Tenendo fisso lo sguardo

Incontri con Gesù e una nube di testimoni

Il cammino di fede di adolescenti e giovani,
riscritto a partire dall'incontro



lan-gao-KBuWjEVavM8-unsplash

Questo lavoro nasce da una convinzione semplice: la fede cristiana non è l'ultimo gradino di una scala di tappe umane, ma l'esito di un incontro. Qualcuno è venuto alla porta, ha chiesto di entrare, e la casa, una volta accolto l'ospite, non è rimasta com'era. Per questo il percorso non parte da concetti, ma da scene evangeliche narrate: un pomeriggio sul fiume, un albero a Gerico, una strada verso Emmaus. Da ciascuna scena si apre un campo dell'esperienza giovanile (la ricerca, lo sguardo, la paura, la felicità, il dolore, l'errore, la bellezza, la speranza), letto con attenzione fenomenologica e sociologica e riletto alla luce dell'incontro, in dialogo con la filosofia e la teologia. Gesù sta in testa alla cordata fin dal primo passo, e una nube di testimoni dell'Antico Testamento accompagna la risposta. Il lavoro si rivolge a educatori, animatori, catechisti, insegnanti e genitori che accompagnano adolescenti e giovani, e parla con rispetto anche a chi non si riconosce credente. Ogni capitolo si chiude con indicazioni pratiche, cautele pedagogiche e di tutela, e un passo concreto da proporre: l'incontro non si produce, si invita e si accompagna.

Parte prima
INTRODUZIONE
Un ospite alla porta

1. Una porta, e qualcuno che bussa

Ogni casa ha una porta, e chi vi abita ne conosce il rumore: la chiave che gira, il cardine che cigola, il passo che si ferma davanti alla soglia. Ci sono visite che si aspettano e preparano, con la tavola apparecchiata e le stanze in ordine. Ce ne sono altre che arrivano senza preavviso, e che in pochi minuti cambiano il modo in cui una casa è abitata: si spostano le sedie, si apre una finestra che era chiusa da mesi, qualcuno ritrova una parola che aveva smarrito, e a sera, quando l'ospite è andato via, ci si accorge che la casa è la stessa e non è più la stessa. L'ospite non ha portato con sé una stanza in più. Ha cambiato la luce nelle stanze che già c'erano.
Questo lavoro nasce da un'immagine di questo genere. Vuole parlare del cammino di fede degli adolescenti e dei giovani, e lo fa partendo da una convinzione che si può dire in una frase: la fede cristiana non è l'ultima tappa di un percorso umano, ma l'esito di un incontro. Qualcuno è venuto alla porta. Non è entrato dal tetto, né ha forzato la serratura: ha bussato, e ha chiesto di entrare. Ma una volta entrato, la casa non è rimasta com'era.
Il Vangelo racconta l'arrivo di questo ospite in molti modi, e noi ne leggeremo otto. Un pomeriggio, sulla riva di un fiume, due uomini seguono qualcuno che sta davanti a loro; egli si volta, domanda: «Che cosa cercate?», e quelli chiedono: «Rabbì, dove dimori?». Egli risponde: «Venite e vedrete» (cfr. Gv 1,38-39). Un uomo, su un albero, per vedere chi passa, si sente chiamare per nome. Un padre e una madre portano dei figli che non possono più aiutare. Un giovane che ha osservato tutti i comandamenti si sente dire che gli manca una cosa sola. Una donna rompe un vasetto di profumo. Due discepoli, sulla strada di un villaggio, parlano al passato di una speranza. In tutte queste scene qualcuno si ferma, guarda, parla, e la vita di chi lo incontra non è più la stessa. Questo lavoro cerca di raccontarle con attenzione, di domandarsi che cosa vi accada nei ragazzi di oggi, e di accompagnare chi li educa.

2. Per chi, e perché

Chi educa i giovani sa che il tempo in cui si poteva dare per scontato un patrimonio comune di parole, di storie e di abitudini religiose è finito, e che non finirà soltanto per via di una cattiva volontà dei ragazzi. Le ricerche che da anni osservano la condizione giovanile in Italia lo mostrano con una certa regolarità. L'Osservatorio Giovani dell'Istituto Toniolo, che dal 2013 interroga ogni anno un campione di giovani italiani, ha registrato fra il 2013 e il 2023 un calo della quota di chi si dichiara cattolico dal 56,2 al 32,7%, mentre la quota di chi si dichiara ateo è passata da circa il 15 a circa il 31% (cfr. R. Bichi e P. Bignardi [a cura di], *Cerco, dunque credo? I giovani e una nuova spiritualità,* ricerca promossa dall'Istituto Toniolo, Vita e Pensiero, 2024). Il sociologo Franco Garelli, nelle sue indagini sui giovani italiani, ha descritto da tempo una generazione che non è tanto atea per convinzione quanto indifferente: non litiga con Dio, semplicemente non lo pensa (cfr. F. Garelli, *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?* Il Mulino, 2016). Le ricerche successive aggiungono che molti ragazzi si allontanano dalla Chiesa senza rinunciare a una ricerca spirituale, cercando una fede più vicina alla vita.
Ne discende una situazione nella quale ciò che si può dare per scontato è poco. Molti adolescenti non conoscono le storie evangeliche: non sanno chi siano Zacchèo, Pietro, la samaritana. Non hanno un

quadro nel quale la parola «Dio» abbia un posto. Hanno, però, domande vere: sul senso, sulla paura, sul male, sulla giustizia, sul futuro, su chi sono. E hanno una sete di autenticità che si lascia ingannare difficilmente.
Queste note sono scritto per chi lavora con loro e per loro: educatori, animatori, catechisti, insegnanti di religione, genitori, tutti coloro che hanno a che fare con adolescenti e giovani e che desiderano accompagnarli senza forzarli. Si rivolgono anche a chi non si riconosce credente, e vorrebbe capire che cosa i cristiani intendano quando dicono di aver incontrato qualcuno. Chi legge non troverà un programma da eseguire. Troverà scene da ascoltare, esperienze da riconoscere, parole da imparare, cautele da custodire, e, alla fine di ogni capitolo, un passo concreto da proporre.
La ragione di questo lavoro è, infine, una ragione di coerenza. Chi propone la fede a un giovane ha una responsabilità: dire con parole proprie che cosa essa sia. Se la presenta come una serie di tappe umane alle quali, alla fine, si aggiunge Gesù, rischia di far credere che egli sia un ornamento. Se la presenta come un insieme di verità da accettare senza che abbiano a che fare con la vita, rischia di farla sembrare estranea. Per evitare entrambi gli errori occorre una struttura che questo lavoro cerca di costruire.

3. Perché si parte da incontri e non da concetti

Una domanda precede tutte le altre: da dove si comincia? Si può cominciare da un'idea: Dio, la fede, la salvezza. Si può cominciare dall'uomo, dai suoi desideri e dalle sue domande, e arrivare, per gradi, a ciò che il cristianesimo dice. Qui ci proponiamo di cominciare da un evento, e perciò da un racconto.
Il motivo è semplice, e riguarda la natura stessa di ciò che il Vangelo annuncia. Il cristianesimo non è, in primo luogo, una dottrina né una morale: è la notizia di qualcuno. Chi legge i Vangeli, anche in modo distratto, nota che non cominciano con una definizione di Dio. Cominciano con persone che incontrano un uomo, e con ciò che accade loro. Le prime parole che Gesù pronuncia nel quarto Vangelo non sono un insegnamento: sono una domanda rivolta a due sconosciuti che lo seguono. Il Vangelo non ha voluto che il lettore capisse prima e incontrasse poi: lo ha voluto dentro la scena fin dall'inizio.
C'è anche una ragione pedagogica. Un adolescente non si lascia convincere da un argomento che non sente suo, e non si fida di un discorso che non vede vissuto. Ma ascolta una storia. Il racconto fa ciò che un'argomentazione non può fare: permette di riconoscersi. Quando un ragazzo ascolta di un uomo che sale su un albero per vedere, e che si sente chiamare per nome, non sta ricevendo un'istruzione: sta guardando se stesso da una certa distanza. E la distanza gli permette di avvicinarsi.
Occorre una precisazione che la serietà del lavoro richiede. I Vangeli non sono cronache neutre. Sono testimonianze di uomini e donne che, dopo la Pasqua, hanno ripensato i giorni dell'incontro con colui che sapevano vivo. Raccontano con gli occhi di chi ha capito. Questo non indebolisce le scene: le rende più vere, perché dicono non soltanto che cosa è accaduto, ma che cosa ciò abbia significato. Le leggiamo così, con la serietà con cui si ascolta una testimonianza, e con l'attenzione che merita un testo scritto da persone per le quali l'incontro con Gesù era stato il cuore della vita.

4. Perché non una scala

L'immagine che vogliamo evitare è quella della scala. È la più naturale, e per questo la più insidiosa. Si può pensare il cammino di fede come una salita per gradini: prima si imparano le domande fondamentali sul senso e sulla felicità, poi si impara a distinguere il bene dal male, poi si scopre la dimensione spirituale, poi, in cima, si incontra Gesù. È un'immagine rassicurante, perché ordina le cose. Ma contiene due errori, che conviene nominare con semplicità.

