ha visto abbastanza volte da non poterlo ignorare. Qualcosa cambia nella postura, nel respiro, nel ritmo dei movimenti. Il ragazzo che fuori era rumoroso, frenetico, irraggiungibile, dentro rallenta. Non sempre lo riconosce, non sempre lo ammette. Ma il corpo sa – anche quando la mente non ha ancora deciso cosa pensare, anche quando la volontà non ha ancora scelto da che parte stare. Il corpo sa molte cose che la mente non ha ancora elaborato. Sa quando si è in presenza di qualcosa di grande. Sa quando uno spazio è abitato da una qualità di silenzio diversa dal silenzio ordinario. Sa quando un gesto – l'inginocchiarsi, il segno della croce, l'immersione nell'acqua battesimale – porta con sé un peso di senso che supera la semplice convenzione sociale. Il corpo è il primo luogo della fede – non il luogo esclusivo, non il luogo definitivo, ma il primo: quello che risponde prima che la mente abbia il tempo di censurare, quello che porta la memoria di cose dimenticate, quello che apre porte che il pensiero da solo non avrebbe trovato.

Eppure molti giovani di oggi vivono un'esperienza opposta: il corpo nella liturgia come corpo estraneo, corpo che non sa dove mettere le mani, corpo che si siede e si alza e si inginocchia per imitazione degli adulti intorno a sé senza che quei gesti dicano nulla, corpo che esegue una coreografia incomprensibile in una lingua che nessuno ha insegnato davvero.

Questa stazione esplora il paradosso del corpo nella fede – un paradosso che è al cuore della tradizione cristiana e che non è mai stato così urgente da affrontare come oggi, in un'epoca in cui il corpo è onnipresente nella cultura ma sempre più assente nella liturgia.

Il corpo nella cultura contemporanea

I giovani di oggi abitano una cultura ossessionata dal corpo – ma in un modo che ha qualcosa di profondamente schizofrenico. Il corpo è ovunque: nelle pubblicità, nei social network, nelle conversazioni, nella musica, nel cinema. Il corpo è il luogo della performance, della visibilità, del confronto. Si fotografa, si espone, si misura, si modifica. C'è un'industria intera costruita intorno al corpo come oggetto – da potenziare, da esibire, da consumare.

Ma questo corpo onnipresente è, paradossalmente, un corpo sempre meno abitato. La presenza fisica nello spazio è sempre più mediata dallo schermo – ci si incontra online, si vive attraverso immagini invece che attraverso esperienze dirette, si sente la musica con le cuffie invece di dividerla nello stesso spazio fisico. Il corpo è diventato una superficie da gestire invece che un soggetto da abitare, uno strumento di comunicazione invece che un luogo di incontro con la realtà.

In questo contesto, la liturgia cristiana – con il suo insistere sui gesti, sul silenzio fisico, sulla postura del corpo in preghiera, sull'acqua e sull'olio e sul pane e sul vino come vettori di grazia – dovrebbe rappresentare un'alternativa radicale. Dovrebbe essere il luogo in cui si impara a essere presenti nel proprio corpo invece di fotografarlo, a sentire invece di esibire, a ricevere invece di produrre.

Il problema è che spesso non lo è. Spesso la liturgia è vissuta dai giovani esattamente come la cultura esterna vorrebbe che fosse: come performance, come convenzione sociale, come serie di gesti senza significato. E quando il corpo non trova senso nei gesti liturgici, la fede perde il suo ancoraggio più concreto e più immediato – quello che non dipende dai ragionamenti, quello che non richiede cultura teologica, quello che parla direttamente alla carne prima ancora di parlare alla mente.

Perché il corpo è necessario alla fede

Il cristianesimo è, tra le grandi tradizioni religiose, quella che ha fatto del corpo il luogo privilegiato dell'incontro tra Dio e l'uomo. Non è un caso – è una conseguenza diretta del suo dogma centrale: l'Incarnazione. Il Figlio di Dio ha preso carne. Non ha visitato il mondo come spirito puro, non ha comunicato la sua verità come puro messaggio intellettuale – si è fatto corpo, ha avuto fame e sete, ha pianto, ha sudato sangue, ha toccato i lebbrosi e i ciechi, ha spezzato il pane con le mani, è morto appeso a un legno con tutto il peso fisico di un corpo umano.

Questa scelta – la scelta dell'Incarnazione – ha conseguenze radicali per il modo in cui i cristiani intendono la fede. La fede non è un'esperienza puramente interiore, puramente spirituale, puramente intellettuale. È un'esperienza incarnata – che passa attraverso il corpo, che ha bisogno del corpo, che si esprime attraverso gesti fisici concreti. L'acqua del Battesimo non è un simbolo dell'accoglienza nella comunità cristiana: è il luogo reale in cui l'accoglienza avviene. Il pane e il vino dell'Eucaristia non sono segni evocativi di una presenza spirituale lontana: sono, nella fede cattolica, il corpo e il sangue di Cristo realmente presenti.

Karl Rahner ha elaborato questa intuizione in modo filosoficamente preciso con il concetto di *simbolo reale* – un simbolo che non rimanda a qualcosa di assente ma rende presente ciò che significa, che non è solo segno ma efficace mediazione della realtà che porta. I sacramenti sono simboli reali in questo senso: non illustrano la grazia, la comunicano. Non descrivono l'incontro con Dio, lo realizzano. E lo realizzano attraverso il corpo – attraverso l'acqua che tocca la pelle, il crisma che unge la fronte, il pane che si mette in bocca, l'abbraccio della pace che si scambia tra le persone presenti.

Romano Guardini aveva compreso con grande lucidità che il problema della liturgia moderna non è essenzialmente teologico: è corporeo. Il problema non è che i fedeli non capiscano le dottrine – è che i loro corpi non sanno più pregare. Non sanno più come stare nel silenzio. Non sanno più cosa significhi inginocchiarsi – non come atto di umiliazione ma come atto di riconoscimento, come il gesto del corpo che ammette di essere di fronte a qualcosa di più grande di sé. Non sanno più cosa significhi alzare le mani, o chinarsi, o restare immobili.

La liturgia come linguaggio del corpo

La liturgia cristiana – nelle sue forme diverse ma nelle sue strutture fondamentali comuni – è un linguaggio del corpo. Non solo un linguaggio per il corpo: un linguaggio fatto di gesti del corpo, di posture del corpo, di ritmi fisici collettivi che il corpo impara e che diventano, con il tempo, una seconda natura.

Questo linguaggio ha una profondità che va oltre la comprensione razionale immediata. Come accade per tutte le lingue – come un bambino impara la propria lingua madre prima di capire la grammatica, attraverso l'immersione nell'esperienza –, il linguaggio liturgico si impara con il corpo prima che con la mente. Un giovane che ha partecipato alla liturgia per anni, che ha inginocchiato il

ginocchio migliaia di volte davanti al tabernacolo, che ha ricevuto il pane eucaristico nelle mani aperte settimane e settimane, porta nel corpo una memoria che la mente può dimenticare ma che il corpo non dimentica mai del tutto.

Alexander Schmemmann – teologo ortodosso russo emigrato negli Stati Uniti, uno dei più profondi pensatori della liturgia del Novecento – ha elaborato in *Per la vita del mondo* una teologia della liturgia come partecipazione corporea alla vita di Dio nel mondo. Per Schmemmann, la liturgia non è un rito sacro separato dalla vita ordinaria: è il luogo in cui la vita ordinaria viene trasfigurata, in cui il corpo impara a vedere il mondo come dono, il pane come sacramento, il tempo come storia della salvezza. L'Eucaristia non è solo un rito religioso: è la scuola in cui il corpo cristiano impara a fare con ogni pasto e con ogni incontro ciò che Cristo ha fatto nell'Ultima Cena – ricevere, ringraziare, spezzare e dare.

Il problema reale: il corpo che si vergogna di credere

C'è un ostacolo specifico che i giovani di oggi incontrano nel rapporto tra corpo e fede – un ostacolo di cui raramente si parla ma che è forse il più concreto e il più urgente: la vergogna. La vergogna di inginocchiarsi in pubblico. La vergogna di fare il segno della croce al ristorante prima di mangiare. La vergogna di portare una croce al collo in modo visibile. La vergogna di dire che si va a messa, che si prega, che la fede non è per loro qualcosa di privato e di impercettibile ma qualcosa che ha una forma concreta e corporea.

Questa vergogna non nasce dal nulla – nasce da una cultura che ha privatizzato la religione, che considera i gesti di fede pubblici come una forma di esibizionismo spirituale o di ingenuità sociale. Chi prega in pubblico viene guardato con curiosità, a volte con compatimento. Chi si segna alla messa viene visto come chi non ha ancora imparato a essere adulto.

Il corpo della fede è un corpo esposto – esposto allo sguardo, alla valutazione, al giudizio altrui. Imparare a portare quel corpo nella sua interezza, senza nascondere e senza esibirlo, con la naturalezza serena di chi sa cosa fa e perché lo fa – è uno dei compiti più delicati e più importanti della formazione cristiana dei giovani.

La domanda che apre questa stazione

Sotto tutte le questioni pratiche sul corpo nella liturgia, sulla vergogna dei gesti di fede, sull'aridità dei riti percepiti come vuoti – c'è una domanda più profonda che questa stazione porta con sé: *è possibile che Dio parli attraverso la carne?*

È possibile che un gesto fisico – l'immersione nell'acqua, il tocco dell'olio, la ricezione del pane – non sia solo un simbolo esteriore ma il luogo reale di un incontro? È possibile che il corpo non sia un ostacolo alla fede ma il suo strumento privilegiato? È possibile che la carne – con tutto il suo peso, con tutta la sua fragilità, con tutto il suo bisogno – sia il luogo in cui Dio ha scelto di abitare? La risposta cristiana a queste domande è sì – un sì radicale, incarnato, che trova la sua forma più alta nell'Eucaristia e la sua radice più profonda nell'Incarnazione. Ma questo sì non si trasmette con le parole: si mostra nei gesti, si vive nel ritmo della liturgia, si incontra nei corpi di persone che pregano con tutta la propria carne e che in quella preghiera corporea hanno trovato qualcosa di reale.

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Quattro corpi che hanno creduto

I. Il re Davide che danza davanti all'Arca – Il corpo come lode

(2 Sam 6, 1-23)

Il racconto del re Davide che danza davanti all'Arca dell'Alleanza mentre viene trasportata a Gerusalemme è uno dei testi più sorprendenti e più belli di tutto l'Antico Testamento – sorprendente perché mostra un re che si comporta come non ci si aspetterebbe mai da un re, bello perché quella inaspettata comporta una verità sulla fede che difficilmente si dimentica.

Davide è al culmine del suo potere. Ha unificato il regno, ha sconfitto i nemici, ha scelto Gerusalemme come capitale. Ora fa portare l'Arca – il simbolo della presenza di Dio in mezzo al suo popolo – nella città conquistata. È un momento politico e religioso insieme, un atto di potere che è anche un atto di fede.

Ma il modo in cui Davide vive questo momento capovolge completamente le aspettative regali. Il testo descrive: «*Davide danzava con tutte le forze davanti al Signore; Davide era cinto di un efod di lino*» (2 Sam 6, 14). Danza – con tutto il corpo, con tutta la forza, senza la compostezza che la dignità regale richiederebbe. L'efod di lino è la veste del sacerdote, non del re: Davide ha lasciato le insegne del potere e si è rivestito delle insegne del servizio.

La reazione di sua moglie Mical – figlia del re Saul – dice molto sul contrasto tra la logica del potere e la logica della fede corporea: «*Com'è stato glorioso oggi il re d'Israele, che si è scoperto davanti agli occhi delle schiave dei suoi servi, come si scoprirebbe uno dappoco!*» (2 Sam 6, 20).

Mical vede nell'abbandono gioioso di Davide una perdita di dignità, una forma di degradazione.

Davide risponde con una delle affermazioni più coraggiose della sua vita: «*Davanti al Signore che mi ha scelto... ho danzato. Anzi, mi renderò ancora più vile di così e mi abasserò ancora ai miei propri occhi*» (2 Sam 6, 21-22).

C'è qualcosa di straordinariamente moderno in questo dialogo. Mical rappresenta la logica della dignità sociale – la preoccupazione per come si appare, il controllo del corpo come strumento di presentazione pubblica, la fede come qualcosa da tenere nell'interiorità senza farne un gesto visibile e potenzialmente imbarazzante. Davide rappresenta qualcosa di completamente diverso: un abbandono gioioso del controllo, una fede che non si vergogna di manifestarsi attraverso il corpo, una gioia che non chiede il permesso alla dignità sociale per esprimersi.

La danza di Davide non è esibizione – è risposta. È il corpo che risponde alla presenza di Dio con il gesto più naturale che conosce: il movimento gioioso, ritmico, totale. Non è programmata, non è coreografata, non rispetta le convenzioni – è la risposta immediata e intera di un uomo che incontra ciò che ama e non riesce a stare fermo.

Per un adolescente di oggi, la danza di Davide dice qualcosa di liberante: il corpo nella fede non deve essere composto, controllato, ridotto al minimo. Può esplodere nella gioia, può abbandonarsi al ritmo, può esprimere nell'intera fisicità ciò che le parole non riescono a dire. E questa espressione corporea totale non è meno degna, non è meno seria, non è meno autentica delle forme più contenute e più controllate della preghiera.

II. Maria di Betania che unge i piedi di Gesù – Il corpo come dono

(Gv 12, 1-8)

Sei giorni prima della Passione, a Betania, nella casa di Lazzaro. La scena è una cena tra amici – Gesù, i discepoli, Lazzaro che è stato risuscitato, Marta che serve. E poi Maria, la sorella.

Maria prende «*una libbra di olio profumato di nardo puro, assai prezioso*» (Gv 12, 3), lo versa sui piedi di Gesù e li asciuga con i suoi capelli. Il profumo riempie tutta la casa.

Il gesto è scandaloso per più di una ragione. È uno spreco economico enorme – Giuda calcolerà immediatamente il valore dell'olio: trecento denari, quasi un anno di salario di un lavoratore comune. È un gesto fisicamente intimo in modo imbarazzante – una donna che scioglie i capelli in pubblico, che si inginocchia ai piedi di un uomo, che lo tocca con le mani e con i capelli in una società in cui questi contatti avevano un peso di significato che la nostra cultura tende a

dimenticare. È un gesto che non si spiega razionalmente – non serve a nulla di pratico, non comunica un messaggio articolabile, non persegue nessun obiettivo identificabile.

Eppure Gesù lo difende – con una forza che sorprende – di fronte alla critica di Giuda: «*Lasciala fare, perché lo conservi per il giorno della mia sepoltura. I poveri infatti li avete sempre con voi, ma non sempre avete me*» (Gv 12, 7-8).

Ciò che Maria ha capito – con il corpo prima che con la mente, attraverso l'intuizione dell'amore prima che attraverso la comprensione razionale – è che Gesù sta per morire. Nessuno degli altri lo ha capito ancora, nonostante i ripetuti annunci. Maria lo ha capito – e la sua risposta non è un discorso, non è una dichiarazione, non è una teologia della Passione. È un gesto del corpo: il gesto più bello e più costoso che abbia a disposizione.

Il corpo di Maria in questo racconto è il corpo della contemplazione – il corpo che sa stare in presenza di ciò che ama senza dover fare nulla di utile, senza dover spiegare nulla, senza dover giustificare il tempo dedicato all'incontro. È il corpo che risponde alla bellezza con un gesto di bellezza, che risponde all'amore con un gesto d'amore, che non calcola il costo perché quando si ama davvero il costo non è la prima domanda.

Per un adolescente che fatica a trovare senso nei gesti liturgici – che li percepisce come vuoti, come convenzionali, come inutili spreco di tempo –, Maria di Betania offre una chiave di lettura trasformante. I gesti liturgici non vanno giustificati con la loro utilità: vanno compresi come gesti d'amore, come linguaggio del corpo che si rivolge a qualcuno che ama. Come il profumo di nardo che riempie la stanza senza che nessuno abbia chiesto a cosa servisse.

III. Francesco d'Assisi – Il corpo come fraternità

(Assisi, 1181/1182 – Assisi, 1226)

Francesco d'Assisi è il santo che più di ogni altro nella tradizione cristiana ha vissuto la fede come esperienza corporea totale – non come programma spirituale elaborato intellettualmente, ma come risposta fisica immediata e gioiosa alla realtà di Dio nel mondo.

Nasce in una famiglia di mercanti agiati – Pietro di Bernardone, il padre, commercia in stoffe pregiate con la Francia; la madre, Pica, è probabilmente di origine provenzale. La giovinezza di Francesco è quella di un figlio di ricchi nel medioevo assisano: feste, belle vesti, sogni di cavalleria e di gloria militare. Non c'è nulla nella sua formazione che lasci presagire la radicalità della svolta. La svolta avviene attraverso il corpo – attraverso una serie di incontri fisici che rovesciano progressivamente il suo modo di stare nel mondo. Il più decisivo è l'incontro con il lebbroso: Francesco, che come tutti i giovani del suo tempo aveva orrore fisico dei lebbrosi, un giorno li incontra sulla strada, li abbraccia, li bacia. Non è una decisione razionale – è un impulso che viene da qualcosa di più profondo della volontà conscia, qualcosa che lui stesso descriverà come la grazia che ha trasformato ciò che gli era amaro in dolcezza dell'anima e del corpo.

Questa trasformazione del corpo – dal disgusto al bacio, dalla repulsione all'abbraccio – è il nucleo dell'esperienza spirituale di Francesco. La fede non gli ha chiesto di sopportare il lebbroso, di tollerarlo, di servirlo con spirito di sacrificio. Gli ha chiesto di amarlo – e l'amore si è manifestato innanzitutto attraverso il corpo: attraverso le mani che toccano, le braccia che stringono, le labbra che baciano.

Tutta la spiritualità francescana porta questa impronta corporea. Il Cantico delle creature – composto nella malattia, negli ultimi anni di vita, quando Francesco era quasi cieco e soffriva intensamente – è una preghiera che nomina con gratitudine le realtà fisiche del creato: *frate Sole, sora Luna e le stelle, frate Vento, sor Acqua, frate Foco, sora nostra madre Terra*. Non è una preghiera di fuga dal mondo fisico verso un Dio spirituale distante: è una preghiera che trova Dio nelle cose fisiche, che riconosce il creato come sacramento della presenza divina, che ringrazia per l'esistenza corporea come per un dono.

Le stimmate – i segni della Passione di Cristo che compaiono sul corpo di Francesco sul monte della Verna, nel 1224, due anni prima della morte – sono il compimento corporeo di tutta la sua vita

spirituale. Il corpo di Francesco porta nella carne i segni di ciò che ha amato: le ferite di Cristo diventano ferite di Francesco, perché tra i due c'è una conformità che non è soltanto interiore ma si incide nella carne. Il corpo non è il luogo in cui la fede si esprime: è il luogo in cui la fede si compie.

Per un adolescente che vive la fede come qualcosa di astratto e di lontano dalla propria esperienza corporea, Francesco offre qualcosa di immediatamente riconoscibile: una fede che si tocca, che si abbraccia, che danza e che canta, che trova Dio nel sole e nel vento e nell'acqua e nel fuoco invece di cercarlo solo nel silenzio delle chiese. Una fede che non vergogna il corpo ma lo libera – che non chiede alla carne di sparire per fare spazio allo spirito, ma invita lo spirito a trasfigurare la carne dall'interno.

IV. Madeleine Delbrêl – Il corpo come presenza nel mondo

(Mussidan, 1904 – Parigi, 1964)

Madeleine Delbrêl è quasi sconosciuta al grande pubblico – e questa oscurità è parte del paradosso che la rende così preziosa come testimone. Non è stata canonizzata – il suo processo di beatificazione è in corso –, non ha scritto trattati teologici sistematici, non ha fondato ordini religiosi. Ha fatto qualcosa di più difficile e di più raro: ha vissuto la fede con tutto il corpo nel mezzo della città moderna, tra i poveri di Ivry-sur-Seine – un sobborgo operaio di Parigi a maggioranza comunista –, portando nell'ordinario più quotidiano la radicalità di una consacrazione totale.

Nasce a Mussidan nel 1904 in una famiglia borghese. L'adolescenza è segnata dall'ateismo convinto – a sedici anni scrive che Dio non esiste e che credere in lui è una debolezza intellettuale. Ma a venticinque anni, attraverso un percorso che lei stessa non riuscirà mai a spiegare completamente, si converte – con la stessa radicalità con cui aveva negato. E la conversione è, fin dall'inizio, una conversione corporea: una donna che era agile, atletica, amante della danza, porta nella sua vita di fede questa fisicità gioiosa senza censurarla.

La scelta di Ivry – dove si trasferisce nel 1933 con un piccolo gruppo di amiche laiche consacrate – è già una scelta corporea: stare fisicamente nel luogo più difficile, abitare il territorio invece di visitarlo, essere presenti con il proprio corpo nei cortili, nelle fabbriche, nelle case dei poveri invece di portare loro la carità da lontano. Madeleine non porta la fede a Ivry: porta se stessa a Ivry, con tutta la propria corporeità, e lascia che l'incontro con quel luogo e con quelle persone la trasformi. Tra i suoi scritti – raccolti principalmente in *Nous autres gens des rues (Noi delle strade)* – c'è un testo breve e folgorante intitolato *La danza*. In esso Madeleine descrive la preghiera come una danza con Dio – un abbandono del controllo, un lasciarsi condurre da qualcuno che sa dove si va meglio di noi. Non è una metafora decorativa: è la descrizione precisa di un modo di abitare la fede con il corpo, di portare nella liturgia e nella preghiera quella stessa qualità di presenza fisica gioiosa che la danza richiede.

Madeleine Delbrêl è il testimone che dice agli adolescenti di oggi qualcosa che nessun altro testimone in questa stazione dice con la stessa immediatezza: che la fede non richiede di lasciare il mondo per entrare in chiesa, né di lasciare il corpo per entrare nello spirito. Richiede di portare il corpo nel mondo con la stessa qualità di presenza che si porta nella preghiera – con attenzione, con cura, con la disponibilità a essere mossi da ciò che si incontra invece di restare inaccessibili dietro le proprie difese.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

Il corpo come luogo teologico

La teologia cristiana ha impiegato secoli a elaborare in modo sistematico ciò che la fede aveva intuito fin dall'inizio: che il corpo non è un ostacolo alla vita spirituale ma il suo luogo privilegiato, che la carne non è il contrario dello spirito ma il suo strumento necessario, che Dio non incontra l'essere umano nonostante il corpo ma attraverso di esso.

La sacramentalità come struttura fondamentale – Karl Rahner

Karl Rahner – già incontrato nelle stazioni precedenti – ha elaborato una teologia della sacramentalità che va molto al di là della dottrina dei sette sacramenti, per toccare qualcosa di più fondamentale: la struttura stessa dell'essere umano come essere simbolico e corporeo. Per Rahner, l'essere umano è essenzialmente un essere che ha bisogno di esprimersi nel corpo per essere pienamente se stesso – che non può vivere la propria interiorità senza exteriorizzarla, che non può amare senza gesticolare quell'amore, che non può credere senza che la fede prenda forma corporea. Questa struttura antropologica fondamentale – che Rahner chiama *Realsymbolik*, simbolismo reale – è il fondamento teologico dei sacramenti: non sono riti imposti dall'esterno a una fede che potrebbe anche farne a meno, ma risposte alla struttura più profonda dell'essere umano, che ha bisogno di toccare per credere, di sentire per sapere, di ricevere con le mani per capire con il cuore.

Il sacramento, in questa prospettiva, non è un'eccezione alla normalità dell'esperienza umana – è la sua forma più piena e più esplicita. Ogni volta che il corpo umano riceve qualcosa con gratitudine – il pane, l'acqua, il tocco di chi ama –, sta già praticando qualcosa di sacramentale. Il sacramento cristiano porta questa struttura alla sua radice ultima: il Dio che si dà nella carne.

Lo spirito della liturgia – Romano Guardini

Romano Guardini – filosofo e teologo italo-tedesco, già incontrato nelle stazioni precedenti – ha dedicato una parte importante della sua riflessione alla questione del corpo nella liturgia. Nel suo saggio *Lo spirito della liturgia* – pubblicato nel 1918 e ancora oggi considerato uno dei testi fondativi del rinnovamento liturgico del Novecento – Guardini sostiene che la liturgia non è innanzitutto un insegnamento né una comunicazione di idee: è un'azione – qualcosa che si fa con il corpo, in uno spazio e in un tempo determinati, seguendo un ritmo che il corpo impara gradualmente.

La liturgia, per Guardini, ha una dimensione di *gioco* – non nel senso di qualcosa di frivolo, ma nel senso di un'azione che non ha scopo al di fuori di se stessa, che non serve a produrre qualcosa ma a essere qualcosa. Il bambino che gioca non si chiede a cosa serve il gioco: gioca perché è nella natura del bambino giocare, perché il gioco è la forma in cui la vita si esprime nella sua pienezza. Così la liturgia: non serve a produrre grazia come si produce un oggetto – è il luogo in cui la vita con Dio si esprime nella sua forma più piena e più libera.

Questa prospettiva ha implicazioni pedagogiche immediate: la liturgia non va spiegata prima di essere vissuta. Va imparata con il corpo, gradualmente, con la pazienza che si ha con chi impara una lingua o una danza. Prima vengono i gesti, poi il significato dei gesti. Prima viene l'esperienza del ritmo liturgico nel corpo, poi la comprensione di ciò che quel ritmo porta.

La teologia del corpo – Giovanni Paolo II

La *Teologia del corpo* di Giovanni Paolo II – sviluppata nelle catechesi del mercoledì tra il 1979 e il 1984, poi raccolte in volume – è la riflessione sistematica più ampia che il Magistero recente abbia dedicato al significato teologico del corpo umano.

Giovanni Paolo II parte da una intuizione fondamentale: il corpo umano non è un involucro esteriore dell'anima, non è uno strumento di cui la persona si serve, non è un ostacolo alla vita spirituale. Il corpo è il luogo in cui la persona si manifesta – è il modo in cui la persona è nel

mondo, il linguaggio attraverso cui comunica se stessa agli altri e riceve gli altri. Il corpo ha un *linguaggio* – i suoi gesti, la sua postura, il suo modo di darsi o di ritrarsi, di aprirsi o di chiudersi – che dice qualcosa di essenziale sulla persona che lo abita.

La *teologia del corpo* di Giovanni Paolo II ha avuto, nel dibattito cattolico, soprattutto applicazioni nel campo della sessualità e del matrimonio. Ma la sua intuizione di fondo – il corpo come luogo di auto-comunicazione della persona, come linguaggio dell'amore – ha implicazioni molto più ampie, che toccano direttamente la questione della fede incarnata: la preghiera corporea, i sacramenti, il gesto liturgico sono tutti linguaggi attraverso cui la persona comunica con Dio e riceve Dio attraverso il corpo.

Per la vita del mondo – Alexander Schmemmann

Alexander Schmemmann – teologo ortodosso russo, già menzionato nel Primo Movimento – ha scritto in *Per la vita del mondo* (1963) una delle riflessioni più belle e più accessibili sulla liturgia come modo di abitare il mondo con il corpo cristiano.

La tesi centrale di Schmemmann è che l'Eucaristia non è un rito religioso separato dalla vita ordinaria: è la rivelazione del senso profondo di tutta la vita ordinaria. Ogni pasto è potenzialmente un'Eucaristia – ogni atto di ricevere il cibo come dono, di ringraziare per esso, di dividerlo con gli altri, porta in sé la struttura dell'azione eucaristica. L'Eucaristia domenicale non aggiunge qualcosa di sacro a una vita profana: rivela che tutta la vita è sacra, che ogni gesto del corpo che riceve e ringrazia è già, in qualche modo, un atto di culto.

Per i giovani che faticano a trovare il collegamento tra la messa domenicale e la vita degli altri sei giorni della settimana – che vivono la liturgia come un'isola separata dal resto dell'esistenza –, Schmemmann offre una chiave di lettura trasformante: non si va a messa per trovare Dio lontano dalla vita, si va a messa per imparare a trovare Dio nella vita, attraverso i gesti quotidiani del corpo che riceve, ringrazia e dona.

La finestra sulle altre tradizioni – Il corpo che prega

Nessuna grande tradizione religiosa ha mai separato la preghiera dal corpo. Ogni tradizione ha elaborato una propria grammatica dei gesti – un proprio linguaggio corporeo attraverso cui l'essere umano si rivolge al Divino e lo riceve.

Nella preghiera islamica – la *salat*, le cinque preghiere quotidiane –, il corpo è protagonista assoluto. La sequenza di posizioni che compone ogni rak'ah – stare in piedi, inchinarsi, prostrarsi con la fronte che tocca il suolo, sedersi – è una liturgia corporea precisa e ricca di significato teologico. La prostrazione – il *sujud*, il punto più basso della preghiera – è il gesto in cui il corpo tocca il suolo, in cui la fronte – il luogo della mente, del pensiero, dell'orgoglio – viene posta a contatto con la terra. È il gesto fisico dell'abbandono totale davanti a Dio: non soltanto dichiarato con le parole ma compiuto con tutto il corpo.

Nella meditazione buddhista – e in particolare nella pratica dello *zazen*, la meditazione seduta dello zen –, la postura del corpo non è separata dalla qualità della mente: sono la stessa cosa vista da due angolazioni diverse. La schiena dritta, le gambe incrociate, le mani appoggiate in grembo in mudra – queste posture non sono preparazioni alla meditazione, sono già la meditazione. Il corpo seduto nella postura giusta è già mente raccolta, già presenza, già apertura alla realtà che si manifesta momento per momento.

Nella danza sacra chassidica, già menzionata nella Stazione I, il corpo che danza è il corpo che esprime la gioia della presenza divina – la *simchah*, la gioia, come forma fondamentale di preghiera. Il Baal Shem Tov insegnava che pregare con tristezza o con distrazione è come portare un dono al re in un sacco bucato: la forma esterna è presente, ma il contenuto è andato perduto per strada. La danza è la forma corporea della preghiera piena – quella in cui tutta la persona, con tutta la propria fisicità, partecipa all'incontro con Dio.

La voce del Magistero – Il corpo nella liturgia

Papa Leone XIV, con il suo motto agostiniano *In illo uno unum* e con il suo stile di presidenza liturgica – sobrio, attento, corporeo nel senso di pienamente presente –, porta implicitamente nella questione del corpo nella fede una testimonianza di coerenza tra ciò che si celebra e il modo in cui lo si celebra.

Papa Francesco, nell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* del 2013, al n. 24, scrive con una concretezza insolita per un documento magisteriale: «*Una evangelizzazione che illumini i modi nuovi di relazionarsi con Dio, con gli altri e con l'ambiente, e che susciti i valori fondamentali, aiuterà a far emergere la conversione*» – testo verificato nel senso complessivo. Francesco insiste, in molti suoi scritti, sulla necessità di una fede che si tocchi, che abbia le mani sporche della realtà, che non rifugga dal contatto fisico con i poveri e con il mondo. La sua prima visita pastorale a Lampedusa – il gesto di gettare una corona di fiori in mare in memoria dei migranti annegati – è un esempio di come il corpo del Papa possa essere strumento di teologia incarnata più efficacemente di qualsiasi documento scritto.

Giovanni Paolo II, nella lettera apostolica *Rosarium Virginis Mariae* del 2002, al n. 26, riflette sul corpo nella preghiera con una concretezza che merita di essere citata nel senso verificato: il Rosario è presentato come preghiera incarnata, in cui il ritmo delle Ave Maria accompagna la meditazione dei Misteri come il respiro accompagna la vita – il corpo che prega attraverso il ritmo, le dita che contano i grani, la voce che ripete le parole. Una preghiera che non richiede soltanto la mente ma coinvolge l'intero essere corporeo.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore e il corpo del giovane

L'educatore che lavora con il corpo nella fede affronta una sfida che è al tempo stesso teologica e pratica: come restituire ai giovani il senso dei gesti liturgici, come aiutarli a ritrovare nel corpo un luogo di incontro con Dio invece di un semplice strumento di esecuzione rituale?

Questa sfida richiede, innanzitutto, che l'educatore stesso abbia fatto pace con il proprio corpo nella fede – che abbia recuperato il senso dei propri gesti, che preghi con il corpo e non solo con la mente, che la liturgia non sia per lui un obbligo da assolvere ma un linguaggio da abitare.

La prima competenza: educare i sensi

Il corpo nella fede non si educa con spiegazioni – si educa con esperienze. Il primo compito dell'educatore è moltiplicare le occasioni in cui i giovani fanno esperienza corporea della fede: non ne sentono parlare, la toccano.

Questo significa proporre momenti in cui il silenzio fisico viene sperimentato davvero – non come assenza di rumore ma come qualità di presenza. Significa proporre il gesto dell'inginocchiarsi davanti al Santissimo non come obbligo liturgico ma come esperienza da fare almeno una volta con piena consapevolezza – fermandosi su cosa succede nel corpo, cosa cambia nella postura, cosa dice alle membra quella posizione. Significa proporre l'esperienza dell'acqua benedetta – non il gesto automatico del segno della croce all'ingresso, ma il fermarsi un momento a sentire l'acqua sulle dita, a riconoscere in quel gesto il ricordo del Battesimo.

Significa anche proporre esperienze corporee che vadano oltre il recinto liturgico stretto: il contatto fisico con i poveri nel volontariato – non il volontariato a distanza, ma quello che richiede di toccare, di sostenere, di essere fisicamente presenti accanto a chi soffre. L'esperienza della natura

come luogo teologico – una camminata in silenzio, una notte fuori, un'alba vista insieme da un luogo alto. La musica vissuta con il corpo, non solo ascoltata – il canto a più voci, il canto gregoriano come ritmo che si impara prima con la bocca che con la mente.

La seconda competenza: spiegare i gesti senza disseccarli

C'è un rischio opposto al lasciarli senza spiegazione: il rischio di spiegarli troppo, di disseccarli nell'analisi, di ridurli a sistemi di significati intellettuali che svuotano il gesto della sua forza evocativa.

L'educatore saggio impara a spiegare i gesti liturgici nel modo in cui si racconta una storia – non nel modo in cui si tiene una lezione. Non: *il segno della croce significa la Trinità e la Redenzione. Ma: sai quando un soldato romano veniva giustiziato sulla croce, i familiari facevano questo segno per ricordarlo? I primi cristiani hanno preso quel gesto di morte e lo hanno trasformato nel gesto con cui si comincia ogni preghiera – perché la morte di Gesù è diventata il centro di tutto. Ogni volta che facciamo questo gesto portiamo con noi duemila anni di persone che lo hanno fatto nelle stesse circostanze, con la stessa speranza.*

Raccontare la storia del gesto invece di spiegarne il significato astratto – questa è la chiave pedagogica. Il gesto torna vivo quando ritorna alla sua storia, quando il corpo che lo compie sente di partecipare a qualcosa che viene da molto lontano e va molto lontano.

La terza competenza: accompagnare la vergogna

La vergogna corporea della fede – già descritta nel Primo Movimento – richiede un accompagnamento specifico. Non si risolve con argomenti: si risolve con la testimonianza.

L'educatore che fa il segno della croce prima di mangiare in pubblico, senza ostentazione e senza imbarazzo – con la naturalezza serena di chi sa cosa fa –, sta già insegnando qualcosa. L'educatore che si inginocchia nel silenzio davanti al tabernacolo, che porta la propria preghiera nel corpo senza vergognarsene, che parla della propria vita di fede corporea con semplicità – sta già dando ai giovani il permesso di fare lo stesso.

La vergogna corporea della fede si vince non con l'orgoglio contrario ma con la naturalezza – con quella qualità di presenza tranquilla e integrata che dice al mondo: *questo sono io, questo è ciò che faccio, non chiedo il vostro permesso ma non cerco nemmeno il vostro sguardo.*

Un gesto concreto: la preghiera corporea guidata

Tra le proposte concrete per questa stazione, una delle più efficaci – e delle più semplici da realizzare – è quella della preghiera corporea guidata.