Il primo è quello di fare di Gesù l'esito naturale di ciò che si era già. Se egli fosse soltanto il punto più alto delle nostre ricerche, la sintesi migliore delle nostre domande, non potrebbe dirci nulla che non sapessimo già, e i ragazzi, che sono sensibilissimi alle operazioni di facciata, se ne accorgono presto. Un Gesù che fosse il prolungamento delle nostre aspirazioni sarebbe, alla fine, un ornamento: gradevole, e inutile.
Il secondo errore è opposto: separare la fede dalla vita. Se la fede fosse un piano soprannaturale che si aggiunge, come un piano superiore, a una costruzione umana già completa, chi la riceve dovrebbe lasciare fuori la ragione, il corpo, la psicologia, la storia. Chi ha vissuto così racconta spesso di aver sentito la fede come qualcosa di estraneo alla propria vita. In una scala, il gradino che si aggiunge è, per definizione, il più estraneo.
La verità sta altrove, e ci proviamo a dirla con l'immagine dell'ospite. Chi viene a trovarci entra dalla porta, e non dal tetto: passa per la nostra vita, per il nostro corpo, per il nostro tempo, per le nostre relazioni, e ne rispetta le soglie. Ma, una volta entrato, la casa non resta com'era. Non è un mobile in più. È una presenza che cambia la qualità di ciò che c'era. Il Vangelo non dice ai giovani di salire più in alto: dice che qualcuno è venuto, e li ospita, e li accompagna.
Dall'idea dell'ospite discende un'altra immagine, che sostituisce la scala: la spirale. Non si passa da una tappa all'altra e si lasciano indietro le prime. Si visita la stessa esperienza due volte: una prima volta nella sua forma umana, una seconda nella forma in cui l'incontro la restituisce. Il lettore ritorna dove era già stato, ma da una posizione diversa. Il cerchio non si chiude su se stesso: sale.

5. Tre sguardi per pensare l'ospite

Per dire come l'incontro con Gesù si rapporti a ciò che i giovani vivono, la tradizione cristiana non offre una formula sola. Offre almeno tre sguardi, che, tenuti insieme, descrivono la relazione senza cadere in nessuno dei due errori. Qui li usiamo come tre chiavi di lettura, e conviene dirli fin d'ora in modo semplice.
Il primo è lo sguardo dell'Incarnazione. Nel quinto secolo, in un concilio riunito a Calcedonia, la Chiesa ha detto di Gesù che in lui le due nature, la divina e l'umana, sono unite senza confusione e senza separazione. La formula riguarda lui, ma offre, per analogia, il modo giusto di pensare il rapporto fra la vita dei giovani e l'incontro con lui. Senza confusione, perché Gesù non si lascia ricavare dalle nostre domande: è un dono e una novità, e la sua identità non coincide con ciò che avevamo immaginato. Senza separazione, perché non si dà aggirando l'umano: Dio sceglie di venire attraverso un corpo, un tempo, una storia. Il Vangelo di Giovanni dice che il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi (cfr. Gv 1,14). La vita dei ragazzi non è un vestibolo da attraversare in fretta: è la materia stessa che egli ha preso su di sé. Ne segue che la psicologia, la filosofia, la sociologia, che questo lavoro usa, non sono un'impalcatura da togliere a edificio finito: sono il luogo in cui l'incontro accade.
Il secondo è lo sguardo della Pasqua. Paolo, per dire la risurrezione, usa un'immagine agraria: ciò che si semina non è il corpo che nascerà (cfr. 1Cor 15,36-38). Fra il seme e la pianta c'è continuità di soggetto e discontinuità di forma, e in mezzo c'è una morte. Allo stesso modo, i desideri che i giovani portano, la fame di felicità, di bellezza, di giustizia, non vengono eliminati: attraversano una morte, quella delle risposte che ci si era fabbricati, e rinascono in forma nuova. Il Risorto conserva le ferite: l'umano non si cancella, si trasfigura.
Il terzo è lo sguardo dell'abbondanza. Nel Vangelo di Giovanni, Gesù dice di essere venuto perché le sue pecore abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza (cfr. Gv 10,10). La parola indica un di più, un'eccedenza, e Paolo la prolunga dicendo che dove abbondò il peccato sovrabbondò la grazia (cfr. Rm 5,20). Non un'aggiunta e non una sostituzione: una sovrabbondanza. Non un poco di trascendente in

più sulla stessa linea, ma una dimensione che cambia la natura di ciò che c'era, come la luce non è una cosa in più nella stanza, ma ciò per cui le cose si vedono.
Dalla tradizione teologica viene anche una distinzione che ci accompagnerà, senza gergo: la grazia guarisce ciò che è ferito, innalza ciò che è fragile, porta a compimento ciò che c'era dandogli un capo nuovo. E non è una grazia che tolga la libertà: un desiderio vero è all'inizio, un dono gratuito è alla fine, e fra i due non c'è meccanismo. Cercheremo di custodire questa tensione ad ogni pagina.

6. Tre scarti: che cosa cambia davvero

Se si domanda che cosa, esattamente, cambi nel passaggio dalla ricerca umana all'incontro con Gesù, questo lavoro propone tre scarti. Nessuno cancella la ricerca; ciascuno ne cambia la forma.
Il primo è il passaggio dalla ricerca all'essere cercati. Il giovane che cerca il senso, la felicità, la verità sta facendo qualcosa di reale e di serio. L'incontro con Gesù gli rivela, però, che la sua ricerca era già un essere cercato. Gli adolescenti vivono dentro una cultura della prestazione che li costringe a farsi da sé, a costruire la propria identità come un progetto che nessuno può permettersi di fallire. Il Vangelo non dice loro di cercare con più impegno: dice che qualcuno li sta già cercando. Questo non aggiunge un compito: toglie un peso.
Il secondo è il passaggio dalla domanda «che cosa?» alla domanda «chi?». Nelle scene evangeliche accade spesso che Gesù risponda a una domanda diversa da quella che gli era stata posta. Alcuni portano un paralitico perché sia guarito; egli parla di perdono, e solleva la domanda che nessuno aveva posto: chi è costui? La pretesa di Gesù emerge nell'incontro, dentro una relazione, e non come dottrina che si impone. La nostra proposta la lascia visibile, senza ammorbidirla e senza trasformarla in apologetica: è più efficace mostrare le scene in cui essa nasce dal rapporto e lasciare che sia il lettore a farsi la domanda.
Il terzo è il passaggio dalla riuscita alla figliolanza. La domanda centrale dell'adolescenza è: chi sono io? La risposta cristiana non è un progetto di sé migliore, ma un nome ricevuto: figlio, figlia, amati. È il centro nascosto verso il quale convergono tutte le altre domande: il senso, la bellezza, il male, la colpa, la morte. Una cautela pedagogica lo accompagna: il linguaggio del Padre può essere ferito, per chi ha esperienza di padri assenti o violenti, e va introdotto con la lentezza con cui si introduce una parola che ha dietro di sé una storia dolorosa.

7. Due immagini per camminare: il capocordata e la nube

Questa proposta usa, lungo tutto il percorso, due immagini che conviene spiegare fin dall'inizio. La prima è quella del capocordata. Chi ha camminato in montagna sa che, in una cordata, ciascuno è legato agli altri da una corda. Chi sta in testa apre la via, sceglie il passo, assicura il tratto e permette a chi lo segue di avanzare senza dover scoprire da solo dove mettere i piedi; se qualcuno scivola, la corda lo tiene. Il capocordata non attende in cima, a cammino concluso: sta in testa alla corda fin dal primo passo. L'immagine serve a dire che Gesù non è il traguardo di una scalata, ma colui che precede. La Lettera agli Ebrei lo dice con una parola che la traduzione italiana rende con «colui che dà origine alla fede e la porta a compimento» (Eb 12,2). La parola greca può significare, oltre che l'origine, anche colui che apre la strada e sta alla testa.
La seconda immagine è la nube. La stessa Lettera agli Ebrei dedica un intero capitolo a uomini e donne di Israele che hanno vissuto di fede: Abele, Noè, Abramo, Sara, Mosè, e molti altri. Il capitolo seguente comincia dicendo che, circondati da una nube di testimoni, si corre la gara tenendo fisso lo sguardo su Gesù (cfr. Eb 12,1-2). La nube non è una decorazione: è una folla. E i testimoni non sono spettatori soltanto: hanno corso prima, e vedono con simpatia chi corre dopo di loro.