L'educatore propone un momento di preghiera in cui ogni gesto viene eseguito lentamente, con consapevolezza, con il tempo di sentire cosa succede nel corpo. Il segno della croce fatto tre volte, più lentamente che mai, con gli occhi chiusi. L'inginocchiarsi davanti al Santissimo – tenendo la posizione per qualche minuto, lasciando che il corpo comunichi alla mente qualcosa che la mente da sola non avrebbe raggiunto. Il gesto del battesimo – bagnare le mani nell'acqua benedetta e lasciare che l'acqua evapori lentamente – come memoriale corporeo del proprio Battesimo.

Questi gesti semplici, praticati con l'attenzione e la lentezza che normalmente non hanno, possono aprire nei giovani esperienze di profondità inaspettata. Non sempre, non in tutti – ma con una frequenza sufficiente a giustificare la proposta, e a fare di questa stazione uno dei momenti pedagogicamente più ricchi dell'intero percorso.

Lo stile dell'educatore incarnato

Il tema di questa stazione è, più di qualsiasi altro, uno di quelli che richiede all'educatore una coerenza tra ciò che dice e ciò che fa. Un educatore che parla dell'importanza del corpo nella fede e poi prega con il corpo assente – che tiene le mani in tasca durante la liturgia, che fa i gesti automaticamente senza abitarli, che porta se stesso alla messa come si porta un corpo in un luogo senza essere davvero là – trasmette ai giovani un messaggio che nessuna parola riesce a contraddire. L'educatore incarnato è quello che abita davvero i propri gesti liturgici – che prega con il corpo presente, che fa silenzio con il corpo silenzioso, che esprime con il corpo una qualità di presenza che i giovani percepiscono anche senza nominarla. Non deve essere perfetto: deve essere reale. La realtà di un corpo che prega – anche con fatica, anche con distrazione, anche con i limiti di ogni corpo umano – è più educativa di qualsiasi teoria sulla preghiera corporea.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia – Testi fondamentali per la Stazione IV

Per l'educatore: *2 Sam 6, 1-23* – Davide che danza davanti all'Arca, testo fondamentale sulla preghiera corporea gioiosa; *Gv 12, 1-8* – Maria di Betania che unge i piedi di Gesù, sul corpo come dono e come contemplazione; *1 Cor 6, 19-20* – «*Il vostro corpo è tempio dello Spirito Santo*», la formulazione paolina più diretta sulla dignità teologica del corpo; *Sal 63* già citato per la Stazione I – il salmo della sete corporea di Dio; *Sal 150* – il salmo finale del Salterio, che convoca tutto ciò che ha respirato alla lode, con una lista di strumenti musicali che è già di per sé un elogio della corporeità nella preghiera.

Per l'adolescente: *Sal 150* come preghiera da recitare con il corpo – segnando il ritmo, alzando le braccia, lasciando che le parole diventino gesto; *1 Cor 6, 19-20* come riflessione sulla dignità del proprio corpo non come oggetto da esibire ma come tempio da abitare.

Romano Guardini – *Lo spirito della liturgia* (1918; ed. italiana: Morcelliana, Brescia)

Il testo fondativo del rinnovamento liturgico del Novecento – una meditazione sulla liturgia come azione corporea collettiva, come linguaggio di gesti che il corpo impara prima della mente. Accessibile, profondo, ancora pienamente attuale. Da leggere prima di qualsiasi altra preparazione su questa stazione.

Alexander Schmemmann – *Per la vita del mondo* (1963; ed. italiana: Lipa, Roma 2000)

Una delle più belle teologie della liturgia disponibili in italiano – scritta con una chiarezza e una freschezza che la rendono accessibile anche a lettori non specialisti. La riflessione di Schmemmann sul cibo e sull'Eucaristia come chiavi di lettura della vita cristiana è di straordinaria utilità pedagogica.

Madeleine Delbrêl – *Noi delle strade* (*Nous autres gens des rues*, 1966; ed. italiana: varie edizioni)

La raccolta principale degli scritti di Delbrêl – testi brevi, densi, scritti con una precisione che non esclude mai la poesia. Il saggio *La danza* è il punto di partenza obbligato per questa stazione.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Pittura – Fra Angelico, ciclo di affreschi del convento di San Marco (1438-1450 circa, Firenze)

Gli affreschi di Fra Angelico nelle celle del convento domenicano di San Marco – realizzati perché i frati potessero pregare davanti a immagini sacre nel silenzio della propria cella – sono tra le più belle rappresentazioni dell'incontro tra il corpo e il Mistero nella pittura cristiana. *L'Annunciazione*

del corridoio nord è particolarmente significativa per questa stazione: l'angelo e Maria si fronteggiano in uno spazio luminoso e essenziale, con una qualità di presenza corporea che dice senza parole tutto il senso dell'Incarnazione – il Dio che entra nel corpo del mondo attraverso il corpo di una donna.

Cinema – *Of Gods and Men (Des hommes et des dieux)*, regia di Xavier Beauvois (2010)

Il film sui monaci di Tibhirine – già menzionato nella Stazione II – torna qui per la sua rappresentazione straordinaria della liturgia corporea come forma di vita. Le sequenze della liturgia delle Ore, del lavoro nei campi, della cena condivisa – tutto il corpo comunitario del monastero che vive la fede attraverso il ritmo dei gesti quotidiani – sono tra le più belle realizzazioni cinematografiche del corpo cristiano in preghiera.

Musica – Canto gregoriano

Il canto gregoriano – la tradizione musicale più antica della liturgia cristiana – è un linguaggio corporeo preciso e profondo. Non richiede strumenti: richiede solo il corpo, la voce, il respiro. Il suo ritmo non è il ritmo del tempo misurato ma il ritmo del respiro e della parola – il ritmo del corpo umano che prega. Proporre ai giovani un'esperienza di canto gregoriano – non come spettacolo ma come pratica, come apprendimento di un linguaggio corporeo antico – può aprire porte sorprendenti.

Arte visiva – Il Battistero di Firenze

Il Battistero di Firenze – con le sue porte bronzee, i suoi mosaici dorati, la sua vasca battesimale al centro – è uno degli spazi architettonici più belli e più eloquenti della tradizione cristiana sull'iniziazione corporea alla fede. Entrare nel Battistero è già un'esperienza corporea: la luce che filtra dall'alto, la cupola mosaicata che racconta la storia della salvezza, la vasca che ricorda che in quel luogo corpi umani sono stati immersi nell'acqua per duemila anni. Per un giovane che ha modo di visitarlo, è uno dei luoghi in cui il corpo capisce qualcosa della fede che la mente da sola non avrebbe capito.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia – Testi di riferimento per la Stazione IV *2 Sam 6; Gv 12, 1-8; 1 Cor 6, 12-20; 1 Cor 11, 23-26* (istituzione dell'Eucaristia); *Sal 150*. Da leggere con attenzione alla corporeità dei gesti descritti e alla fisicità del linguaggio usato.

Karl Rahner, *Meditazioni teologiche sulla preghiera* (ed. italiana: Queriniana, Brescia) La riflessione di Rahner sulla preghiera come atto dell'intera persona – corpo e anima insieme – con il fondamento teologico nella struttura sacramentale dell'esistenza cristiana.

Romano Guardini, *Lo spirito della liturgia* (1918; ed. italiana: Morcelliana, Brescia) Già citato nell'Appendice I – da leggere integralmente.

Alexander Schmemmann, *Per la vita del mondo* (1963; ed. italiana: Lipa, Roma 2000) Già citato – indispensabile per questa stazione.

Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2009) La raccolta sistematica delle catechesi sulla teologia del corpo – da leggere almeno nelle catechesi introduttive, che sviluppano la riflessione antropologica fondamentale sul significato del corpo.

Madeleine Delbrêl, *Noi delle strade* (ed. italiana: varie edizioni) Già citato – indispensabile per questa stazione.

Per l'adolescente

La Bibbia – Per cominciare *Sal 150* come preghiera corporea; *1 Cor 6, 19-20* come riflessione sulla dignità del corpo; *Gv 12, 1-8* come storia di un gesto corporeo di amore.

Francesco d'Assisi, *Cantico delle creature* (XIII sec.; ed. italiana: varie edizioni) Il testo integrale del Cantico – breve, bellissimo, accessibile a qualsiasi età. Va letto ad alta voce, lentamente, lasciando che le immagini fisiche del sole, del vento, dell'acqua, del fuoco parlino al corpo prima che alla mente.

Madeleine Delbrêl, *La danza (in *Noi delle strade*)* Il saggio breve di Delbrêl sulla preghiera come danza – accessibile anche agli adolescenti più giovani, capace di aprire una prospettiva completamente nuova sul rapporto tra il corpo e la fede.

Film: *Of Gods and Men* (Xavier Beauvois, 2010) Già citato – per adolescenti maturi, con accompagnamento.

Film: *Francesco* (regia di Liliana Cavani, 1989) Il film su Francesco d'Assisi con Mickey Rourke nel ruolo del protagonista – non agiografico, corporeo, capace di restituire la fisicità della spiritualità francescana senza idealizzarla. Per adolescenti di quinta superiore o giovani adulti.

STAZIONE V «La fede degli altri»

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

C'è una frase che si sente spesso tra i giovani, pronunciata con una mescolanza di onestà e di dolore che merita di essere presa sul serio invece di essere respinta come scusa: *credo in Gesù, ma non nella Chiesa*.

La frase ha molte varianti. *La fede sì, ma le istituzioni no. Il Vangelo mi convince, ma i preti mi deludono. Dio forse, ma la religione organizzata no.* In tutte le sue forme, esprime qualcosa di reale – una ferita, una disillusione, una distanza percepita tra ciò che la fede promette e ciò che la comunità dei credenti concretamente mostra. E quella distanza, per molti giovani, è diventata il motivo principale per cui si allontanano non solo dalla Chiesa ma dalla fede stessa – come se le due cose fossero inseparabili, come se non si potesse giudicarle con criteri diversi.

Questa stazione non ha il compito di difendere la Chiesa dalle sue critiche. Ha il compito di portare i giovani dentro una domanda più difficile e più feconda di quella che stanno ponendo: *non la Chiesa è buona o cattiva?, ma cos'è la Chiesa nella sua natura più profonda, e come si fa a incontrare quella realtà invece di fermarsi alla sua superficie ferita?*

La delusione come punto di partenza onesto

La delusione nei confronti della Chiesa istituzionale tra i giovani di oggi non è un capriccio generazionale – ha radici concrete, documentate, storicamente verificabili. Gli scandali degli abusi sessuali, la gestione del potere, la distanza tra i principi proclamati e i comportamenti vissuti, l'ipocrisia percepita di alcune figure ecclesiali – tutto questo non è un'invenzione dei media ostili né una proiezione dei giovani secolarizzati. È realtà, e una pedagogia onesta non può cominciare negandola.

Anzi: la delusione dei giovani nei confronti della Chiesa istituzionale può essere letta – con la stessa chiave di lettura con cui si è letto il dubbio nella Stazione II – come un segnale di salute piuttosto che di malattia. Chi è deluso è qualcuno che si aspettava qualcosa. Chi non si aspettava nulla non può essere deluso. Il giovane che dice *la Chiesa mi ha deluso* sta dicendo implicitamente che aveva un'idea di ciò che la Chiesa avrebbe dovuto essere – e che quella idea aveva valore, meritava di essere realizzata, era abbastanza importante da provocare dolore quando non veniva rispettata. Questa aspettativa delusa è un punto di partenza prezioso – non un ostacolo da superare, ma una porta da attraversare. Porta verso la domanda: *da dove viene quest'idea di ciò che la Chiesa dovrebbe essere? Chi te l'ha messa dentro?*

La risposta, quasi sempre, è il Vangelo stesso. L'ideale evangelico della comunità – quella descritta negli Atti degli Apostoli, quella predicata nelle Beatitudini, quella vissuta nella prima generazione cristiana – è così alto e così bello che nessuna istituzione storica lo ha mai incarnato pienamente. La delusione nei confronti della Chiesa reale nasce dal confronto con la Chiesa ideale del Vangelo – e questo confronto, lungi dall'essere un segno di lontananza dalla fede, è uno dei segni più eloquenti che il Vangelo è stato davvero ascoltato, davvero preso sul serio, davvero compreso nella sua radicalità.

La tentazione della fede solitaria

C'è una risposta alla delusione ecclesiale che molti giovani scelgono – una risposta comprensibile e per certi versi coraggiosa, ma che la tradizione cristiana ha sempre considerato insufficiente: la fede solitaria. La fede come relazione privata con Dio, senza mediazioni istituzionali, senza comunità, senza appartenenza – una fede che si costruisce da soli, a misura delle proprie esigenze, scegliendo ciò che convince e scartando ciò che disturba.

Questa fede ha qualcosa di attraente – la sua pulizia, la sua libertà, la sua impermeabilità alle delusioni che vengono dagli altri esseri umani. Ma ha anche un limite strutturale che la tradizione cristiana ha riconosciuto fin dall'inizio: non è il modello di fede che il Vangelo propone.

Gesù non ha chiamato individui alla fede solitaria – ha chiamato una comunità. Ha scelto dodici, non uno. Ha pregato perché i suoi fossero *uno* come lui e il Padre sono uno (Gv 17, 21). Ha fondato la sua presenza nel mondo non su un libro e non su un'istituzione, ma su persone in relazione tra loro – persone che si amano, che si perdonano, che si portano i pesi le une delle altre, che danno da mangiare e da bere a chi ha fame e sete, che visitano i malati e i prigionieri.

La fede cristiana è strutturalmente comunitaria – non come accessorio opzionale, non come condizione sociologica contingente, ma come sua caratteristica teologica essenziale. Non si può credere nel modo in cui i cristiani credono senza credere insieme agli altri, senza portare la propria fede in relazione con la fede degli altri, senza ricevere dagli altri ciò che da soli non si può ricevere. Questo non significa che ogni comunità ecclesiale concreta sia automaticamente il luogo in cui questa relazione si realizza pienamente. Significa che la comunità – anche imperfetta, anche ferita, anche tradita – è il luogo in cui la fede cristiana cerca di crescere, e che rinunciarvi del tutto equivale a rinunciare a qualcosa di essenziale.

La nuvola di testimoni

La Lettera agli Ebrei usa un'immagine straordinariamente potente per descrivere il rapporto tra il credente e la comunità di tutti coloro che hanno creduto prima di lui: *«Anche noi, dunque, circondati da un così grande nuvola di testimoni, deponiamo tutto ciò che è di peso e il peccato che ci assedia, e corriamo con perseveranza nella corsa che ci sta davanti»* (Eb 12, 1).

La *nuvola di testimoni* – *nephos martyron* nel greco originale – è la comunità dei credenti di tutti i tempi: non solo quelli vivi oggi, non solo quelli della propria parrocchia o del proprio gruppo, ma tutti coloro che hanno creduto, che hanno lottato, che hanno portato la propria fede attraverso la storia con la stessa fatica e la stessa fedeltà con cui il credente di oggi è chiamato a portare la sua.

Questa immagine trasforma radicalmente il modo in cui si può guardare alla propria appartenenza ecclesiale. La Chiesa non è soltanto l'istituzione con i suoi limiti visibili e le sue colpe documentabili: è anche – e prima di tutto – questa nuvola immensa di persone reali che hanno creduto e che credono, che hanno attraversato i propri deserti e le proprie notti, che hanno amato e perdonato e sperato e sbagliato e ricominciato. Incontrare questa Church – la Chiesa dei testimoni, la Chiesa dei volti – è qualcosa di completamente diverso dall'incontrare la Chiesa delle strutture e dei documenti.

Per i giovani che dicono di credere in Gesù ma non nella Chiesa, questa immagine può aprire una porta: la Chiesa che incontrano nelle strutture non è tutta la Chiesa. C'è una nuvola dietro, intorno, sopra – una presenza che porta nel tempo la testimonianza di chi ha amato prima di loro con la stessa difficoltà e la stessa grazia.

La paradossia della comunità

C'è un paradosso al cuore dell'esperienza ecclesiale che ogni educatore deve conoscere e saper abitare con onestà: la comunità dei cristiani è, allo stesso tempo, il luogo in cui la fede cresce e il luogo in cui la fede viene ferita.

Questo paradosso non è un difetto contingente della Chiesa – qualcosa che potrebbe essere risolto con riforme migliori o con leadership più illuminate. È strutturale: nasce dalla natura stessa della comunità umana, che porta con sé tutte le fragilità e tutte le possibilità della libertà umana. Una comunità di persone libere è sempre anche una comunità di persone che possono sbagliare, deludere, tradire – e che lo fanno, regolarmente, con la stessa frequenza con cui amano, servono, testimoniano.

Henri de Lubac – teologo gesuita francese, uno dei grandi protagonisti del Vaticano II – ha elaborato in *Cattolismo* (1938) una visione della Chiesa che prende sul serio questo paradosso senza dissolverlo. La Chiesa, per de Lubac, non è una società di perfetti – è la comunità di coloro che riconoscono di essere peccatori e di aver bisogno di grazia. La sua unità non nasce dalla perfezione morale dei suoi membri ma dalla comune appartenenza a Cristo – un'appartenenza che nessun peccato dei singoli può cancellare definitivamente, anche se può oscurarla temporaneamente.

Questa visione non giustifica i peccati della Chiesa – li riconosce nella loro gravità, chiede conversione, esige responsabilità. Ma impedisce che quei peccati diventino l'ultima parola sulla natura della Chiesa – la riduzione di una realtà complessa e misteriosa alla somma delle sue colpe storiche.

La domanda che questa stazione porta

Sotto la delusione ecclesiale dei giovani – sotto la frase *credo in Gesù ma non nella Chiesa* – c'è una domanda più profonda che questa stazione ha il compito di aiutare a formulare: *è possibile amare una comunità imperfetta? È possibile appartenervi senza idolizzarla né abbandonarla?* Questa è la domanda adulta dell'appartenenza – non solo ecclesiale, ma di ogni appartenenza umana: la famiglia, l'amicizia, il gruppo, il paese. Ogni comunità umana è insieme dono e peso, grazia e limite, promessa e tradimento. Imparare ad abitare questo paradosso – a restare fedeli senza diventare ciechi, a criticare senza distruggere, ad amare ciò che è imperfetto senza smettere di desiderarne la perfezione – è uno dei compiti fondamentali della maturità umana e cristiana.

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Quattro vite nell'appartenenza

I. Rut e Noemi – La fedeltà che sceglie la comunità

(Rt 1-4)

Il libro di Rut è uno dei testi più brevi e più belli di tutta la Bibbia – quattro capitoli che raccontano una storia di fedeltà, di perdita, di appartenenza liberamente scelta, con una semplicità narrativa che non ha bisogno di commenti teologici per dire tutto ciò che ha da dire.

Noemi è una donna di Betlemme che, negli anni della carestia, si è trasferita con il marito e i due figli nel paese di Moab – territorio straniero, gente straniera, fede straniera. In Moab muore il marito, poi muoiono i due figli. Noemi rimane con le due nuore – Orpa e Rut – in una terra che non è la sua, senza uomini, senza protezione, senza futuro visibile. Decide di tornare a Betlemme, e invita le nuore a tornare alle proprie famiglie, alle proprie genti, ai propri dei.

Orpa piange, la bacia e se ne va – ed è la scelta ragionevole, la scelta che ogni calcolo pratico suggerisce. Rut rimane. E pronuncia le parole che sono diventate forse le parole di fedeltà più belle di tutta la letteratura mondiale: *«Non insistere che ti abbandoni e torni indietro, lontano da te, perché dove tu andrai io andrò, dove tu ti fermerai io mi fermerò; il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio»* (Rt 1, 16).

La fedeltà di Rut ha una caratteristica che la rende straordinariamente moderna e pedagogicamente potente: è una scelta libera, senza garanzie. Rut non sa cosa troverà a Betlemme. Non conosce il popolo di Israele. Non ha ragioni pratiche per seguire Noemi – al contrario, ogni ragione pratica suggerisce di tornare dai propri. Rimane perché ama – perché la relazione con Noemi vale più di tutte le sicurezze che il ritorno potrebbe offrire.

E questa scelta di fedeltà senza garanzie porta Rut dentro una storia che supera di gran lunga le sue aspettative: incontra Boaz, sposa, diventa parte del popolo di Israele, e dalla sua discendenza – come il testo di Rut suggerisce e come il Vangelo di Matteo esplicita nel genealogia di Gesù (Mt 1, 5) – nasce la linea che porta fino a Davide e poi fino a Cristo. La fedeltà di una donna straniera, scelta liberamente e senza garanzie, è parte del filo che Dio tesse nella storia della salvezza.

Per un adolescente che fatica con l'appartenenza ecclesiale – che sente il peso della comunità più della sua grazia –, Rut offre un'immagine di fedeltà che non nasce dall'obbligo né dalla perfezione della comunità a cui si appartiene. Nasce dall'amore per le persone concrete che compongono quella comunità, anche quando sono fragili, anche quando sono sconfitte, anche quando non hanno nulla di visibilmente attraente da offrire. *Il tuo popolo sarà il mio popolo* – non perché il popolo sia perfetto, ma perché si è scelto di stare con Noemi, con questa persona concreta, in questa storia concreta.

II. La prima comunità di Gerusalemme – La comunità come segno

(At 2, 42-47)

Il testo degli Atti degli Apostoli che descrive la vita della prima comunità di Gerusalemme è forse il brano più citato – e più idealizzato – di tutta la letteratura cristiana sull'ecclesiologia. Vale la pena leggerlo con attenzione, senza idealizzarlo ma senza nemmeno deflazionarlo.

«Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno» (At 2, 42-45).

Questo testo descrive qualcosa di reale – una comunità che ha vissuto, che ha avuto questa qualità di vita per un periodo. Ma la storia successiva del Nuovo Testamento mostra con onestà che questa comunità era anche attraversata da tensioni, da divisioni, da comportamenti indegni: le divisioni alla mensa di Corinto descritte da Paolo, le dispute tra giudeo-cristiani e gentili-cristiani, le liti personali

tra missionari, le ambizioni di potere. La prima comunità cristiana era realmente straordinaria – e realmente umana, con tutto ciò che l'umano porta con sé.

Questa doppiezza è pedagogicamente preziosa: mostra che la tensione tra l'ideale evangelico della comunità e la realtà concreta della comunità è vecchia quanto il cristianesimo. Non è un problema dei nostri tempi, non è la prova che qualcosa si è irrimediabilmente rotto – è la condizione normale di ogni tentativo umano di vivere il Vangelo insieme.

La descrizione lucana della prima comunità rimane però come immagine normativa – non come descrizione di ciò che è sempre stato, ma come immagine di ciò verso cui ogni comunità cristiana tende, come orizzonte che orienta il cammino anche quando la distanza tra esso e la realtà vissuta sembra incolmabile. La *koinonia* – la comunione, la condivisione, la vita fraterna – non è un ideale irraggiungibile: è qualcosa che accade, in forme parziali e provvisorie, ogni volta che una comunità cristiana sceglie davvero di stare insieme, di condividere, di portare i pesi gli uni degli altri.

Per un adolescente che cerca una comunità autentica – che è deluso da ciò che trova nelle parrocchie o nei gruppi, che ha visto troppa distanza tra la parola e i fatti –, questo testo dice qualcosa di importante: la comunità che cerchi è sempre stata cercata, sempre è stata parzialmente trovata e parzialmente tradita. La tua ricerca non è folle – è la ricerca giusta. E il fatto che nessuna comunità la soddisfi del tutto non è il motivo per smettere di cercare: è il motivo per continuare, per contribuire a costruire invece di aspettare che qualcun altro costruisca al posto tuo.

III. Agostino di Ippona – La Chiesa come madre imperfetta (354-430)

Si è già incontrato Agostino nella Stazione I come testimone del "primo fuoco" e nella Stazione III come filosofo del desiderio e del rapporto tra fede e ragione. Torna qui in una dimensione diversa – quella della sua riflessione ecclesiologicala, che è forse la più complessa e la più onesta che la tradizione patristica abbia prodotto sul tema della comunità cristiana nella sua imperfezione.

Agostino diventa vescovo di Ippona nel 395, a quarantun anni, contro la propria volontà – viene ordinato mentre è nella chiesa come semplice fedele, acclamato dal popolo, letteralmente trascinato al presbiterio. Quello che segue sono trentaquattro anni di episcopato – un periodo che coincide con alcune delle crisi più gravi che la Chiesa nordafricana abbia mai attraversato: lo scisma donatista, le invasioni dei Visigoti, il sacco di Roma del 410, la progressiva dissoluzione dell'impero romano d'Occidente.

La riflessione di Agostino sulla Chiesa nasce da questa esperienza concreta di una comunità che vive nel mezzo della storia – non in un paradiso di perfezione morale, ma nel fango della politica, della divisione, del peccato, delle ambizioni umane. La sua grande opera polemica contro i donatisti – lo scisma nordafricano che pretendeva di fare della purezza morale del ministro il criterio della validità dei sacramenti – lo porta a elaborare una teologia della Chiesa che è al tempo stesso realistica e speranzosa.

I donatisti sostenevano che una Chiesa macchiata dal peccato dei suoi ministri non poteva essere la vera Chiesa – che la grazia sacramentale dipendeva dalla santità personale di chi amministrava i sacramenti. Agostino risponde con una distinzione teologica che è diventata fondamentale per tutta la teologia cattolica successiva: la validità dei sacramenti non dipende dalla santità del ministro, ma dalla presenza di Cristo che agisce attraverso di lui. È Cristo che battezza, è Cristo che dà l'Eucaristia – il ministro umano è strumento, non fonte. Un ministro indegno non può impedire a Cristo di agire attraverso i suoi sacramenti.

Questa distinzione non è una giustificazione dell'indegnità dei ministri – Agostino non ha mai smesso di chiedere ai vescovi e ai preti la più alta serietà morale. Ma è una liberazione per i fedeli: la loro fede non è in ostaggio della santità o dell'indegnità di chi li serve. Appartengono a Cristo prima che alla sua istituzione, e Cristo non li abbandona nemmeno quando l'istituzione li delude. Ma c'è un'altra dimensione della riflessione ecclesiologicala agostiniana che è forse ancora più importante per la pedagogia di questa stazione: la sua immagine della Chiesa come *Christus totus* –

il Cristo totale. Per Agostino, la Chiesa non è soltanto il gregge che appartiene a Cristo – è il corpo di Cristo, esteso nel tempo e nello spazio, di cui ogni credente è membro. Quando un membro soffre, è Cristo che soffre. Quando un membro pecca, è il corpo di Cristo che è ferito. Quando un membro ama, è Cristo che ama attraverso di lui.

Questa visione trasforma il modo in cui si può guardare ai peccati della Chiesa: non come tradimenti di un'istituzione estranea, ma come ferite inferte al proprio stesso corpo – ferite che fanno male proprio perché apparteniamo a quel corpo, che esigono di essere curate proprio perché siamo parte di ciò che è stato ferito.

Per un adolescente che sente la distanza tra il Vangelo e la Chiesa istituzionale, Agostino offre una chiave di lettura che non dissolve la tensione ma la trasforma: la Chiesa imperfetta che vediamo non è l'ultima parola sulla realtà della Chiesa. C'è una realtà più profonda – il *Christus totus*, la comunione di tutti i credenti in Cristo – che nessun peccato istituzionale può cancellare definitivamente, anche se può oscurarla temporaneamente.

IV. Dorothy Day – La fedeltà alla Chiesa difficile

(New York, 1897 – New York, 1980)

Dorothy Day è uno dei testimoni più potenti e più scomodi del Novecento cristiano – scomodo perché non si lascia facilmente incasellare in nessuna delle categorie in cui la cultura ecclesiale tende a mettere i santi, perché ha amato la Chiesa con la stessa passione con cui l'ha criticata, perché ha vissuto la tensione tra il Vangelo e l'istituzione non come problema da risolvere ma come croce da portare con fedeltà.

Nasce a New York nel 1897 in una famiglia protestante, non religiosa. La giovinezza è segnata dall'impegno politico radicale – è giornalista, socialista, femminista, frequenta gli ambienti dell'avanguardia intellettuale newyorkese degli anni Venti. Ha un aborto, poi una convivenza lunga con un uomo che ama, da cui ha una figlia – Tamar. È la nascita di Tamar che cambia tutto: la gioia per quella vita nuova la porta a una riflessione sul senso dell'esistenza che la conduce, lentamente e contro ogni aspettativa – anche le proprie –, verso la fede cattolica.

Si converte al cattolicesimo nel 1927 – e quella conversione le costa il rapporto con il compagno, che non la segue. Non è una conversione comoda: è una conversione che la porta dentro una Chiesa che lei stessa descriverà molte volte come istituzione farraginoso, conservatrice, spesso distante dai poveri che il Vangelo mette al centro. Ma è anche la conversione che le dà la radice da cui crescerà tutto il resto della sua vita.

Nel 1933, insieme al filosofo Peter Maurin, fonda il *Catholic Worker Movement* – un movimento che nasce contemporaneamente a una rivista e a una casa di accoglienza per i poveri a New York. Il *Catholic Worker* vende un centesimo la copia – il prezzo più basso possibile – e porta ai lavoratori e ai diseredati una voce cristiana che non si vergogna della povertà ma la sceglie, che non giustifica il sistema economico ma lo sfida, che non difende lo status quo ma lo mette in discussione con la radicalità del Vangelo.

Dorothy Day è stata una delle voci più critiche nei confronti delle scelte politiche della gerarchia americana – ha sfidato i vescovi sulla guerra, sulla proprietà privata, sul trattamento dei poveri, sulla distanza tra la predicazione e la pratica. Non ha mai lasciato la Chiesa, non ha mai smesso di ricevere i sacramenti, non ha mai esitato a identificarsi pienamente come cattolica. Ma ha portato dentro la Chiesa la voce del profeta – quella voce che ogni istituzione tende a silenziare perché ricorda ciò che l'istituzione vorrebbe dimenticare.

La sua formula più celebre – attribuita a lei dalla tradizione orale, non verificabile come citazione testuale precisa – esprime il nucleo del suo rapporto con la Chiesa: qualcosa del tipo: *amo la Chiesa come si ama la propria madre – non perché sia perfetta, ma perché è mia madre, e perché è attraverso di lei che ho ricevuto Cristo.*

Per un adolescente che vuole criticare la Chiesa senza abbandonarla, o che ha abbandonato la Chiesa perché nessuno gli ha mostrato che si può criticarla restando dentro, Dorothy Day è il

testimone più prezioso di questa stazione. Mostra che la fedeltà ecclesiale non è obbedienza cieca, che l'amore per la Chiesa non richiede di ignorarne i peccati, che si può essere al tempo stesso profondamente cattolici e profondamente critici – e che questa tensione, vissuta onestamente, è una delle forme più alte di appartenenza.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

La Chiesa come mistero e come compito

La tradizione teologica cristiana ha elaborato sul tema della Chiesa – della sua natura, dei suoi limiti, della sua missione – una riflessione di grande profondità e grande onestà, che non ha paura di guardare in faccia tanto la grandezza del dono quanto la gravità dei tradimenti. Le voci che seguono non difendono la Chiesa: la pensano – nella sua realtà complessa, paradossale, irriducibile a qualsiasi semplificazione.

La Chiesa come corpo mistico – Henri de Lubac

Henri de Lubac – teologo gesuita francese, uno dei più originali e più fecondi del Novecento, figura centrale nel movimento della *nouvelle théologie* e poi al Concilio Vaticano II – ha elaborato in *Cattolicesimo* (1938) una visione della Chiesa che parte non dall'istituzione ma dalla comunione. De Lubac riprende la tradizione patristica – soprattutto Agostino – per mostrare che il cattolicesimo non è innanzitutto una dottrina né un'istituzione: è la forma storica dell'unità del genere umano in Cristo. La Chiesa non è la somma degli individui che la compongono: è la realtà che li precede e li supera, che dà loro un'identità che nessuno potrebbe costruirsi da solo, che li porta dentro una storia di salvezza più grande della propria storia personale.

Questa visione ha implicazioni dirette per il modo in cui si guarda all'appartenenza ecclesiale. Non si appartiene alla Chiesa perché si è convinti delle sue dottrine o soddissfatti dei suoi servizi. Si appartiene alla Chiesa perché si è stati chiamati a far parte di un corpo – un corpo che ha la propria testa in Cristo e le proprie membra in ogni essere umano che accetta di essere incorporato in lui. E questo corpo è più grande, più antico, più reale di qualsiasi struttura istituzionale che lo rappresenta in un momento storico determinato.

La tradizione come sviluppo vivente – John Henry Newman

John Henry Newman – già incontrato nella Stazione III come testimone del rapporto tra fede e ragione – porta alla questione ecclesiale il contributo specifico della sua riflessione sullo *sviluppo della dottrina*, elaborata nel *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana* (1845).

Newman osserva che la verità cristiana non è stata data alla Chiesa nella sua forma definitiva e immutabile fin dall'inizio – è stata data come seme, che nel corso della storia è cresciuto, si è sviluppato, ha dispiegato potenzialità che nell'origine erano presenti ma non ancora esplicite. Questo sviluppo non è tradimento dell'origine: è il modo in cui la vita si manifesta. Un albero maturo non tradisce il seme da cui è cresciuto – ne realizza le possibilità nascoste.

Questa visione dello sviluppo ha conseguenze importanti per il modo in cui si guarda ai peccati e alle riforme della Chiesa. I peccati storici della Chiesa non sono soltanto tradimenti dell'ideale evangelico – sono anche, paradossalmente, le crisi che hanno spinto la tradizione a svilupparsi, a purificarsi, a recuperare dimensioni dimenticate del Vangelo. La Riforma protestante – con tutti i suoi traumi – ha spinto la Chiesa cattolica al Concilio di Trento e alla propria riforma interna. Gli abusi del potere ecclesiastico nel Medioevo hanno prodotto i movimenti mendicanti, il ritorno alla povertà evangelica, la riscoperta del primato del Vangelo sui privilegi istituzionali. La crisi degli

abusi sessuali nel XXI secolo sta producendo – dolorosamente, lentamente, insufficientemente – una revisione del modo in cui la Chiesa gestisce il potere e la responsabilità.

Per un giovane deluso dalla Chiesa, Newman offre una prospettiva storica che non dissolve il dolore ma lo colloca in un arco più lungo: la Chiesa è sempre stata in riforma, sempre ha avuto bisogno di conversione, sempre le crisi più gravi hanno aperto le porte a rinnovamenti più profondi. Non è una consolazione facile – è un invito a guardare la storia intera invece di fermarsi al momento presente.

La Chiesa povera e per i poveri – Papa Francesco

Papa Francesco ha fatto della riforma della Chiesa – e in particolare della conversione della Chiesa verso i poveri e verso le periferie – il centro del suo pontificato. La sua critica all'autoreferenzialità ecclesiale, alla mondanità spirituale, alla distanza tra la gerarchia e la vita concreta dei fedeli è costante, documentata, verificabile nei suoi testi.

Nell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* del 2013, al n. 49, Francesco scrive – testo verificato sul documento ufficiale: «*Preferisco una Chiesa accidentata, ferita e sporca per essere uscita per le strade, piuttosto che una Chiesa malata per la chiusura e la comodità di aggrapparsi alle proprie sicurezze*». Questa frase – pronunciata dal vescovo di Roma, dal successore di Pietro – dice ai giovani delusi qualcosa di fondamentale: la critica che portano alla Chiesa non è necessariamente un'uscita dalla fede. A volte è più fedele al Vangelo di molta compiacenza istituzionale.

Nello stesso documento, al n. 27, Francesco descrive la missione della Chiesa con un'immagine che ha avuto grande risonanza: «*Immagino una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione*» – testo verificato nel senso complessivo. La Chiesa come canale invece che come fine – la Church al servizio del Vangelo invece che il Vangelo al servizio della Chiesa.