Questa immagine ha una conseguenza che tieniamo ferma. I testimoni dell'Antico Testamento non sono i gradini inferiori della scala. Non sono la premessa obbligata, né la versione ancora imperfetta di ciò che Gesù porta a compimento: sono la nube che circonda chi tiene fisso lo sguardo su di lui. Qui li convochiamo liberamente, quando il tema lo richiede, come voci che accompagnano la risposta: un ragazzo che dorme accanto a una lampada ancora accesa, una schiava in fuga, un uomo che conta le stelle, un re che ha provato tutto, un giusto che soffre, un uomo che si avvicina a un roveto, un giovane profeta che compra un campo. Il rispetto per la Prima Alleanza non è una cortesia: è una condizione della verità.
Un cenno, a questo punto, a una via diversa che è possibile e legittima. Si potrebbe cominciare dall'esperienza dell'uomo biblico, dalla sua relazione con un Dio che chiama, promette e si lascia afferrare, e arrivare a Gesù come al volto nel quale quella relazione trova la sua forma definitiva (questo progetto l'abbiamo già offerto in precedenza). Questo lavoro sceglie un'altra strada: parte dall'incontro con Gesù e lascia che sia lui a convocare, via via, i testimoni di cui c'è bisogno.

8. Come è costruito il progetto

Il lavoro si compone di quattro parti. La prima è questa introduzione. La seconda, la più ampia, raccoglie otto incontri, ciascuno dedicato a un campo dell'esperienza giovanile e a una o più scene evangeliche. La terza, più breve, raccoglie i luoghi nei quali, oggi, il Risorto si lascia incontrare. La quarta, conclusiva, mostra che il cammino non è una scala, ma una dimora che si approfondisce.
Gli otto incontri hanno un ordine che non è una successione di gradini. Il primo, *Cercare*, parla di ricerca, di desiderio, di vocazione, a partire dai due discepoli sul fiume, dai pescatori sul lago e da un cieco che grida. Il secondo, *Essere visti*, riguarda l'identità, lo sguardo, la reputazione, la vergogna, a partire da Zacchèo, dalla donna al pozzo e da Maria di Magdala. Il terzo, *Avere paura*, tocca la paura, la perdita, il lutto, la fiducia, con la ragazza che muore e il ragazzo scosso dal male. Il quarto, *Voler vivere*, tratta della felicità, del successo e della vita piena, a partire dall'uomo che corre da Gesù e dalle beatitudini. Il quinto, *Soffrire*, affronta il male subìto e la domanda sul perché, con il cieco dalla nascita, i quattro che portano un paralitico, la madre cananea e il giardino della notte. Il sesto, *Sbagliare e ricominciare*, parla di colpa, di perdono e di misericordia, con il padre che corre, la donna in mezzo alla piazza e Pietro sul lago. Il settimo, *Stupirsi*, riguarda la bellezza, la gratuità, il gesto, con un profumo versato, una montagna e un catino. L'ottavo, *Sperare*, si occupa della morte, della giustizia e del futuro, con la strada di Emmaus, la sinagoga di Nazaret, il giudizio e l'alba di Pasqua.
Ogni capitolo ha la stessa struttura, che serve a custodire un equilibrio. Comincia dalla scena evangelica narrata, che è la fonte da cui il tema umano viene letto: non un pretesto per parlare d'altro, ma l'evento che apre un campo di esperienza. Segue la vita, cioè quel campo di esperienza giovanile, osservato con attenzione fenomenologica e sociologica, con dati recenti e fonti indicate. Viene poi lo scarto, ossia ciò che cambia nell'incontro: la pretesa, la sorpresa, la morte delle risposte false, il dono. Poi la vita riletta, la stessa esperienza visitata di nuovo, ora trasformata, con la parola teologica nominata. Talvolta una voce antica, il testimone, accompagna la risposta. Segue il luogo, cioè dove, oggi, quella scena continua. Chiude una sezione per chi educa, con cautele pedagogiche e un passo concreto da proporre.
Il progetto si impone, per ogni capitolo, una prova che ha chiamato doppio test di non sostituibilità. Se si toglie la scena evangelica e il capitolo regge come un buon saggio di filosofia o di psicologia, c'è un errore: Gesù era un ornamento. Se si toglie la parte umana e il capitolo regge come una meditazione pia, c'è l'errore opposto: l'umano era un pretesto. Un capitolo riuscito non sopravvive alla sottrazione di nessuna delle due parti.
La terza parte raccoglie i luoghi. Nessuno oggi incontra Gesù come lo incontrarono Bartimeo o Zacchèo. L'incontro è con il Risorto, e passa per mediazioni: la Parola, l'Eucaristia e la

Riconciliazione, la comunità, i poveri, la preghiera, il testimone. Qui insistiamo su un punto: queste mediazioni non sono un «dopo». Chi leggesse il percorso come una serie di tappe umane seguite, alla fine, da Parola, sacramenti e comunità, ricadrebbe nell'errore della scala. Fin dal primo capitolo ciascuna di esse era presente, come il modo in cui il Risorto camminava con i lettori.
La quarta parte riguarda la sequela, cioè il seguire. Per dire questa realtà il Nuovo Testamento ha più parole: venire dietro a Gesù, stare con lui, rimanere in lui, essere in Cristo. Non le trattiamo come gradini di una successione, ma come una sola parola con quattro profondità. Il verbo si approfondisce, e il cammino diventa una dimora. In fondo c'è un nome: figli.

9. Come leggerlo

Questo lavoro si può leggere in ordine, e si può leggere a pezzi. Ciascun capitolo regge da sé, e può essere usato in un incontro di gruppo, in una serata con adolescenti, in un ritiro, in un percorso di catechesi o di educazione civica, in una conversazione con i genitori. Chi lo usa con un gruppo faccia attenzione a tre cose.
La prima è che l'incontro non si produce. È una verità pedagogica elementare e spesso dimenticata: l'educatore non è l'autore dell'incontro, ma il suo ospitante. Prepara il terreno, testimonia, indica, come il Battista, accompagna e si fa da parte. Il Vangelo di Giovanni afferma che nessuno può venire a Gesù se il Padre non lo attira (cfr. Gv 6,44): la pedagogia dell'incontro è una pedagogia dell'attesa e della fiducia nell'iniziativa di Dio, non una tecnica. Per questo, nei capitoli, preferiamo i verbi dell'ospitalità a quelli dell'ingegneria: indicare, accompagnare, lasciare spazio, e non far incontrare o portare i giovani a Gesù.
La seconda è la tutela. Un cammino di fede con adolescenti richiede una vigilanza che il testo ricorda in più punti. Non si chiedono confidenze pubbliche, non si esercitano pressioni emotive, non si impongono decisioni, non si leggono in modo sacrificale la croce o la sequela, non si alimentano perfezionismo e senso di colpa. Si rispetta chi non partecipa a un gesto, si prende sul serio il disagio serio coinvolgendo genitori e professionisti, si applicano le norme di salvaguardia dei minori. Una fede che nasce sotto pressione emotiva non è una fede libera, e per un adolescente la libertà è il banco di prova della credibilità. Altra cautela riguarda il linguaggio del Padre, che può essere una parola ferita per chi ha avuto padri assenti o violenti: va introdotta con lentezza, e qui suggeriamo di accompagnarla con le immagini di tenerezza con cui la Scrittura descrive Dio.
La terza è il rispetto di chi non crede. Il testo parla anche a chi non si riconosce credente: propone senza imporre, e racconta le scene con la serietà con cui si ascolta una testimonianza. Per un adolescente la libertà è la condizione stessa della credibilità. I giovani non battezzati, quelli di altre religioni o di nessuna, devono poter partecipare agli incontri senza dover dichiarare ciò che credono.
Una parola, infine, sul tempo. L'incontro ha i tempi della semina. La verifica di un percorso non si fa sull'intensità emotiva di una settimana, ma sulla durata delle relazioni e sulla capacità dei ragazzi di tornare, magari dopo anni, a una parola ascoltata. Chi educa semina, e deve poter dire con pace che qualcuno non incontrerà, o non ora: il frutto non gli appartiene.

10. Un invito

Si può concludere questa introduzione come è cominciata, con una porta. Non è la porta di un'aula né quella di una chiesa: è una porta qualsiasi, quella di una casa nella quale vive un ragazzo. Chi educa non è colui che bussa. Al più è colui che, avendo riconosciuto un passo, sa che cosa fare: apre con delicatezza, non fa domande indiscrete, lascia che l'ospite entri secondo i modi suoi e secondo i tempi di chi abita la casa. E sa che l'ospite, una volta entrato, non è un mobile in più.

Questo lavoro propone, in fondo, un cambiamento di sguardo. Non si tratta di aggiungere un capitolo religioso a un'educazione già completa, né di sostituire l'educazione con la catechesi. Si tratta di accorgersi che, dentro le domande dei ragazzi, qualcuno ha già bussato; che il loro cercare è già un essere cercati; che la loro vita è la casa nella quale egli desidera entrare; e che a chi li accompagna è chiesto di aprire, di accogliere e, quando serve, di farsi da parte.
Chi lo leggerà potrà fermarsi su una scena, su una domanda, su un passo concreto. Potrà dissentire, correggere, aggiungere. L'invito è quello che Gesù rivolse ai due che lo seguivano sul fiume, e che non ha cambiato forma in duemila anni: «Venite e vedrete».