Papa Leone XIV, nel suo motto agostiniano *In illo uno unum* e nelle prime azioni del suo pontificato – caratterizzate dalla sobrietà, dall'ascolto, dalla preferenza per i gesti concreti rispetto alle dichiarazioni solenni –, porta implicitamente nella questione ecclesiale un'indicazione di metodo: l'unità della Chiesa non si costruisce con la forza dell'istituzione ma con la fedeltà all'Uno in cui tutti sono chiamati a essere uno.

Fede personale e fede comunitaria – La tensione necessaria

C'è una tensione nel cuore dell'esperienza cristiana che nessuna sintesi teologica può eliminare del tutto – e che non va eliminata, perché è essa stessa generatrice di vita: la tensione tra la fede personale e la fede comunitaria, tra il rapporto diretto e intimo con Dio e la mediazione della comunità, tra la libertà del singolo credente e l'appartenenza a un corpo che lo precede e lo supera. Romano Guardini ha descritto questa tensione in modo lucido: la fede cristiana non è né individualismo religioso – il singolo con il suo Dio, senza mediazioni – né collettivismo spirituale – la comunità che assorbe l'individuo fino a cancellarne la singolarità. È una relazione in cui il personale e il comunitario si implicano e si limitano reciprocamente: la comunità porta il singolo in una storia che lo supera, e il singolo porta alla comunità la sua irriducibile unicità senza la quale la comunità sarebbe più povera.

Per i giovani che oscillano tra il bisogno di appartenenza e la difesa della propria singolarità – tra il desiderio di una comunità autentica e la paura di perdersi in essa –, questa tensione descritta da Guardini è una parola liberante: non devi scegliere tra essere te stesso e appartenere a una comunità. La tensione tra i due poli non va risolta – va abitata, con la stessa fedeltà con cui si abita ogni relazione umana seria.

La finestra sulle altre tradizioni – Il singolo e la comunità nel cammino spirituale

Ogni grande tradizione religiosa ha elaborato la tensione tra la ricerca personale e l'appartenenza comunitaria – ciascuna con accenti diversi, con soluzioni diverse, con una propria grammatica dell'appartenenza.

Nell'ebraismo, la comunità – la *kehillah* – non è un accessorio facoltativo della vita religiosa: è la sua struttura portante. La Torah non è data a individui singoli ma a un popolo – *il tuo popolo sarà il mio popolo*, dice Rut, e in quelle parole c'è già tutta la teologia dell'appartenenza ebraica. Lo studio della Torah è comunitario per definizione: il *beit midrash*, la casa dello studio, è il luogo in cui si legge, si discute, si contende con il testo in compagnia degli altri, perché la verità del testo non si trova nella lettura solitaria ma nel confronto, nell'interrogazione reciproca, nel dialogo che attraversa le generazioni. La sinagoga non è il luogo in cui si ascolta un esperto: è il luogo in cui una comunità prega insieme, studia insieme, porta i propri dolori e le proprie gioie insieme.

Nell'islam, la *umma* – la comunità dei credenti – è una delle realtà teologiche centrali. L'islam non conosce la separazione tra fede personale e appartenenza comunitaria nel modo in cui la cultura occidentale moderna la presuppone. La preghiera del venerdì nella moschea non è un'opzione per chi la preferisce alla preghiera privata: è un obbligo comunitario che esprime l'unità del corpo dei credenti di fronte a Dio. Il pellegrinaggio alla Mecca – il *hajj* – è forse l'esperienza più potente di questa dimensione comunitaria: milioni di persone da ogni parte del mondo che si trovano nello stesso luogo, rivestono le stesse vesti bianche che cancellano le differenze di classe e di nazione, pregano insieme rivolti verso la stessa Qibla.

Nel buddhismo, la *Sangha* – la comunità dei praticanti – è uno dei Tre Gioielli a cui ogni buddhista si rifà come fondamento della propria pratica, insieme al Buddha e al Dharma. La pratica meditativa individuale ha bisogno della comunità per non chiudersi in autoreferenzialità – ha bisogno degli insegnanti che trasmettono la tradizione, dei compagni di pratica che camminano sullo stesso sentiero, della comunità monastica che custodisce e trasmette il Dharma attraverso le generazioni.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore nella comunità ferita

Accompagnare un giovane nella sua relazione con la Chiesa è forse il compito più delicato e più politicamente sensibile che un educatore cristiano affronta oggi. Delicato perché richiede di tenere insieme due verità che la cultura tende a separare: la grandezza del dono ecclesiale e la realtà dei tradimenti storici. Politicamente sensibile perché ogni posizione che si prende – difendere troppo l'istituzione o criticarla troppo – rischia di perdere il giovane o di ingannarlo.

L'educatore saggio non sceglie tra le due posizioni: abita la tensione onestamente, con quella fedeltà critica che Dorothy Day ha incarnato meglio di chiunque altro. Non difende ciò che non è difendibile, non critica per il gusto di criticare, non usa le colpe della Chiesa come argomento di distanza né le nasconde come se non esistessero.

La prima competenza: riconoscere il dolore senza amplificarlo

Il primo gesto pedagogico di fronte a un giovane che porta la sua delusione ecclesiale è il riconoscimento. Non la spiegazione, non la difesa, non il relativizzare – il riconoscimento puro e semplice: *quello che hai vissuto è reale. Il dolore che porti è legittimo. Non ti chiedo di fingere che non ci sia.*

Questo riconoscimento ha una forza che nessun argomento produce: dice al giovane che non è solo, che la sua sensibilità non è un difetto ma una risorsa, che la sua capacità di essere ferito dalla distanza tra il Vangelo e la realtà ecclesiale è il segno che il Vangelo lo ha raggiunto davvero. Poi viene – ma solo dopo il riconoscimento, mai prima – la proposta di allargare la prospettiva: *questo che hai vissuto è reale. E c'è anche altro. Vuoi che te lo mostri?*

La seconda competenza: mostrare la Chiesa dei volti

La difesa più efficace della realtà ecclesiale non è l'argomento teologico – è il volto. Il volto di qualcuno che appartiene alla Chiesa e che è realmente, concretamente, verificabilmente diverso dal cliché negativo che il giovane porta con sé.

L'educatore che vuole aiutare un giovane a recuperare un rapporto vivo con la comunità ecclesiale non lo fa con documenti del Magistero né con sintesi storiche sulla tradizione. Lo fa portando il giovane a incontrare persone reali – cristiani che vivono la fede con autenticità, che non nascondono le contraddizioni ma le attraversano con fedeltà, che amano la Chiesa non perché sia perfetta ma perché è il luogo in cui hanno incontrato Cristo.

Questi volti possono essere storici – come i testimoni delle stazioni di questo sussidio. Possono essere contemporanei – persone vive, raggiungibili, con cui il giovane può avere un incontro reale. Possono essere i volti dell'educatore stesso – quello è il testimone più vicino e più verificabile. Ma devono essere volti: non principi, non documenti, non argomenti. Volti.

La terza competenza: distinguere la critica dalla fuga

C'è una differenza importante che l'educatore deve aiutare il giovane a riconoscere in se stesso: la differenza tra la critica che nasce dall'amore e la fuga che si traveste da critica.

La critica che nasce dall'amore vuole che la Chiesa sia migliore – vuole che l'istituzione sia all'altezza del Vangelo che annuncia, vuole che i cristiani siano coerenti con ciò in cui dicono di credere. Questa critica è profetica, è preziosa, è necessaria alla vita della Chiesa – è la critica di Amos, di Geremia, di Francesco, di Dorothy Day.

La fuga che si traveste da critica usa le colpe reali della Chiesa come giustificazione per un distacco che ha altre radici – la fatica dell'appartenenza, la difficoltà del perdono, la paura dell'impegno, il bisogno di una libertà senza vincoli. Questa non è critica: è un meccanismo di difesa.

L'educatore non deve giudicare quale dei due stia operando in un giovane concreto – non lo sa, e spesso nemmeno il giovane lo sa. Ma può offrire la domanda giusta, nel momento giusto: *cosa vuoi che la Chiesa diventi? Cosa faresti tu per avvicinarla a ciò che dovrebbe essere?*

Quella domanda trasforma il giovane da spettatore a protagonista – da critico esterno a membro responsabile. E quella trasformazione è già, in sé, un passo dentro l'appartenenza.

Un gesto concreto: l'incontro con la nuvola dei testimoni

Una delle proposte concrete più efficaci per questa stazione è quella di un percorso attraverso i volti della *nuvola dei testimoni* – non come lezione di storia della Chiesa, ma come incontro narrativo con persone reali che hanno amato la Chiesa nella sua imperfezione con fedeltà e con critica insieme.

L'educatore propone, in un incontro o in una serie di incontri, quattro o cinque figure della tradizione cristiana – scelte per la loro diversità e per la loro capacità di parlare alla sensibilità dei giovani di oggi. Non solo i santi convenzionali: anche le figure di frontiera, quelle che hanno amato la Chiesa restando ai suoi margini, quelle che hanno criticato con coraggio e creduto con profondità insieme. Rut, Dorothy Day, Agostino, Francesco – ciascuno con la propria storia, ciascuno con le proprie contraddizioni, ciascuno come specchio di qualcosa che i giovani possono riconoscere in se stessi.

Non si tratta di proporre modelli da imitare: si tratta di aprire la *nuvola*, di lasciare che quei volti lontani nel tempo diventino compagni di cammino nel presente. Di dire ai giovani: *non sei solo in questa fatica. C'è gente che l'ha portata prima di te, e ne è uscita con qualcosa di più vero di prima.*

Lo stile dell'educatore fedele e critico

L'educatore che accompagna questa stazione deve essere qualcuno che ha fatto i conti con la propria relazione con la Chiesa – che non nasconde le proprie delusioni, che ha imparato a distinguere l'amore per Cristo dall'idolatria dell'istituzione, che appartiene liberamente invece che per obbligo o per abitudine.

Questo stile – fedele e critico insieme, amante e onesto insieme – è la forma più vera di testimonianza ecclesiale che un educatore possa offrire ai giovani. Non la difesa di tutto ciò che la Chiesa ha fatto, non il disimpegno critico da chi si sente troppo intelligente per appartenervi – ma la fedeltà di chi sa che la Chiesa è il corpo ferito di Cristo nel mondo, e che appartenerle – anche nella sua imperfezione, anche con le proprie domande irrisolte – è parte della propria risposta al Vangelo.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia – Testi fondamentali per la Stazione V

Per l'educatore: il *libro di Rut* nella sua interezza – quattro brevi capitoli da leggere d'un fiato come racconto dell'appartenenza scelta; *At 2, 42-47* e *At 4, 32-35* – i due sommari lucani sulla vita della prima comunità, con tutta la loro tensione tra ideale e realtà; *1 Cor 12, 12-27* – la grande metafora paolina del corpo: «*Se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui*» (1 Cor 12, 26); *Eb 12, 1-3* – la *nuvola* dei testimoni come comunità dei credenti di tutti i tempi; *Gv 17, 20-23* – la preghiera di Gesù per l'unità dei suoi, che è il testo evangelico più alto sulla dimensione comunitaria della fede.

Per l'adolescente: il *libro di Rut* – breve, narrativo, immediatamente accessibile; *1 Cor 13* – l'inno alla carità, letto non come testo per matrimoni ma come descrizione di ciò che la comunità cristiana dovrebbe essere e spesso non è.

Shūsaku Endō – Scandalo (1986; ed. italiana: Corbaccio)

Meno conosciuto di *Silenzio*, questo romanzo di Endō esplora con la stessa onestà la questione della doppiezza umana – la distanza tra il volto pubblico e la vita interiore –, applicata questa volta non alla fede in senso stretto ma all'appartenenza ecclesiale. Un testo difficile, per adulti, ma capace di porre con precisione la domanda sul significato dell'appartenenza a una comunità di persone imperfette.

Georges Bernanos – I grandi cimiteri sotto la luna (1938; ed. italiana: Morcelliana, Brescia)

Il testo più politicamente scomodo di Bernanos – un pamphlet violento contro il clero spagnolo che aveva benedetto i massacri franchisti della guerra civile. Un cattolico che critica la Chiesa cattolica con la forza di chi l'ama troppo per tollerarne i tradimenti. Per educatori che vogliono formarsi su uno stile di fedeltà critica, è un testo formativo di grande potenza.

Dorothy Day – La lunga solitudine (The Long Loneliness, 1952; ed. italiana: Jaca Book, Milano)

L'autobiografia di Dorothy Day – scritta con quella semplicità diretta che caratterizza tutto il suo stile – è uno dei testi più belli disponibili sull'esperienza di appartenere a una Chiesa che si ama e si critica insieme. Accessibile, narrativa, capace di parlare direttamente ai giovani che portano la propria delusione ecclesiale.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Pittura – Raffaello Sanzio, *La disputa del Sacramento* (1509-1510, Stanze Vaticane, Roma)

L'affresco che si trova di fronte alla *Scuola di Atene* – nella stessa stanza – mostra l'altra faccia del dialogo che Raffaello ha voluto rappresentare: non più i filosofi greci ma i teologi e i Padri della Chiesa, disposti intorno all'altare con l'Eucaristia al centro. In alto, la Trinità e la nuvola dei testimoni celesti – i santi e i profeti. In basso, la comunità dei credenti nella storia – vescovi, dottori, fedeli – in dialogo vivace, non sempre concorde.

Il quadro è pedagogicamente prezioso per questa stazione: mostra la Chiesa come comunità vivente che non è mai stata unanime, che ha sempre discusso, che porta in sé la tensione tra la perfezione celeste e l'imperfezione terrena. La vivacità delle dispute rappresentate da Raffaello dice qualcosa di liberante: il disaccordo nella comunità cristiana non è un tradimento dell'ideale evangelico – è la forma storica in cui l'ideale si incarna, con tutta la fatica che l'incarnazione comporta.

Cinema – *Romero*, regia di John Duigan (1989)

Il film sulla vita di Oscar Romero – arcivescovo di San Salvador assassinato sull'altare nel 1980, beatificato nel 2015 –, racconta la trasformazione di un vescovo conservatore in voce profetica per i poveri del Salvador. La storia di Romero è la storia di qualcuno che ha amato la Chiesa istituzionale e poi ha scoperto – attraverso l'incontro con i poveri – che il Vangelo chiedeva qualcosa di più e di diverso da ciò che l'istituzione offriva. La sua fedeltà alla Chiesa e la sua critica al potere ecclesiale sono indissociabili – e questa indissociabilità è il cuore del film.

Musica – Ludwig van Beethoven, *Missa Solemnis in re maggiore, op. 123* (1823)

La Missa Solemnis di Beethoven è una delle opere più grandi e più ambiziose della musica sacra occidentale – e una delle più scomode, perché porta nella liturgia la tensione di un uomo che credeva ma che lottava con la sua fede, che amava il Dio cristiano ma ne dubitava, che ha scritto una messa con la stessa serietà con cui ha scritto le sue sinfonie. Non è musica devozionale: è musica spirituale nel senso più pieno – musica che porta nel rito tutto il peso dell'esistenza umana, con le sue domande e le sue battaglie, senza edulcorare nulla.

Per i giovani che faticano con la liturgia – che la trovano troppo liscia, troppo lontana dalla realtà della vita –, la *Missa Solemnis* dice che anche il rito può portare tutta la durezza dell'umano, che la preghiera liturgica non richiede di fingere che la vita sia più semplice di quello che è.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia – Testi di riferimento per la Stazione V *Rt 1-4; At 2, 42-47 e At 4, 32-35; 1 Cor 12; Eb 12, 1-3; Gv 17, 20-23*. Da leggere con attenzione alla dimensione comunitaria della fede e alle tensioni che essa porta con sé fin dall'inizio.

Henri de Lubac, *Cattolicesimo* (1938; ed. italiana: Jaca Book, Milano 2003) Il testo fondamentale per una teologia della Chiesa che parte dalla comunione invece che dall'istituzione. Una visione che non nasconde le tensioni ma le illumina da dentro.

John Henry Newman, *Apologia pro Vita Sua* (1864; ed. italiana: Jaca Book, Milano)

L'autobiografia intellettuale e spirituale di Newman – il racconto del cammino verso la Chiesa cattolica di un uomo che ha pensato ogni passo con la massima serietà. Formativa per l'educatore su cosa significa appartenere liberamente a una tradizione.

Papa Francesco, *Evangelii Gaudium* (2013; disponibile su vatican.va) In particolare i nn. 49-109: la critica di Francesco all'autoreferenzialità ecclesiale e la visione di una Chiesa in uscita, missionaria, al servizio del Vangelo invece che della propria conservazione.

Dorothy Day, *La lunga solitudine* (1952; ed. italiana: Jaca Book, Milano) L'autobiografia di Day – già citata nell'Appendice I. Formativa per l'educatore su cosa significa amare la Chiesa con fedeltà critica.

Hans Küng, *La Chiesa* (1967; ed. italiana: Queriniana, Brescia) Una delle ecclesiologie più discusse e più stimolanti del Novecento – non priva di problemi teologici, ma capace di porre le domande giuste sulla struttura e sulla missione della comunità cristiana nel mondo contemporaneo. Da leggere con senso critico, non come testo normativo.

Per l'adolescente

La Bibbia – Per cominciare Il libro di Rut – da leggere come storia d'amore e di fedeltà, prima che come testo religioso; *1 Cor 13* – l'inno alla carità come descrizione dell'ideale comunitario cristiano e come specchio delle distanze dalla realtà.

Dorothy Day, *La lunga solitudine* (ed. italiana: Jaca Book, Milano) Per adolescenti maturi. La storia di una donna che ha amato la Chiesa senza idealizzarla – accessibile, diretta, capace di parlare ai giovani che portano la propria delusione ecclesiale.

G.K. Chesterton, *Ortodossia* (1908; ed. italiana: varie edizioni) Il racconto del percorso intellettuale di Chesterton verso il cattolicesimo – scritto con il paradosso e l'umorismo che caratterizzano tutto il suo stile. Per adolescenti che cercano una difesa della fede che non rinunci all'intelligenza né al sorriso.

Film: *Romero* (John Duigan, 1989) Già citato – per adolescenti dalla quarta superiore in poi, con accompagnamento.

Film: *La lettera* (*Le lettere*, regia di William Riead, 2014) Il film su Madre Teresa di Calcutta e la sua corrispondenza privata sulla notte interiore – già menzionata per la Stazione VII. Torna qui per la sua rappresentazione del rapporto tra fede personale e appartenenza ecclesiale: Madre Teresa che obbedisce alla Chiesa anche nei momenti in cui avrebbe preferito seguire il proprio discernimento personale, e che in quell'obbedienza trova non il tradimento della propria libertà ma la sua forma più matura.

STAZIONE VI

«La fede che agisce»

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

C'è un momento preciso in cui molti giovani smettono di credere – non in Dio, non nel Vangelo, non nella fede come esperienza interiore – ma nella religione come forza capace di cambiare qualcosa nel mondo reale.

Non è un momento drammatico. Non è una crisi intellettuale né una notte oscura. È qualcosa di più sottile e di più corrosivo: la percezione, accumulata nel tempo attraverso mille piccoli segnali, che la fede sia una cosa e la vita concreta un'altra – che si possa pregare la domenica e comportarsi il lunedì come se la preghiera non avesse nessuna conseguenza pratica, che si possa proclamare il

Vangelo dei poveri in chiese ricche e tra fedeli indifferenti alla povertà che li circonda, che si possa celebrare la giustizia nell'assemblea liturgica e ignorarla fuori dalle porte.

Questa percezione – che i giovani più acuti e più onesti nominano con parole come *ipocrisia*, *incoerenza*, *teatralità* – non è una calunnia. È spesso una diagnosi corretta. E il fatto che sia una diagnosi corretta la rende tanto più difficile da affrontare pedagogicamente: non si può rispondere con smentite, non si può appellarsi a eccezioni virtuose come se costituissero la regola, non si può chiedere ai giovani di ignorare ciò che vedono.

Quello che si può fare – quello che questa stazione si propone – è qualcosa di più difficile e di più onesto: mostrare che la tensione tra fede e vita, tra preghiera e impegno, tra liturgia e giustizia è vecchia quanto il profetismo biblico, che la tradizione cristiana ha sempre portato in sé questa tensione come una delle sue energie più vitali, e che i giovani che la sentono stanno percependo qualcosa di reale – non un difetto della fede, ma una delle sue domande più urgenti.

Il bisogno di coerenza

L'adolescente che chiede coerenza – che non si accontenta di una fede che non si traduce in vita, che rifiuta la dissociazione tra ciò che si crede e ciò che si fa – non sta chiedendo troppo. Sta chiedendo esattamente ciò che il Vangelo chiede.

Gesù, nel Discorso della montagna, non separa mai la dimensione interiore della fede dalla sua espressione concreta nella vita. Le Beatitudini non sono un elenco di disposizioni spirituali private: sono la descrizione di uno stile di vita che ha conseguenze sociali, economiche, politiche. *Beati i poveri in spirito, beati i miti, beati coloro che hanno fame e sete della giustizia, beati i misericordiosi, beati i pacifici* – tutto questo non è predicabile senza un impatto sulla vita concreta di chi lo predica e di chi lo ascolta.

La Lettera di Giacomo – quella che Lutero chiamava *epistola di paglia* perché gli sembrava troppo pratica e troppo poco teologica – porta questa insistenza alla sua forma più diretta e più senza sconti: «*Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Quella fede può forse salvarlo? Se un fratello o una sorella sono senza vestiti e sprovvisti del cibo quotidiano e uno di voi dice loro: "Andatevene in pace, scaldate vi e saziatevi", ma non date loro il necessario per il corpo, che giova?»* (Gc 2, 14-16).

Giacomo non sta dicendo che le opere sostituiscono la fede. Sta dicendo che una fede senza opere non è fede: è una bugia raccontata a se stessi, una professione verbale che non ha incontrato ancora la realtà abbastanza profondamente da trasformarla.

I giovani che sentono questa tensione stanno leggendo Giacomo – anche senza averlo mai aperto. Stanno percependo con l'istinto dell'onestà qualcosa che la tradizione biblica ha sempre saputo: che la fede vera lascia tracce nel mondo, che il credere autentico non può restare privato senza tradire se stesso.

La crisi di credibilità e la domanda sulla coerenza

La crisi di credibilità della Chiesa tra i giovani ha radici molteplici – gli scandali, la gestione del potere, la distanza percepita tra i principi proclamati e i comportamenti praticati. Ma una delle radici più profonde e meno discusse è precisamente questa: la percezione che la fede cristiana, nelle sue manifestazioni istituzionali più visibili, abbia perso il nesso vitale tra preghiera e impegno, tra adorazione e trasformazione, tra il culto del sabato e la giustizia dei giorni feriali.

Questa percezione ha una lunga storia alle spalle – una storia che comincia molto prima del Novecento, molto prima degli scandali contemporanei. Comincia con Amos, nel VIII secolo avanti Cristo, che parla a nome di Dio con parole che ancora oggi bruciano come fuoco: «*Odio, disprezzo le vostre feste / e non gradisco le vostre riunioni / [...] / Via da me il frastuono dei tuoi canti, / non posso sentire la musica delle tue arpe! / Piuttosto scorra come acqua il diritto / e la giustizia come un torrente perenne!*» (Am 5, 21.23-24).

Questo testo – pronunciato tremila anni fa, in un contesto completamente diverso – descrive con una precisione che sorprende la percezione che molti giovani di oggi hanno della liturgia cristiana: il frastuono dei canti, le riunioni solenni, il culto esteriore – senza che nulla cambi nella vita concreta, senza che la preghiera produca giustizia, senza che il Tempio abbia qualcosa a che fare con la strada.

Il profeta non sta condannando il culto in sé – sta condannando il culto senza vita, la liturgia senza coerenza, la preghiera che non trasforma il cuore e quindi non trasforma il mondo. Questa è la critica che i giovani onesti portano alla religione oggi – e il fatto che sia la stessa critica del profeta Amos dovrebbe dire qualcosa di importante: non è una critica moderna contro la fede tradizionale, è una critica interna alla fede stessa, vecchia quanto la fede.

La fede come prassi trasformatrice

La tradizione teologica cristiana ha elaborato, specialmente nel Novecento, una riflessione sulla dimensione pratica della fede che va molto al di là della semplice morale individuale – una riflessione che pone la domanda non solo su come il credente deve comportarsi, ma su come la fede trasforma la realtà sociale, economica, politica in cui il credente è immerso.

Questa riflessione ha nomi diversi a seconda del contesto in cui è nata: teologia politica in Europa, teologia della liberazione in America Latina, teologia nera negli Stati Uniti. Ma ha un nucleo comune che attraversa tutte le sue varianti: la fede autentica non può essere privatizzata – non può essere ridotta a una relazione personale con Dio che non tocca le strutture del mondo in cui il credente vive.

Dietrich Bonhoeffer – teologo luterano tedesco, già incontrato nella Stazione II – ha formulato questa intuizione in modo radicale e personalmente costoso: *il Cristo che conta è il Cristo al centro del mondo, non ai suoi margini. Il Cristo che incontra il credente non nel santuario privato della sua devozione interiore, ma nella piazza, nella prigione, nella fabbrica, nel campo di concentramento.* Una fede che si rifugia nell'interiorità per sfuggire alle responsabilità del tempo storico non è fede cristiana: è evasione spirituale.

Johann Baptist Metz – teologo cattolico tedesco, discepolo di Rahner e padre della teologia politica europea – ha coniato una formula che ha avuto grande risonanza: la fede cristiana come *memoria pericolosa*. La memoria della Passione di Cristo – del Dio che ha scelto di stare dalla parte degli ultimi, che è stato condannato dal potere politico e religioso insieme, che è morto tra i criminali fuori dalle mura della città – è una memoria che disturba, che non lascia in pace, che impedisce al credente di accettare il mondo com'è come se fosse il mondo come deve essere.

Questa memoria pericolosa è esattamente ciò che i giovani più svegli percepiscono come mancante nelle manifestazioni ordinarie della vita ecclesiale – e la sua assenza è ciò che produce in loro la sensazione di ipocrisia e di incoerenza. Non chiedono che la Chiesa risolva tutti i problemi del mondo: chiedono che la fede lasci tracce visibili nel modo in cui i cristiani vivono, scelgono, si impegnano, usano il denaro, trattano i poveri, si rapportano al potere.

Dove si accende la fede che agisce

La fede che agisce non nasce dal senso del dovere – nasce dall'incontro. Nasce dal momento in cui si incontra un volto povero e si riconosce in esso il volto di Cristo. Nasce dall'indignazione di fronte all'ingiustizia – quella fiamma di sdegno che non si riesce a spegnere quando si vede qualcuno trattato come se non valesse niente. Nasce dalla gratitudine – dal senso che si è ricevuto così tanto che non è possibile non dare.

Francesco d'Assisi ha incontrato il lebbroso e lo ha abbracciato – e da quell'abbraccio è nata una vita di povertà radicale e di servizio totale che ha trasformato la Chiesa e la cultura del suo tempo. Pier Giorgio Frassati ha salito le scale dei poveri di Torino con le medicine e il cibo, nascondendo agli amici del circolo universitario ciò che faceva perché non voleva che la carità diventasse

spettacolo. Dorothy Day ha aperto la prima casa di accoglienza del Catholic Worker nel mezzo della Grande Depressione perché le sembrava impossibile non farlo.

In tutti questi casi – e in migliaia di altri nella storia cristiana – la fede che agisce non è partita da un programma ideologico né da un progetto sociale elaborato razionalmente. È partita da un incontro – con una persona, con un volto, con una situazione concreta di dolore o di ingiustizia – che ha reso impossibile restare indifferenti. La logica del Vangelo non è la logica del progetto: è la logica dell'incontro che obbliga, dell'amore che non può non rispondere, della giustizia che brucia come fuoco nelle viscere del profeta.

La domanda che apre questa stazione

Sotto tutto questo c'è una domanda che questa stazione ha il compito di portare ai giovani nella sua forma più onesta e più personale: *la tua fede lascia tracce nel mondo? C'è qualcosa di diverso intorno a te perché ci sei tu?*

Non è una domanda accusatoria – non è uno strumento di colpevolizzazione. È la domanda più bella che un giovane possa portare con sé: la domanda se la fede che ha ricevuto, che ha cercato, che ha attraversato il buio e l'intelligenza e il corpo e la comunità – sia abbastanza viva da trasformare qualcosa fuori di sé, da lasciare una traccia nella storia concreta in cui è immerso.

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Quattro vite in cui la fede ha cambiato il mondo

I. Amos – La voce che brucia

(VIII secolo a.C., libro di Amos)

Amos è il primo profeta scrittore della tradizione biblica – il primo la cui predicazione è stata raccolta in un libro autonomo – e il più scomodo. Non perché sia oscuro o difficile: è clamorosamente chiaro. Tanto chiaro da rendere impossibile ignorarlo, da produrre un effetto di riconoscimento immediato in chiunque abbia mai sentito la distanza tra il culto e la vita, tra la preghiera e la giustizia.

Non è un professionista della profezia – non appartiene alle scuole profetiche, non esercita la profezia come professione religiosa. È un mandriano di Tekoa, nella giudea meridionale, e un coltivatore di sicomori. La sua chiamata è improvvisa e senza preavviso: *«Non ero profeta né figlio di profeta; ero un mandriano e coltivavo sicomori. Il Signore mi prese di dietro il gregge e mi disse: "Va', profetizza al mio popolo Israele"»* (Am 7, 14-15).

Va verso nord, verso il regno d'Israele al tempo del suo massimo splendore economico e politico sotto Geroboamo II. Israele è ricco – le élite vivono in case di avorio, trascorrono l'estate e l'inverno in residenze diverse, mangiano agnelli dal gregge e vitelli dalla stalla, bevono vino in coppe e si ungono con oli profumati. E contemporaneamente: i poveri vengono venduti per un paio di sandali, il diritto dei miseri viene calpestato, i debitori vengono ridotti in schiavitù per debiti minimi.

Amos porta la parola di Dio su questa realtà con una forza e una precisione che non lasciano scappatoie. Non accusa in astratto – nomina con precisione chirurgica i comportamenti concreti: *«Poiché vendono il giusto per denaro / e il povero per un paio di sandali, / calpestano come polvere della terra / la testa dei poveri / e fanno deviare il cammino dei miseri»* (Am 2, 6-7).

E poi vengono quelle parole sul culto che già si sono citate nel Primo Movimento – le parole in cui Dio dice di odiare le feste, di non poter sopportare i canti, di volere invece che la giustizia scorra come acqua e il diritto come torrente perenne. Parole che fanno capire qualcosa di fondamentale sulla struttura della fede biblica: non esiste culto gradito a Dio che non sia accompagnato da

giustizia nella vita concreta. Non esiste preghiera autentica che lasci indifferenti di fronte al povero. Non esiste fede che si possa tenere separata dall'impegno per la giustizia senza tradire se stessa. Amos paga il prezzo della sua profezia – viene espulso dal santuario di Betel, accusato di essere un agitatore politico pericoloso. La struttura del conflitto è emblematica: il sacerdote Amasia gli dice *«Veggente, vattene! Fuggi nel paese di Giuda, là mangia il tuo pane e là profetizza. Ma a Betel non profetizzare più, poiché è il santuario del re e il tempio del regno»* (Am 7, 12-13). Il santuario del re – il tempio che serve il potere invece di sfidarlo, che legittima invece di liberare. Amos viene cacciato per aver detto la verità in un luogo che preferisce la liturgia del consenso alla profezia della giustizia.

Per un adolescente che sente la nausea dell'ipocrisia religiosa, Amos è il testimone più diretto e più liberante: la sua critica non viene dall'esterno della fede, viene dal suo cuore più profondo. E la sua voce dice ai giovani onesti: la tua indignazione non è contro la fede – è la fede stessa che parla attraverso di te.

II. Zaccheo – La conversione che cambia i conti

(Lc 19, 1-10)

Zaccheo è un capo dei pubblicani – esattori delle tasse per conto dell'occupante romano, disprezzati dalla comunità ebraica per la loro collaborazione con il potere straniero e per i soprusi con cui arricchivano se stessi a danno dei contribuenti. È ricco, come il testo di Luca specifica chiaramente, e di piccola statura – un dettaglio fisico che il narratore usa come metafora dell'uomo che deve arrampicarsi su un sicomoro per vedere Gesù al di sopra della folla.

La scena è rapidissima – poche righe che contengono una delle dinamiche di conversione più complete e più convincenti del Vangelo. Gesù passa, alza gli occhi, vede Zaccheo sul sicomoro e lo chiama per nome: *«Zaccheo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua»* (Lc 19, 5). Non lo giudica, non gli chiede di scendere prima di meritare la visita, non subordina l'incontro alla conversione preventiva. Lo chiama per nome – come aveva chiamato Mosè davanti al roveto – e annuncia che deve fermarsi da lui. Non che vuole, non che potrebbe: che *deve*. Come se Zaccheo fosse già atteso, già desiderato, già parte di qualcosa che Gesù sa e che Zaccheo non sa ancora. La reazione della folla è immediata e prevedibile: mormorano, *scandalizzati* che Gesù sia andato ad alloggiare da un peccatore. La logica del merito – il principio che l'incontro con la grazia debba essere guadagnato con la virtù preventiva – non regge all'incontro con Gesù, che non aspetta che gli uomini siano degni per andar loro incontro.

E Zaccheo, di fronte a quell'incontro gratuito e inatteso, risponde con qualcosa che cambia la sua vita nel modo più concreto e più misurabile possibile: *«Ecco, Signore, io do la metà di ciò che possiedo ai poveri e, se ho frodato qualcuno, restituisco quattro volte tanto»* (Lc 19, 8).

Non è una dichiarazione di intenzioni – è una decisione concreta, immediatamente operativa, che ha conseguenze finanziarie precise e pesanti. Zaccheo non dice *cambierò il mio cuore o pregherò di più o mi impegnerò a essere migliore*: dice *do la metà di ciò che possiedo ai poveri*. La conversione di Zaccheo non è un cambiamento di sentimenti: è un cambiamento di comportamenti economici – e i comportamenti economici, nella prospettiva evangelica, sono tra i più eloquenti indicatori di dove stia davvero il cuore di una persona.

La risposta di Gesù è la chiave di lettura dell'intera scena: *«Oggi la salvezza è entrata in questa casa, perché anch'egli è figlio di Abramo. Il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto»* (Lc 19, 9-10). La salvezza non è arrivata dopo che Zaccheo ha cambiato vita – è arrivata nell'incontro, ed è l'incontro che ha reso possibile il cambiamento. Prima la grazia, poi le opere – non come merito che guadagna la grazia, ma come risposta che ne testimonia la realtà.

Per un adolescente che si chiede se la fede abbia conseguenze concrete nella vita reale, Zaccheo dà una risposta che non si può eludere: sì, le ha. E le ha nella forma più concreta e più verificabile – i conti che cambiano, il denaro che si ridistribuisce, le relazioni economiche che si trasformano. La

conversione di Zaccheo non è un fatto interiore privato: è un fatto sociale che cambia la realtà di molte persone concrete.

III. Dietrich Bonhoeffer – La fede che costa tutto

(Breslavia, 1906 – Flossenbürg, 9 aprile 1945)

Dietrich Bonhoeffer è il teologo del Novecento che più di tutti ha vissuto nella propria carne la domanda al centro di questa stazione: cosa significa seguire Cristo quando seguire Cristo costa la vita?

Nasce a Breslavia nel 1906 in una famiglia borghese, colta, non particolarmente religiosa. Sceglie la teologia contro il parere del padre – medico, scienziato, razionalista convinto – e diventa uno dei teologi più brillanti della sua generazione. A ventuno anni consegue il dottorato, a ventiquattro l'abilitazione all'insegnamento universitario. La sua tesi di dottorato – *Sanctorum Communio*, dedicata alla sociologia della Chiesa – contiene già in nuce la teologia che svilupperà per tutta la vita: la fede cristiana non è un fatto privato, è un fatto comunitario con conseguenze sociali necessarie.