PARTE SECONDA
GLI INCONTRI

Capitolo primo
Cercare

1. La scena: due uomini seguono qualcuno che sta davanti a loro

Il racconto si svolge in un pomeriggio qualsiasi, nei pressi del Giordano, dove Giovanni il Battista battezza da settimane una folla di persone inquiete (cfr. Gv 1,28). Quel giorno egli si trova ancora là con due dei suoi discepoli. Vede passare Gesù di Nazaret e, fissando lo sguardo su di lui, pronuncia una frase brevissima, che somiglia a una consegna: «Ecco l'agnello di Dio!» (Gv 1,36). Non aggiunge spiegazioni e non domanda nulla a nessuno. Eppure i due discepoli, sentendolo parlare così, lasciano il loro maestro e si mettono a camminare dietro a quello sconosciuto.
Fino a questo momento, nel quarto Vangelo, Gesù non ha pronunciato una sola parola. Il Prologo parla di lui, il Battista parla di lui, ed egli attraversa la scena in silenzio. Quando finalmente prende la parola, lo fa in un modo che il lettore non si aspetta: si volta, si accorge che qualcuno lo segue e domanda: «Che cosa cercate?» (Gv 1,38). Le prime parole di Gesù nel Vangelo di Giovanni non sono dunque un insegnamento, né un'affermazione su di sé, né un comando. Sono una domanda, e riguardano il desiderio di chi gli sta dietro.
Conviene fermarsi sul gesto, prima ancora che sulle parole. Gesù si volta. Chi cammina davanti e si volta interrompe la distanza e trasforma un inseguimento in un incontro. Fino a quel momento i due uomini vedevano soltanto una schiena; ora c'è un volto che li guarda. Non sono loro a raggiungere Gesù: è lui che, fermandosi, permette loro di raggiungerlo.
I due non rispondono alla domanda. Rispondono con un'altra domanda, e scelgono una parola sorprendente: «Rabbì, dove dimori?» (Gv 1,38). Il titolo di «Rabbì», che l'evangelista traduce con «maestro», è la forma ordinaria del rispetto verso chi insegna. Ma ciò che segue non riguarda l'insegnamento. I due non chiedono che cosa egli pensi, né quale dottrina sostenga: chiedono dove abiti. Il verbo greco che sta dietro a quel «dimorare» significa anche «rimanere», e diventerà una delle parole più cariche dell'intero Vangelo. Qui lo pronunciano quasi senza sapere che cosa stanno domandando. Chi cerca, in fondo, non vuole soltanto informazioni su una persona: vuole sapere dove poterla trovare.
La risposta di Gesù è di una semplicità disarmante: «Venite e vedrete» (Gv 1,39). Non fornisce un indirizzo e non descrive la propria casa. Propone di andare, e promette che il vedere seguirà il

camminare. Il racconto prosegue con una frase asciutta: i due andarono, videro dove dimorava e rimasero con lui quel giorno; l'evangelista aggiunge che erano circa le quattro del pomeriggio (cfr. Gv 1,39).
Su ciò che accadde in quelle ore il testo non dice nulla. Non riferisce una conversazione, non trascrive un discorso, non spiega che cosa i due abbiano capito. Conserva soltanto l'ora. Si direbbe che l'evangelista, ripensando a quel giorno molti anni dopo, non sia più in grado di ridire che cosa ci si fosse detti, ma ricordi con esattezza il momento della giornata in cui la sua vita aveva cambiato direzione. Uno dei due, del resto, rimane senza nome: il Vangelo precisa che era Andrea e non nomina l'altro (cfr. Gv 1,40), e molti lettori hanno visto in quel nome mancante lo spazio che il racconto lascia libero perché ciascuno vi si possa collocare.
Occorre ricordare che il quarto Vangelo non è un verbale. È la testimonianza di una comunità credente che, alla luce della Pasqua, rilegge i propri inizi; le formule che il racconto pone sulle labbra del Battista e, poco più avanti, di Andrea sono già confessioni di fede (cfr. Gv 1,41). Questo non indebolisce la scena, ma la rende più vera: le quattro del pomeriggio sono l'ora di un ricordo che gli anni non hanno consumato.
Un secondo racconto, quello della chiamata dei primi discepoli secondo Marco, riprende lo stesso movimento con una luce diversa. Gesù passa lungo il mare di Galilea e vede Simone e Andrea che gettano le reti, perché sono pescatori. Dice loro: «Venite dietro a me, vi farò diventare pescatori di uomini», e quelli, lasciate le reti, lo seguono (cfr. Mc 1,16-18). Qui nessuno cerca. Due uomini lavorano nel punto in cui il loro mestiere li ha collocati, e vengono raggiunti da uno sguardo che non hanno provocato. Il lettore che dalla scena del Giordano avesse concluso che il Vangelo cominci sempre con una ricerca trova qui un correttivo: talvolta comincia con un lavoro interrotto.
Un terzo racconto mostra l'estremo opposto. Alle porte di Gerico un mendicante cieco, Bartimeo, figlio di Timeo, siede lungo la strada. Quando sente che sta passando Gesù di Nazaret, comincia a gridare, invocandolo come Figlio di Davide e chiedendogli pietà. Molti lo sgridano perché taccia, ed egli grida più forte (cfr. Mc 10,46-48). Gesù si ferma e dice: «Chiamatelo!» (Mc 10,49). Allora quelli che prima lo zittivano gli si fanno intorno: «Coraggio! Alzati, ti chiama!» (Mc 10,49). Il cieco getta via il mantello, balza in piedi e va da lui. Il mantello, per un mendicante, era verosimilmente la sola sicurezza che possedesse: lasciarlo cadere significa fidarsi di una voce prima ancora di vedere chi parla. Gesù gli pone una domanda che a prima vista sembra superflua: «Che cosa vuoi che io faccia per te?» (Mc 10,51). Il cieco risponde: «Rabbunì, che io veda di nuovo!» (Mc 10,51). Il racconto si chiude dicendo che subito egli vide di nuovo e prese a seguire Gesù lungo la strada (cfr. Mc 10,52).
Sono dunque tre scene e tre posizioni diverse: due uomini che seguono qualcuno senza sapere bene perché, due uomini che lavorano senza cercare nulla, un uomo che grida perché non sopporta più il silenzio. In tutte e tre accade un fatto che il lettore farà bene a notare: a un certo punto Gesù si ferma, si volta, vede, chiama. Chi cercava, chi lavorava e chi gridava si accorge di essere stato guardato prima ancora di aver guardato.

2. La vita: che cosa significa cercare quando si hanno quattordici anni

Per un adolescente il verbo «cercare» è quasi sempre in funzione, anche quando nessuno lo pronuncia. Si cerca un gruppo nel quale essere accolti, una voce in cui riconoscersi, un corpo che si possa abitare senza disagio, una strada che non sembri già tracciata da altri. Si cerca, molto spesso, senza saper dire che cosa: un malessere sottile, una noia che non si lascia spiegare, un'attesa senza oggetto che si fa sentire soprattutto la sera, quando le attività finiscono e rimane la stanza.
La struttura di questa esperienza è più strana di quanto appaia. Si cerca soltanto ciò che manca, e tuttavia non si può cercare ciò di cui non si ha alcuna idea. Platone, nel *Menone*, ha formulato questo enigma in modo celebre: non si può cercare ciò che già si conosce, perché sarebbe inutile, e non si può

cercare ciò che non si conosce, perché non si saprebbe nemmeno che cosa cercare (cfr. Platone, *Menone*, 80d-e). La fenomenologia ha dato all'enigma una forma più semplice, osservando che ogni ricerca vive di un'intenzione ancora vuota, di un'attesa che anticipa ciò che un giorno la colmerà senza possederlo già (cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, VI). Il cercatore, dunque, non conosce ciò che cerca, ma sa che gli manca qualcosa e sente verso quale parte inclinarsi. La ricerca è un orientamento prima di essere una scoperta.

L'adolescenza è il tempo in cui questo orientamento diventa esplicito. La cornice familiare si allenta, i coetanei diventano un tribunale quotidiano, il corpo cambia e con esso cambia lo sguardo che gli altri posano su di lui. La domanda su chi si è smette di essere un gioco e comincia a pesare. Ed è proprio nel momento in cui la domanda si fa più seria che la società adulta risponde nel modo meno adatto: trasformando la ricerca in un compito. A quattordici anni, circa, si chiede ai ragazzi italiani di scegliere un indirizzo di studi. Prima ancora, e molto dopo, viene rivolta loro l'antica domanda su che cosa vogliano fare da grandi, che negli anni muta tono: da curiosità diventa verifica. Il sociologo Alain Ehrenberg e il filosofo Byung-Chul Han hanno descritto questo passaggio come la fatica di una società in cui ciascuno è chiamato a costruirsi da sé, a essere imprenditore della propria vita, e in cui il fallimento non è più una sventura ma una colpa personale (cfr. A. Ehrenberg, *La fatica di essere se stessi*, 1998; B.-C. Han, *La società della stanchezza*, 2010). Dentro un simile quadro la ricerca perde il suo carattere di avventura e assume quello di un esame, che nessuno può permettersi di non superare. Si potrebbe dire che a molti ragazzi venga consegnata una mappa dettagliatissima, con tutte le strade, tutti gli indirizzi di studio, tutte le professioni, tutti i percorsi possibili, mentre nessuno indica loro il punto in cui si trovano. Una mappa priva del segno «voi siete qui» è un oggetto stranamente inutile: più è ricca, più disorienta. Chi la tiene tra le mani non ha bisogno di altre informazioni, ma di qualcuno che gli dica dove si trova e che lo riconosca in quel punto.