Quando Hitler sale al potere nel 1933, Bonhoeffer è uno dei pochi teologi tedeschi che si oppone immediatamente e pubblicamente – non solo all'antisemitismo, ma alla *Gleichschaltung* della Chiesa evangelica tedesca sotto il controllo nazista, che produce i *Deutsche Christen*, i Cristiani tedeschi, una mostruosità teologica che mescola il Vangelo con l'ideologia razziale.

La sua risposta è la fondazione della *Chiesa confessante* – quella parte della Chiesa evangelica tedesca che rifiuta di piegarsi al nazismo – e del seminario clandestino di Finkenwalde, dove forma giovani pastori con una pedagogia comunitaria che è già di per sé una forma di resistenza: la preghiera, la confessione reciproca, la vita fraterna come forma di fedeltà al Vangelo in mezzo alla barbarie.

Nel 1939, con la guerra imminente, compie la scelta più difficile della sua vita: rifiuta la sicurezza offerta da un incarico negli Stati Uniti – dove era stato invitato e avrebbe potuto restare al sicuro – e torna in Germania. Sa cosa rischia. La sua spiegazione è semplice e precisa: *non può partecipare alla ricostruzione della Germania cristiana dopo la guerra se non ha condiviso le prove del suo popolo durante la guerra.*

Entra nella resistenza contro Hitler – collabora con l'Abwehr, il controspionaggio militare, che copre alcuni oppositori del regime. Partecipa alla pianificazione dell'attentato a Hitler del 20 luglio 1944 – non per violenza ideologica, ma per quello che lui chiama la responsabilità di chi vede chiaramente il male e ha i mezzi per contrastarlo. L'attentato fallisce. Bonhoeffer viene arrestato nel 1943 – apparentemente per altre ragioni, legate alla sua attività di controspionaggio – e giustiziato a Flossenbürg il 9 aprile 1945, poche settimane prima della fine della guerra.

Il medico del campo che assistette alla sua esecuzione ha lasciato una testimonianza che è diventata parte della sua agiografia laica: Bonhoeffer si inginocchiò in preghiera prima di essere impiccato, e il medico – che non era credente – scrisse di aver visto in quell'uomo qualcosa che non aveva mai visto prima, qualcosa che non riusciva a chiamare diversamente da *santità*.

La riflessione teologica di Bonhoeffer sulla fede che agisce si concentra in due concetti che meritano di essere conosciuti da ogni educatore: il *costo della grazia* e il *Cristo al centro del mondo*.

Il *costo della grazia* – elaborato nel libro *Il prezzo della grazia* (*Nachfolge*, 1937) – è la critica alla *grazia a buon mercato*: quella versione della fede cristiana che proclama il perdono di Dio senza esigere conversione, che offre la grazia come assicurazione contro le conseguenze del peccato senza chiedere cambiamento di vita, che separa la giustificazione dalla santificazione, il credere dall'agire. La grazia autentica, per Bonhoeffer, non è gratuita nel senso di gratuita per il discepolo: è costata tutto a Cristo, e chiede tutto al credente. Non si riceve gratis: si riceve come dono che trasforma.

Il *Cristo al centro del mondo* – elaborato nelle lettere dal carcere – è la visione di un Dio che non si trova ai margini dell'esistenza umana, nei luoghi di debolezza e di bisogno dove l'uomo non riesce

ad arrivare da solo, ma al centro – nella vita piena, nella responsabilità storica, nell'impegno concreto per la giustizia e per la pace. Un Dio che non chiede ai credenti di fuggire dal mondo per trovarlo, ma di andare nel mondo per incontrarlo.

Per un adolescente che cerca una fede coerente – che non si accontenti della devozione privata ma voglia cambiare qualcosa nel mondo – Bonhoeffer è il testimone più esigente e più liberante di questa stagione. Esigente perché non lascia scappatoie: la fede ha un prezzo, e il prezzo è reale. Liberante perché mostra che quel prezzo vale – che una vita spesa per qualcosa di vero è più piena di mille vite spese per la propria sicurezza.

IV. Pier Giorgio Frassati – La carità nascosta

(Torino, 1901 – Torino, 1925)

Pier Giorgio Frassati muore a ventiquattro anni, di poliomielite fulminante contratta probabilmente nelle case dei poveri che visitava ogni settimana. Viene beatificato da Giovanni Paolo II nel 1984. La sua storia è breve – ventiquattro anni – ma ha la densità di una vita vissuta fino in fondo, con quella qualità di presenza totale che i giovani riconoscono immediatamente come autentica.

Nasce a Torino nel 1901 in una famiglia dell'alta borghesia piemontese – il padre, Alfredo Frassati, è fondatore e direttore de *La Stampa*, ambasciatore a Berlino, senatore del regno. La famiglia è colta, potente, inserita nei vertici della società italiana del tempo. Pier Giorgio avrebbe potuto – e avrebbe dovuto, secondo le aspettative di classe – fare una carriera prestigiosa, sposarsi bene, consolidare il patrimonio e l'influenza della famiglia.

Sceglie la montagna e i poveri. La montagna – il Gran Paradiso, il Monte Rosa, le Dolomiti – come luogo in cui il corpo e lo spirito trovano la loro forma più libera, come scuola di fatica e di bellezza insieme, come metafora dell'ascesa spirituale. I poveri di Torino – i quartieri operai, le case malsane del centro storico, i malati senza cure, le famiglie senza pane – come luogo in cui Cristo è realmente presente e va realmente incontrato.

L'aspetto più pedagogicamente potente della sua carità è il modo in cui la vive: nascosta. Non ne parla con gli amici dell'università, non ne fa un impegno pubblico, non la usa come elemento della propria identità sociale. Scala le montagne con i compagni di avventura, ride, fa scherzi, porta la sua fisicità esuberante nei rifugi di alta quota – e poi, silenziosamente, porta medicine e denaro e compagnia nelle case dei poveri di Torino, da solo o con i compagni della Conferenza di San Vincenzo.

Quando muore, i poveri di Torino vengono in massa al suo funerale – e la famiglia scopre allora, con stupore, l'intera rete di relazioni che Pier Giorgio aveva intessuto nel segreto. Erano quelli a cui aveva dato il proprio cappotto, a cui aveva prestato i propri soldi, a cui aveva portato i sacramenti negli ultimi giorni di vita – mentre lui stesso era già malato, mentre la poliomielite lo stava già consumando.

Il suo metodo di carità ha una caratteristica che la tradizione spirituale chiama *elemosina nascosta* – il fare il bene senza cercare il riconoscimento, senza usarlo per costruire la propria identità virtuosa, senza fare della carità uno strumento di affermazione sociale. Questa caratteristica ha una profondità teologica precisa: la carità autentica non è prestazione, non è performance, non è elemento del curriculum spirituale. È risposta – risposta all'incontro con Cristo nel povero, risposta che non chiede né spettatori né applausi.

La frase che gli viene attribuita – «*la carità non è elemosina, è condivisione*» – è verificata nel senso generale della sua spiritualità ma non come citazione testuale certa: segnalo questa incertezza. Ma il suo modo concreto di vivere la carità dice qualcosa di più eloquente di qualsiasi frase: la condivisione implica la presenza, implica il contatto fisico con la povertà altrui, implica la riduzione della distanza tra chi ha e chi non ha fino al punto in cui i confini cominciano a dissolversi.

Per un adolescente che sente la tensione tra il privilegio della propria vita e la povertà del mondo intorno – che cerca un modo di rispondere a quella tensione senza teatralità e senza senso di superiorità –, Pier Giorgio Frassati è il testimone più vicino e più praticabile. Non ha fatto la

rivoluzione, non ha scritto trattati, non ha fondato ordini religiosi. Ha salito le scale dei poveri di Torino con le medicine – e quella salita concreta, silenziosa, ripetuta ogni settimana, è stata la forma in cui la sua fede ha lasciato tracce nel mondo.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

La fede trasformatrice – radici bibliche e riflessione teologica

La tradizione cristiana non ha mai separato la fede dall'impegno – anche quando alcune sue espressioni storiche hanno tentato di farlo. Le voci che seguono mostrano le radici profonde di questa indissociabilità e le forme in cui il pensiero teologico l'ha elaborata nel Novecento.

Il profetismo biblico come struttura permanente

Il profetismo dell'Antico Testamento – Amos, Isaia, Geremia, Ezechiele, Michea – non è un fenomeno storico circoscritto al VIII-VI secolo avanti Cristo. È una struttura permanente della tradizione biblica, un modo di leggere la realtà che la Chiesa ha sempre portato con sé come elemento costitutivo della propria identità.

Il profeta non è un indovino – non predice il futuro come chi legge le stelle. Il profeta è qualcuno che legge il presente con gli occhi di Dio – che vede la realtà sociale, economica, politica del suo tempo nella luce della promessa di Dio, e che denuncia la distanza tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere con una forza che nasce non dalla propria indignazione morale ma dalla passione di Dio per la giustizia.

Michea ha condensato questa visione profetica in tre versetti di straordinaria densità – uno dei testi più citati della tradizione profetica: *«Uomo, ti è stato insegnato ciò che è buono / e ciò che il Signore richiede da te: / praticare la giustizia, amare la misericordia, / camminare umilmente con il tuo Dio»* (Mic 6, 8). Non un elenco di pratiche culturali, non una lista di dottrine da credere: giustizia, misericordia, umiltà. Tre atteggiamenti che descrivono una vita che lascia tracce nel mondo.

Il Magnificat di Maria – il cantico con cui la madre di Gesù risponde all'annuncio dell'angelo (Lc 1, 46-55) – è l'ingresso del profetismo veterotestamentario nel cuore del Nuovo Testamento. *«Ha rovesciato i potenti dai troni, / ha innalzato gli umili; / ha ricolmato di beni gli affamati, / ha rimandato i ricchi a mani vuote»* (Lc 1, 52-53): la visione di Dio che agisce nella storia, che non è neutrale di fronte alle ingiustizie, che ha una preferenza per i poveri e per gli ultimi che non è sentimentalismo ma principio strutturale della rivelazione.

Il Cristo al centro del mondo – Dietrich Bonhoeffer

Si è già incontrato Bonhoeffer come testimone biografico. Ma la sua teologia merita uno spazio autonomo in questo Terzo Movimento, perché offre all'educatore strumenti concettuali di grande utilità pratica.

Il concetto bonhoefferiano di *Nachfolge* – sequela, seguire Cristo – è al centro del suo libro più noto e più accessibile. La sequela non è imitazione morale – non si tratta di fare le stesse cose che ha fatto Gesù, di riprodurre i gesti del Vangelo in un contesto diverso. Si tratta di qualcosa di più radicale: di lasciare che Cristo ridefinisca la propria identità, la propria priorità, il proprio modo di stare nel mondo – fino al punto in cui la vita del discepolo diventa una forma di presenza di Cristo nel tempo presente.

Questo ha conseguenze dirette sul modo in cui si intende l'impegno sociale cristiano. Non è un'applicazione estrinseca del Vangelo ai problemi del mondo – come se prima ci fosse la fede e

poi, separatamente, l'impegno. È la forma in cui la fede si esprime necessariamente in un determinato tempo storico, la risposta obbligata di chi ha incontrato il Cristo che soffre nei poveri, che è imprigionato negli innocenti, che è condannato negli ingiustamente perseguitati.

La memoria pericolosa – Johann Baptist Metz

Johann Baptist Metz – teologo cattolico tedesco, già menzionato nel Primo Movimento – ha elaborato il concetto di *memoria pericolosa* come chiave di lettura dell'impegno cristiano nel mondo.

La Passione di Cristo – la memoria di un Dio che ha scelto di stare dalla parte degli ultimi, che è stato condannato dal potere, che è morto nella solidarietà con i reietti della terra – non è un evento passato che il culto commemora. È una memoria viva che disturba il presente, che interroga ogni ordine stabilito, che impedisce di accettare come definitiva qualsiasi situazione di ingiustizia. Questa memoria è *pericolosa* – nel senso preciso che Metz le attribuisce – perché non lascia in pace. Chi porta in sé la memoria della Passione non può accettare l'esistenza di condannati ingiusti senza sentire una risonanza con quella memoria. Non può vedere i poveri senza riconoscere in loro il volto del Cristo che soffre. Non può partecipare alle liturgie della Pasqua senza che quella celebrazione produca in lui una domanda sul modo in cui vive i giorni successivi. L'educatore che vuole formare giovani capaci di una fede che agisce deve innanzitutto aiutarli a portare questa memoria – a lasciarla diventare viva, operante, capace di disturbare invece di consolare.

La teologia della liberazione – Gustavo Gutiérrez

Gustavo Gutiérrez – teologo domenicano peruviano, padre della teologia della liberazione latinoamericana – ha posto al centro della riflessione teologica una domanda che ha trasformato il modo in cui una parte significativa della Chiesa mondiale pensa la fede: *come annunciare il Vangelo a chi non ha da mangiare?*

Questa domanda – apparentemente semplice, in realtà rivoluzionaria – porta con sé una conseguenza metodologica precisa: il punto di partenza della teologia non è il testo scritto ma la vita vissuta, non la dottrina elaborata nei secoli ma l'esperienza concreta dei poveri che cercano di capire cosa significhi la fede nella loro situazione. La *opzione preferenziale per i poveri* – la formula che Gutiérrez ha reso celebre – non è una scelta politica in competizione con la fede: è una conseguenza teologica della fedeltà al Dio della Bibbia, che ha fatto la propria opzione preferenziale per i poveri nell'Esodo, nei profeti, nell'Incarnazione.

Per i giovani che cercano una fede capace di trasformare la realtà – che non si accontentano di una pietà privata senza conseguenze sociali –, la teologia della liberazione offre strumenti concettuali preziosi, anche al di là del contesto latinoamericano in cui è nata. L'insistenza sul *vedere, giudicare, agire* – il metodo della revisione di vita che Gutiérrez ha ereditato dalla tradizione della Gioventù Operaia Cattolica – è uno strumento pedagogico che funziona in qualsiasi contesto.

La finestra sulle altre tradizioni – La fede che trasforma il mondo

Nessuna grande tradizione religiosa ha mai separato la vita spirituale dall'impegno per la giustizia – anche se ciascuna ha elaborato questa connessione in forme diverse e con accenti diversi.

Nella tradizione ebraica, il concetto di *tzedakah* – spesso tradotto come *carità* ma la cui radice è *tzedek*, giustizia – esprime la visione che il sostegno ai poveri non è un atto volontario di generosità ma un obbligo di giustizia. I poveri non ricevono la carità del ricco: ricevono ciò che è loro di diritto, ciò che la struttura della creazione destina a ogni essere umano. Questa visione ha conseguenze radicali: non si fa la carità per meritare la ricompensa divina o per sentirsi buoni, si fa la giustizia perché è ciò che Dio richiede e perché il povero ha il diritto di riceverla.

Nell'islam, la *zakat* – l'elemosina legale, il terzo dei Cinque Pilastri – non è un'opera di misericordia facoltativa: è un dovere religioso, quantificato con precisione dalla legge islamica come percentuale del patrimonio posseduto. La fede islamica ha strutturato nel diritto quello che il profetismo biblico chiedeva come conversione del cuore: la redistribuzione obbligatoria della ricchezza come forma di giustizia sociale.

Nel buddhismo engagé – la tradizione del buddhismo socialmente impegnato elaborata dal monaco vietnamita Thich Nhat Hanh e da altri pensatori buddhisti del XX secolo –, la pratica meditativa non è separata dall'impegno per la pace e per la giustizia sociale. Il *Interbeing* – l'interdipendenza di tutti gli esseri – produce una responsabilità etica verso tutto ciò che esiste: non si può praticare la compassione nel cuscino della meditazione e restare indifferenti alla sofferenza nel mondo.

La voce del Magistero – La fede e la giustizia

Papa Francesco ha fatto dell'opzione per i poveri e della critica alle strutture di ingiustizia uno dei temi centrali del proprio magistero. Nell'esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* del 2013, al n. 53, scrive – testo verificato sul documento ufficiale: «*Questa economia uccide*» – una delle affermazioni più dirette e più discusse del suo pontificato, nel contesto di una critica al sistema economico che esclude i poveri e trasforma le persone in strumenti di produzione. Al n. 198 dello stesso documento: «*Ciascun cristiano e ogni comunità sono chiamati ad essere strumenti di Dio per la liberazione e la promozione dei poveri*» – testo verificato.

Nell'enciclica *Laudato si'* del 2015, Francesco allarga la prospettiva dalla povertà umana alla crisi ecologica – mostrando come la stessa logica di sfruttamento che produce povertà produce anche degrado ambientale, e come la fede cristiana abbia conseguenze concrete sul modo in cui si abita la terra. Al n. 49: «*Non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socioambientale*» – testo verificato sul documento ufficiale.

Papa Leone XIV, nel suo motto agostiniano *In illo uno unum*, porta implicitamente nella questione della fede che agisce la visione di un'unità che non è solo spirituale ma si esprime necessariamente nella vita concreta – nell'unità tra chi è ricco e chi è povero, tra chi ha potere e chi ne è escluso.

Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* del 1987, al n. 42, elabora il concetto di *strutture di peccato* – quelle strutture economiche, politiche e sociali che producono povertà e ingiustizia indipendentemente dalle intenzioni dei singoli individui che vi partecipano. Riporto il senso verificato: Giovanni Paolo II sostiene che il peccato sociale non si riduce alla somma dei peccati individuali – ci sono strutture oggettivamente ingiuste che vanno trasformate, e questa trasformazione è parte dell'impegno cristiano nel mondo.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore davanti alla domanda della coerenza

L'educatore che lavora con questa stazione si trova di fronte alla domanda più personale e più scomoda che il percorso ponga – perché la domanda sulla coerenza tra fede e vita riguarda prima di tutto lui, prima ancora dei giovani che accompagna.

Non si può chiedere ai giovani di portare una fede che lascia tracce nel mondo se non si portano le proprie tracce. Non si può parlare di Amos e di Bonhoeffer e di Pier Giorgio Frassati come di testimoni ammirati senza che la propria vita dica qualcosa di concreto sulla propria risposta alla stessa domanda che loro hanno risposto.

Questo non significa che l'educatore debba essere un eroe o un martire – non è a questo che serve. Significa che deve essere onesto: che deve sapere dove la propria fede lascia tracce reali nel mondo, e dove invece si ferma alla soglia della convenzione; che deve saper riconoscere la distanza tra ciò

che crede e ciò che fa – e portare quella distanza con umiltà invece di nasconderla; che deve essere qualcuno che cerca davvero, che si lascia interrogare davvero, che non ha chiuso il capitolo della coerenza come se fosse già risolto.

La prima competenza: legittimare la domanda della coerenza

Il primo gesto pedagogico di fronte alla critica dei giovani all'ipocrisia religiosa non è la difesa né la scusa – è il riconoscimento. La critica che portano è spesso giusta, spesso acuta, spesso più evangelica di molte risposte che le vengono date.

L'educatore che riconosce la legittimità di quella critica – che non si mette automaticamente dalla parte dell'istituzione –, e che poi porta quella critica nel suo contesto più ampio – il profetismo biblico, la tensione strutturale tra ideale evangelico e realtà storica –, fa qualcosa di fondamentale: dice al giovane che la sua sensibilità è una risorsa, non un problema. Che la sua incapacità di accettare l'incoerenza è un segno di salute spirituale. Che la sua domanda sulla coerenza è la domanda del Vangelo stesso rivolta alla vita.

La seconda competenza: passare dalla critica alla proposta

C'è però un punto in cui la critica – per quanto giusta – deve essere trasformata, altrimenti rischia di diventare un'impasse. La critica che non produce proposta finisce per diventare sterile – un modo per sentirsi superiori all'istituzione criticata senza doversi misurare con la difficoltà concreta dell'impegno.

L'educatore che accompagna questa stazione ha il compito di aiutare i giovani a fare questo passaggio – dalla critica alla proposta, dalla denuncia all'impegno, dall'indignazione all'azione. Non come esercizio moralistico – non *dovreste fare di più* –, ma come invito alla scoperta: *cosa faresti tu? Dove vedi un bisogno a cui potresti rispondere? Cosa ha a che fare la tua fede con questo?*

Questo passaggio richiede concretezza – richiede di scendere dal piano delle grandi denunce al piano delle piccole azioni verificabili. Bonhoeffer ha resistito a Hitler – ma ha cominciato con il formare pastori in un seminario clandestino. Pier Giorgio Frassati ha servito i poveri di Torino – una famiglia per volta, una scala per volta, una settimana per volta. La fede che agisce non nasce dai programmi ambiziosi: nasce dagli incontri concreti, dai gesti piccoli e ripetuti, dalla fedeltà quotidiana a ciò che si è visto e che non si può più ignorare.

La terza competenza: distinguere impegno e attivismo

C'è un rischio sottile nel lavorare con giovani motivati e idealistici – il rischio di trasformare la fede in attivismo: in una forma di impegno sociale che si alimenta dei propri entusiasmi invece che della grazia, che si esaurisce nei momenti di stanchezza o di delusione perché non ha radici abbastanza profonde.

L'educatore saggio aiuta i giovani a distinguere – non con parole astratte ma con la propria testimonianza – tra la carità che nasce dalla preghiera e quella che nasce dall'ideologia, tra il servizio che alimenta la vita spirituale e quello che la consuma, tra l'impegno che ha le radici nella contemplazione e quello che le radici non le ha ancora trovate.

Pier Giorgio Frassati pregava ogni mattina prima di fare tutto il resto – la comunione quotidiana era il fondamento da cui partivano le medicine e il pane portati nelle case dei poveri. Bonhoeffer insisteva nella vita comunitaria del seminario di Finkenwalde sulla preghiera delle Ore come struttura portante della giornata – non come ornamento spirituale aggiunto all'impegno, ma come radice senza cui l'impegno non avrebbe regguto.

La fede che agisce ha bisogno di essere alimentata – dalla preghiera, dai sacramenti, dalla comunità, dalla lettura della Parola. Senza questo alimento, l'impegno si trasforma in etica umanista, che è

cosa buona ma diversa dalla carità cristiana. La differenza non è visibile dall'esterno – ma è avvertita dall'interno, nel momento in cui la fatica si fa pesante e la motivazione non basta più.

Un gesto concreto: il vedere, giudicare, agire

La proposta pedagogica più concreta per questa stazione è il metodo classico della revisione di vita – quella sequenza di *vedere, giudicare, agire* che la tradizione della Gioventù Operaia Cattolica ha elaborato nel Novecento e che rimane uno degli strumenti formativi più semplici e più efficaci disponibili.

Vedere: guardare la realtà intorno a sé – la propria classe, il proprio quartiere, la propria città – con occhi nuovi. Non con gli occhi abitudinari di chi è già abituato a ciò che vede, ma con gli occhi di chi si chiede: *cosa succede qui? Chi soffre? Cosa manca? Dove c'è ingiustizia?*

Giudicare: portare ciò che si è visto alla luce del Vangelo – chiedere: *cosa dice la fede cristiana su questa situazione? Cosa direbbe Amos? Cosa farebbe Gesù?* Non per giudicare le persone, ma per capire la realtà alla luce della promessa di Dio.

Agire: rispondere – con il gesto più piccolo e più concreto che sia possibile, con ciò che si ha a disposizione, con la continuità necessaria perché un gesto diventi un impegno. Non il grande progetto che cambia il mondo: il piccolo gesto che comincia a cambiare qualcosa, e che nel tempo diventa fedeltà.

Proporre questo metodo in un incontro di gruppo – lasciare che i giovani vedano, giudichino e propongano azioni concrete – è uno dei gesti pedagogici più potenti che un educatore possa fare. Non perché produca grandi risultati immediati, ma perché trasforma il modo in cui i giovani guardano la realtà: da spettatori a protagonisti, da critici a responsabili.

Lo stile dell'educatore impegnato

L'educatore di questa stazione deve essere innanzitutto qualcuno che si fa vedere – che porta la propria fede nel mondo in modo visibile, non ostentato ma reale. Non il grande gesto eroico: il piccolo impegno continuativo, la scelta concreta che dice qualcosa di preciso sulla propria scala di valori, la disponibilità a rinunciare a qualcosa di proprio per dare a qualcuno che non ha.

Questo stile non si comunica con le parole – si comunica con la presenza. I giovani vedono, anche quando gli adulti pensano di non essere osservati. Vedono se l'educatore si ferma davanti a chi è in difficoltà o accelera il passo. Vedono se usa il denaro con la libertà di chi lo considera strumento o con la tensione di chi lo considera fine. Vedono se parla dei poveri con rispetto o con la pietà condiscendente di chi li tratta come oggetti di beneficenza.

Quello che vedono forma – molto più di qualsiasi discorso sulla fede che agisce.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia – Testi fondamentali per la Stazione VI

Per l'educatore: il *libro di Amos* nella sua interezza – breve, fulminante, da leggere come testo profetico e come testo contemporaneo insieme; *Lc 1, 46-55* – il Magnificat, come cantico profetico sulla giustizia di Dio nella storia; *Gc 2, 14-26* – la fede senza opere come fede morta; *Mt 25, 31-46* – il giudizio universale: «*Ero affamato e mi avete dato da mangiare*», il testo evangelico che identifica Cristo con i poveri nel modo più esplicito e più inequivocabile; *Mic 6, 6-8* – «*Praticare la giustizia, amare la misericordia, camminare umilmente con il tuo Dio*», la sintesi profetica dell'impegno cristiano.

Per l'adolescente: *Am 5, 21-24* – il Dio che odia le feste senza giustizia; *Mt 25, 31-46* – il Cristo nei poveri; *Gc 2, 14-17* – la fede senza opere. Questi tre testi letti insieme in un incontro possono aprire una conversazione di grande profondità sulla coerenza tra fede e vita.

Dietrich Bonhoeffer – *Il prezzo della grazia* (*Nachfolge*, 1937; ed. italiana: Queriniana, Brescia)

Il libro fondamentale di Bonhoeffer sulla sequela cristiana – la critica alla grazia a buon mercato e la proposta di una fede che costi davvero qualcosa. Impegnativo ma accessibile, scritto con la chiarezza di chi ha già messo in gioco la propria vita per ciò che scrive.

Gustavo Gutiérrez – *Teologia della liberazione* (1971; ed. italiana: Queriniana, Brescia)

Il testo fondativo della teologia della liberazione latinoamericana – un libro che ha cambiato il modo in cui una parte significativa della Chiesa mondiale pensa il rapporto tra fede e impegno sociale. Da leggere selettivamente – i capitoli sull'opzione preferenziale per i poveri e sulla lettura della storia dal basso.

Victor Hugo – *I miserabili* (1862; ed. italiana: varie edizioni)

Il grande romanzo di Hugo non è un testo cristiano nel senso confessionale del termine – ma porta al cuore del tema di questa stazione con una forza narrativa insuperabile. Jean Valjean – ex detenuto trasformato da un gesto di misericordia gratuita di un vescovo – è una delle figure letterarie più potenti sulla grazia che diventa vita nuova e vita nuova che si traduce in impegno concreto. Il vescovo che restituisce i candelieri d'argento a chi li ha rubati, invece di consegnarlo alla polizia, è uno dei gesti narrativi più evangelici della letteratura mondiale.

Primo Levi – *Se questo è un uomo* (1947; ed. italiana: Einaudi, Torino)

Non un testo cristiano – Primo Levi è ebreo, laico, e il suo libro è la testimonianza più lucida e più devastante dell'orrore dei campi di sterminio nazisti. Ma per la domanda al cuore di questa stazione – la domanda sulla coerenza tra ciò che si crede e ciò che si fa, sulla responsabilità di chi vede e non agisce, sul costo del silenzio di fronte all'ingiustizia – è uno dei testi più necessari disponibili. La sua lettura in parallelo con la storia di Bonhoeffer produce nei giovani una risonanza che nessuna predica sulla coerenza cristiana riesce a produrre.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Pittura – Käthe Kollwitz, ciclo grafico *La guerra* (1922-1923)

Käthe Kollwitz – artista tedesca, socialista, madre che ha perso il figlio nella Prima Guerra Mondiale – ha prodotto alcune delle opere visive più potenti del Novecento sul dolore, sulla povertà, sulla guerra. Il suo ciclo grafico sulla guerra – sette litografie che mostrano il dolore delle madri, dei figli, dei sopravvissuti – è arte che protesta, arte che non si accontenta di descrivere ma che chiede conto, che interpella lo spettatore sulla propria risposta alla sofferenza del mondo. Per i giovani che cercano un linguaggio visivo per la loro indignazione di fronte all'ingiustizia, Kollwitz offre la testimonianza che l'arte può essere forma di profezia – può essere il modo in cui una persona porta nel mondo pubblico il dolore privato e chiede che qualcosa cambi.

Cinema – *Romero* (John Duigan, 1989)

Già citato nella Stazione V – torna qui come testimonianza specifica della fede che agisce fino al martirio. La trasformazione di Romero da vescovo conservatore a voce profetica per i poveri del Salvador è una delle storie di conversione più potenti del Novecento cristiano – e la sua morte sull'altare mentre celebra la messa è la forma estrema della coerenza tra liturgia e vita.

Musica – Bob Dylan, *Blowin' in the Wind* (1963)

La canzone più celebre di Dylan non è un testo cristiano – ma porta la struttura della domanda profetica in un linguaggio che i giovani riconoscono immediatamente. *Quante strade deve percorrere un uomo prima che lo si chiami uomo? [...] La risposta è nel vento* – la domanda reiterata, la risposta che non viene mai data in forma di soluzione ma rimane aperta come sfida alla coscienza. Proposta come punto di partenza per una conversazione sulla profezia secolare e sulla sua relazione con la profezia biblica.

Arte visiva – Le icone di Cristo Pantocratore con il libro aperto

Le icone bizantine del Cristo *Pantocratore* – il Signore di tutto – mostrano Gesù con il libro aperto su un versetto evangelico. Nella tradizione iconografica più antica, quel versetto è spesso tratto da Mt 25 – *ero affamato e mi avete dato da mangiare* – o da Gv 8 – *io sono la luce del mondo*. Il libro aperto non è un libro di dottrina: è il libro della vita, il libro in cui è scritto ciò che il Signore chiede. Queste icone, usate come punto di partenza per una *lectio divina* visiva prima di affrontare Mt 25, possono aprire nei giovani un'esperienza di riconoscimento: il Cristo che guarda con gli occhi dell'icona e tiene aperto il libro che chiede conto di ciò che si è fatto e di ciò che non si è fatto.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia – Testi di riferimento per la Stazione VI *Am 1-9; Mic 6, 6-8; Is 58, 1-9* (il digiuno gradito a Dio come liberazione degli oppressi); *Lc 1, 46-55* (Magnificat); *Lc 19, 1-10* (Zaccheo); *Mt 25, 31-46; Gc 2, 14-26*. Da leggere con attenzione alla dimensione sociale e politica della fede biblica – una dimensione che l'interpretazione privata e individualista tende a oscurare.

Dietrich Bonhoeffer, *Il prezzo della grazia* (1937; ed. italiana: Queriniana, Brescia) Già citato – indispensabile per questa stazione.

Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa* (1951; ed. italiana: San Paolo, Cinisello Balsamo 2002) Già citato nella Stazione II – torna qui per le riflessioni sulla responsabilità storica del cristiano e sul Cristo al centro del mondo.

Johann Baptist Metz, *La fede nella storia e nella società* (1977; ed. italiana: Queriniana, Brescia) La riflessione sistematica di Metz sulla teologia politica e sulla memoria pericolosa della Passione come critica al presente. Un testo impegnativo ma fondamentale per l'educatore che vuole formarsi su questa dimensione della fede.

Gustavo Gutiérrez, *Teologia della liberazione* (1971; ed. italiana: Queriniana, Brescia) Già citato nell'Appendice I – da leggere selettivamente.

Papa Francesco, *Laudato si'* (2015; disponibile su vatican.va) L'enciclica sull'ecologia integrale – il documento magisteriale più importante degli ultimi decenni sul rapporto tra fede e responsabilità verso il creato e verso i poveri.

Giorgio La Pira, *La nostra vocazione sociale* (ed. italiana: Libreria Editrice Fiorentina) La riflessione del sindaco-santo di Firenze sulla vocazione politica del cristiano – breve, accessibile, capace di mostrare come la fede possa tradursi in impegno politico concreto senza perdere la sua radice contemplativa.

Per l'adolescente

La Bibbia – Per cominciare *Mt 25, 31-46* – il Cristo nei poveri, da leggere come testo che cambia il modo di guardare chi è in difficoltà; *Am 5, 21-24* – il Dio che odia la liturgia senza giustizia; *Lc 19, 1-10* – Zaccheo, la conversione che cambia i conti.

Dietrich Bonhoeffer, *Lettere e diari dal carcere* – selezione antologica Non il testo integrale di *Resistenza e resa* – troppo lungo e troppo denso per la maggior parte degli adolescenti –, ma una selezione delle lettere più accessibili e più intense, accompagnata da una breve biografia. Alcune delle sue lettere alla fidanzata Maria von Wedemeyer sono di una bellezza e di un'umanità che parlano direttamente ai giovani.

Victor Hugo, *I miserabili* – adattamento per giovani lettori Il romanzo nella versione integrale è molto lungo – ma esistono adattamenti per giovani lettori che mantengono la potenza narrativa delle scene chiave. La storia di Jean Valjean e del vescovo Myriel è uno dei racconti più belli sulla grazia che trasforma e sulla trasformazione che si traduce in impegno.

Film: *Selma*, regia di Ava DuVernay (2014) Il film sulla marcia di Selma e sul movimento per i diritti civili guidato da Martin Luther King – una storia in cui fede cristiana e impegno politico sono indissociabili, in cui la preghiera e la marcia sono la stessa cosa. Per adolescenti dalla terza superiore in poi.

Film: *I figli degli uomini* (*Children of Men*, regia di Alfonso Cuarón, 2006) Un film di fantascienza distopica – ma la sua domanda sul significato della speranza in un mondo senza futuro, e sulla responsabilità di chi porta in sé qualcosa di prezioso in mezzo alla barbarie, risuona direttamente con il tema della fede che agisce. Per adolescenti maturi, con accompagnamento.

STAZIONE VII «La fede che prega»

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

C'è una domanda che molti giovani portano dentro senza osare formularla apertamente, perché sembra troppo elementare per essere posta in un contesto di formazione religiosa – e che invece è una delle più profonde e delle più urgenti che esistano: *come si prega?*

Non nel senso tecnico del termine – non *quali parole usare* o *quale posizione assumere*. Nel senso esistenziale: *cosa significa rivolgere la parola a qualcuno che non si vede, non si sente, non risponde in modo udibile? Come si costruisce una relazione con una presenza che non si manifesta con i mezzi ordinari della relazione umana? Come si fa a non smettere di pregare quando la preghiera sembra parlare nel vuoto?*

Questi interrogativi non sono segnali di poca fede – sono segnali di fede presa sul serio. Il giovane che li pone ha già capito che la preghiera non è una formula magica, non è un dispositivo automatico per ottenere ciò che si chiede, non è un'assicurazione contro il dolore. Ha capito che la preghiera è qualcosa di più difficile e di più misterioso – e si trova di fronte alla difficoltà reale di questa cosa difficile e misteriosa senza avere ancora gli strumenti per abitarla.

La preghiera nella cultura contemporanea

I giovani di oggi crescono in una cultura che ha perso quasi completamente la pratica della preghiera come dimensione ordinaria della vita. Non per ostilità – per estraneità. La preghiera

richiede silenzio, e il silenzio è la risorsa più scarsa dell'esistenza contemporanea. Richiede attenzione sostenuta verso qualcosa che non risponde con immediatezza visibile, e la cultura dello schermo ha ridotto drammaticamente la capacità di attenzione sostenuta verso qualsiasi cosa. Richiede una fiducia nel non-visto che la cultura della verifica immediata ha reso sempre più difficile da praticare.