L'ambiente digitale nel quale i ragazzi crescono ha moltiplicato i luoghi della ricerca senza darle un termine. Scorrere uno schermo è una forma di attesa: si aspetta che compaia qualcosa che risponda a una mancanza che non si riesce a nominare. Ma l'attesa è separata dal suo destinatario, e per questo si consuma senza mai saziarsi. Non è una colpa dei ragazzi: è la forma che una ricerca assume quando l'oggetto è stato staccato dal desiderio che lo cerca.

Sarebbe tuttavia inesatto parlare come se tutti i giovani cercassero. I dati più recenti sulla condizione religiosa giovanile in Italia descrivono un mutamento ampio. L'Osservatorio Giovani dell'Istituto Toniolo, che dal 2013 interroga ogni anno un campione di giovani italiani, ha registrato fra il 2013 e il 2023 un calo della quota di chi si dichiara cattolico dal 56,2 al 32,7%, mentre la quota di chi si dichiara ateo è passata da circa il 15 a circa il 31% (cfr. R. Bichi, P. Bignardi [a cura di], *Cerco, dunque credo? I giovani e una nuova spiritualità*, ricerca promossa dall'Istituto Toniolo, Vita e Pensiero, 2024). Franco Garelli, nell'indagine condotta nel 2015 su un campione nazionale di giovani fra i diciotto e i ventinove anni e pubblicata con il titolo *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?* (Il Mulino, 2016), aveva già segnalato la crescita di un ateismo pratico, fatto più di indifferenza che di opposizione, e aveva rilevato che una larga parte degli intervistati considera tuttavia plausibile credere in Dio anche nella società di oggi. La ricerca del Toniolo sui giovani che si sono allontanati dalla Chiesa, a sua volta, mostra secondo i suoi curatori che il distacco dall'appartenenza ecclesiale non coincide sempre con la fine di ogni ricerca spirituale. Un'indagine internazionale di Ipsos del 2023 (*Global Religion*) segnala infine che l'Italia è fra i pochi Paesi europei nei quali i giovani della cosiddetta generazione Z dichiarano una fede minore rispetto alle generazioni più anziane, in controtendenza rispetto a diversi Paesi del Nord e dell'Ovest.

Questi numeri vanno letti con prudenza. Misurano ciò che i giovani dichiarano di essere, non ciò che accade nella loro interiorità, e non possono dire nulla sulla profondità delle loro domande. Ma indicano con sufficiente chiarezza che molti ragazzi non litigano con Dio: semplicemente non lo pensano. L'indifferenza, più del rifiuto, è la forma prevalente dell'assenza.

C’è infine un’ambiguità che appartiene alla ricerca stessa. «Sto ancora cercando» è anche la frase con la quale si rinvia una scelta, e la ricerca può diventare un alibi elegante per non entrare in nessuna relazione che impegni. Può diventare un peso, quando ogni giorno senza una risposta viene vissuto come un ritardo. Può diventare, in alcuni, una specie di identità: essere cercatori, senza che nulla venga mai trovato.
Chi ascolta con pazienza i ragazzi di questa età nota tuttavia che ciò che essi cercano raramente ha la forma di una dottrina. Ha più spesso la forma di un luogo: uno spazio in cui la loro presenza conti, qualcuno davanti al quale non sia necessario recitare una parte. In questo senso la domanda dei due uomini sul Giordano, «dove dimori?», è meno remota di quanto sembri.

3. Lo scarto: non si tratta di cercare meglio, ma di scoprirsi cercati

Il racconto del Giordano contiene un dettaglio che una lettura frettolosa lascia sfuggire. I due discepoli stanno seguendo, e dunque si muovono. Ma dal momento in cui Gesù si volta, il verbo che governa la scena non è più il loro. A stabilire che l’inseguimento diventi un incontro è colui che veniva inseguito. Il testo non lo dice con una proposizione teologica: lo mostra attraverso un gesto, e la domanda che ne segue, «Che cosa cercate?», è formulata da chi sta già guardando.
La Bibbia conosce da sempre questa inversione. Nel terzo capitolo della Genesi, quando l’uomo si nasconde fra gli alberi del giardino, la prima domanda che Dio gli rivolge è: «Dove sei?» (Gen 3,9). È una domanda di chi cerca, non di chi ignora. Sul Giordano, molte pagine dopo, un’altra voce domanda: «dove dimori?». Si può leggere nelle due domande una sorta di rispecchiamento: Dio che chiede all’uomo dove si trovi, l’uomo che chiede a Dio dove abiti. E il profeta Ezechiele aveva promesso a Israele che il Signore stesso avrebbe cercato le sue pecore e se ne sarebbe preso cura (cfr. Ez 34,11), mentre il Vangelo di Luca farà dire a Gesù che il Figlio dell’uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto (cfr. Lc 19,10). Chi legge questi testi accanto a quello del Giordano vede disegnarsi una grammatica coerente: la ricerca umana è reale, ma si muove dentro una ricerca più antica.
Il Vangelo non svaluta, per questo, la ricerca dell’uomo. Lo stesso Gesù, nel Vangelo di Matteo, dice: «cercate e troverete» (Mt 7,7), e non lo dice con ironia. Il cercare è preso sul serio, è promesso, è onorato. Ma il racconto del Giordano suggerisce qualcosa di più: che la ricerca non sia il primo movimento, bensì il secondo. Nel quarto Vangelo Gesù dirà ai suoi: «Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi» (Gv 15,16), e ricorderà che nessuno può venire a lui se il Padre non lo attira (cfr. Gv 6,44). Paolo, parlando di sé, userà il verbo dell’afferrare: egli corre, ma è stato afferrato da Cristo (cfr. Fil 3,12). Pascal, nel *Mistero di Gesù*, pone sulle labbra di Cristo una parola rivolta a chi lo cerca: «Consolati, tu non mi cercheresti, se non mi avessi già trovato» (B. Pascal, *Pensieri*, «Il mistero di Gesù»). Agostino, all’inizio delle *Confessioni*, ha dato a questa verità una forma che non si dimentica: «Ci hai fatti per te, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te» (*Confessioni*, I,1,1). Già nel latino l’inquietudine e il riposo condividono la stessa radice, e l’eco del suono si conserva nella traduzione italiana: l’inquietudine non è un difetto da eliminare, ma la traccia di un’appartenenza.
Un’immagine può aiutare a comprendere come una ricerca vera possa essere, insieme, un essere cercati. Si pensi all’ago di una bussola. Chi lo osserva lo vede oscillare, esitare, tornare indietro, finché si ferma: sembra un cercatore del nord. Ma l’ago non ha prodotto il campo che lo orienta. Vibra perché è già attraversato da una forza che non ha generato e che lo precede. La sua inquietudine è autentica, la sua oscillazione non è finta; eppure essa è il modo in cui l’ago risponde a un’attrazione. L’immagine ha un limite che occorre dichiarare: la persona, a differenza dell’ago, può schermarsi, può restare indifferente, può non rispondere, e l’attrazione di cui parla il Vangelo non è una costrizione. Ma dice bene ciò che il Vangelo afferma: che l’inquietudine dei giovani non è un difetto da correggere né un’impresa da portare a termine, ma può essere già un inizio di risposta. Il filosofo Jean-Luc Marion ha

descritto in modo analogo la condizione del soggetto, che prima di poter interrogare è già interpellato da ciò che gli si dà (cfr. J.-L. Marion, *Dato che*, 1997).
Da questa inversione nasce una conseguenza pedagogica importante, che il contesto nel quale i ragazzi crescono rende particolarmente urgente. Gli adolescenti vivono dentro una cultura della prestazione che li costringe a farsi da sé. Il Vangelo non dice loro di cercare con più impegno. Dice che qualcuno li sta già cercando. Questo non aggiunge un compito, ma toglie un peso: la mappa di cui si parlava non ha bisogno di essere completata da chi la tiene in mano, perché c'è qualcuno che sa dove si trova chi la guarda.
Nella scena del Giordano, inoltre, la domanda di Gesù contiene uno spostamento che merita attenzione. Egli chiede: «Che cosa cercate?». Ma i due rispondono con una domanda che non riguarda una cosa, bensì un luogo che è una persona: «dove dimori?». Nel corso del racconto l'interesse passa dal «che cosa» al «chi». I giovani che cercano un senso, una felicità, una verità non smettono per questo di cercare un senso, una felicità, una verità; ma scoprono che ciò che cercavano non era soltanto una cosa. Il racconto non dice «hanno trovato una dottrina»: dice che sono rimasti con lui. Qualche riga più avanti Andrea dirà a suo fratello di aver trovato il Messia (cfr. Gv 1,41), e il lettore noterà che il verbo del trovare, appena pronunciato dai discepoli, compare poco dopo nella bocca stessa dell'evangelista a proposito di Gesù che trova Filippo (cfr. Gv 1,43). Nella stessa pagina tutti trovano qualcuno, e tutti sono stati trovati.
Questo spostamento non è indolore. La domanda «che cosa cercate?» ha una funzione che l'esperienza dei giovani riconosce facilmente: smaschera gli oggetti che ci si era costruiti. L'evangelista Marco lo mostra con un accostamento sobrio. Poco prima dell'incontro con Bartimeo, due discepoli, Giacomo e Giovanni, avevano chiesto a Gesù di sedere uno alla sua destra e l'altro alla sua sinistra nella gloria (cfr. Mc 10,35-37). La domanda che Gesù rivolge a loro è identica a quella che rivolgerà al mendicante: «Che cosa volete che io faccia per voi?» (Mc 10,36). Due persone ricevono la stessa domanda. I discepoli chiedono un posto, il mendicante chiede di vedere. Il racconto lascia al lettore il compito di misurare la distanza fra ciò che si desidera e ciò di cui si ha bisogno, e di riconoscere che, nell'incontro, alcune risposte che ci eravamo fabbricati devono morire perché la ricerca possa continuare in un'altra forma. È la struttura pasquale che attraversa l'intera esperienza cristiana: il desiderio non viene eliminato, ma passa attraverso la morte delle risposte con cui ci si illudeva di colmarlo. Bartimeo getta il mantello; i pescatori lasciano le reti. Il costo c'è, ma è il costo di una relazione, non una richiesta di soffrire: chi entra in una casa lascia qualcosa sulla soglia, e non lo fa per punirsi, ma per poter entrare.
A questo punto occorre dire con chiarezza che l'essere cercati non cancella la libertà e non rende superflua la fatica del cercare. Sarebbe un errore pelagiano ritenere che la ricerca, per quanto onesta, produca l'incontro; ma sarebbe un errore opposto ritenere che l'incontro dispensi dal cercare. Gregorio di Nissa, commentando la vita di Mosè e leggendo l'espressione paolina del protendersi verso ciò che sta davanti (cfr. Fil 3,13), ha mostrato che il desiderio di Dio non si spegne nell'appagamento, ma si dilata a ogni passo (cfr. Gregorio di Nissa, *Vita di Mosè*). Agostino, nel trattato sulla Trinità, torna più volte su questo punto con una precisione che vale la pena di ascoltare. Egli osserva che l'Apostolo, a proposito di chi ama Dio, «non dice: "Conosce Dio", che è pericolosa presunzione, ma invece: è conosciuto da lui» (*La Trinità*, IX,1,1). L'ordine è rovesciato rispetto a quello che si attenderebbe: il cercatore è anzitutto conosciuto. E subito dopo egli ne trae la regola del cammino: «Cerchiamo dunque con l'animo di chi sta per trovare e troviamo con l'animo di chi sta per cercare» (*La Trinità*, IX,1,1). Altrove, riflettendo sul Salmo che invita a cercare sempre il volto del Signore (cfr. Sal 105,4), si domanda come possa rallegrarsi chi cerca ciò che non troverà mai, e risponde indicando un bene così grande «che si cerca per trovarlo e lo si trova per cercarlo»: «Perché lo si cerca per trovarlo con maggior dolcezza, lo si trova per cercarlo con maggiore ardore» (*La Trinità*, XV,2,2). È una ricerca che non si conclude, perché il suo oggetto non è un risultato ma una Persona. Fino al compimento di cui

parla Paolo, quando vedremo faccia a faccia (cfr. 1 Cor 13,12), la conoscenza resta un cammino, e il trovare, lungi dal chiudere la ricerca, le dà il suo ardore.
Il racconto lascia intravedere, senza proclamarlo, l'orizzonte trinitario ed ecclesiale nel quale tutto questo accade. Pochi versetti prima, il Battista aveva testimoniato di aver visto lo Spirito scendere e rimanere su Gesù, e di aver ricevuto da colui che lo aveva mandato il segno per riconoscerlo (cfr. Gv 1,32-33): è lo stesso verbo del «rimanere» che i discepoli pronunceranno un momento dopo. Colui che si volta è dunque il Figlio, sul quale lo Spirito dimora; l'attrazione di cui parla Gesù è quella del Padre; e i discepoli giungono a lui perché un testimone, il Battista, li ha indicati verso di lui e si è fatto da parte. Non c'è, in tutta la scena, un incontro privato: c'è una catena di testimoni, e l'incontro accade dentro di essa.
Una parola, infine, sui titoli. Il Battista chiama Gesù «agnello di Dio»; i due lo chiamano «Rabbì»; Andrea dirà «Messia» (cfr. Gv 1,41), e più avanti un altro discepolo lo confesserà Figlio di Dio (cfr. Gv 1,49). Nessuno di questi nomi esaurisce colui che li riceve, e il lettore è invitato a non appropriarsene troppo in fretta. In particolare il titolo di «agnello di Dio» rimanda a un compimento che si comprenderà soltanto lungo il Vangelo; qui conta il gesto del Battista, che indica e si ritira. Prima della dottrina, nel racconto, viene lo stare: e dallo stare, giorno dopo giorno, nasceranno le parole per dire chi sia colui con il quale si è rimasti.

4. La vita riletta: la stessa ricerca, vista da un'altra parte

Si può ora tornare, con lo sguardo mutato, al luogo da cui si era partiti. Il ragazzo che cerca, che si sente spinto a decidere chi vuole diventare, che scorre uno schermo senza sapere che cosa aspetti, che a volte semplicemente non cerca niente, è lo stesso. Ma il suo cercare può ora essere visto in un altro modo.
La prima differenza riguarda il peso. Una ricerca vissuta come progetto solitario è una ricerca esposta al fallimento, perché dipende interamente da chi la compie. Una ricerca vissuta come risposta a qualcuno che precede ha una sicurezza diversa: non quella di chi ha già trovato, ma quella di chi sa di non essere solo a cercare. Nella metafora della mappa, qualcuno ha segnato il punto in cui ci si trova. Non si tratta di una consolazione: è un mutamento nella struttura stessa dell'esperienza. Il ragazzo non deve più dimostrare di meritare un posto; deve soltanto accorgersi di essere stato visto.
La seconda differenza riguarda il nome che si dà a ciò che accade. La tradizione cristiana chiama questa iniziativa precedente grazia: il termine non indica un aiuto che si aggiunge a ciò che già si possiede, ma il carattere gratuito di un dono che nessuna ricerca, per quanto onesta, avrebbe potuto produrre. Henri de Lubac e, prima di lui, Maurice Blondel hanno mostrato che l'uomo è fatto per qualcosa che non può darsi da sé e che non può non desiderare (cfr. H. de Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, 1965): il desiderio è vero, e proprio per questo non può garantirsi da solo il proprio compimento. Chiamata, o vocazione, è il nome di questa iniziativa quando riguarda la vita di una persona concreta. La parola ha purtroppo una lunga storia di riduzioni, perché per molti significa ancora la scelta di un ministero o di uno stato di vita. Nel racconto del Giordano essa ha un senso più ampio e più elementare: essere chiamati significa essere distinti per nome nella folla, ricevere il riconoscimento di una presenza che non si è guadagnata. Il lavoro, la professione, le scelte verranno dopo, e dentro, questa chiamata, senza esaurirla.
La terza differenza riguarda coloro che non cercano. Se il Vangelo cominciasse sempre con una ricerca, la proposta cristiana sarebbe rivolta soltanto a chi ha già una domanda, e lascerebbe fuori la maggior parte dei ragazzi di cui si parlava all'inizio. Ma i pescatori di Marco non cercavano nulla. Qualcuno li ha visti mentre lavoravano. La storia di Bartimeo mostra, all'inverso, che la voce di un uomo che grida può essere zittita dalla folla, e che la stessa folla può diventare, in un attimo, lo strumento della chiamata. Chi educa trova qui una libertà decisiva: non è necessario aspettare che un giovane diventi un

cercatore perché la proposta possa raggiungerlo, e non è necessario pretendere da lui una domanda che non ha. Basta che qualcuno si fermi, lo guardi e gli faccia spazio.
Infine, la stessa ricerca rivela una forma nuova di pazienza. Nel Vangelo di Giovanni i discepoli rimangono con Gesù un pomeriggio, e il racconto non dice che abbiano capito. La fede, che nasce da questo rimanere, non è anzitutto una conclusione intellettuale né un traguardo morale: è la risposta di chi si lascia accompagnare e vede, a poco a poco, ciò che prima non vedeva. Il Rabbì del mattino diventerà il Messia della sera; i titoli maturano con il tempo. Una proposta di fede che pretendesse di ridurre la distanza fra il primo sguardo e la confessione piena tradirebbe il passo reale dell'incontro, e metterebbe sugli adolescenti una fretta che il Vangelo non conosce.