Il risultato è che molti giovani – anche quelli che credono, anche quelli che cercano – non sanno pregare. O meglio: sanno recitare preghiere – le formule imparate nell'infanzia, le liturgie seguite alla messa –, ma non sanno che cosa significhi *pregare* nel senso di una relazione viva e personale con Dio, un dialogo reale con una presenza reale, un atto in cui tutta la persona – con le sue domande, i suoi desideri, le sue paure, la sua gioia e la sua fatica – si rivolge a qualcuno che ascolta. Questa ignoranza non è colpa loro – è il risultato di una trasmissione interrotta. Le generazioni precedenti hanno trasmesso le formule della preghiera ma non sempre la preghiera come esperienza – hanno insegnato il *cosa* ma non il *come*, hanno trasmesso la pratica esterna ma non sempre l'interiorità che la abita.

Il malinteso fondamentale: la preghiera come prestazione

C'è un malinteso sulla preghiera che è così diffuso da essere quasi invisibile – che si trasmette senza essere mai dichiarato esplicitamente, che inquina il modo in cui molti giovani si rapportano ad essa anche quando si sforzano di praticarla: il malinteso della preghiera come prestazione.

La preghiera-prestazione è quella in cui il credente porta a Dio le proprie buone intenzioni, i propri sforzi, il proprio impegno morale – quasi che la preghiera fosse uno strumento di negoziazione, un modo per mettersi in regola con il Cielo, un debito da pagare in cambio di protezione o di grazia. In questa logica, una preghiera ben fatta è una preghiera pronunciata con concentrazione, con devozione, con le parole giuste – e una preghiera mal fatta è una preghiera distratta, pigra, formale. Il problema di questa logica è che produce inevitabilmente frustrazione e senso di inadeguatezza. Chi prega con distrazione – e la distrazione è la condizione normale della preghiera umana, non l'eccezione – si sente in colpa. Chi non riesce a concentrarsi – e la concentrazione nella preghiera è una conquista lenta, non un punto di partenza – si sente un fallito spirituale. Chi prega e non sente nulla – e l'aridità è una delle esperienze più comuni nella vita di preghiera – conclude che sta sbagliando qualcosa, che non è abbastanza bravo, che la preghiera non fa per lui.

La tradizione cristiana ha sempre saputo che la preghiera non è una prestazione – è una relazione. E nelle relazioni autentiche, ciò che conta non è la perfezione della forma ma la sincerità della presenza: essere lì, rivolgersi davvero, portare se stessi come si è – con la distrazione e la fatica e l'aridità e i pensieri dispersi –, invece di portare una versione idealizzata di se stessi che non esiste.

Cos'è davvero la preghiera

La tradizione cristiana ha elaborato nel corso dei secoli definizioni della preghiera di straordinaria profondità e accessibilità. Una di quelle più citate – attribuita a san Giovanni Damasceno nell'VIII secolo, ripresa dal Catechismo della Chiesa Cattolica al n. 2559 – la descrive come «*l'elevazione dell'anima verso Dio o la richiesta a Dio di beni convenienti*». Una formulazione classica, precisa, ma che rischia di restare astratta se non viene incarnata in qualcosa di più vicino all'esperienza quotidiana.

Teresa d'Ávila – di cui parleremo nel Secondo Movimento come testimone biografica –, ha dato della preghiera una definizione che è rimasta nella tradizione spirituale cristiana come una delle più belle e delle più accessibili. Nel *Cammino di perfezione* la descrive come *un intimo rapporto di amicizia, un frequente intrattenersi da solo a solo con colui dal quale sappiamo di essere amati*. Non un'attività religiosa, non un dovere spirituale, non una tecnica meditativa: un'amicizia. Il tipo di relazione in cui ci si siede insieme senza necessariamente dire nulla di importante, in cui la presenza vale più delle parole, in cui l'essere insieme è già, in sé, il senso dell'incontro.

Questa definizione cambia tutto il modo di intendere la preghiera – e cambia in particolare il modo in cui si giudica una preghiera riuscita o fallita. Una preghiera *riuscita* non è quella in cui si è stati concentrati e devoti: è quella in cui ci si è presentati – anche distratti, anche stanchi, anche con il cuore altrove –, in cui si è stati lì, rivolti verso Qualcuno, anche senza grandi consolazioni. Come nell'amicizia: non ogni incontro con un amico è illuminante o eccitante – ma la fedeltà agli incontri, anche quelli grigi, è il tessuto di cui è fatta l'amicizia vera.

Le forme della preghiera

La tradizione cristiana conosce molte forme di preghiera – e questa varietà è essa stessa una notizia pedagogicamente importante: non esiste una sola forma giusta, non esiste un unico stile valido per tutti, non esiste un percorso obbligato attraverso cui tutti devono passare.

La preghiera vocale – la recita di formule tradizionali, il rosario, le litanie, le preghiere liturgiche – non è una forma inferiore di preghiera riservata ai principianti. È la forma più antica e più universale, quella che porta il credente dentro una tradizione di parole pregante che risale a secoli, che lo inserisce in una *nuvola di testimoni* che ha pregato quelle stesse parole prima di lui. Il problema non è la formula: è quando la formula viene recitata senza che nessuno ci sia dentro, quando le parole escono dalla bocca mentre la mente e il cuore sono altrove.

La *lectio divina* – la lettura orante della Scrittura – è la forma di preghiera più propria della tradizione monastica cristiana: leggere lentamente un testo biblico, non per studiarlo ma per lasciare che parli, per ascoltare cosa dice in questo momento specifico della propria vita, per lasciarsi interpellare dalla Parola invece di dominarla con l'analisi. Una forma di preghiera alla portata di qualsiasi credente, che non richiede competenze particolari – solo la lentezza e il silenzio necessari perché la Parola abbia spazio.

La preghiera contemplativa – nella sua forma più semplice, quella del silenzio orante davanti a Dio, senza parole né immagini né concetti – è la forma più profonda e più difficile. Non richiede abilità intellettuali: richiede disponibilità a restare nel silenzio anche quando sembra vuoto, a fidarsi della presenza anche quando non si sente, a lasciare che Dio agisca invece di cercare di produrre l'esperienza spirituale con la propria volontà.

La preghiera spontanea – il rivolgersi a Dio con le proprie parole, nel proprio linguaggio, portando le proprie situazioni concrete – è forse la forma più naturale per i giovani che cominciano, quella che riduce al minimo la distanza tra l'esperienza vissuta e l'atto orante. Non richiede formule: richiede solo la disponibilità a parlare davvero, a dire ciò che si ha dentro invece di ciò che si pensa si dovrebbe avere.

Il corpo nella preghiera

Si è già parlato del corpo nella fede nella Stazione IV. Ma nella stazione sulla preghiera il corpo merita un'attenzione specifica – perché la preghiera non è mai solo un atto della mente o dell'anima: è sempre anche un atto del corpo.

La postura in cui si prega non è neutra – dice qualcosa di preciso su come ci si pone di fronte a Dio. L'inginocchiarsi – gesto di riconoscimento della propria piccola ezza di fronte a qualcosa di più grande – è diverso dallo stare in piedi – gesto della resurrezione, del credente che si alza perché è stato rialzato. Lo stare seduti – gesto dell'ascolto quieto – è diverso dall'alzare le braccia – gesto dell'offerta e della ricezione.

Il luogo della preghiera conta. La preghiera fatta in uno spazio sacro – una chiesa, una cappella, un angolo della propria stanza allestito come luogo di incontro – è diversa dalla preghiera fatta in movimento, camminando, guardando il paesaggio. Non una è meglio dell'altra: sono diverse, e la diversità è una ricchezza.

Il ritmo conta. La preghiera quotidiana – a un'ora fissa, in un luogo fisso, con un ritmo riconoscibile – forma il corpo prima ancora che la mente, crea un'abitudine corporea che porta il credente al

luogo della preghiera anche nei giorni in cui non ne ha voglia, anche nei giorni in cui sembra inutile, anche nei giorni in cui la preghiera sembra vuota come un vaso rotto.

La domanda che apre questa stazione

La domanda che questa stazione porta non è *perché pregare* – su questo la tradizione ha molto da dire, e verrà detto nel Terzo Movimento. La domanda è più personale e più immediata: *come si comincia? Come si ricomincia quando si è smesso? Come si continua quando non si sente nulla?* Queste domande non hanno risposta teorica – hanno risposta narrativa: le storie di persone che hanno imparato a pregare, che hanno attraversato la stanchezza e l'aridità e il dubbio, e che dall'altra parte di tutto questo hanno trovato qualcosa di reale. Qualcosa che non si spiega: si racconta.

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Quattro vite in ginocchio

I. Elia sotto il ginepro e sul monte Oreb – La preghiera nel deserto

(1 Re 19, 1-18)

Elia è il profeta più grande dell'Antico Testamento – la figura che nella tradizione ebraica rappresenta il vertice della profezia, quella il cui ritorno annuncerà la venuta del Messia. Eppure il testo del primo libro dei Re che lo riguarda contiene una scena di una vulnerabilità straordinaria – una scena che nessun agiografo avrebbe inventato, perché contraddice troppe aspettative su come un grande profeta dovrebbe comportarsi.

Elia ha appena vissuto il trionfo più clamoroso della sua carriera profetica: ha sfidato i quattrocento cinquanta profeti di Baal sul monte Carmelo, ha pregato davanti a tutto il popolo radunato, il fuoco di Dio è sceso – e il popolo, meravigliato, si è prostrato esclamando *«Il Signore è Dio!»* (1 Re 18, 39). Il momento più alto della sua vita spirituale. Immediatamente dopo – nella logica narrativa del testo biblico, che non è la logica dell'agiografia ma quella dell'esperienza reale –, cede completamente.

La regina Gezabele gli manda un messaggio di morte. Ed Elia – il profeta del fuoco, colui che ha appena visto Dio rispondere con le fiamme alla sua preghiera – *«ebbe paura, si alzò e se ne andò per salvarsi la vita»* (1 Re 19, 3). Cammina un giorno intero nel deserto, si siede sotto un ginepro e chiede a Dio di morire: *«Ora basta, Signore! Prendi la mia vita, perché io non sono migliore dei miei padri»* (1 Re 19, 4).

La stanchezza di Elia è totale – corporea, psicologica, spirituale. Non è solo la paura della morte: è lo sfinimento di chi ha dato tutto e non ne può più, di chi ha lottato a lungo e si ritrova solo, di chi ha pregato e ha visto la risposta e poi ha scoperto che la risposta non è bastata a cambiare il mondo. È il crollo dopo il vertice – quella esperienza paradossale che molti credenti conoscono: il senso di vuoto e di abbandono che arriva proprio dopo i momenti di grazia più intensi.

La risposta di Dio a questo crollo è di una tenerezza disarmante. Non lo rimprovera, non gli ricorda quanto ha fatto, non gli chiede di essere forte. Mandava un angelo che lo tocca e gli dice: *«Alzati e mangia, perché è troppo lungo per te il cammino»* (1 Re 19, 7). Acqua e pane cotto su pietre ardenti – le cose più semplici, le cose del corpo. Dio risponde allo sfinimento spirituale con il pane e l'acqua, come un genitore che sa che un figlio stanco ha bisogno prima di mangiare e dormire che di riflessioni teologiche sul senso della sua stanchezza.

Poi – sostenuto da quel cibo – Elia cammina quaranta giorni fino all'Oreb, il monte di Dio, il monte dove Mosè aveva incontrato il rovelo ardente. E lì, in una caverna, avviene il momento più bello e più inatteso di tutta la storia. Dio non si manifesta nel vento potente che spezza le rocce, non nel

terremoto, non nel fuoco: si manifesta in *«una voce di silenzio sottile»* – la traduzione letterale dell'ebraico *qol demamah daqah* (1 Re 19, 12), che alcune versioni rendono come *«voce di un silenzio leggero»* o *«mormorio di una brezza leggera»*.

Questa voce sottile nel silenzio è la forma in cui Dio si fa trovare da Elia – non nella potenza spettacolare, non nel trionfo visibile, ma nella quiete più assoluta, in quello spazio di raccoglimento totale in cui il rumore del mondo si azzittisce abbastanza da permettere di sentire ciò che è più piccolo e più reale.

Per un adolescente che ha aspettato esperienze straordinarie nella preghiera e non le ha trovate – che si è scoraggiato perché Dio non si è manifestato con fuoco e vento –, Elia sull'Oreb dice qualcosa di fondamentale: la voce di Dio non compete con il rumore del mondo. Si fa sentire nel silenzio sottile. E per sentirla bisogna creare quel silenzio – cosa che Dio stesso aiuta a creare, cominciando dal pane e dall'acqua, dal riposo del corpo stanco, dalla cura delle cose più elementari prima di pretendere le più alte.

II. Gesù nel Getsemani – La preghiera come lotta e abbandono

(Mc 14, 32-42)

La preghiera di Gesù nel Getsemani è il cuore pulsante di questa stazione – e forse il testo più importante dell'intero sussidio per ciò che rivela sulla natura della preghiera cristiana nella sua forma più autentica e più adulta.

Marco – il Vangelo che racconta questa scena nella forma più scabra e più senza ornamenti – mostra Gesù che arriva nel giardino con i discepoli, li lascia un po' distanti, prende con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e *«cominciò a sentire paura e angoscia»* (Mc 14, 33). Poi si prostra a terra e prega.

Le parole della sua preghiera – riportate da Marco con quella forza semplice che lo caratterizza – sono tra le più umane di tutto il Vangelo: *«Abbà, Padre! Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice! Però non ciò che io voglio, ma ciò che tu vuoi»* (Mc 14, 36).

Due cose in questo testo meritano tutta l'attenzione pedagogica possibile.

La prima: Gesù chiede che il calice sia allontanato. Non fa la preghiera eroica del martire che accetta tutto con equanimità – chiede di essere liberato da ciò che sta per subire. La sua preghiera è onesta, diretta, umana fino in fondo. Non nasconde il desiderio che la cosa non accada, non vestizza il proprio terrore con parole di rassegnazione devota. Porta a Dio ciò che sente davvero – e ciò che sente davvero è paura.

La seconda: dopo aver detto ciò che vuole, aggiunge *però non ciò che io voglio, ma ciò che tu vuoi*. Non come rassegnazione passiva – come atto di fiducia attiva. Come il gesto di chi, dopo aver detto tutto ciò che aveva da dire, si affida. Non perché non abbia più paura: ha ancora paura. Non perché abbia ricevuto una spiegazione o una promessa: non ne ha ricevuta nessuna. Ma perché la relazione con il Padre è abbastanza reale e abbastanza profonda da permettere l'abbandono anche nel buio totale.

Questa struttura della preghiera del Getsemani – *chiedi ciò che vuoi, poi affidati* – è la struttura della preghiera cristiana adulta. Non la rassegnazione che rinuncia prima di chiedere, non la pretesa che esige ciò che vuole come se Dio fosse un distributore automatico, ma il dialogo autentico in cui si porta tutto – il desiderio, la paura, la resistenza – e poi si lascia andare, non perché si capisce, ma perché si fida.

Anche i discepoli dormono – e questo è pedagogicamente rilevante quanto la preghiera di Gesù.

Gesù chiede loro di vegliare e di pregare – e loro dormono, non per malizia ma per stanchezza. La fragilità dei discepoli nel Getsemani – quella fragilità che li porterà anche alla fuga e al rinnegamento – non li esclude dalla sequela. Gesù non li congeda perché hanno dormito: li chiama ancora, li aspetta, li recupera dopo la resurrezione. La debolezza nella preghiera non è la fine della relazione con Dio: è la condizione normale di quasi tutti coloro che cercano di pregare.

Per un adolescente che si sente inadeguato nella preghiera – che non riesce a concentrarsi, che si addormenta, che porta a Dio desideri che poi non vengono soddisfatti –, il Getsemani dice qualcosa di liberante: anche Gesù ha pregato con tutta la forza della sua umanità, senza censurare nulla, portando la paura e il desiderio e la resistenza. E quella preghiera – così umana, così imperfetta rispetto a qualsiasi ideale di preghiera eroica – è il punto più alto della relazione tra il Figlio e il Padre nell'intera storia della salvezza.

III. Teresa d'Ávila – La preghiera come amicizia (Ávila, 1515 – Alba de Tormes, 1582)

Teresa d'Ávila è la grande maestra della preghiera della tradizione cristiana occidentale – non perché abbia vissuto esperienze mistiche straordinarie, ma perché ha descritto quelle esperienze con una precisione e una semplicità tali da renderle comprensibili e avvicinabili a chiunque. Ha scritto della propria vita spirituale con la stessa franchezza con cui Agostino ha scritto delle proprie *Confessioni* – senza nascondere le crisi, senza abbellire i fallimenti, senza trasformarsi in una santa di gesso.

Nasce ad Ávila nel 1515 in una famiglia conversa – di origini ebraiche convertite al cattolicesimo. Entra nel Carmelo a ventun anni, non per vocazione mistica ma quasi per calcolo sociale – la vita conventuale le sembra più onorevole e più sicura che il matrimonio. I primi vent'anni di vita religiosa sono, come lei stessa descrive nell'*Vita*, anni di mediocrità spirituale – anni in cui prega per obbligo invece che per desiderio, in cui abbandona la preghiera nei periodi difficili, in cui alterna qualche momento di fervore a lunghe stagioni di aridità e di distrazione.

La sua conversione spirituale – distinta dalla sua conversione religiosa giovanile – avviene a quarantatré anni, di fronte a una statua del Cristo flagellato. È un incontro improvviso con la realtà della Passione che la trasforma nel modo in cui tutti i veri incontri trasformano: non si sa esattamente cosa sia successo, ma dopo non si è più gli stessi.

Da quel momento la sua vita di preghiera si approfondisce con una rapidità che la sorprende – e che sorprende i confessori e i direttori spirituali che la guidano, non sempre attrezzati per comprendere ciò che sta accadendo in lei. Comincia a scrivere – la *Vita*, il *Cammino di perfezione*, il *Castello interiore* – per rispondere alle domande delle monache che accompagna e per mettere ordine nella propria esperienza con la stessa chiarezza che ha sempre caratterizzato il suo modo di pensare.

Il contributo specifico di Teresa alla comprensione della preghiera è la sua descrizione dei *gradi di preghiera* – un cammino che parte dalla preghiera vocale e dalla meditazione mentale, passa attraverso la preghiera di quiete e di unione, e arriva alle forme più alte di contemplazione mistica. Ma la cosa pedagogicamente più preziosa non è questa mappa – è il modo in cui Teresa descrive l'inizio del cammino.

Teresa sa che la maggior parte delle persone che pregano non arriveranno mai alle forme alte di contemplazione mistica – e non pensa che questo sia un problema. Ciò che conta è cominciare – e per cominciare è sufficiente la cosa più semplice del mondo: volere davvero, rivolgersi davvero, essere davvero presenti in ciò che si fa. La preghiera non è tecnica: è intenzione. Non richiede doti particolari: richiede la decisione di stare lì, di tornare ogni volta che ci si è allontanati, di non smettere anche quando non si sente nulla.

Teresa ha anche una lucidità sorprendente sulla distrazione nella preghiera – uno dei problemi più comuni e più scoraggianti per chi prega. Non si angustia per la distrazione: la descrive come la condizione normale della mente umana, che per sua natura vaga, si disperde, si attacca ai pensieri invece di restare ferma. Il rimedio non è combattere la distrazione con la forza della volontà – è tornare, semplicemente, ogni volta che ci si accorge di essere andati altrove. Non con senso di colpa, non con frustrazione: con la stessa semplicità con cui ci si risiede dopo essersi alzati.

Per un adolescente che ha smesso di pregare perché si distrae – o che non ha mai cominciato perché non sa come fare –, Teresa offre un invito che non può essere respinto per incapacità: *comincia*.

Vieni così come sei. Non aspettare di essere pronto. Nessuno è mai pronto abbastanza per cominciare – si comincia lo stesso, e la preghiera stessa insegna a pregare.

IV. Thomas Merton – La preghiera nel mondo moderno

(Prades, 1915 – Bangkok, 1968)

Thomas Merton è il mistico del Novecento che più di tutti ha saputo parlare della preghiera a persone che non pregavano – non perché abbia abbassato il livello dell'esperienza spirituale, ma perché ha trovato il linguaggio per dire cose antiche in modo nuovo, con una onestà e una libertà intellettuale che ancora oggi sorprendono.

Nasce in Francia nel 1915 da padre neozelandese e madre americana – entrambi artisti, entrambi morti prima che lui avesse sedici anni. L'adolescenza e la prima giovinezza sono segnate da quella libertà nomade e da quell'intensità di ricerca che caratterizzano chi non ha radici stabili e le cerca ovunque. Studia a Cambridge – con una reputazione più mondana che accademica –, poi a Columbia, a New York, dove incontra l'ambiente intellettuale cattolico che lo avvicinerà alla fede. Si converte al cattolicesimo nel 1938, a ventitré anni. Tre anni dopo entra nel monastero trappista di Gethsemani, nel Kentucky – il luogo più austero e più silenzioso che riesca a trovare nell'America del dopoguerra.

La sua autobiografia spirituale – *La montagna dalle sette balze* (1948) – diventa immediatamente un bestseller mondiale. Non era ciò che Merton si aspettava né ciò che voleva: aveva cercato il silenzio del monastero anche per sfuggire alla fama, e la fama lo aveva raggiunto proprio attraverso il racconto di quella fuga. Il paradosso lo accompagnerà per tutta la vita: il monaco che cercava il silenzio e che aveva più lettori di qualsiasi altro scrittore cattolico del suo tempo.

Quello che Merton porta alla riflessione sulla preghiera è precisamente questo paradosso vissuto – la tensione tra il desiderio di silenzio e la responsabilità della parola, tra la contemplazione e l'impegno nel mondo, tra il monaco che si ritira e il profeta che denuncia. Nei suoi diari – pubblicati in molti volumi dopo la sua morte – si trova la documentazione più onesta disponibile di cosa significhi pregare nel Novecento: con le distrazioni, con i dubbi, con la fatica del silenzio fisico e dell'attenzione spirituale, con i momenti di grazia improvvisa e quelli di aridità prolungata. Merton ha avuto anche – nel 1958, al crocevia di Quarta e Walnut a Louisville, durante una commissione fuori dal monastero – una delle esperienze mistiche più citate della spiritualità del Novecento: un momento improvviso di amore travolgente per tutte le persone che vedeva camminare nella strada, una percezione improvvisa e totale dell'unità di tutti gli esseri umani in Dio, una gioia così intensa da farlo quasi ridere ad alta voce. Un'esperienza che non aveva cercato, che non aveva prodotto con la propria pratica meditativa – che era semplicemente accaduta, nel mezzo di una strada affollata, a un uomo che stava facendo la spesa.

Questo episodio dice qualcosa di fondamentale sulla preghiera: il suo frutto più alto non è necessariamente l'esperienza mistica nel silenzio della cella. Può accadere nella strada, nel mezzo della vita ordinaria – come conseguenza di anni di pratica che hanno cambiato il modo di vedere, che hanno aperto la percezione a una profondità della realtà che non si produce ma si riceve.

Per un adolescente che cerca nella preghiera un'esperienza straordinaria e non la trova – o che pensa che la preghiera richieda il ritiro dal mondo invece che la trasformazione dello sguardo sul mondo – , Merton offre una prospettiva che amplia tutto: la preghiera non è separazione dal mondo, è il modo in cui si impara a vedere il mondo come Dio lo vede. E quel vedere trasformato può accadere ovunque – anche al crocevia di una strada affollata.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

La preghiera come struttura dell'umano

La preghiera non è un'invenzione cristiana – è una struttura dell'esperienza umana che precede ogni tradizione religiosa specifica, che si manifesta in forme diverse in ogni cultura e in ogni epoca, che risponde a qualcosa di profondamente radicato nella costituzione dell'essere umano.

La preghiera come risposta all'essere – Romano Guardini

Romano Guardini – già incontrato in diverse stazioni precedenti – ha dedicato alla preghiera alcune delle sue riflessioni più accessibili e più potenti. In *Introduzione alla preghiera* e in altri testi, elabora una fenomenologia della preghiera che parte non dalla dottrina ma dall'esperienza vissuta. Per Guardini, la preghiera non nasce dalla debolezza – dal bisogno di qualcuno che aiuti quando da soli non ce la si fa. Nasce dalla struttura stessa dell'essere umano come essere che risponde: l'uomo non è semplicemente un essere che agisce, che produce, che trasforma il mondo – è un essere che risponde, che è chiamato, che riconosce in ciò che gli viene incontro qualcosa che lo precede e che lo supera.

La preghiera è la forma più alta di questa responsività – la risposta dell'essere umano alla presenza di Dio che lo chiama per nome, come ha chiamato Mosè davanti al roveto e i discepoli lungo il lago di Galilea. Non si prega per ottenere qualcosa – si prega perché si è stati chiamati, e non rispondere alla chiamata sarebbe smettere di essere pienamente se stessi.

Questa visione ha implicazioni pedagogiche dirette: la preghiera non va motivata con i suoi effetti pratici – la pace interiore, la forza per affrontare le difficoltà, la consolazione nel dolore. Questi effetti ci sono, ma non sono il punto. Il punto è la relazione – il dialogo tra la libertà umana e la libertà di Dio, che la preghiera apre e custodisce.

I gradi della preghiera – Teresa d'Ávila e Giovanni della Croce

La tradizione carmelitana – rappresentata da Teresa d'Ávila e da Giovanni della Croce – ha elaborato la mappa più dettagliata e più precisa dei gradi della preghiera disponibile nella tradizione cristiana occidentale.

Teresa descrive il cammino della preghiera con una metafora idraulica: il giardino dell'anima ha bisogno di essere innaffiato, e ci sono quattro modi per farlo – attingere l'acqua dal pozzo con fatica (la preghiera meditativa che richiede grande sforzo), usare una noria che riduce la fatica (la preghiera di raccoglimento in cui Dio comincia a cooperare), portare l'acqua da un fiume vicino (la preghiera di quiete in cui Dio prende l'iniziativa), aspettare la pioggia (la contemplazione infusa in cui tutto viene da Dio senza sforzo dell'uomo).

La bellezza di questa metafora per i giovani è nella sua concretezza corporea – e nell'implicazione che i gradi più alti non si producono con più sforzo ma con meno: la preghiera più profonda è quella in cui ci si lascia fare, in cui si smette di lavorare per lasciare che Dio lavori. Paradosso tipicamente mistico – ma anche pedagogicamente liberante: non bisogna sudare di più per pregare meglio, bisogna imparare a fidarsi di più.

La preghiera come *logoterapia* – Viktor Frankl

Viktor Frankl – psichiatra ebreo, già incontrato nelle stazioni precedenti – non è un teorico della preghiera nel senso confessionale del termine. Ma la sua riflessione sulla *ricerca di senso* come struttura fondamentale dell'essere umano illumina il significato della preghiera in un modo che i giovani non religiosi possono comprendere immediatamente.

Frankl sostiene che l'essere umano è costitutivamente orientato verso un significato che lo supera – verso qualcosa o qualcuno al di là di sé stesso. Quando questo orientamento viene bloccato o negato, emerge il *vuoto esistenziale* – quella condizione di noia profonda, di mancanza di senso, di incapacità di trovare ragioni sufficienti per vivere pienamente. La preghiera – in questa prospettiva – è il gesto con cui l'essere umano si rivolge consapevolmente verso quel significato che lo precede e lo chiama, con cui riconosce esplicitamente la propria struttura di essere-risposta invece di essere-solo.

Questa lettura non sostituisce la teologia della preghiera – la integra, offre un linguaggio accessibile a chi non ha ancora il linguaggio della fede, mostra come la preghiera risponda a qualcosa di strutturalmente umano prima ancora che specificamente cristiano.

Contemplazione e azione – Thomas Merton

Merton ha affrontato con grande lucidità uno dei problemi più urgenti della spiritualità contemporanea: il falso contrasto tra contemplazione e azione, tra preghiera e impegno nel mondo. Nella tradizione cristiana antica, la *vita contemplativa* e la *vita attiva* erano presentate come due stili di vita distinti – quello del monaco che prega e quello dell'uomo d'azione che lavora nel mondo. Merton ha mostrato che questa distinzione, portata all'estremo, produce due patologie simmetriche: l'attivismo senza radici spirituali che si esaurisce nella fatica senza frutto, e il misticismo senza responsabilità sociale che si chiude su se stesso invece di aprirsi al mondo.

La soluzione non è una via di mezzo – è l'integrazione: una vita in cui la preghiera alimenta l'azione e l'azione riconduce alla preghiera, in cui il silenzio del monastero e il rumore della città non sono mondi separati ma dimensioni complementari della stessa fedeltà a Dio.

Per i giovani che faticano a trovare il tempo per la preghiera perché la vita è troppo piena di cose da fare – o che si sentono in colpa per la preghiera perché c'è troppa gente che ha bisogno di aiuto concreto –, Merton offre una risposta che non chiede di scegliere: la preghiera non sottrae tempo all'azione, ne trasforma la qualità. Chi prega agisce diversamente – con più libertà, con più attenzione, con meno bisogno di vedere i risultati per trovare la motivazione.

La finestra sulle altre tradizioni – Il cuore che si rivolge

Ogni grande tradizione religiosa conosce la preghiera – e ciascuna ha elaborato su di essa una riflessione che merita di essere ascoltata.

Nell'islam, la *salat* – le cinque preghiere quotidiane – struttura il tempo in modo radicale: la giornata non è scandita dal lavoro o dal riposo, ma dalla preghiera. Cinque volte al giorno, a ore fisse, il credente si ferma – ovunque si trovi, in qualsiasi cosa stia facendo – e si rivolge verso La Mecca. Questa struttura temporale dice qualcosa di preciso sulla priorità: Dio non viene incastrato negli spazi residui del tempo, viene prima. Il lavoro si interrompe per la preghiera, non la preghiera per il lavoro. Per i giovani che non trovano mai il tempo per pregare, il modello islamico della *salat* è una provocazione concreta: non si trova il tempo, si fa il tempo.

Nella tradizione ebraica, la preghiera ha una dimensione comunitaria e una individuale strettamente intrecciate. La *tefillah* – la preghiera per eccellenza, lo *Shmoneh Esreh*, le diciotto benedizioni – si recita tre volte al giorno, preferibilmente in comunità. Ma la tradizione conosce anche la preghiera del cuore – il *hitbonenut* e l'*hitbodedut* del chassidismo – un dialogo intimo e personale con Dio, nella propria lingua, senza formule fisse, portando a Dio la vita quotidiana nelle

sue forme più concrete e più ordinarie. Il Baal Shem Tov insegnava che si può pregare Dio anche mentre si ara il campo o si porta il peso al mercato – che ogni momento della vita può diventare preghiera se vissuto con la coscienza della presenza divina.

Nel buddhismo, la pratica meditativa – che non è esattamente preghiera nel senso teistico del termine, ma condivide con la preghiera la struttura dell'attenzione raccolta – ha elaborato tecniche di enorme precisione per la coltivazione della presenza nel momento, per la riduzione delle distrazioni mentali, per lo sviluppo di quella qualità di consapevolezza che i grandi mistici cristiani chiamano *attenzione a Dio* e i buddisti chiamano *mindfulness*. Il dialogo tra la tradizione contemplativa cristiana e la meditazione buddhista ha prodotto nel Novecento – attraverso figure come Merton stesso –, frutti di grande ricchezza per entrambe le tradizioni.

La voce del Magistero – Insegnare a pregare

Papa Leone XIV, con il suo motto agostiniano *In illo uno unum*, porta nella riflessione sulla preghiera la visione di un'unità che si trova nell'Uno – e che la preghiera è precisamente il modo in cui quella unità si cerca e si riceve.

Papa Francesco, nell'esortazione apostolica *Gaudete et Exsultate* del 2018, al n. 147, scrive con la concretezza che gli è propria – testo verificato nel senso complessivo: Francesco insiste sul fatto che la preghiera non può essere ridotta a un momento separato dalla vita, ma deve diventare il modo in cui si vive – un orientamento costante del cuore verso Dio che accompagna il lavoro, le relazioni, i momenti di riposo. Al n. 149 della stessa esortazione, descrive come i santi abbiano imparato a pregare in ogni circostanza – non solo in chiesa, non solo in momenti formalmente dedicati.

Benedetto XVI, nell'enciclica *Deus Caritas Est* del 2005, al n. 36-37, riflette sulla preghiera come condizione necessaria per l'impegno concreto nella carità – testo verificato nel senso complessivo. Benedetto sostiene che senza la preghiera, l'impegno per i poveri rischia di trasformarsi in attivismo ideologico che esaurisce invece di alimentare. La preghiera custodisce nell'operatore della carità la consapevolezza che non sta realizzando i propri progetti ma risponde alla chiamata di Dio.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore come maestro di preghiera

Accompagnare i giovani nella preghiera è forse il compito più delicato che un educatore cristiano possa assumere – perché tocca qualcosa di inalienabilmente personale, perché non si insegna con metodi trasmissivi, perché richiede all'educatore di essere prima di tutto qualcuno che prega davvero.

Non si può insegnare la preghiera come si insegna la storia o la matematica. Si può mostrare – con la propria presenza orante, con il modo in cui si parla di Dio, con la qualità del silenzio che si porta negli spazi educativi. Si può accompagnare – stando accanto a chi cerca, offrendo strumenti senza imporli, lasciando che l'esperienza preceda la spiegazione. Si può testimoniare – raccontando, con la sobrietà e la vulnerabilità necessarie, qualcosa della propria vita di preghiera.

La prima competenza: creare spazio per il silenzio

La preghiera ha bisogno di silenzio – e il silenzio è la risorsa più scarsa nell'esistenza dei giovani di oggi. Il primo gesto pedagogico è quindi la creazione di spazio: fisico, temporale, relazionale. Fisicamente: un luogo in cui il silenzio sia possibile, in cui la postura del corpo dica che si è in un tempo diverso da quello ordinario. Non necessariamente una chiesa – può essere un angolo di una

stanza, un prato, una cappella universitaria. Ciò che conta è che lo spazio dica qualcosa, che la sua qualità suggerisca al corpo di rallentare.

Temporalmente: un tempo che non venga riempito – in cui il vuoto sia permesso, in cui la pausa non venga colmata automaticamente con parole o con musica o con attività. Cinque minuti di silenzio all'inizio di un incontro, proposti con semplicità e senza pressione, abitano progressivamente i giovani a stare nel silenzio invece di fuggirlo.

Relazionalmente: una qualità di presenza dell'educatore che non abbia fretta, che non riempia ogni spazio con le proprie parole, che sappia aspettare – e che in quella attesa dica implicitamente ai giovani: *c'è spazio qui. Puoi fermarti. Non succede niente di urgente. Puoi stare.*

La seconda competenza: proporre senza imporre

La preghiera non si impone – si invita. La differenza non è solo di tono: è strutturale. Un'invitazione lascia liberi di rifiutare, rispetta la libertà di chi riceve, non porta con sé il peso della colpa per chi non accetta. Un'imposizione – anche velata, anche rivestita di linguaggio religioso – produce resistenza e, a lungo andare, rifiuto.

L'educatore che propone la preghiera senza imporla fa qualcosa di preciso: offre un'esperienza – *proviamo questo* –, non un obbligo – *dovete fare questo*. Propone la *lectio divina* come un'avventura nel testo, non come un esercizio spirituale obbligatorio. Suggerisce un momento di silenzio come esperienza da fare – *vediamo cosa succede* –, non come pratica di devozione da verificare.

Questa libertà non significa che tutto sia ugualmente valido – alcune forme di preghiera sono più profonde e più formative di altre, e l'educatore lo sa e lo dice. Ma la proposta rispetta la libertà del giovane, lascia che l'esperienza parli da sola, non anticipa con la pressione esterna ciò che solo l'incontro interiore può produrre.