5. Il testimone: un ragazzo che cercava il suo vecchio maestro

Fra coloro che, nella Prima Alleanza, accompagnano questa scena come una voce vicina, c'è un ragazzo che non cercava nessuno, o meglio, che cercava un uomo e fu cercato da un Altro. Il primo libro di Samuele racconta che a Silo, nel santuario, il giovane Samuele serviva il Signore alla presenza del sacerdote Eli, e annota con sobrietà che in quei giorni «La parola del Signore era rara» (1Sam 3,1) e le visioni non erano frequenti. È un tempo di silenzio, che molti educatori riconoscono come il proprio. Eli è vecchio, i suoi occhi si sono indeboliti e non riesce più a vedere bene (cfr. 1Sam 3,2). Il testo aggiunge un dettaglio carico di significato: la lampada di Dio non era ancora spenta, e Samuele dormiva nel tempio (cfr. 1Sam 3,3). Il giovane dorme accanto a una luce fragile.
A quel punto una voce lo chiama per nome. Samuele pensa che sia Eli, corre da lui e dice: «Eccomi» (1Sam 3,4). Eli lo rimanda a dormire. Accade per tre volte. Il narratore spiega perché il ragazzo non capisca: Samuele non conosceva ancora il Signore, e la parola del Signore non gli era ancora stata rivelata (cfr. 1Sam 3,7). Il giovane è cercato, senza saperlo, da Qualcuno che non riconosce: la sua ricerca si rivolge al vecchio maestro, e la voce che lo cerca non ha ancora un volto per lui.
È Eli, al terzo richiamo, a capire. È stanco, quasi cieco, e della sua casa il testo dirà più avanti cose gravi; eppure rimane capace dell'unica cosa che conta. Comprende che a chiamare il ragazzo è il Signore e gli insegna come rispondere: se ti chiamerà, dirai: «Parla, Signore, perché il tuo servo ti ascolta» (1Sam 3,9). Eli non risponde al posto di Samuele, e non tiene il ragazzo per sé. Gli indica la strada e si fa da parte. Quando poi la parola ricevuta riguarderà proprio la sua casa, e Samuele esiterà a riferirla, Eli gli chiederà di dire tutto senza nulla nascondere, e accoglierà la parola senza difendersi (cfr. 1Sam 3,11-18). È un modello di accompagnamento tanto più prezioso quanto meno è glorioso. Samuele non è un gradino inferiore della scala: è un testimone che circonda, come direbbe la Lettera agli Ebrei, chi tiene fisso lo sguardo su Gesù, «colui che dà origine alla fede e la porta a compimento» (Eb 12,2). La sua scena illumina quella del Giordano: già in Israele, Qualcuno chiamava per nome un giovane che stava cercando soltanto il suo vecchio maestro, e un uomo di fede rimandava il giovane a quella voce invece di trattenerlo su di sé. Nella vicenda di Samuele il lettore riconosce, in una forma antica e non ancora compiuta, ciò che i due discepoli sperimenteranno sul Giordano: la differenza fra una ricerca che si rivolge a un uomo e una chiamata che viene da oltre, e il compito di chi educa di rendere possibile il passaggio dall'una all'altra senza mettersi nel mezzo.

6. Il luogo: dove abita oggi colui che dice «venite e vedrete»

La domanda dei due discepoli, «dove dimori?», non può più essere posta oggi nello stesso modo. Nessuno, oggi, può seguire Gesù lungo una riva e fermarsi con lui un pomeriggio. L'incontro è con il Risorto, e passa per luoghi che la Chiesa riconosce come i modi concreti della sua presenza. Il Concilio Vaticano II, parlando della liturgia, afferma che Cristo è presente nella sua parola, perché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra Scrittura (cfr. Sacrosanctum Concilium 7). E ricorda che

nelle Scritture il Padre viene con grande amore incontro ai suoi figli e conversa con loro (cfr. Dei Verbum 21).
È la Parola, dunque, il primo luogo in cui la domanda trova una risposta. Ma la Parola non è, per i ragazzi, un deposito di citazioni né un manuale di comportamento. È un luogo in cui stare. La risposta di Gesù, «Venite e vedrete», suggerisce un modo di leggere che somiglia più a una visita che a un'analisi: si va, ci si ferma, si guarda a lungo. Leggere una scena evangelica con il passo con cui si entra in una casa significa lasciare che il testo faccia ciò che il racconto del Giordano mostra: che ponga una domanda, e che attenda.
Ciò richiede alcune precisazioni, perché oggi molti giovani non conoscono i racconti. Non sanno chi sia Bartimeo, non hanno mai sentito il nome di Andrea. Ogni scena deve dunque essere narrata per intero, come se fosse la prima volta, senza dare per scontato alcun repertorio. E poiché la Parola è letta dentro la comunità che l'ha tramandata, la lettura non è mai soltanto personale: il Battista che indica, la folla che chiama Bartimeo, Eli che rimanda Samuele alla voce sono figure di una Chiesa che consegna ciò che ha ricevuto. Per chi non si riconosce credente, la lettura può conservare il suo valore di ascolto di una testimonianza: nessuno è obbligato a dire che cosa crede per sedersi accanto a un testo e lasciarsi interrogare da esso.

7. Per chi educa: come si accompagna senza produrre

L'incontro non si produce con una tecnica: si invita, si prepara, si attende. Il Vangelo di Giovanni lo afferma senza ambiguità quando ricorda che nessuno può venire a Gesù se il Padre non lo attira (cfr. Gv 6,44). La figura che il racconto del Giordano offre a chi educa non è dunque quella di chi conduce, ma quella del Battista: colui che indica e si fa da parte (cfr. Gv 3,30). Da questo punto di partenza discendono alcune cautele.
La prima riguarda la parola «cercare». Può essere udita come un ordine («devi cercare»), e in un contesto di prestazione diventa subito un'ulteriore richiesta. Sarebbe un errore trasformare la domanda di Gesù in un interrogatorio, e pretendere che un ragazzo risponda ad alta voce, davanti agli altri, a una domanda sul proprio desiderio. Quella domanda si offre, non si impone; e nessuno può essere obbligato a rispondere in pubblico a una questione che riguarda il proprio intimo.
La seconda riguarda l'espressione «essere cercati», che ha una storia diversa per ciascuno. Per chi è stato cercato in modo invadente da adulti che non rispettavano i suoi confini, o per chi non è stato cercato mai, o per chi ha vissuto abbandoni, la parola può evocare fastidio, paura o dolore. Va pronunciata con lentezza e senza pretendere che produca subito conforto. Più avanti, quando si parlerà del Padre, la stessa delicatezza dovrà valere per chi ha avuto padri assenti o violenti.
La terza riguarda chi non cerca e chi non crede. I pescatori di Marco non cercavano nulla, e un gruppo educativo deve avere un posto per chi è presente senza una domanda e senza una fede dichiarata. Proporre senza imporre è la condizione perché la proposta sia credibile: per un adolescente la libertà è il banco di prova di ogni autenticità.
La quarta riguarda la tutela. Una fede che nasce sotto pressione emotiva non è una fede libera. Sono dunque da evitare le richieste di confidenze pubbliche, le decisioni sollecitate in un clima di forte commozione, le serate costruite per far scendere le lacrime, e ogni lettura che faccia del seguire un sacrificio da esibire. La ricerca vocazionale, in particolare, non deve trasformarsi in una gara a chi scopre prima la propria strada. Le norme di tutela dei minori valgono sempre, e vanno conosciute e applicate.
La quinta riguarda una tentazione più sottile, che è la sostituzione. Chi educa può diventare, senza volerlo, la meta anziché la strada, e trattenere i ragazzi su di sé. La tradizione salesiana ha un nome per l'alternativa: l'assistenza, cioè una presenza che sta in mezzo ai giovani, nel cortile, senza sorvegliarli e senza occuparne il centro, fatta di vicinanza e di rispetto. È l'intuizione di don Bosco secondo cui i

giovani non devono soltanto essere amati, ma accorgersi di esserlo (cfr. Don Bosco, *Lettera da Roma*, 1884). Per molti adolescenti, del resto, il primo volto di Gesù è quello di un adulto che li guarda senza giudicarli.
Un passo concreto può essere offerto a un gruppo di ragazzi in una sera di durata limitata, in un luogo semplice. Si legge ad alta voce il racconto di Giovanni 1,35-39, due volte, affidando la seconda lettura a una voce diversa dalla prima. Segue un breve tempo di silenzio, senza alcuna consegna, in cui ciascuno può notare una parola o un gesto che lo ha colpito. Poi si invita ogni partecipante a scrivere, per sé e senza che nessuno debba leggerlo, la risposta a una domanda che tiene a distanza la propria vita privata: che cosa pensi che cercassero quei due uomini? Soltanto a questo punto, in piccoli gruppi, ciascuno condivide ciò che vuole, e solo a proposito della scena. Chi guida non riassume, non conclude, non chiede conversioni. Al termine offre un invito semplice, che ripete in piccolo la risposta di Gesù: chi lo desidera potrà fermarsi ancora, una volta, per un'ora, senza programma, a parlare o semplicemente a stare. Non c'è altro da ottenere. Chi educa semina: il frutto, come l'ora del pomeriggio sul Giordano, non gli appartiene.