Maria del Magnificat – modello dell'educatore che prega con i giovani

C'è una preghiera nel Vangelo che mostra con straordinaria chiarezza da dove nasce la preghiera autentica – e che può diventare, nelle mani di un educatore attento, uno degli strumenti più belli per avvicinare i giovani all'esperienza orante.

Il Magnificat di Maria – «*L'anima mia magnifica il Signore / e il mio spirito esulta in Dio, mio salvatore*» (Lc 1, 46-47) – non nasce da una pratica devozionale programmata. Nasce da un incontro – dall'incontro con Elisabetta, dalla gioia del riconoscimento reciproco, dall'emozione di due donne che si scoprono entrambe abitate da qualcosa di più grande di sé. Il Magnificat è la risposta spontanea di Maria a un momento di grazia inaspettata – e questa spontaneità è parte essenziale della sua bellezza.

Per l'educatore che vuole aiutare i giovani a trovare la propria preghiera personale invece di imporre formule preconfezionate, il Magnificat offre un modello prezioso. Maria non prega con le parole giuste programmate in anticipo – prega con le parole che le vengono dal cuore, intessute sì della Scrittura che conosce e ama, ma vive, sue, nate da ciò che sta vivendo in quel momento concreto.

Il Magnificat è anche una preghiera che guarda il mondo – che nomina le realtà concrete della storia, che vede i potenti e gli umili, i ricchi e gli affamati, e che porta tutto questo davanti a Dio. Non una preghiera che si rifugia nell'interiorità lontana dalla vita: una preghiera che prende la vita sul serio e la trasforma in lode. Questo è il modello che l'educatore può offrire ai giovani che pensano che la preghiera richieda di uscire dalla realtà quotidiana invece di portarla al suo centro. Proporre il Magnificat come testo di preghiera – non da recitare meccanicamente, ma da meditare lentamente, parola per parola, lasciando che ciascuna parola risuoni con la propria vita –, è uno dei gesti più semplici e più fecondi che un educatore possa fare. Non richiede competenze spirituali particolari: richiede soltanto la disponibilità a lasciare che una preghiera antica parli in modo nuovo, a scoprire che ciò che Maria ha cantato duemila anni fa è ancora capace di dare voce a ciò che il cuore di un giovane porta dentro – la gioia, il desiderio, lo stupore, la speranza di un mondo più giusto.

L'educatore che conosce il Magnificat dall'interno – che l'ha pregato davvero, che ne ha sentito la forza liberante – può offrirlo ai giovani non come testo da imparare ma come porta da attraversare: una porta verso una preghiera che nasce dalla vita, che prende sul serio la realtà, che si rivolge a un Dio che non è lontano dalle vicende umane ma che agisce in esse con la fedeltà di chi ha promesso e mantiene.

La terza competenza: lavorare con la distrazione

La distrazione nella preghiera è una delle esperienze più universali e più scoraggianti – e la risposta pedagogica sbagliata è quella che produce senso di colpa invece di offrire strumenti.

L'educatore saggio normalizza la distrazione – non come concessione alla pigrizia, ma come riconoscimento della realtà: la mente umana vaga, si distrae, si aggancia ai pensieri. Questo è normale. Non è un fallimento spirituale. Non è la prova che non si sa pregare o che non si è abbastanza devoti.

Poi offre il rimedio semplice che Teresa d'Ávila ha descritto con una chiarezza insuperabile: tornare. Ogni volta che ci si accorge di essere andati altrove – senza giudizio, senza frustrazione, senza ricominciare dall'inizio –, semplicemente tornare. Il tornare stesso è preghiera: è l'atto con cui la libertà umana sceglie di essere presente invece di disperdere, di rivolgersi invece di fuggire. Questo strumento – semplice nella descrizione, difficile nella pratica, costruttivo nel tempo – è quello che trasforma la preghiera da performance in relazione: non la perfezione della concentrazione, ma la fedeltà del ritorno.

Un gesto concreto: iniziare dalla *lectio divina*

Tra le proposte concrete per questa stazione, la *lectio divina* è quella che più facilmente si adatta a contesti educativi con adolescenti – perché ha una struttura che guida senza essere costrittiva, che parte dal testo e porta all'esperienza personale, che non richiede competenze particolari ma offre comunque profondità.

La struttura classica – *lectio, meditatio, oratio, contemplatio* – può essere semplificata per un gruppo di giovani senza perdere la sua essenza: si legge lentamente un testo breve, lo si legge una seconda volta ancora più lentamente, si lascia che una parola o una frase si fermi dentro – non scelta con la testa ma ricevuta –, si porta quella parola in silenzio, si lascia che diventi preghiera.

Un incontro di quaranta minuti strutturato in questo modo – cinque minuti di introduzione, venti minuti di *lectio* guidata, dieci minuti di silenzio, cinque minuti di condivisione facoltativa – produce quasi sempre qualcosa di inatteso. I giovani che pensavano di non saper pregare scoprono di aver pregato. Quelli che pensavano che la Bibbia fosse un libro lontano scoprono che parla direttamente alla propria vita.

Lo stile dell'educatore orante

L'educatore che accompagna questa stazione deve essere innanzitutto qualcuno che prega – non un esperto di tecniche di meditazione, non un conoscitore di sistemi spirituali, ma qualcuno che ha una vita di preghiera reale, con le sue fedeltà e le sue interruzioni, con i suoi momenti di grazia e le sue aridità prolungate.

Non deve essere un mistico – deve essere autentico. Deve essere qualcuno di cui si percepisce, anche senza che lo dica esplicitamente, che la propria preghiera non è una pratica religiosa di facciata ma qualcosa che tiene, che nutre, che orienta. Questa percezione non si costruisce con le parole: si trasmette con la presenza – con il modo in cui si sta nel silenzio, con la qualità dell'attenzione che si porta negli incontri, con la libertà di chi ha una radice abbastanza profonda da non aver paura del vento.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia – Testi fondamentali per la Stazione VII

Per l'educatore: *1 Re 18-19* – Elia sul Carmelo e sull'Oreb, il trionfo e il crollo e il richiamo nella voce sottile; *Mc 14, 32-42* – Gesù nel Getsemani; i *Salmi* come libro di preghiera per eccellenza – in particolare *Sal 23* (il Signore è il mio pastore), *Sal 27* (il Signore è mia luce), *Sal 139* (Signore, tu mi scruti e mi conosci); *Mt 6, 5-13* – l'insegnamento di Gesù sulla preghiera, il Padre Nostro come scuola di preghiera; *Rm 8, 26-27* – «*lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare*»: il testo paolino più bello sulla preghiera come cooperazione tra la libertà umana e la grazia divina.

Per l'adolescente: *Sal 23* e *Sal 139* – i due salmi della presenza di Dio come protezione e come conoscenza intima; il *Padre Nostro* letto lentamente parola per parola, come testo da riscoprire invece che da recitare automaticamente; *Mc 14, 32-36* – la preghiera di Gesù nel Getsemani come modello di preghiera onesta.

Teresa d'Ávila – *Cammino di perfezione* (1566; ed. italiana: Paoline, varie edizioni)

Il testo in cui Teresa insegna alle sue monache – e attraverso di loro a tutti i credenti – come pregare. Accessibile, concreto, scritto con un humor e una lucidità che ancora oggi sorprendono. I capitoli sul Padre Nostro – in cui Teresa commenta parola per parola la preghiera di Gesù con una profondità meditativa straordinaria – sono tra i migliori strumenti di formazione alla preghiera disponibili nella tradizione cristiana.

Thomas Merton – *La montagna dalle sette balze* (1948; ed. italiana: Garzanti, Milano)

L'autobiografia spirituale di Merton – il racconto del percorso dalla vita bohémienne alla conversione al cattolicesimo fino all'ingresso nel monastero trappista. Ancora oggi uno dei testi di spiritualità più letti del Novecento. Accessibile, narrativo, capace di parlare direttamente ai giovani che cercano qualcosa di autentico.

Anthony de Mello – *Sadhana, un cammino verso Dio* (1978; ed. italiana: San Paolo)

Una raccolta di esercizi di preghiera elaborati dal gesuita indiano Anthony de Mello – che mescola la tradizione cristiana con tecniche meditative orientali con una libertà che ha suscitato discussioni teologiche ma che ha aiutato moltissime persone a cominciare a pregare. Utile come strumento pratico, da usare con senso critico e con la guida dell'educatore.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Pittura – Vincent van Gogh, *La chiesa di Auvers-sur-Oise* (1890, Musée d'Orsay, Parigi)

Dipinto nell'ultimo anno della sua vita, poche settimane prima della morte, questo quadro di van Gogh mostra una chiesa di paese vista dal basso – con il cielo agitato sopra, il sentiero biforcuto davanti, le finestre oscure. Nessuna figura umana dentro la chiesa: ma la chiesa stessa, con la sua massa solida e il suo blu notturno, dice qualcosa di potente sulla presenza del sacro nel paesaggio ordinario – sull'edificio della preghiera come punto fermo in un mondo in movimento.

Van Gogh non era credente in senso ortodosso – ma la sua pittura è percorsa da una tensione spirituale che i giovani riconoscono immediatamente. Questo quadro, proposto come punto di partenza per una conversazione su cosa sia un luogo di preghiera e perché il luogo conti, può aprire porte inaspettate.

Cinema – *Into Great Silence (Die Große Stille, regia di Philip Gröning, 2005)*

Un documentario straordinario – quasi tre ore di vita quotidiana nel monastero certosino della Grande Chartreuse, nelle Alpi francesi. Nessuna voce narrante, nessuna musica aggiunta, nessun commento: solo le immagini del silenzio monastico, della liturgia, del lavoro, delle stagioni che cambiano. Per adolescenti che non hanno mai fatto l'esperienza del silenzio prolungato, questo film è una porta verso un mondo che non sapevano esistesse. Da proporre in frammenti – non necessariamente nella sua interezza –, con il solo invito a guardare e a sentire.

Musica – Arvo Pärt, *Spiegel im Spiegel (1978)* e *Fratres (1977)*

Arvo Pärt – compositore estone, convertito all'ortodossia cristiana, creatore di un linguaggio musicale che ha chiamato *tintinnabuli* – scrive una musica che è essa stessa preghiera: essenziale, lenta, costruita intorno al silenzio che le parole lasciano tra sé. *Spiegel im Spiegel* – specchio nello specchio –, per pianoforte e violino, è tra le composizioni più usate come sottofondo per la meditazione e la preghiera in tutto il mondo. Non perché sia *musica religiosa* in senso tradizionale – ma perché crea quello spazio di quiete e di attenzione in cui la preghiera diventa possibile.

Arte visiva – Le icone della *Deesis*

La *Deesis* – dal greco *δέησις*, supplica, intercessione – è uno dei soggetti iconografici più importanti della tradizione cristiana orientale. Mostra Cristo in gloria al centro, con la Vergine Maria alla sua destra e Giovanni Battista alla sua sinistra, entrambi rivolti verso di lui in gesto di preghiera intercessoria. L'icona della *Deesis* dice qualcosa di preciso sulla struttura della preghiera cristiana: non si prega da soli, si prega nella comunione di tutti coloro che pregano – con Maria, con i santi, con l'intera nuvola dei testimoni che intercede insieme a noi.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia – Testi di riferimento per la Stazione VII I Salmi nella loro interezza – il libro di preghiera per eccellenza della tradizione ebraica e cristiana; *Mt 6, 1-18* – l'insegnamento di Gesù sulla preghiera; *Rm 8, 14-27* – la preghiera nello Spirito; *1 Ts 5, 17* – «*pregate incessantemente*», la formula paolina più radicale sull'integrazione della preghiera nella vita. Da leggere come testi di formazione alla propria vita di preghiera prima che come testi da proporre ai giovani.

Teresa d'Ávila, *Il castello interiore (1577; ed. italiana: Paoline, varie edizioni)* L'opera mistica più matura di Teresa – una mappa dell'anima come castello con sette dimore, in cui il centro è l'unione con Dio. Più impegnativo del *Cammino di perfezione*, ma di grande profondità per l'educatore che vuole formarsi sulla spiritualità carmelitana.

Thomas Merton, *Semi di contemplazione (1949; ed. italiana: Garzanti, Milano)* Una raccolta di riflessioni sulla vita interiore – accessibile, profonda, capace di parlare a lettori non specialisti. Uno dei migliori punti di accesso al pensiero di Merton sulla preghiera e sulla contemplazione.

Romano Guardini, *Introduzione alla preghiera (ed. italiana: Morcelliana, Brescia)* Una fenomenologia della preghiera – accessibile, precisa, formativa per l'educatore che vuole comprendere la struttura antropologica dell'atto orante.

Catechismo della Chiesa Cattolica, Parte IV – La preghiera cristiana (nn. 2558-2865) La sezione del Catechismo dedicata alla preghiera – una sintesi teologica e spirituale di grande qualità, organizzata in modo sistematico e accessibile. Da conoscere come riferimento dottrinale di base.

Carlo Maria Martini, *Qualcosa di così personale. Meditazioni sulla preghiera (Mondadori, Milano 2009)* Le riflessioni di Martini sulla preghiera – scritte con quella chiarezza e quella

profondità che caratterizzano tutto il suo magistero. Particolarmente utile per l'educatore che vuole formarsi su come parlare della preghiera a persone che non pregano o che hanno smesso di pregare.

Per l'adolescente

La Bibbia – Per cominciare *Sal 23 – «Il Signore è il mio pastore»*, il salmo della fiducia assoluta; *Sal 139 – «Signore, tu mi scruti e mi conosci»*, il salmo della presenza di Dio che non si può sfuggire; il *Padre Nostro* (Mt 6, 9-13) letto come testo da meditare parola per parola, non da recitare.

Thomas Merton, *La montagna dalle sette balze* (ed. italiana: Garzanti, Milano) Già citato – accessibile agli adolescenti più maturi, capace di parlare a chi cerca qualcosa di autentico in un mondo di rumori.

Anthony de Mello, *Sadhana* (ed. italiana: San Paolo) Gli esercizi pratici di de Mello – semplici, concreti, basati sull'esperienza diretta – sono tra gli strumenti più efficaci per aiutare giovani non abituati a pregare a fare i primi passi. Da usare con accompagnamento.

Carlo Maria Martini, *Incontro al Signore risorto. Il cuore dello spirito biblico* (EDB, Bologna) Una delle introduzioni più belle alla preghiera biblica – scritta per lettori non specialisti, capace di far sentire la Scrittura come testo vivo e non come documento storico.

Film: *Of Gods and Men* (Xavier Beauvois, 2010) Già citato in stazioni precedenti – torna qui come testimonianza della preghiera come struttura portante della vita: la liturgia delle Ore che scandisce i giorni dei monaci di Tibhirine anche nell'attesa della morte.

Film: *Silence* (Martin Scorsese, 2016) Tratto dal romanzo di Endō già citato – il film porta sullo schermo con una fedeltà e una profondità rare la domanda del silenzio di Dio nella preghiera. Per adolescenti maturi, con accompagnamento.

STAZIONE VIII **«La fede nel buio»**

PRIMO MOVIMENTO

La soglia esistenziale

C'è una fede che non si vede.

Non perché sia nascosta o timida – ma perché non ha più i segni visibili con cui la fede più giovane si riconosceva: il calore dell'emozione, la certezza consolante, la sensazione di presenza che rendeva la preghiera un dialogo percepibile, la gioia che traboccava nei momenti di grazia. Quella fede era reale – era il primo fuoco, era la scintilla dell'inizio, era il dono che nessuno si aspettava e che aveva cambiato tutto.

Questa fede nel buio è diversa. È la fede che rimane quando tutto il resto si è ritirato – quando la preghiera parla nel silenzio, quando Dio sembra assente, quando credere non produce consolazione né certezza emotiva né risposta visibile. È la fede di chi ha già attraversato il dubbio della Stazione II e ha scelto di restare – e che adesso deve abitare una condizione più duratura e più sottile: non la crisi che urla, ma il silenzio che persiste.

La differenza tra la Stazione II e questa – tra il buio di mezzogiorno e la fede nel buio – è la differenza tra la tempesta e la notte. La tempesta spaventa, scuote, mette tutto in discussione. La notte è più silenziosa – non meno impegnativa, ma diversamente impegnativa. È il buio di chi sa già che l'alba esiste, ma deve aspettarla senza poterla accelerare, senza poterla produrre, senza poterla vedere ancora.

Il buio che sorprende i più fedeli

C'è un paradosso al centro di questa stazione che vale la pena nominare subito, perché i giovani lo incontreranno – e senza preparazione rischia di disorientarli profondamente: il buio più fitto non colpisce i credenti più superficiali, ma spesso i più fedeli.

Chi prega poco e crede a metà raramente sperimenta la notte oscura nel senso pieno del termine – non ha abbastanza investito nella relazione con Dio perché il suo ritiro produca una sofferenza acuta. È chi ha amato di più, chi ha cercato con più serietà, chi ha costruito la propria vita intorno alla fede – è questa persona che, a un certo punto del cammino, si trova a pregare nel vuoto, a credere senza sentire nulla, a scegliere la fedeltà senza il sostegno dell'esperienza.

Questo paradosso ha una spiegazione teologica – Giovanni della Croce la chiama la purificazione della fede, il processo attraverso cui Dio porta l'anima oltre la dipendenza dalle consolazioni spirituali verso una forma di unione più pura e più profonda. Ma questa spiegazione arriva dopo – dopo che il buio è stato attraversato, dopo che la fedeltà ha tenuto anche senza capire. Durante il buio, la spiegazione non consola molto. Ciò che consola è la compagnia – sapere che altri lo hanno attraversato, che il buio non è abbandono, che la fedeltà è possibile anche senza il calore del sentimento.

La distinzione necessaria: buio e depressione

Prima di procedere, l'educatore deve avere chiarezza su una distinzione importante – non sempre facile, non sempre netta, ma necessaria per non confondere esperienze diverse e non accompagnarle con gli strumenti sbagliati.

La notte oscura della spiritualità cristiana non è sinonimo di depressione clinica. Sono esperienze che possono coesistere – e che, quando coesistono, si complicano reciprocamente –, ma che hanno natura e dinamiche diverse.

La notte oscura spirituale è caratterizzata dall'aridità nella preghiera e dall'assenza percepita di Dio – ma mantiene intatta la capacità di funzionare nella vita ordinaria, di amare le persone concrete, di svolgere i propri compiti. Chi attraversa la notte oscura soffre spiritualmente – ma non perde il gusto per la vita nel suo complesso, non sperimenta la paralisi caratteristica della depressione grave. La depressione clinica è qualcosa di diverso – è una condizione che colpisce tutto, non solo la dimensione spirituale: il sonno, l'appetito, la capacità di concentrazione, il piacere nelle attività che prima piacevano, la percezione di sé e del futuro. Quando un giovane mostra questi sintomi, il riferimento non è il direttore spirituale ma il professionista della salute mentale – e l'educatore deve saperlo riconoscere e indicare senza esitazione.

La distinzione non sempre è netta nella pratica – ma vale la pena nominarla esplicitamente, per evitare sia di spiritualizzare un problema clinico sia di medicalizzare un'esperienza spirituale.

La fedeltà senza sentimento

Il cuore di questa stazione – ciò che la distingue da tutte le precedenti e che la rende pedagogicamente più difficile e più necessaria – è la domanda sulla fedeltà senza sentimento.

I giovani, in genere, concepiscono la fedeltà come qualcosa che si sostiene con la motivazione – si è fedeli a qualcosa o a qualcuno perché si vuole esserlo, perché la relazione nutre, perché la presenza dell'altro dà energia. Quando la motivazione viene meno, la fedeltà vacilla – e questo sembra normale, anzi ovvio.

Ma c'è un tipo di fedeltà che la tradizione spirituale cristiana chiama *virtù* nel senso più preciso del termine – non un sentimento ma un *habitus*, non un'emozione ma una disposizione stabile della volontà che tiene anche quando la motivazione emotiva si è ritirata. È la fedeltà che non dipende dall'umore, che non misura se stessa con il termometro delle proprie sensazioni, che sceglie di restare anche quando tutto dentro chiede di andarsene.

Questa fedeltà non è eroismo – è maturità. Non è il dono di pochi privilegiati spirituali: è la forma normale della fede adulta, quella che si raggiunge – dolorosamente, lentamente, senza capire del tutto cosa stia accadendo – attraverso il buio piuttosto che nonostante di esso.

Per i giovani di oggi, abituati a una cultura che valorizza l'autenticità come coincidenza tra ciò che si sente e ciò che si fa – che considera sospetto ciò che si fa senza sentirlo pienamente –, questa dimensione della fedeltà è particolarmente difficile da comprendere e da praticare. L'educatore che riesce a mostrarla – attraverso le storie dei testimoni, attraverso la propria testimonianza, attraverso la chiarezza concettuale del Terzo Movimento – offre ai giovani uno strumento per la vita che va molto al di là della sola formazione religiosa.

L'alba che non si vede ancora

Il buio della fede matura non è eterno – non perché si possa garantire quando finirà, non perché si possa promettere un'aurora a ore fisse, ma perché la struttura stessa del buio contiene già, nella tradizione cristiana, la promessa dell'alba.

Non si tratta di ottimismo facile – si tratta della struttura pasquale della fede cristiana: la morte non è l'ultima parola, il buio non è il destino finale, il silenzio di Dio nel Getsemani e sul Calvario non è stato l'ultimo atto della storia tra Dio e l'umanità. La Pasqua non cancella il Venerdì Santo – lo attraversa. E chi attraversa il proprio Venerdì Santo nella fedeltà porta in sé la promessa di una Pasqua che non ha ancora la forma che si aspettava – ma che viene.

Questa speranza non va proclamata come slogan – va mostrata nei volti di chi è già passato dall'altra parte. Thérèse de Lisieux che muore nel buio dell'incredulità percepita e lascia scritto qualcosa che ha illuminato milioni di persone. Madre Teresa che non sente Dio per decenni e continua a servire i più poveri tra i poveri come se lo sentisse ogni giorno. Giobbe che protesta fino all'ultimo e alla fine si trova faccia a faccia con qualcosa che supera ogni risposta e ogni domanda. Questi volti non promettono che il buio finirà domani. Promettono che si può attraversarlo restando in piedi – e che attraversandolo si diventa qualcosa di più vero di prima.

SECONDO MOVIMENTO

Il testimone biografico

Quattro vite nell'oscurità fedele

I. Giobbe nella resa silenziosa – Il buio che diventa incontro

(Gb 38-42)

Si è già incontrato Giobbe nella Stazione II – come testimone della protesta, del grido, dell'accusa rivolta a Dio nel mezzo del dolore più acuto. Torna qui come testimone di qualcosa di diverso e di più difficile: ciò che accade dopo la protesta, dopo che si è detto tutto ciò che si aveva da dire, dopo che il grido si è esaurito e il silenzio che rimane non è ancora risposta ma è già qualcosa.

I capitoli 38-41 del libro di Giobbe contengono la risposta di Dio dal turbine – una delle sezioni più straordinarie di tutta la Bibbia, per la sua densità poetica e per la sua sfida intellettuale. Dio non risponde alle domande di Giobbe – non giustifica la sofferenza, non spiega perché ha permesso che tutto accadesse, non offre una teodicea che regga all'esame razionale. Risponde con domande:

«Dov'eri tu quando ho posto le fondamenta della terra?» (Gb 38, 4). «Chi ha rinchiuso il mare tra due porte?» (Gb 38, 8). «Hai contemplato le riserve della neve?» (Gb 38, 22).

Domanda su domanda – non per umiliare Giobbe, non per mostrargli quanto sia piccolo di fronte all'infinita potenza divina –, ma per allargare la sua prospettiva oltre il recinto stretto del proprio dolore. Per mostrargli che la realtà è più grande di ciò che il dolore lascia vedere, che l'ordine del creato porta in sé una saggezza che supera qualsiasi comprensione umana, che il Dio che ha creato

le Pleiadi e i cuccioli del leone non è assente dalla storia di Giobbe – è presente in un modo che Giobbe non riesce ancora a vedere.

La risposta di Giobbe a queste domande divine è di una brevità che contiene tutto: «*So che tu puoi tutto e che nessun progetto è impossibile per te. [...] Finora ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono*» (Gb 42, 2.5). Non una risposta alle sue domande – un incontro. Non una spiegazione del dolore – una presenza. Giobbe non capisce di più di prima il motivo della propria sofferenza: ma ha visto Dio, e questo cambia tutto senza spiegare nulla.

Questa distinzione – tra capire e incontrare, tra avere una risposta e avere una presenza – è il cuore di ciò che questa stazione vuole trasmettere. Il buio della fede matura non si risolve con la comprensione intellettuale del perché Dio sembrava assente: si attraversa con la fedeltà, e dall'altra parte di quella fedeltà c'è non una risposta ma una presenza più reale di qualsiasi risposta.

Il fatto che Giobbe venga restaurato alla fine – che i figli, i beni, la salute gli vengano resi – non è il punto della storia. È la conclusione narrativa di un racconto che ha il suo fulcro nel buio e nell'incontro, non nel lieto fine. L'educatore deve avere la chiarezza di non usare la restaurazione finale come promessa di consolazione facile: il punto è Giobbe che dice *ora i miei occhi ti vedono*, non Giobbe che riacquista ciò che ha perso.

II. Maria sotto la croce – Il buio dell'amore fedele

(Gv 19, 25-27)

Di Maria sotto la croce il Vangelo dice pochissimo – e questo silenzio è già, in sé, una delle cose più importanti che dica.

Giovanni – l'unico degli evangelisti che racconta la presenza di Maria al Calvario con la sua comunità –, la descrive con quattro parole: «*Stavano presso la croce di Gesù sua madre*» (Gv 19, 25). Non prega ad alta voce, non protesta, non sviene, non chiede spiegazioni. Sta. Sta lì, in piedi – il verbo greco *histēmi* suggerisce una postura di stabilità, di fermezza, non di crollo – di fronte alla cosa più insopportabile che una madre possa guardare.

Cosa sta attraversando Maria in quei momenti, il Vangelo non lo dice – e questa reticenza è rispettosa di un'esperienza che non si può ridurre a parole. Ma la tradizione cristiana – da Simeone che aveva profetizzato che una spada avrebbe trafitto la sua anima (Lc 2, 35) fino alla Pietà di Michelangelo – ha sempre riconosciuto nel silenzio di Maria sotto la croce qualcosa di fondamentale: il punto più alto della sua fede, il momento in cui la fiducia in Dio raggiunge la forma più pura e più costosa.

Maria ha creduto dall'inizio. Ha creduto nell'annuncio dell'angelo – «*avvenga di me quello che hai detto*» (Lc 1, 38). Ha creduto attraverso la povertà di Betlemme, la fuga in Egitto, gli anni oscuri di Nazaret, il ministero pubblico di Gesù che lei non sempre capiva – il testo lucano dice esplicitamente che «*sua madre custodiva tutte queste cose nel suo cuore*» (Lc 2, 51), come chi porta qualcosa che non ha ancora capito ma non vuole perdere. Ha creduto attraverso tutto questo.

E ora sta sotto la croce. Il figlio che aveva portato in grembo, che aveva allattato, che aveva visto crescere, che aveva seguito nella sua missione impossibile – è appeso lì, morente, abbandonato da quasi tutti. Nessuna spiegazione è arrivata. Nessun angelo ha chiarito il senso di tutto. Il silenzio di Dio è totale e visibile – non si può ignorare, non si può razionalizzare, non si può pregare via. Eppure Maria sta. Non fugge, non abbandona, non rinnega. La sua fedeltà nel buio più totale – senza capire, senza consolazione, senza risposta – è la forma più alta e più pura di fede che il Nuovo Testamento mostri. Non la fede del primo fuoco, non la fede della Pentecoste – la fede del Venerdì Santo, quella che tiene quando tutto sembra perduto, che ama senza speranza visibile, che resta presente quando la presenza costa tutto.

Hans Urs von Balthasar – teologo svizzero, uno dei più grandi del Novecento – ha elaborato nella sua riflessione mariologica l'immagine di Maria come *figura della fede* per eccellenza: non modello irraggiungibile di perfezione morale, ma forma viva di ciò che la fede diventa quando viene portata

fino in fondo, quando accetta di stare nel buio senza spegnersi, quando la fiducia in Dio rimane anche quando Dio sembra assente.

Per un adolescente che attraversa il proprio buio – la perdita di qualcuno che amava, la delusione di una preghiera senza risposta, la stanchezza di una fede che non sente più –, Maria sotto la croce dice qualcosa che nessun argomento razionale può dire: *si può stare nel buio senza cadere. Si può amare senza risposta. Si può restare fedeli anche quando non si capisce nulla.*

III. Thérèse de Lisieux – Il buio che nasconde il cielo

(Alençon, 1873 – Lisieux, 1897)

Thérèse Martin – conosciuta nel mondo come santa Teresa di Lisieux, dottore della Chiesa dal 1997 – è probabilmente il testimone più sorprendente di questa stazione, perché la distanza tra la sua immagine pubblica e la realtà della sua vita interiore è così grande da sembrare quasi impossibile. L'immagine pubblica di Thérèse – costruita nei decenni successivi alla sua morte attraverso la diffusione della *Storia di un'anima* nella versione censurata e addolcita curata dalla sorella Pauline – è quella di una giovane carmelitana dolce, fiduciosa, sempre sorridente, innamorata di Gesù con la spensieratezza di una bambina. Un'immagine che ha consolato milioni di persone e che ha anche, involontariamente, tradito qualcosa di essenziale: la profondità e la durezza reale del suo cammino. La Thérèse vera – quella che emerge dai manoscritti originali, dalle lettere, dalla testimonianza delle sorelle e delle consorelle, dal processo di canonizzazione – è qualcosa di molto più complesso e di molto più interessante.

Nasce ad Alençon nel 1873, quarta e ultima figlia di una famiglia borghese della Normandia profondamente cattolica. Perde la madre a quattro anni – e quella perdita la segna profondamente, producendo in lei un'ipersensibilità emotiva che lei stessa descriverà nei manoscritti come la sua più grande debolezza. A quindici anni, con un coraggio insolito per la sua età, ottiene il permesso di entrare nel Carmelo di Lisieux – dove si trovano già due sorelle maggiori. Vive in Carmelo nove anni – anni di vita religiosa ordinaria, senza visioni né estasi né miracoli, apparentemente senza nulla di straordinario.

Il suo carisma specifico – la *piccola via*, come lei la chiama – nasce precisamente da questa ordinarità: la proposta di un cammino di santità alla portata di tutti, fatto non di grandi imprese ma di piccoli atti quotidiani compiuti con grande amore, non di eccelsa virtù ma di fiducia totale nella misericordia di Dio anche e soprattutto nelle proprie miserie.

Ma c'è un capitolo della sua vita che l'immagine pubblica ha a lungo oscurato – e che è il più importante per questa stazione: gli ultimi diciotto mesi della sua vita, da Pasqua 1896 fino alla morte nel settembre 1897.

A Pasqua 1896, Thérèse sputa sangue nella notte – il primo segnale della tubercolosi che la ucciderà. In quello stesso periodo – con una precisione temporale che lei stessa notirà –, cade nel buio più totale che abbia mai conosciuto. Non il buio della crisi o del dubbio improvviso: il buio dell'assenza prolungata, il buio in cui la fede che aveva nutrito tutta la sua vita sembra scomparire e al suo posto rimane soltanto il muro, il silenzio, il vuoto.

Nelle parole che lei stessa scrive – con quella precisione fenomenologica straordinaria che caratterizza tutta la sua scrittura –, descrive di sentirsi spinta a credere che non ci sia nulla dopo la morte, che il cielo che ha sempre cantato sia una favola, che la sua vita di fede sia stata costruita su un'illusione. Non sono tentazioni passeggiere: sono il clima stabile degli ultimi mesi, il fondale permanente su cui si svolge la sua agonia fisica.

E tuttavia Thérèse non smette di credere. Continua a pregare – anche se la preghiera sembra parlare nel vuoto. Continua a sorridere alle sorelle – non per ipocrisia, ma perché ha capito che il buio è la sua prova speciale e non vuole imporlo agli altri. Continua a compiere i gesti quotidiani della vita religiosa – con una fedeltà che non dipende più dall'emozione né dal conforto spirituale, ma da qualcosa di più nudo e di più essenziale.

Scrivo in uno dei manoscritti finali qualcosa che è diventato uno dei testi più citati della spiritualità cristiana del Novecento: Thérèse esprime la convinzione che il suo buio non sia un fallimento della fede ma la sua forma più alta – che credere nel buio, senza vedere, senza sentire, senza consolazione, sia la fede più pura che esista, perché è la fede che non si regge su nulla di suo ma soltanto sulla parola di Dio.

Muore il 30 settembre 1897, a ventiquattro anni, pronunciando come ultime parole quelle che le ultime fotografie – così diverse dall'immagine della bambina devota – rendono credibili nella loro durezza e nella loro verità: «*Mio Dio, ti amo!*» Nel buio più totale – senza consolazione, senza certezza emotiva, senza risposta –, l'atto di fede più puro: non un sentimento ma una scelta, non un'emozione ma un atto della volontà che si affida senza vedere.

Per un adolescente che ha perso il calore della fede e teme di aver perso la fede stessa – che confonde l'assenza del sentimento con l'assenza di Dio –, Thérèse offre una distinzione che può cambiare tutto: la fede non è il calore che si sente quando si prega. È la scelta di continuare a rivolgersi verso Dio anche quando non si sente nulla. E quella scelta, nel buio, vale più di mille momenti di consolazione emotiva.

IV. Madre Teresa di Calcutta – Il buio lungo mezzo secolo (*Skopje, 1910 – Calcutta, 1997*)

La storia interiore di Madre Teresa di Calcutta è forse il paradosso spirituale più straordinario del Novecento cristiano – e uno dei più sconvolgenti, perché rovescia completamente le aspettative che si portano di fronte a una figura di quella grandezza.

Nasce Anjezë Gonxhe Bojaxhiu a Skopje nel 1910, in una famiglia cattolica albanese. A diciotto anni lascia la famiglia e l'Albania per non tornarvi mai più – entra nelle Suore di Loreto a Dublino, poi viene inviata in India dove insegna in un collegio di Calcutta per circa vent'anni. Nel 1946, in treno tra Calcutta e Darjeeling, riceve quello che descriverà come una *chiamata nella chiamata* – un'esperienza mistica intensa in cui sente Gesù chiederle di lasciare il convento e di andare a vivere e a servire tra i più poveri dei poveri.

Quel 1946 è l'ultimo anno in cui Madre Teresa descrive di aver sentito la presenza di Dio in modo diretto e consolante. Nei cinquant'anni successivi – fino alla morte nel 1997 –, il buio è pressoché totale e pressoché ininterrotto.

Questa rivelazione – contenuta nelle lettere private pubblicate postume nel volume *Vieni, sii la mia luce* (2007), con il titolo originale *Come Be My Light* –, ha prodotto quando è uscita un effetto di sconcerto e di revisione profonda dell'immagine pubblica di Madre Teresa. Milioni di persone avevano visto in lei il simbolo della fede radiosa, della certezza gioiosa, della presenza di Dio così palpabile da trasmettersi a chi le stava accanto. Le sue lettere private raccontano qualcosa di completamente diverso.

Scrivo al suo direttore spirituale – padre Picachy, poi diventato cardinale –, con quella onestà totale che caratterizza la corrispondenza privata dei grandi mistici: descrive il buio come «*oscurità così densa che non vedo, né con la mente né con il ragionamento. [...] Il luogo di Dio nella mia anima è vuoto. Non c'è Dio in me*» – questa è una parafrasi del senso delle sue lettere, verificata nel significato generale ma non come citazione testuale precisa, di cui non ho certezza assoluta.

Il paradosso è totale: la donna che sorride ai lebbrosi e ai morenti come se portasse in sé una fonte inesauribile di luce – quella stessa donna non sente Dio da decenni, vive nel buio spirituale più fitto, prega nel silenzio più assoluto. Non smette di sorridere, non smette di servire, non smette di pregare. Ma lo fa senza consolazione, senza certezza emotiva, senza la sensazione che Dio stia ascoltando.

I suoi direttori spirituali – in particolare il padre gesuita Joseph Neuner, che la accompagna negli ultimi decenni – la aiutano a interpretare questo buio non come abbandono ma come partecipazione: la partecipazione alla sete di Cristo sulla croce, alla desolazione dei poveri che serviva, all'oscurità interiore di chi non ha nulla – nemmeno la consolazione di sentirsi amato da Dio.

Questa interpretazione non risolve il buio – Madre Teresa continua a soffrire fino alla fine. Ma la trasforma: da disperazione in offerta, da fallimento spirituale in forma di comunione con Cristo. Il buio non viene eliminato: viene abitato con una fedeltà che è essa stessa il dono più grande che Madre Teresa ha fatto al mondo.

Per un adolescente che vede nel servizio ai poveri una forma di fede – e che magari si chiede se si possa servire i poveri senza sentire Dio –, Madre Teresa dice qualcosa di liberante e di esigente insieme: sì, si può. Si può amare senza sentire. Si può servire senza consolazione. Si può restare fedeli nel buio più lungo – e quella fedeltà è la forma più alta di testimonianza che un essere umano possa dare.

TERZO MOVIMENTO

Luci culturali e spirituali

Il buio come luogo teologico

La tradizione cristiana non ha evitato il buio – lo ha attraversato, lo ha nominato, lo ha trasformato in luogo di comprensione più profonda della fede e di incontro più puro con Dio. Le voci che seguono offrono all'educatore gli strumenti concettuali per accompagnare i giovani nel buio senza promettere soluzioni che non esistono – e senza lasciarli soli con qualcosa che è attraversabile.

La notte come purificazione – Giovanni della Croce

Giovanni della Croce – già incontrato nella Stazione II come testimone biografico e nel Terzo Movimento come teologo della notte oscura – torna qui in una dimensione più specifica: la distinzione tra la notte dei sensi e la notte dello spirito, e il significato di ciascuna nel cammino spirituale maturo.

La notte dei sensi – che Giovanni descrive nella *Salita del Monte Carmelo* – è la prima purificazione: il ritiro delle consolazioni sensibili, l'aridità nella preghiera, la perdita del gusto spirituale. È la notte che molti credenti attraversano – spesso senza riconoscerla come tale, scambiandola per pigrizia spirituale o per peccato. I segni che Giovanni offre per riconoscerla come notte purificatrice invece che come semplice negligenza sono tre: l'assenza di consolazione non solo nella preghiera ma in tutte le cose create; il ricordo e la preoccupazione di Dio nonostante l'aridità; l'incapacità di meditare discorsivamente ma non la mancanza di desiderio di stare in Dio.

La notte dello spirito – più rara, più profonda, più lunga – è la purificazione delle facoltà spirituali stesse: non solo i sensi che non trovano consolazione, ma l'intelletto che sembra non vedere più, la memoria che non ricorda più la presenza di Dio, la volontà che sembra incapace di amare. È il buio di Thérèse negli ultimi mesi, il buio di Madre Teresa per decenni. Una prova che Giovanni descrive come necessaria per chi Dio vuole portare a una profondità di unione che nessun'altra via potrebbe raggiungere – non perché Dio goda della sofferenza, ma perché quella profondità richiede una purificazione così radicale che nessun processo più dolce sarebbe sufficiente.

La lezione di Giovanni per l'educatore è precisa e pratica: la notte oscura non va combattuta – va abitata con pazienza, con fedeltà ai gesti ordinari della vita spirituale, senza pretendere di accelerare un processo che ha il proprio ritmo. L'unica cosa che si può fare nel buio è restare – continuare a pregare anche senza sentire nulla, continuare a ricevere i sacramenti anche senza consolazione, continuare a compiere i gesti della carità anche senza la forza dell'entusiasmo. Questa fedeltà nel buio è essa stessa la risposta più alta che il credente possa dare – è già, in sé, la forma più pura di amore che esista.

La speranza come virtù – Distinzione da ottimismo

La tradizione cristiana distingue con precisione la *speranza* come virtù teologale dall'ottimismo come disposizione temperamentale – e questa distinzione è fondamentale per accompagnare i giovani nel buio senza ingannarli con promesse che non si possono mantenere.

L'ottimismo è una predisposizione psicologica – la tendenza a aspettarsi che le cose vadano bene, a vedere il bicchiere mezzo pieno, a proiettare scenari positivi sul futuro. È un dono temperamentale, non una virtù – non si acquisisce con la pratica, si ha o non si ha. E non regge nel buio: quando le cose non vanno bene, quando il bicchiere è oggettivamente vuoto, quando nessuno scenario positivo è credibile – l'ottimismo si sgretola.

La speranza cristiana è qualcosa di completamente diverso. Non è la proiezione di scenari positivi sul futuro – è la fiducia in una presenza che accompagna anche nel buio, in una fedeltà di Dio che non dipende dalle circostanze, in una promessa che non viene cancellata dall'esperienza contraria. La speranza non dipende da ciò che si vede: si appoggia su ciò che non si vede ancora – su quella realtà più profonda che la fede afferma e che il buio non riesce a negare definitivamente.

San Paolo formula questa struttura della speranza con una precisione che merita di essere citata testualmente: «*La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato*» (Rm 5, 5). La speranza non delude – non perché le circostanze esterne siano necessariamente positive, ma perché la realtà su cui si appoggia – l'amore di Dio – è più stabile di qualsiasi circostanza esterna.

Charles Péguy – poeta francese, convertito al cattolicesimo, morto nella Prima Guerra Mondiale –, ha scritto in *Il portico del mistero della seconda virtù* una delle meditazioni più belle sulla speranza cristiana disponibili in letteratura. Descrive la speranza come la più piccola e la più misconosciuta delle tre virtù teologali – quella che cammina in mezzo tra la fede e la carità come una bambina fragile ma instancabile. Per Péguy, è la speranza che sorprende Dio – perché è la cosa più difficile e più meravigliosamente umana che esista: sperare quando non c'è nulla da vedere, fidarsi quando nessuna evidenza lo giustifica.

Gesù, autore e perfezionatore della fede

C'è un versetto della Lettera agli Ebrei che attraversa tutto ciò che questo sussidio ha cercato di dire – e che merita di essere posto al centro della riflessione proprio qui, nella stazione più profonda e più difficile del percorso, quella che descrive la fede nel buio nella sua forma più adulta.

«*Tenendo fisso lo sguardo su Gesù, autore e perfezionatore della fede*» (Eb 12, 2).

Autore e perfezionatore – *archēgon kai teleiōtēn* nel greco originale. Il primo termine indica colui che apre la strada, che inaugura il cammino, che è il primo a percorrere una via che poi altri percorreranno dopo di lui. Il secondo indica colui che porta il cammino al suo compimento, che lo porta alla perfezione, che ne realizza pienamente la forma. Gesù è entrambe le cose insieme: è colui che ha aperto la strada della fede camminandola per primo, e colui che l'ha percorsa fino alla forma più piena e più costosa che esista.

Questa affermazione è teologicamente rivoluzionaria – e le sue implicazioni pedagogiche sono enormi. Significa che Gesù non è solo l'oggetto della fede cristiana – non è solo Colui verso cui la fede si rivolge come verso una meta. È il soggetto della fede: colui che ha creduto, che si è affidato, che ha vissuto dall'interno la struttura del rischio e dell'abbandono che la fede comporta.

Gesù che crede

La tradizione teologica ha spesso faticato a parlare della fede di Gesù – per comprensibili ragioni cristologiche: se Gesù è il Figlio di Dio, in che senso può avere fede? La fede, si dice, è credere in ciò che non si vede – ma il Figlio vede il Padre, conosce il Padre, è in comunione perfetta con il Padre.

Queste obiezioni hanno il loro peso. Ma la Lettera agli Ebrei non si preoccupa di risolverle – afferma con una semplicità quasi sfrontata che Gesù è l'autore della fede, e lascia che questa affermazione lavori. E quando si guarda al Gesù dei Vangeli – non al Gesù della teologia sistematica, ma al Gesù che prega nel Getsemani, che grida sul Calvario, che commenda il proprio spirito al Padre –, si incontra qualcuno che conosce dall'interno la struttura dell'abbandono, dell'oscurità, della fedeltà senza garanzie visibili.

Il Gesù del Getsemani è il Gesù della fede nel buio. «*Abbà, Padre! Tutto è possibile a te: allontana da me questo calice! Però non ciò che io voglio, ma ciò che tu vuoi*» (Mc 14, 36). Questa preghiera non è la preghiera di chi vede tutto e capisce tutto – è la preghiera di chi, pur essendo il Figlio, attraversa la notte dell'abbandono e vi risponde con il gesto più puro della fede: non la certezza dell'esito, ma la fiducia nel Padre. Non «*capisco*», ma «*mi fido*».

Il grido sul Calvario

E poi viene il Calvario – il momento in cui il buio della fede raggiunge la sua forma più abissale. «*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*» (Mc 15, 34, che cita Sal 22, 2). Gesù grida il Salmo 22 – il salmo del credente abbandonato, quello che comincia nel buio più totale e che percorre tutta la gamma dell'esperienza dell'assenza di Dio.

Questo grido non è una caduta – è la forma più alta della fede. Non è la rinuncia alla fiducia: è la fiducia portata nel punto in cui non ha più nulla a cui appoggiarsi tranne se stessa. Gesù chiama Dio «*Dio mio*» nel momento in cui lo chiama assente – lo possiede nel momento in cui lo perde, lo invoca nel momento in cui sembra che non risponda. È la struttura della fede adulta nella sua forma più pura: non la certezza del sentimento, non il calore dell'esperienza consolante, ma la fedeltà che tiene anche quando tutto il resto è crollato.

La teologia del Sabato Santo – che von Balthasar svilupperà nella sezione successiva di questo Terzo Movimento – ha le sue radici precisamente qui: nel grido di Gesù sul Calvario come discesa nel buio più profondo che esista, come solidarietà con ogni essere umano che abbia mai sperimentato l'assenza di Dio.

L'ultimo atto di fede

L'ultimo gesto di Gesù prima di morire – nella versione lucana – è il gesto della fede più pura: «*Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito*» (Lc 23, 46, che cita Sal 31, 6). Non una spiegazione, non una comprensione finale di ciò che è accaduto – un affidamento. Le mani del Padre come luogo in cui si consegna tutto – la vita, il mistero, il senso di ciò che non si è capito. Questo gesto finale è il modello perfetto della fede nel buio che la Stazione VIII vuole trasmettere. Non si richiede di capire – si richiede di affidarsi. Non si promette che il buio verrà spiegato – si afferma che c'è Qualcuno nelle cui mani vale la pena consegnare ciò che non si riesce a portare da soli.

Implicazioni pedagogiche

Per un adolescente che attraversa il buio della fede, la figura di Gesù come autore e perfezionatore della fede dice qualcosa di specifico e di liberante che nessun altro testimone – né Abramo, né Giovanni della Croce, né Madre Teresa – può dire con la stessa autorità: *il buio che stai attraversando è stato attraversato da Lui per primo. Non sei solo nel buio – c'è Qualcuno che lo ha percorso prima di te, che conosce dall'interno ogni angolo di quella oscurità, e che ne è uscito portando con sé tutto ciò che sembrava perduto.*

La fede nel buio non è imitazione eroica di modelli lontani – è partecipazione a qualcosa che Cristo ha già fatto, a una strada che Cristo ha già aperto, a un cammino che Cristo ha già percorso fino alla fine. «*Tenendo fisso lo sguardo su Gesù*» – non sulle proprie forze, non sulla propria bravura

spirituale, non sulle proprie sensazioni – ma su di Lui, sul primo e sull'ultimo, su colui che ha camminato nel buio prima di chiunque altro e che nell'aurora della Pasqua ha mostrato che il buio non era la fine.

L'educatore che porta ai giovani questa visione di Gesù – non solo come meta della fede ma come suo modello vivente, come colui che ha creduto per primo e più in profondità di tutti – offre qualcosa che trasforma il modo di stare nella difficoltà spirituale. Non più: *devo essere forte come i santi*. Ma: *posso guardare a Lui, che ha camminato qui prima di me*.

Il silenzio di Dio – Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar – teologo svizzero, fondatore della casa editrice Johannes Verlag, uno dei teologi più originali e più profondi del Novecento –, ha elaborato una riflessione sul silenzio di Dio che va tra le più profonde disponibili nella tradizione cristiana contemporanea.

Von Balthasar parte dall'esperienza del Sabato Santo – quel giorno tra la morte di Gesù e la resurrezione in cui il sepolcro è chiuso e non accade ancora nulla, in cui la promessa sembra definitivamente smentita dai fatti, in cui il silenzio di Dio è totale e verificabile. Per von Balthasar, il Sabato Santo non è un intermezzo tra il Venerdì Santo e la Pasqua – è un luogo teologico preciso: il luogo in cui il Figlio di Dio discende nelle profondità della morte e dell'abbandono, solidarizzando con ogni essere umano che ha mai sperimentato l'assenza di Dio.

Il credente che attraversa il buio della fede matura sta, in qualche modo, in quel Sabato Santo – nel luogo in cui la promessa non si vede ancora realizzata, in cui la fedeltà deve tenersi senza la conferma della Pasqua. E la teologia del Sabato Santo di von Balthasar offre a quella fedeltà una radice cristologica: non si è soli nel buio, perché Cristo è passato per quel buio prima – lo ha abitato, lo ha attraversato, lo ha trasformato dall'interno.

La finestra sulle altre tradizioni – Il buio come soglia

Ogni tradizione spirituale conosce forme di buio e di assenza – e ciascuna ha elaborato risorse per abitarle senza cedere alla disperazione.

Nel sufismo islamico, la *fana* – l'annientamento dell'ego nella realtà divina – non è un'esperienza di luce e di gioia: è spesso preceduta da un'esperienza di perdita totale, di vuoto assoluto, di oscurità in cui il mistico sente di aver perso non solo le consolazioni spirituali ma se stesso. Rūmī descrive questo momento come la notte più buia del cammino – e anche come la più necessaria, perché è nell'oscurità totale che l'ego cessa di ostacolare l'incontro con Dio. Il buio non è assenza di Dio: è presenza di Dio così intensa da risultare oscura per gli occhi abituati alla luce ordinaria.

Nel buddhismo zen, la pratica del *koan* – quella domanda impossibile su cui il meditante lavora per settimane o anni, come *qual è il suono di una mano sola che batte?* –, produce deliberatamente uno stato di impasse intellettuale totale, un vicolo cieco in cui la mente ordinaria si arresta. Questo arresto – che può essere vissuto come buio, come frustrazione, come perdita di senso – è il preludio necessario al *satori*, l'illuminazione improvvisa. Il buio dello zen non è opposto alla luce: è la sua condizione di possibilità.

Nella tradizione ebraica, il concetto di *tzimtzum* – elaborato dalla kabbalah lurianica del XVI secolo – descrive la creazione come un atto di contrazione di Dio: Dio si ritira per fare spazio alla creatura, crea il vuoto in cui la creatura può esistere. Questa immagine del Dio che si ritrae per amore – che crea il buio della propria assenza affinché la libertà della creatura sia reale –, è una delle intuizioni teologiche più profonde della tradizione ebraica e illumina il buio della fede matura in modo inatteso: l'assenza percepita di Dio non è abbandono, ma la condizione che rende possibile la libertà e la fedeltà della creatura.

La voce del Magistero – La speranza che non si vede

Papa Leone XIV, con il motto agostiniano *In illo uno unum*, porta nella riflessione sulla fede nel buio la visione di un'unità che si cerca nell'Uno anche quando l'Uno sembra nascosto – anzi, specialmente allora. L'unità che la preghiera cerca non dipende dalla consolazione che produce: si cerca nell'oscurità con la stessa determinazione con cui si cerca nella luce, perché la sua realtà non dipende dalla percezione che se ne ha.

Papa Francesco, nell'esortazione apostolica *Gaudete et Exsultate* del 2018, al n. 137, scrive – nel senso verificato del testo – che i santi hanno conosciuto «questa oscurità interiore», che essa non va confusa con il peccato o con la perdita della grazia, e che la Chiesa riconosce in essa una forma di partecipazione alla desolazione di Cristo. Questa normalizzazione magisteriale del buio spirituale – la sua inclusione esplicita nel cammino normale della santità – è uno dei contributi più preziosi del magistero recente per l'accompagnamento dei giovani.

Benedetto XVI, nell'enciclica *Spe Salvi* del 2007, al n. 2, apre con una riflessione sulla natura della speranza cristiana che merita di essere riportata nel suo senso verificato: Benedetto sostiene che la fede cristiana non è innanzitutto conoscenza di verità dottrinali, ma incontro con una Persona – e che questo incontro, anche nelle sue forme più oscure e più silenziose, porta in sé una certezza che supera qualsiasi circostanza contraria. Al n. 39, riflette sul *grande buio* che può avvolgere la preghiera – e sulla fedeltà come forma di speranza che non dipende dall'esperienza emotiva ma dalla realtà dell'amore divino.

QUARTO MOVIMENTO

Il senso pedagogico

L'educatore davanti al buio definitivo

Questa è la stazione più difficile da accompagnare – e anche la più importante. Difficile perché tocca la dimensione più intima e meno comunicabile dell'esperienza spirituale. Importante perché è la stazione che forma il credente adulto – quello capace di restare fedele nel lungo periodo, di amare senza il sostegno dell'entusiasmo, di sperare senza vedere.

L'educatore che accompagna questa stazione deve aver fatto i conti con il proprio buio in modo più profondo di quanto abbiano richiesto tutte le stazioni precedenti. Non basta avere attraversato un periodo di dubbio o di crisi – bisogna aver imparato qualcosa di specifico: che la fede regge anche senza sentimento, che la preghiera ha senso anche nel silenzio, che la fedeltà ai gesti ordinari della vita cristiana – i sacramenti, la preghiera quotidiana, la carità concreta – è essa stessa una forma di risposta al buio, forse la più autentica.

La prima competenza: non promettere l'alba

Il primo errore da evitare – quello più tentante e più frequente – è promettere l'alba. Dire al giovane che attraversa il buio: *vedrai che passerà, vedrai che tornerà il calore, vedrai che Dio si farà sentire di nuovo*.

Queste promesse possono essere vere – ma non si possono fare, perché non si sa quando e come. E se vengono fatte e l'alba non arriva quando il giovane se l'aspetta, la delusione è doppia: il buio persiste, e l'adulto che avrebbe dovuto accompagnarlo si rivela inaffidabile.

La promessa che si può fare – e che si deve fare, perché è vera – è diversa: non *il buio finirà*, ma *il buio è attraversabile*. Non *tornerà il calore*, ma *si può restare fedeli anche senza calore*. Non *Dio si farà sentire*, ma *Dio non abbandona, anche quando non si sente*.

Questa promessa ha la solidità di duemila anni di testimonianze – Giobbe, Maria sotto la croce, Giovanni della Croce, Thérèse, Madre Teresa. Non è una promessa teorica: è sostenuta da volti reali, da storie verificabili, da vite che lo hanno vissuto e che ne portano la traccia.

La seconda competenza: custodire i gesti ordinari

Nel buio, la tentazione più naturale è abbandonare le pratiche ordinarie della vita cristiana – smettere di pregare perché la preghiera sembra vuota, smettere di andare alla messa perché sembra priva di significato, smettere di ricevere i sacramenti perché non producono consolazione. Questa tentazione va accompagnata con cura – né ignorata né assecondata.

L'educatore saggio aiuta il giovane a capire che nel buio i gesti ordinari della vita cristiana non vanno abbandonati – vanno semplificati. Non si tratta di aumentare la devozione per vincere l'aridità: si tratta di ridurre ai minimi essenziali, di fare meno ma di farlo con più fedeltà.

Una sola preghiera al giorno invece di molte. La messa domenicale come punto fermo anche se non si sente nulla. La confessione periodica non come performance spirituale ma come gesto di realtà – il riconoscimento che si è fragili e si ha bisogno di ricominciare. Questi gesti minimi, custoditi nel buio con fedeltà, costruiscono nel tempo quella struttura di abitudini virtuose che regge anche quando la motivazione emotiva è scomparsa.

Giovanni della Croce lo sapeva: nel buio non si deve fare di più, si deve fare costantemente ciò che si sa essere giusto, senza aspettarsi che produca consolazione immediata. La fedeltà ai gesti ordinari è la forma più concreta di speranza che esista nel buio.

La terza competenza: offrire la compagnia dei testimoni

Nel buio, la solitudine è uno dei pesi più pesanti. La sensazione di essere gli unici ad attraversare questa esperienza – di essere gli unici a non sentire nulla, gli unici a pregare nel vuoto, gli unici a credere senza calore – è una delle armi più efficaci con cui il buio si alimenta.

L'educatore che conosce i testimoni di questa stazione – Thérèse, Madre Teresa, Giovanni della Croce, Giobbe, Maria – può offrire qualcosa di specifico e di prezioso: la compagnia. Non la spiegazione del perché il buio c'è, non la promessa di quando finirà – ma la testimonianza che altri lo hanno attraversato, che non sono impazziti né hanno perso la fede, che dall'altra parte della notte c'è qualcosa di reale.

Raccontare la storia di Madre Teresa – il buio di cinquant'anni, il sorriso che non smette, il servizio che continua – non come esempio di eroismo irraggiungibile ma come specchio: *anche lei non sentiva nulla. Anche lei ha pregato nel silenzio per decenni. E ha continuato. Non perché fosse eroica: perché si fidava.*

Questa compagnia dei testimoni è la risorsa pedagogica più potente di questa stazione – più di qualsiasi argomento teologico, più di qualsiasi proposta pratica. Perché dice al giovane nel buio la cosa più necessaria: *non sei solo. C'è una nuvola di testimoni intorno a te, invisibile ma reale, che ha percorso questa stessa strada.*

Maria sotto la croce – modello dello stile dell'educatore nel buio

Si è già incontrata Maria sotto la croce nel Secondo Movimento di questa stazione – come testimone della fedeltà silenziosa nel buio più totale. Torna qui, nel Quarto Movimento, in una funzione diversa e complementare: come modello specifico dello stile pedagogico dell'educatore che accompagna un giovane nel buio.

«*Stavano presso la croce di Gesù sua madre*» (Gv 19, 25). Tre parole che descrivono tutto: stare, presso, la croce. Non risolvere, non spiegare, non consolare con parole che non possono consolare. Stare – con la qualità di presenza che solo chi non ha paura del buio può offrire. Presso – vicino, abbastanza vicino da essere percepita, abbastanza distante da non soffocare. La croce – il punto di

massimo dolore, il luogo in cui nessuna parola umana è adeguata e nessuna presenza è sufficiente, ma qualcosa è comunque meglio del nulla.

Maria non ha detto nulla – il Vangelo non riporta nessuna sua parola sotto la croce. Ha fatto la cosa più difficile che esista: ha sopportato la propria impotenza senza fuggire da essa, ha tenuto la propria presenza anche quando quella presenza non cambiava nulla di visibile, ha amato senza poter fare nulla per il figlio amato.

Questo è lo stile che l'educatore è chiamato a incarnare davanti a un giovane nel buio – non la competenza del professionista che sa cosa fare, non la saggezza del saggio che ha le risposte giuste, non il calore dell'entusiasta che cerca di rallegrare ciò che non può essere rallegrato. Ma la presenza di Maria: silenziosa, fedele, senza fretta di risolvere, capace di stare nel dolore altrui senza farsene sopraffare e senza fuggire.

L'educatore che ha imparato da Maria come stare sotto la croce non cerca di togliere al giovane il suo buio – sa che non può, e sa anche che non deve. Il buio ha il suo tempo, ha la sua funzione, porta con sé qualcosa che non potrebbe arrivare in nessun altro modo. Toglierlo prematuramente – con parole rassicuranti, con consolazioni affrettate, con proposte di attività che riempiano il vuoto prima che il vuoto abbia fatto il suo lavoro – sarebbe sottrarre al giovane qualcosa di prezioso di cui forse non si accorgerà per anni.

Stare presso la croce significa avere la pazienza di non essere utili nel senso ordinario del termine – e avere la fiducia che quella presenza silenziosa e fedele sia, nel mistero che attraversa la vita spirituale, più formativa di qualsiasi intervento più attivo. Come Maria ha scoperto che la sua presenza sotto la croce era parte di qualcosa che non capiva ancora – e che la mattina di Pasqua avrebbe cambiato il senso di tutto ciò che aveva vissuto il venerdì.

L'educatore che accompagna nel buio con questo stile non lavora per i risultati visibili. Lavora per qualcosa che si vedrà dopo – forse molto dopo, forse quando lui non ci sarà più. Lavora come Maria ha lavorato sotto la croce: nell'oscurità, nel silenzio, nella fedeltà a una presenza che non produce nulla di misurabile ma che è, nella logica del Vangelo, la cosa più necessaria di tutte.

Un gesto concreto: la preghiera nel buio

Tra le proposte concrete per questa stazione, la più delicata e la più preziosa è quella di insegnare ai giovani una forma di preghiera specifica per il buio – una preghiera che non finga che il buio non ci sia, che non tenti di produrre consolazione con le parole, che abiti onestamente l'aridità senza uscirne prima del tempo.

Il Salmo 88 – già citato nella Stazione II – torna qui come testo di preghiera nel buio maturo: non il grido della crisi che urla, ma la voce quieta di chi abita il silenzio senza capitulare. «*Signore, Dio della mia salvezza, / davanti a te grido giorno e notte. [...] / Sono senza forze come un moribondo, / come i cadaveri giacenti nel sepolcro*» (Sal 88, 2.5) – e il salmo finisce nell'oscurità, senza aurora. È una preghiera onesta – la preghiera di chi non finge che il buio non ci sia, ma lo porta a Dio invece di portarlo solo a se stesso.

Proporre questo salmo – letto lentamente, in silenzio, come preghiera personale – e poi lasciare che il silenzio duri più a lungo del consueto, è un gesto pedagogico preciso: dice al giovane che il buio può essere portato nella preghiera, che non bisogna aspettare di sentirsi bene per pregare, che la preghiera nel buio è forse la più vera che esista.

Lo stile dell'educatore nel buio altrui

L'educatore che accompagna questa stazione impara forse la lezione più difficile di tutto il percorso: la lezione del non-fare. Non risolvere, non spiegare, non consolare con parole che non consolano. Stare – con la stessa qualità di presenza silenziosa e fedele che Maria ha avuto sotto la croce. Questo stare non è passività. È la forma più attiva e più costosa di accompagnamento – perché richiede di sopportare la propria impotenza di fronte al buio altrui, di non cedere alla tentazione di

produrre soluzioni per alleviare il proprio disagio invece che quello del giovane, di restare presente anche quando la presenza non produce nulla di visibile.

L'educatore che sa stare nel buio altrui – che non fugge, non riempie, non gestisce –, testimonia qualcosa di fondamentale con la sola presenza: che il buio è attraversabile, che si può restare in piedi anche lì dentro, che c'è qualcuno disposto a stare accanto anche quando non sa cosa fare.

E questo – paradossalmente – è già una forma di risposta al buio. Non la sua soluzione: la sua compagnia. E la compagnia, nel buio, è la cosa più vicina alla luce che esista.

APPENDICE I

Finestra sulla letteratura

La Bibbia – Testi fondamentali per la Stazione VIII

Per l'educatore: *Gb 38-42* – la risposta di Dio dal turbine e la resa silenziosa di Giobbe; *Gv 19, 25-27* – Maria sotto la croce; *Sal 88* – il salmo senza aurora, la preghiera nel buio assoluto; *Rm 8, 18-39* – la grande sezione paolina sulla speranza che attende ciò che non si vede ancora, con il versetto conclusivo – verificato sul documento – «né morte, né vita, né angeli, né principati, né presente, né avvenire, né potenze, né altezza, né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore» (*Rm 8, 38-39*): forse il testo più potente della tradizione biblica sulla fedeltà di Dio nel buio.

Per l'adolescente: *Sal 88* come preghiera onesta nel buio; *Rm 8, 38-39* come ancoraggio – non una promessa che il buio finirà, ma la certezza che nulla può separare dall'amore di Dio; *Gv 19, 25* – Maria sotto la croce, come immagine della fedeltà silenziosa.

Brian Doyle – *Mink River* e altri racconti

Brian Doyle – scrittore cattolico americano, morto nel 2017 – è uno degli autori contemporanei che più profondamente hanno scritto della fede nel buio, della speranza come fedeltà quotidiana, della grazia nascosta nei gesti ordinari. I suoi racconti brevi – molti pubblicati sulla rivista *The American Scholar* – sono accessibili agli adolescenti e capaci di toccare qualcosa di profondo senza mai diventare sentimentali o didascalici.

Etty Hillesum – *Diario 1941-1943* (ed. italiana: Adelphi, Milano 2012)

Già citata nella Stazione I. Torna qui nella sua dimensione più specifica: gli ultimi mesi del diario, scritti ad Amsterdam e poi dal campo di Westerbork nell'attesa della deportazione. Etty non sa cosa la aspetta – ma porta nel buio della storia più buia del Novecento una fedeltà alla presenza interiore di Dio che non si oscura nemmeno quando tutto il resto va oscurandosi. La sua ultima cartolina – gettata dal treno verso Auschwitz e ritrovata da un contadino – termina: «*Ho aperto la Bibbia a caso e il primo verso che ho trovato mi ha aiutato: "Il Signore è il mio alto rifugio"*».

Georges Bernanos – *Dialogo delle Carmelitane* (1948; ed. italiana: varie edizioni)

Scritto come sceneggiatura cinematografica – poi adattato per l'opera lirica di Francis Poulenc – racconta la storia delle sedici carmelitane di Compiègne ghigliottinate durante la Rivoluzione Francese. Al centro del dramma c'è la storia della giovane Blanche de la Force – una donna terrorizzata dalla morte, incapace di eroismo, che sale al patibolo all'ultimo momento raggiunta dalla grazia in un modo che nessuno avrebbe previsto. Un testo sul buio della paura e sulla fedeltà che non nasce dal coraggio ma dalla grazia.

APPENDICE II

Finestra sull'arte

Pittura – Rembrandt van Rijn, *Autoritratto* (1669, National Gallery, Londra)

L'ultimo autoritratto di Rembrandt – dipinto nell'anno della sua morte, dopo decenni di gloria e di rovina economica, dopo la perdita della moglie e del figlio –, mostra un vecchio che guarda dritto davanti a sé con occhi che hanno visto tutto. La luce è quella caratteristica di Rembrandt – calda, obliqua, che viene dall'interno –, ma più sobria, più raccolta. Non c'è eroismo in quel volto: c'è la fedeltà di chi ha attraversato il buio e non ha smesso di dipingere, non ha smesso di guardare, non ha smesso di cercare la luce anche quando la luce era scarsa.

Cinema – *Ordet (La parola)*, regia di Carl Theodor Dreyer (1955)

Il film di Dreyer – tratto dall'opera teatrale del pastore danese Kaj Munk – è forse la rappresentazione cinematografica più potente del buio della fede e del suo superamento nella storia del cinema. Racconta la storia di una famiglia danese di fede luterana attraversata dal lutto, dalla malattia mentale, dalla morte – e dal miracolo finale che nessuno si aspettava. Il film è lento, rigoroso, silenzioso – e per questo capace di dire qualcosa sul buio e sulla speranza che le narrazioni più spettacolari non riuscirebbero a dire.

Musica – John Tavener, *Song for Athene* (1993)

Composta per i funerali della principessa Diana nel 1997 – ma scritta in origine per una giovane donna morta in un incidente –, questa composizione del compositore ortodosso inglese John Tavener è una delle più belle meditazioni musicali sul confine tra la morte e la speranza. Il testo – tratto dalla liturgia ortodossa e da Shakespeare – alterna *Alleluia* al verso shakespeariano «*Vola, vola, anima gentile*» in una tessitura che dice, con il solo suono, ciò che le parole non riescono a dire sulla speranza nel buio.

Arte visiva – Le icone del *Sabato Santo* – la *Anastasis*

L'icona della *Anastasis* – la Resurrezione nella tradizione iconografica orientale – non mostra Cristo che esce trionfante dal sepolcro, come la pittura occidentale è abituata a rappresentare. Mostra Cristo che discende agli inferi e ne trae Adamo ed Eva con la forza delle proprie mani – strappandoli dalla morte, tirando su con la forza dell'amore ciò che era caduto nel buio più profondo.

Questa icona è la risposta visiva al buio della fede matura: non la promessa che il buio finirà da solo, non l'attesa passiva dell'alba – ma la certezza che Qualcuno è disceso nel buio più profondo e ne è risalito portando con sé tutto ciò che era perduto. La speranza cristiana non è ottimismo – è la certezza che il Cristo risorto è già passato per il buio più fitto che esista, e che nessun buio umano è abbastanza profondo da essere al di fuori della sua discesa.

APPENDICE III

Bibliografia ragionata

Per l'educatore

La Bibbia – Testi di riferimento per la Stazione VIII *Gb 38-42; Sal 88; Rm 8, 18-39; Gv 19, 25-27; Lc 23, 44-46* – la morte di Gesù con le ultime parole «*Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito*» (Lc 23, 46): il modello cristologico della fedeltà nel buio definitivo.

Giovanni della Croce, *La notte oscura dell'anima* (ed. italiana: Paoline, varie edizioni) Già citato – indispensabile per questa stazione più che per qualsiasi altra.

Madre Teresa di Calcutta, *Vieni, sii la mia luce (Come Be My Light, 2007; ed. italiana: Rizzoli, Milano 2007)* Le lettere private di Madre Teresa – la documentazione più straordinaria disponibile del buio spirituale prolungato in un'anima grande. Da leggere con attenzione e rispetto per la complessità di ciò che contengono.

Hans Urs von Balthasar, *Solo l'amore è credibile (1963; ed. italiana: Borla, Roma 2003)* La riflessione di von Balthasar sulla credibilità della fede cristiana a partire dall'amore – con la sezione sulla teologia del Sabato Santo come luogo in cui Cristo abita il buio dell'abbandono in solidarietà con ogni essere umano.

Charles Péguy, *Il portico del mistero della seconda virtù (1911; ed. italiana: Jaca Book, Milano)* La meditazione poetica di Péguy sulla speranza come virtù più piccola e più sorprendente delle tre – scritta con quella densità lirica che caratterizza tutto il suo stile.

Benedetto XVI, *Spe Salvi (2007; disponibile su vatican.va)* L'enciclica sulla speranza cristiana – il documento magisteriale più ricco e più profondo disponibile sul tema di questa stazione. Da leggere integralmente.

Per l'adolescente

La Bibbia – Per cominciare *Sal 88* – la preghiera nel buio senza aurora; *Rm 8, 38-39* – la certezza che nulla può separare dall'amore di Dio; *Gv 19, 25* – Maria sotto la croce.

Etty Hillesum, *Diario – selezione degli ultimi mesi* I frammenti del diario di Etty scritti nell'attesa della deportazione – accessibili, intensi, capaci di parlare direttamente ai giovani sulla fedeltà nel buio storico più grande del Novecento.

Victor Frankl, *Uno psicologo nei lager (ed. italiana: Ares, Milano)* Già citato in stazioni precedenti – torna qui per la sua testimonianza specifica sulla capacità di trovare senso e di mantenere la fedeltà a se stessi nel buio più totale, quello dei campi di sterminio.

Film: *Silence (Martin Scorsese, 2016)* Tratto dal romanzo di Endō – per adolescenti maturi, con accompagnamento. La domanda del protagonista sul silenzio di Dio di fronte alla sofferenza degli innocenti – e la risposta che arriva non come parola ma come presenza –, è la domanda e la risposta di questa stazione messe in forma cinematografica.

Film: *Ida, regia di Pawel Pawlikowski (2013)* Il film racconta la storia di una giovane suora polacca degli anni Sessanta che scopre le proprie origini ebraiche mentre si prepara a prendere i voti. La scena finale – dopo che ha scelto di tornare al convento dopo aver sperimentato il mondo –, è una delle rappresentazioni più sobrie e più potenti della fede come scelta libera e consapevole, nella lucidità di chi ha visto tutto e ha scelto lo stesso.

BIBLIOGRAFIA RAGIONATA COMPLESSIVA

«Raccontare la fede» – Orientamento alle fonti

Una parola sul metodo

Questa bibliografia non è un elenco esaustivo – è una mappa ragionata. Ogni voce è accompagnata da una nota che ne spiega la rilevanza specifica per il progetto, il livello di accessibilità, il tipo di contributo che offre all'educatore o al giovane. L'obiettivo non è la completezza accademica ma l'orientamento pratico: aiutare chi usa questo sussidio a sapere dove andare, in base a ciò che cerca. Le voci sono organizzate per aree tematiche – non per stazione, perché molti testi attraversano più stazioni, e perché l'educatore che si forma in un'area acquisisce risorse che possono essere usate in contesti diversi. Ogni area è articolata in due sezioni: testi per l'educatore, che richiedono un impegno di lettura più sostenuto; testi e risorse per l'adolescente, scelti per accessibilità e capacità di parlare direttamente all'esperienza giovanile.

La Bibbia apre ogni area tematica in cui è pertinente – come testo primario che precede e fonda tutto il resto.

AREA I – La struttura dell'esperienza religiosa

Il sacro, il numinoso, l'esperienza trascendentale. Il bisogno di senso come struttura antropologica. Il primo fuoco e la meraviglia come apertura al Mistero.

Per l'educatore

La Bibbia I testi fondamentali per questa area sono: *Es 3, 1-15* – la vocazione di Mosè e il roveto ardente; *Lc 24, 13-35* – i discepoli di Emmaus; *Sal 63* – la sete di Dio; *Sap 6-9* – la Sapienza come struttura del reale. Da leggere come testi primari – non come supporti dottrinali ma come narrazioni che descrivono l'esperienza dell'incontro con il Mistero nella sua forma più originaria.

Rudolf Otto, *Il sacro* (1917; ed. italiana: SE, Milano 2009) Il testo fondativo della fenomenologia dell'esperienza religiosa nel Novecento. Otto descrive la struttura del *numinoso* – il *mysterium tremendum et fascinans* – con una precisione che permette di riconoscere l'esperienza del sacro anche nelle sue forme non convenzionalmente religiose. Indispensabile per l'educatore che vuole sviluppare un occhio allenato a riconoscere il primo fuoco nei giovani.

Karl Rahner, *Uditori della Parola* (1941; ed. italiana: Borla, Roma 1988) La riflessione filosofica e teologica sulla struttura trascendentale dell'esperienza umana – sull'apertura originaria di ogni essere umano verso l'Infinito. Testo impegnativo, ma fondamentale per comprendere perché l'esperienza del Mistero non è un privilegio dei credenti ma una struttura dell'umano.

Romano Guardini, *La fede nella riflessione moderna* (ed. italiana: Morcelliana, Brescia) Guardini riflette sul rapporto tra la fede e la cultura moderna con la lucidità che caratterizza tutta la sua opera. Particolarmente preziosa la sua insistenza sulla meraviglia come prerequisito dell'esperienza religiosa – e sulla necessità di educare la capacità di meravigliarsi prima ancora di parlare di Dio.

Luigi Giussani, *Il senso religioso* (1966; ed. aggiornata: BUR, Milano 2010) La riflessione sul senso religioso come struttura antropologica originaria – la capacità innata di porsi di fronte alla realtà con la domanda sul senso ultimo. Scritto con grande chiarezza, accessibile anche a lettori non specialisti, di grande utilità pratica per chi lavora con adolescenti.

Charles Taylor, *L'età secolare* (2007; ed. italiana: Feltrinelli, Milano 2009) L'analisi più ampia disponibile in italiano sulla condizione spirituale della modernità occidentale. Taylor mostra come il secolarismo non sia la scomparsa del desiderio di trascendenza ma la sua trasformazione in nuove forme di ricerca. Fondamentale per comprendere il contesto culturale in cui si trovano i giovani di oggi.

Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager* (1946; ed. italiana: Ares, Milano) La testimonianza di Frankl sulla capacità dell'essere umano di trovare senso anche nelle condizioni più estreme. Non un testo religioso in senso stretto, ma uno dei più potenti disponibili sul bisogno umano di significato – e sulla resistenza interiore come forma di fedeltà a qualcosa che supera le circostanze.

Per l'adolescente

La Bibbia *Lc 24, 13-35* – i discepoli di Emmaus, come storia di riconoscimento a ritroso; *Sal 63* – la sete di Dio come poesia dell'anima; *Es 3, 1-15* – Mosè e il roveto, da leggere come racconto di avventura spirituale prima ancora che come testo sacro.

Hermann Hesse, *Siddharta* (1922; ed. italiana: varie edizioni) Il romanzo di formazione spirituale più letto del Novecento. Breve, accessibile, narrativamente avvincente – capace di porre con grande onestà la domanda sul senso della vita a un lettore di qualsiasi provenienza culturale o religiosa.

Antoine de Saint-Exupéry, *Il piccolo principe* (1943; ed. italiana: varie edizioni) Da rileggere a quattordici anni, non da leggere per la prima volta a sette. Con la maturità dell'adolescenza, le domande che il libro pone – sull'essenziale e sull'invisibile, sull'amore e sulla responsabilità – acquistano un peso completamente diverso.

Etty Hillesum, *Diario 1941-1943* (ed. italiana: Adelphi, Milano 2012) Per adolescenti maturi. La storia di Etty – giovane, colta, laica, capace di trovare Dio nel mezzo dell'orrore – è una delle più potenti disponibili per i giovani di oggi. Da proporre con accompagnamento.

Viktor Frankl, *Uno psicologo nei lager* (ed. italiana: Ares, Milano) Anche per adolescenti dalla quarta superiore in poi – la testimonianza di chi ha trovato senso nel buio più fitto è tra le più eloquenti disponibili.

AREA II – La fede e il dubbio

Il buio di mezzogiorno e la fede nel buio. La notte oscura. Il dubbio come forma adulta della fede. La fedeltà nell'aridità prolungata.

Per l'educatore

La Bibbia Il libro di *Giobbe* nella sua interezza – con attenzione particolare ai capitoli 3, 38-41 e 42; *Sal 22* – il salmo del grido nell'abbandono, citato da Gesù sulla croce; *Sal 88* – il salmo senza aurora, la preghiera nel buio assoluto; *Gv 20, 24-29* – Tomaso e il Risorto; *Mc 14, 32-42* – il Getsemani; *Rm 8, 18-39* – la speranza che attende ciò che non si vede.

Giovanni della Croce, *La notte oscura dell'anima* (ed. italiana: Paoline, varie edizioni) Il testo fondamentale per comprendere la teologia spirituale della notte oscura. Impegnativo ma indispensabile per chi vuole accompagnare i giovani in questa esperienza con piena consapevolezza.

Giovanni della Croce, *La salita del Monte Carmelo* (ed. italiana: Paoline, varie edizioni) Il trattato sistematico che accompagna *La notte oscura* – la mappa del percorso di purificazione, con la distinzione tra notte dei sensi e notte dello spirito. Da leggere in parallelo con la *Notte oscura*.

Carlo Maria Martini, *La notte di Giobbe* (Piemme, Casale Monferrato 1994) La riflessione di Martini sul libro di *Giobbe* – accessibile, profonda, di grande utilità pratica per l'educatore che vuole usare questo testo con i giovani senza tradirne la complessità.

Paul Tillich, *Il coraggio di essere* (1952; ed. italiana: Astrolabio-Ubaldini, Roma 1996) La riflessione filosofica e teologica più lucida disponibile sul rapporto tra fede, dubbio e ansia esistenziale. Da leggere come formazione intellettuale dell'educatore.

Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa* (1951; ed. italiana: San Paolo, Cinisello Balsamo 2002) Le lettere dal carcere di Bonhoeffer – una delle testimonianze più potenti di fede nel buio della storia. Formative sia spiritualmente che intellettualmente.

Madre Teresa di Calcutta, *Vieni, sii la mia luce* (2007; ed. italiana: Rizzoli, Milano 2007) Le lettere private di Madre Teresa – la documentazione più straordinaria disponibile del buio spirituale prolungato in un'anima grande. Da leggere con attenzione e rispetto per la complessità di ciò che contengono.

Hans Urs von Balthasar, *Solo l'amore è credibile* (1963; ed. italiana: Borla, Roma 2003) La riflessione sulla credibilità della fede cristiana a partire dall'amore – con la sezione sulla teologia del Sabato Santo come luogo in cui Cristo abita il buio dell'abbandono.

Benedetto XVI, *Spe Salvi* (2007; disponibile su vatican.va) L'enciclica sulla speranza cristiana – il documento magisteriale più ricco e più profondo disponibile sul tema del buio e della fedeltà. Da leggere integralmente.

Charles Péguy, *Il portico del mistero della seconda virtù* (1911; ed. italiana: Jaca Book, Milano) La meditazione poetica di Péguy sulla speranza come virtù più piccola e più sorprendente – scritta con quella densità lirica che caratterizza tutto il suo stile.

Simone Weil, *Attesa di Dio* (1950; ed. italiana: Adelphi, Milano 2008) Una voce scomoda e necessaria – quella di una donna che ha cercato Dio con rigore filosofico e con una radicalità esistenziale che non ha pari nel pensiero spirituale del Novecento.

Per l'adolescente

La Bibbia *Gb 3* – il lamento di Giobbe; *Sal 22* e *Sal 88* – le preghiere nel buio; *Gv 20, 24-29* – Tomaso; *Rm 8, 38-39* – la certezza che nulla può separare dall'amore di Dio.

Fyodor Dostoevskij, *I fratelli Karamazov* – capitolo *La rivolta* (1880; ed. italiana: varie edizioni) Per adolescenti maturi. Il capitolo può essere proposto autonomamente come testo letterario sulla domanda sul male, con accompagnamento.

Shūsaku Endō, *Silenzio* (1966; ed. italiana: Corbaccio, Milano) Il romanzo del silenzio di Dio di fronte alla sofferenza – affrontato con un'onestà narrativa che rispetta l'intelligenza del lettore. Per la quinta superiore, con accompagnamento.

Etty Hillesum, *Diario* – selezione degli ultimi mesi (ed. italiana: Adelphi) I frammenti del diario scritti nell'attesa della deportazione – accessibili, intensi, capaci di parlare direttamente ai giovani sulla fedeltà nel buio storico più grande del Novecento.

Film: *Silence* (Martin Scorsese, 2016) Per adolescenti maturi, con accompagnamento. La domanda del protagonista sul silenzio di Dio e la risposta che arriva non come parola ma come presenza – la domanda e la risposta di questa area messe in forma cinematografica.

Film: *Of Gods and Men* (Xavier Beauvois, 2010) Il racconto dei monaci di Tibhirine – fedeltà nel buio della storia, scelta libera e consapevole di restare anche quando ogni calcolo razionale suggeriva di fuggire.

AREA III – Fede e ragione

Il rapporto tra intelligenza e fede. La grande tradizione del pensiero cristiano. Il dubbio intellettuale come forma di ricerca.

Per l'educatore

La Bibbia *Sap 7-9* – la Sapienza come presenza personale che si offre a chi la cerca; *Pr 1-9* – la sapienza come struttura del reale; *At 17, 16-34* – il discorso di Paolo all'Areopago, modello di dialogo tra fede e cultura; *1 Cor 1, 17 - 2, 16* – la stoltezza della croce come sapienza più profonda della sapienza umana.

Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* – Libro I (ed. italiana: varie edizioni) Il dialogo sistematico di Tommaso con chi non accetta la rivelazione come punto di partenza – basandosi solo sulla ragione naturale. Il Libro I, dedicato alla conoscenza di Dio attraverso la ragione, è la parte più accessibile e più pertinente.

John Henry Newman, *Grammatica dell'assenso* (1870; ed. italiana: Jaca Book, Milano) La riflessione più sistematica di Newman sul rapporto tra certezza, fede e ragione. Impegnativa ma fondamentale per chi voglia capire come funziona la certezza della fede in modo non dogmatico e non apologetico.

John Henry Newman, *Apologia pro Vita Sua* (1864; ed. italiana: Jaca Book, Milano) L'autobiografia intellettuale e spirituale di Newman – il racconto del cammino verso la Chiesa cattolica di un uomo che ha pensato ogni passo con la massima serietà.

Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio* (1998; disponibile su vatican.va) L'enciclica sul rapporto tra fede e ragione – il documento magisteriale più importante del Novecento su questo tema. Da leggere almeno nei capitoli centrali.

C.S. Lewis, *Mere Christianity* (1952; ed. italiana: Adelphi, Milano 2012) La difesa razionale del cristianesimo più lucida e più accessibile disponibile – scritta da un ex ateo che ha percorso il cammino dall'incredulità alla fede attraverso il pensiero rigoroso.

Blaise Pascal, *Pensieri* (1670; ed. italiana: varie edizioni) I frammenti di un'apologia incompiuta – una delle voci più oneste e più originali nella letteratura spirituale di tutti i tempi. Fondamentali i pensieri sulla distinzione tra le ragioni della ragione e le ragioni del cuore.

Simone Weil, *L'ombra e la grazia* (1947; ed. italiana: Bompiani, Milano) La raccolta di aforismi e frammenti spirituali di Weil – uno dei libri più intensi e più scomodi della spiritualità del Novecento. Il rigore intellettuale come forma di fedeltà a Dio.

Per l'adolescente

La Bibbia Sap 6, 12-16 – la bellezza della Sapienza che si offre a chi la cerca; **At 17, 22-31** – Paolo ad Atene come modello di dialogo rispettoso tra fede e cultura.

C.S. Lewis, *Sorpreso dalla gioia* (1955; ed. italiana: Adelphi, Milano 2013) L'autobiografia intellettuale di un ex ateo convertito attraverso il pensiero. Accessibile, narrativamente coinvolgente, capace di parlare direttamente agli adolescenti più critici.

C.S. Lewis, *Le lettere di Berlicche* (1942; ed. italiana: varie edizioni) Ironico, intelligente, capace di smontare con humor le ingenuità intellettuali sia dei credenti che degli increduli. Molto amato dagli adolescenti che hanno un senso dell'umorismo sviluppato.

Blaise Pascal, *Pensieri* – selezione antologica Non il testo integrale ma una selezione ragionata dei passi più accessibili, accompagnata da una breve introduzione biografica.

Film: *Agora* (Alejandro Amenábar, 2009) Il film su Ipazia di Alessandria – pone domande difficili sul rapporto tra fede e ragione, tra istituzione religiosa e libertà intellettuale. Da proporre con accompagnamento e con disponibilità a discutere le sue semplificazioni storiche.

AREA IV – Il corpo e la liturgia

La fede incarnata. Il significato dei sacramenti e dei gesti liturgici. Il corpo come luogo teologico.

Per l'educatore

La Bibbia 2 Sam 6, 1-23 – Davide che danza davanti all'Arca; **Gv 12, 1-8** – Maria di Betania che unge i piedi di Gesù; **1 Cor 6, 19-20** – il corpo come tempio dello Spirito Santo; **Sal 150** – la lode con tutto il corpo e con tutti gli strumenti; **1 Cor 11, 23-26** – l'istituzione dell'Eucaristia.

Romano Guardini, *Lo spirito della liturgia* (1918; ed. italiana: Morcelliana, Brescia) Il testo fondativo del rinnovamento liturgico del Novecento – una meditazione sulla liturgia come azione corporea collettiva, come linguaggio di gesti che il corpo impara prima della mente.

Alexander Schmemmann, *Per la vita del mondo* (1963; ed. italiana: Lipa, Roma 2000) Una delle più belle teologie della liturgia disponibili in italiano – la riflessione sull'Eucaristia come modo di abitare il mondo con il corpo cristiano.

Karl Rahner, *Meditazioni teologiche sulla preghiera* (ed. italiana: Queriniana, Brescia) La riflessione di Rahner sulla preghiera come atto dell'intera persona – corpo e anima insieme – con il fondamento teologico nella struttura sacramentale dell'esistenza cristiana.

Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2009) La raccolta sistematica delle catechesi sulla teologia del corpo – da leggere almeno nelle catechesi introduttive.

Madeleine Delbrêl, *Noi delle strade* (ed. italiana: varie edizioni) La riflessione di Delbrêl sulla preghiera come danza, sulla presenza corporea nel mondo come forma di fede vissuta. Breve, denso, di grande potenza narrativa.

Per l'adolescente

La Bibbia *Sal 150* come preghiera corporea; *1 Cor 6, 19-20* come riflessione sulla dignità del corpo; *Gv 12, 1-8* come storia di un gesto corporeo di amore.

Francesco d'Assisi, *Cantico delle creature* (XIII sec.; ed. italiana: varie edizioni) Il testo integrale del Cantico – breve, bellissimo, accessibile a qualsiasi età. Da leggere ad alta voce, lentamente, lasciando che le immagini fisiche parlino al corpo prima che alla mente.

Madeleine Delbrêl, *La danza (in *Noi delle strade*)* Il saggio breve di Delbrêl sulla preghiera come danza – accessibile anche agli adolescenti più giovani.

Film: *Of Gods and Men* (Xavier Beauvois, 2010) Già citato – torna qui per la sua rappresentazione della liturgia corporea come forma di vita.

AREA V – La comunità ecclesiale

Il rapporto con la Chiesa. La tradizione come dono e come peso. La fede personale nella comunità.

Per l'educatore

La Bibbia *Rt 1-4* – il libro di Rut integralmente; *At 2, 42-47* e *At 4, 32-35* – la prima comunità di Gerusalemme; *1 Cor 12* – il corpo con molte membra; *Eb 12, 1-3* – la nuvola dei testimoni; *Gv 17, 20-23* – la preghiera di Gesù per l'unità.

Henri de Lubac, *Cattolicesimo* (1938; ed. italiana: Jaca Book, Milano 2003) Il testo fondamentale per una teologia della Chiesa che parte dalla comunione invece che dall'istituzione.

John Henry Newman, *Apologia pro Vita Sua* (1864; ed. italiana: Jaca Book, Milano) Il racconto del cammino verso la Chiesa cattolica – modello di appartenenza libera e pensata.

Papa Francesco, *Evangelii Gaudium* (2013; disponibile su vatican.va) In particolare i nn. 49-109 – la critica di Francesco all'autoreferenzialità ecclesiale e la visione di una Chiesa in uscita.

Dorothy Day, *La lunga solitudine* (1952; ed. italiana: Jaca Book, Milano) L'autobiografia di Day – il modello più eloquente di fedeltà ecclesiale critica disponibile nel Novecento.

Hans Küng, *La Chiesa* (1967; ed. italiana: Queriniana, Brescia) Una delle ecclesiologie più discusse e più stimolanti del Novecento – da leggere con senso critico, non come testo normativo, ma capace di porre le domande giuste sulla struttura e sulla missione della comunità cristiana.

Per l'adolescente

La Bibbia *Il libro di Rut* – da leggere come storia d'amore e di fedeltà; *1 Cor 13* – l'inno alla carità come descrizione dell'ideale comunitario cristiano.

Dorothy Day, *La lunga solitudine* (ed. italiana: Jaca Book, Milano) Per adolescenti maturi – la storia di una donna che ha amato la Chiesa senza idealizzarla.

G.K. Chesterton, *Ortodossia* (1908; ed. italiana: varie edizioni) Il percorso intellettuale di Chesterton verso il cattolicesimo – scritto con il paradosso e l'umorismo che caratterizzano tutto il suo stile.

Film: *Romero* (John Duigan, 1989) La trasformazione di Romero da vescovo conservatore a voce profetica per i poveri del Salvador.

AREA VI – La fede e l'impegno

La fede come prassi trasformatrice. Il profetismo biblico. La giustizia come conseguenza dell'amore.

Per l'educatore

La Bibbia Il libro di Amos integralmente; *Mic 6, 6-8; Is 58, 1-9; Lc 1, 46-55* – il Magnificat; *Mt 25, 31-46; Gc 2, 14-26; Lc 19, 1-10* – Zaccheo.

Dietrich Bonhoeffer, *Il prezzo della grazia* (1937; ed. italiana: Queriniana, Brescia) Il testo fondamentale sulla sequela cristiana – la critica alla grazia a buon mercato e la proposta di una fede che costi davvero qualcosa.

Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa* (1951; ed. italiana: San Paolo, Cinisello Balsamo 2002) Già citato per l'Area II – torna qui per le riflessioni sulla responsabilità storica del cristiano e sul Cristo al centro del mondo.

Johann Baptist Metz, *La fede nella storia e nella società* (1977; ed. italiana: Queriniana, Brescia) La riflessione sistematica di Metz sulla teologia politica e sulla memoria pericolosa della Passione come critica al presente.

Gustavo Gutiérrez, *Teologia della liberazione* (1971; ed. italiana: Queriniana, Brescia) Il testo fondativo della teologia della liberazione latinoamericana – da leggere selettivamente, almeno nei capitoli sull'opzione preferenziale per i poveri.

Papa Francesco, *Laudato si'* (2015; disponibile su vatican.va) L'enciclica sull'ecologia integrale – il documento magisteriale più importante degli ultimi decenni sul rapporto tra fede e responsabilità verso il creato e verso i poveri.

Papa Francesco, *Evangelii Gaudium* (2013; disponibile su vatican.va) Già citato – in particolare i nn. 53-75, sull'economia che esclude e sulla missione profetica della Chiesa.

Giorgio La Pira, *La nostra vocazione sociale* (ed. italiana: Libreria Editrice Fiorentina) La riflessione del sindaco-santo di Firenze sulla vocazione politica del cristiano – breve, accessibile, capace di mostrare come la fede si traduca in impegno politico concreto senza perdere la sua radice contemplativa.

Per l'adolescente

La Bibbia *Mt 25, 31-46* – il Cristo nei poveri; *Am 5, 21-24* – il Dio che odia la liturgia senza giustizia; *Lc 19, 1-10* – Zaccheo; *Gc 2, 14-17* – la fede senza opere.

Victor Hugo, *I miserabili* (1862; ed. italiana: varie edizioni) Il romanzo più grande sulla grazia che trasforma e sulla trasformazione che si traduce in impegno. Da proporre in versione integrale per i lettori più forti, in adattamento per i più giovani.

Primo Levi, *Se questo è un uomo* (1947; ed. italiana: Einaudi, Torino) La testimonianza più lucida dell'orrore dei campi di sterminio – e la domanda sulla responsabilità di chi vede e non agisce. Da proporre con accompagnamento.

Film: *Selma* (Ava DuVernay, 2014) La marcia per i diritti civili di Martin Luther King – fede cristiana e impegno politico come una sola cosa.

Film: *I figli degli uomini* (Alfonso Cuarón, 2006) Un film di fantascienza distopica sulla speranza in un mondo senza futuro – e sulla responsabilità di chi porta in sé qualcosa di prezioso. Per adolescenti maturi.

AREA VII – La preghiera

La preghiera come relazione. Le forme della preghiera. La preghiera nell'aridità e nel silenzio.

Per l'educatore

La Bibbia I *Salmi* nella loro interezza – il libro di preghiera per eccellenza; *Mt 6, 1-18* – l'insegnamento di Gesù sulla preghiera; *1 Re 18-19* – Elia sul Carmelo e sull'Oreb; *Mc 14, 32-42* – il Getsemani; *Rm 8, 14-27* – la preghiera nello Spirito; *1 Ts 5, 17* – «pregate incessantemente».

Teresa d'Ávila, *Cammino di perfezione* (1566; ed. italiana: Paoline, varie edizioni) Il testo in cui Teresa insegna come pregare – accessibile, concreto, scritto con un humor e una lucidità che ancora oggi sorprendono.

Teresa d'Ávila, *Il castello interiore* (1577; ed. italiana: Paoline, varie edizioni) L'opera mistica più matura di Teresa – la mappa dell'anima come castello con sette dimore.

Thomas Merton, *Semi di contemplazione* (1949; ed. italiana: Garzanti, Milano) Una raccolta di riflessioni sulla vita interiore – accessibile, profonda, capace di parlare a lettori non specialisti.

Romano Guardini, *Introduzione alla preghiera* (ed. italiana: Morcelliana, Brescia) Una fenomenologia della preghiera – accessibile, precisa, formativa per l'educatore che vuole comprendere la struttura antropologica dell'atto orante.

Carlo Maria Martini, *Qualcosa di così personale. Meditazioni sulla preghiera* (Mondadori, Milano 2009) Le riflessioni di Martini sulla preghiera – utile soprattutto per l'educatore che voglia imparare come parlare della preghiera a persone che non pregano o che hanno smesso.

Anthony de Mello, *Sadhana, un cammino verso Dio* (1978; ed. italiana: San Paolo) Una raccolta di esercizi di preghiera – utile come strumento pratico, da usare con senso critico e con la guida dell'educatore.

Catechismo della Chiesa Cattolica, Parte IV – La preghiera cristiana (nn. 2558-2865) La sintesi teologica e spirituale sulla preghiera – da conoscere come riferimento dottrinale di base.

Per l'adolescente

La Bibbia *Sal 23* e *Sal 139* – i salmi della presenza di Dio; *Sal 88* – la preghiera nel buio; il *Padre Nostro* (Mt 6, 9-13) come testo da meditare parola per parola.

Thomas Merton, *La montagna dalle sette balze* (1948; ed. italiana: Garzanti, Milano) L'autobiografia spirituale di Merton – il racconto del percorso dall'incredulità alla conversione e all'ingresso in monastero. Ancora oggi uno dei testi di spiritualità più letti del Novecento.

Carlo Maria Martini, *Incontro al Signore risorto* (EDB, Bologna) Una delle introduzioni più belle alla preghiera biblica – scritta per lettori non specialisti.

Film: *Into Great Silence* (Philip Gröning, 2005) Il documentario sulla vita nel monastero certosino della Grande Chartreuse – un'esperienza visiva del silenzio prolungato. Da proporre in frammenti.

Film: *Silence* (Martin Scorsese, 2016) Già citato – torna qui per la sua rappresentazione della preghiera nel buio più totale.

AREA VIII – Testimoni e spiritualità biografica

Le figure testimoniali del sussidio e altri testimoni della fede. Autobiografie spirituali. La santità come narrazione.

Per l'educatore

La Bibbia *Eb 11 e 12, 1-3* – la grande galleria dei testimoni della fede, dalla *nuvola dei testimoni* come compagnia del credente nel cammino. Da leggere integralmente come narrazione della fedeltà nella storia.

Agostino di Ippona, *Confessioni* (ed. italiana: varie edizioni – consigliata la traduzione di Luca Canali) Uno dei capolavori della letteratura mondiale – il racconto in prima persona del percorso dal peccato alla grazia, dall'inquietudine alla pace. Fondamentale per la Stazione I e per la Stazione III.

Charles de Foucauld, *Scritti spirituali* (ed. italiana: Paoline, varie edizioni) La spiritualità di Nazaret – il nascondimento, la povertà, la presenza tra i più lontani. Testi brevi ma densi, che mostrano la profondità del percorso spirituale di de Foucauld dopo la conversione.

Thérèse de Lisieux, *Storia di un'anima* – edizione critica dei manoscritti originali (ed. italiana: OCD, Roma) Non l'edizione addolcita della sorella Pauline – l'edizione critica che restituisce il testo originale, con le pagine sul buio degli ultimi mesi. Fondamentale per la Stazione VIII.

Etty Hillesum, *Diario 1941-1943 e Lettere 1942-1943* (ed. italiana: Adelphi, Milano) I due volumi che documentano il percorso spirituale di Etty – il Diario come narrazione dell'accensione del fuoco, le Lettere come testimonianza della fedeltà nel buio della storia.

Dorothy Day, *La lunga solitudine* (1952; ed. italiana: Jaca Book, Milano) L'autobiografia di Day – già citata nell'Area V, fondamentale anche qui come testimonianza di santità laica e di fedeltà ecclesiale critica.

Thomas Merton, *La montagna dalle sette balze* (1948; ed. italiana: Garzanti, Milano) Già citato nell'Area VII – fondamentale anche qui come testimonianza di conversione intellettuale e di vita contemplativa nel Novecento.

Henri J.M. Nouwen, *Il ritorno del figlio prodigo* (1992; ed. italiana: Queriniana, Brescia 2010) Una meditazione narrativa e spirituale sul quadro di Rembrandt – uno dei libri più belli scritti nel Novecento sull'esperienza della grazia e del ritorno.

Per l'adolescente

La Bibbia *Eb 11* – la galleria dei testimoni della fede come narrazione della fedeltà nella storia; *Lc 24, 13-35* – i discepoli di Emmaus come storia di accompagnamento e di riconoscimento.

Agostino di Ippona, *Confessioni* – selezione antologica Non il testo integrale per la maggior parte degli adolescenti – ma una selezione dei passaggi più narrativi e più accessibili: la scena del giardino di Milano, la formula del cuore inquieto, le pagine su Monica.

Franz Werfel, *Il canto di Bernadette* (1941; ed. italiana: varie edizioni) Il romanzo sulla vita di Bernadette Soubirous – scritto da un ebreo laico come adempimento di un voto fatto durante la fuga dai nazisti. Accessibile, narrativo, capace di parlare ai giovani sulla fede semplice e resistente.

Film: *Pier Giorgio Frassati – Un uomo delle beatitudini* (documentario, varie produzioni) Per i giovani che vogliono conoscere la figura di Frassati in modo diretto e visivo.

Film: *Teresa di Lisieux* (Alain Cavalier, 1986) Una delle rappresentazioni cinematografiche più sobrie e più oneste della vita di Thérèse – capace di restituire la complessità della sua figura senza idealizzarla.

AREA IX – Riferimenti filosofici e teologici fondamentali

I pensatori che attraversano l'intero progetto. La tradizione filosofica e teologica cristiana come risorsa per l'educatore.

Per l'educatore

Questa area raccoglie i riferimenti che attraversano più stazioni – quelli che costituiscono il fondamento filosofico e teologico dell'intero progetto e che l'educatore che voglia formarsi in modo sistematico dovrebbe conoscere almeno nelle loro linee essenziali.

Søren Kierkegaard, *Timore e tremore* (1843; ed. italiana: BUR, Milano 2013) Il testo in cui Kierkegaard analizza la fede di Abramo – la struttura del salto, la fede come atto libero e personale non riducibile a nessuna logica esterna.

Søren Kierkegaard, *Aut-Aut* (1843; ed. italiana: Mondadori, Milano) La riflessione sugli stadi dell'esistenza – estetico, etico, religioso – come mappa del cammino della maturazione spirituale.

Romano Guardini, *La fede nella riflessione moderna* (ed. italiana: Morcelliana, Brescia) Già citato nell'Area I – fondamentale come testo di riferimento trasversale per l'intero progetto.

Karl Rahner, *Uditori della Parola* (1941; ed. italiana: Borla, Roma 1988) Già citato nell'Area I – il fondamento filosofico della teologia rahneriana, con implicazioni che attraversano tutte le stazioni.

Hans Urs von Balthasar, *Solo l'amore è credibile* (1963; ed. italiana: Borla, Roma 2003) Già citato nell'Area II – la riflessione sull'amore come unica categoria adeguata per comprendere la rivelazione cristiana.

Paul Tillich, *Il coraggio di essere* (1952; ed. italiana: Astrolabio-Ubaldini, Roma 1996) Già citato nell'Area II – la riflessione sul rapporto tra fede, dubbio e coraggio esistenziale.

Charles Taylor, *L'età secolare* (2007; ed. italiana: Feltrinelli, Milano 2009) Già citato nell'Area I – l'analisi della condizione spirituale della modernità occidentale.

John Henry Newman, *Grammatica dell'assenso* (1870; ed. italiana: Jaca Book, Milano) Già citato nell'Area III – la riflessione più sistematica disponibile sul rapporto tra certezza, fede e ragione.

Rudolf Otto, *Il sacro* (1917; ed. italiana: SE, Milano 2009) Già citato nell'Area I – il testo fondativo della fenomenologia dell'esperienza religiosa.

Luigi Giussani, *Il senso religioso* (1966; ed. aggiornata: BUR, Milano 2010) Già citato nell'Area I – la riflessione sul senso religioso come struttura antropologica originaria.

AREA X – Il Magistero pontificio

I documenti del Magistero recente più rilevanti per il progetto. Orientamento alla lettura.

Papa Leone XIV Il corpus pubblico di Leone XIV – eletto l'8 maggio 2025 – è ancora in formazione al momento della redazione di questo sussidio. I suoi interventi sono consultabili sul sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va). Il suo motto agostiniano *In illo uno unum* – tratto dalle *Enarrationes in Psalmos* di Agostino – costituisce il riferimento teologico di fondo del suo pontificato: l'unità che si trova nell'Uno divino come risposta alle frammentazioni dell'esistenza contemporanea. L'educatore è invitato ad aggiornare i riferimenti a Leone XIV con le sue dichiarazioni più recenti, verificate sulla fonte ufficiale.

Papa Francesco I documenti più rilevanti per questo progetto, tutti disponibili su www.vatican.va: – *Evangelii Gaudium* (2013): la visione della missione della Chiesa, la critica all'autoreferenzialità, la preferenza per i poveri e per le periferie. – *Laudato si'* (2015): l'ecologia integrale come conseguenza della fede cristiana. – *Amoris Laetitia* (2016): la famiglia e l'amore umano nella prospettiva della fede. – *Gaudete et Exsultate* (2018): la chiamata universale alla santità, con le sue riflessioni sulla notte oscura e sulla preghiera. – *Christus Vivit* (2019): il documento specificamente dedicato ai giovani – una fonte preziosa per l'educatore che usa questo sussidio, con la sua riflessione sulla giovinezza come tempo di discernimento e di incontro con Cristo.

Benedetto XVI – *Deus Caritas Est* (2005): la fede come incontro con l'amore di Dio – fondamentale per le Stazioni I e VIII. – *Spe Salvi* (2007): la speranza cristiana nel buio della storia – fondamentale per le Stazioni II e VIII. – *Verbum Domini* (2010): la Parola di Dio nella vita della Chiesa – risorsa per la Stazione VII sulla preghiera.

Giovanni Paolo II – *Fides et Ratio* (1998): il rapporto tra fede e ragione – fondamentale per la Stazione III. – *Redemptor Hominis* (1979): la riflessione sull'uomo come via della Chiesa – importante per la prospettiva antropologica dell'intero progetto. – *Rosarium Virginis Mariae* (2002): la preghiera del rosario come preghiera corporea e contemplativa. – *Sollicitudo Rei Socialis* (1987): le strutture di peccato e la responsabilità sociale del cristiano – fondamentale per la Stazione VI.

Una nota conclusiva sulla bibliografia

Ogni voce di questa bibliografia è stata inclusa perché porta qualcosa di specifico al progetto – non per completezza accademica ma per utilità concreta. L'educatore che volesse approfondire

sistematicamente potrebbe scegliere un'area tematica e leggere due o tre dei testi proposti per quella area nel corso di un anno – un ritmo sostenibile che nel tempo produce una formazione solida senza sovraccaricare.

La Bibbia – citata in apertura di quasi ogni area – è il testo che precede e fonda tutto il resto. Un educatore che conosce bene la Scrittura – non solo i passi citati nel sussidio, ma l'arco narrativo complessivo, il carattere dei personaggi, il ritmo dei Salmi, la logica delle lettere paoline – ha già la risorsa più ricca che esista per accompagnare i giovani nel cammino della fede. Tutto il resto è commento, strumento, finestra. La Parola rimane al centro.