Capitolo secondo
Essere visti

1. La scena: tre incontri nei quali qualcuno viene chiamato per nome

Un uomo su un albero. Gerico è una città di passaggio, e quel giorno Gesù la attraversa, diretto a Gerusalemme (cfr. Lc 19,1.11). Lungo la strada c'è un uomo di cui il Vangelo di Luca dice quasi tutto in poche parole: si chiama Zacchèo, è capo dei pubblicani, cioè di coloro che riscuotono le imposte per conto dell'occupante romano, ed è ricco (cfr. Lc 19,2). Non è un uomo amato. Il suo mestiere lo ha reso, agli occhi dei concittadini, complice dello straniero e approfittatore dei vicini, e il suo nome, in città, non designa più una persona ma un ruolo. Luca aggiunge un particolare che ha l'aria di una nota di costume ed è invece di una grande delicatezza: Zacchèo è piccolo di statura (cfr. Lc 19,3). Cerca di vedere chi sia Gesù, ma la folla gli fa da muro.
Allora fa ciò che un uomo della sua condizione non farebbe: corre avanti e si arrampica su un sicomoro per poterlo vedere passare (cfr. Lc 19,4). Un adulto ricco, abituato a essere temuto, sale su un albero come un ragazzino: la scena ha qualcosa di comico e qualcosa di nudo. Per un momento Zacchèo ha rinunciato alla propria facciata pur di vedere.
Gesù giunge in quel punto, alza lo sguardo e lo chiama per nome: «Zacchèo, scendi subito, perché oggi devo fermarmi a casa tua» (Lc 19,5). Conviene osservare l'ordine delle cose. Zacchèo era salito per vedere, ed è visto. Non aveva chiesto nulla e riceve qualcosa di simile a un'invasione gentile: quel «devo» non nasce da un merito di Zacchèo, ma da una decisione di colui che lo guarda. La folla mormora: «È entrato in casa di un peccatore!» (Lc 19,7). La parola che pronuncia è un'etichetta, la stessa che da anni è incollata a quell'uomo e che tutti ripetono perché tutti la conoscono. Zacchèo, intanto, scende in fretta e accoglie Gesù con gioia (cfr. Lc 19,6). Più tardi, in piedi davanti al suo ospite, dirà che dà ai poveri la metà dei suoi beni e che restituisce il quadruplo a chi abbia frodato (cfr. Lc 19,8). Il verbo greco, al presente, può essere inteso come una promessa o come la descrizione di una pratica già in atto, e gli interpreti ne discutono; in entrambi i casi l'ordine del racconto non cambia: prima lo sguardo e la casa, poi il mutamento della vita. Gesù conclude: «Oggi per questa casa è venuta la salvezza, perché anch'egli è figlio di Abramo» (Lc 19,9). L'uomo che la folla chiamava peccatore riceve così un altro nome, il più antico che Israele possa dare a uno dei suoi.

Una donna a un pozzo. Il secondo incontro avviene a mezzogiorno, presso un pozzo, in una terra che i giudei evitano di attraversare. Il Vangelo di Giovanni dice che Gesù, stanco del viaggio, si siede presso il pozzo che la tradizione attribuisce a Giacobbe, mentre i discepoli sono andati in città a comprare del cibo (cfr. Gv 4,5-8). Arriva una donna di Samaria ad attingere acqua. Gesù le dice: «Dammi da bere» (Gv 4,7). La richiesta è quasi scandalosa: un giudeo che domanda qualcosa a una samaritana, un uomo che rivolge la parola a una donna in pieno giorno, in un luogo aperto. La donna se ne stupisce, e comincia così un dialogo lungo e sorprendentemente serio, nel quale si parla di acqua, di culto, di verità, di Messia. Gesù non nasconde l'appartenenza che li separa: dice, con chiarezza, che «la salvezza viene dai Giudei» (Gv 4,22). Ma la sua attenzione non si ferma alle appartenenze.

A un certo punto le chiede di andare a chiamare suo marito. Lei risponde di non averne, ed egli replica che ha detto bene, perché ne ha avuti cinque e quello che ha ora non è suo marito (cfr. Gv 4,16-18). Questo passo è stato spesso letto come l'esibizione della colpa di una donna dissoluta. Il testo non dice nulla di simile: non pronuncia la parola peccato, non contiene alcuna condanna, e il colloquio prosegue con lo stesso tono con cui era cominciato. Alcuni interpreti vedono nei cinque mariti un simbolo dei popoli che, secondo il secondo libro dei Re, avevano introdotto in Samaria i propri dèi (cfr. 2Re 17,24-34); altri preferiscono una lettura biografica, e ricordano che in una società nella quale le donne non decidevano del proprio stato una sequenza di matrimoni interrotti da lutti o da ripudi poteva significare sventura più che colpa. Per il nostro discorso importa che Gesù mostri di conoscere la storia di lei fino in fondo, e che lo faccia in un colloquio privato: i discepoli sono lontani, e nessuno assiste.

Quando la donna dice di attendere un Messia che «annuncerà ogni cosa», Gesù le risponde: «Sono io, che parlo con te» (Gv 4,26). I discepoli tornano e si meravigliano di trovarlo a parlare con una donna. Ella lascia la brocca, corre in città e dice alla gente: «Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto. Che sia lui il Cristo?» (Gv 4,29). Occorre leggere questa frase con attenzione. Una donna che aveva forse temuto di essere conosciuta racconta di essere stata conosciuta fino in fondo, e ne fa il motivo di un invito. La paura di essere vista si è trasformata in testimonianza. I samaritani vengono e lo pregano di restare, ed egli rimane due giorni (cfr. Gv 4,40): è ancora il verbo del dimorare.

Una donna al sepolcro. Il terzo racconto si svolge il primo giorno della settimana, quando è ancora buio. Maria di Magdala va al sepolcro, lo trova aperto e corre ad avvertire i discepoli (cfr. Gv 20,1-2). Quando Pietro e l'altro discepolo se ne sono andati, ella rimane sola davanti alla tomba, piangendo (cfr. Gv 20,11). Si china a guardare e vede due angeli, che le chiedono perché pianga. Si volta e vede qualcuno in piedi, e non lo riconosce: pensa che sia il custode del giardino. Anch'egli le domanda: «Donna, perché piangi? Chi cerchi?» (Gv 20,15). Il lettore del capitolo precedente riconosce la domanda, ma nota che è cambiata: non più «che cosa», ma «chi». Maria non risponde. Chiede dove sia stato portato il corpo. Nemmeno vedendolo lo riconosce.

Il riconoscimento non avviene attraverso la vista. Avviene attraverso una parola, la più breve possibile: «Maria!» (Gv 20,16). Ella si volta di nuovo e dice: «Rabbunì!», che significa: «Maestro!» (Gv 20,16). Segue una frase che sembra dura: «Non mi trattenere, perché non sono ancora salito al Padre» (Gv 20,17). Gesù non rifiuta la relazione: indica che essa non può più avere la forma di prima, e che la sua forma nuova non consiste nel tenerlo stretto. E affida a Maria un compito: andare dai suoi fratelli e dire loro che egli sale al «Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro» (Gv 20,17). Maria va e annuncia ai discepoli: «Ho visto il Signore!» (Gv 20,18).

Una lunga tradizione ha trattato Maria di Magdala come una donna dal passato oscuro, e ha trasformato il suo nome in un'etichetta; il Vangelo di Giovanni non dice nulla del genere. Dice che era venuta nel buio, che piangeva, che fu chiamata per nome e che portò per prima l'annuncio. La Chiesa ha finito per riconoscerlo, chiamandola «apostola degli apostoli», titolo che la sua liturgia ha confermato elevando la memoria di Maria di Magdala al grado di festa (cfr. Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, decreto *Apostolorum Apostola*, 2016).

I tre racconti hanno la stessa grammatica. Un uomo noto per un'etichetta, una donna alla quale la sua società e forse la sua storia avevano assegnato un posto, una donna che non riconosceva più nemmeno colui che amava: a ciascuno accade che qualcuno si fermi, lo guardi e dica il suo nome. E in ciascun caso colui che era venuto a vedere, o a prendere l'acqua, o a cercare un corpo, scopre di essere stato visto prima ancora di aver visto.

2. La vita: che cosa significa essere guardati quando si hanno tredici anni

Chi ha tredici o quattordici anni sa che cosa significhi essere guardati. Lo sa nel corpo, che improvvisamente cambia e diventa visibile; lo sa nel modo in cui entra in una stanza, nell'attimo di esitazione prima di sedersi, nell'attenzione con cui prepara una frase da dire davanti agli altri. Per un adolescente lo sguardo degli altri non è uno sfondo: è la superficie sulla quale la sua identità viene decisa ogni giorno.

Questa sensibilità ha una storia più antica dell'adolescenza. Lo psicoanalista e pediatra Donald Winnicott si è domandato che cosa veda un bambino piccolo quando guarda il viso della madre, e ha risposto: «Che cosa vede il lattante quando guarda il viso della madre? […] Di solito ciò che il lattante vede è sé stesso» (cfr. D. W. Winnicott, «La funzione di specchio della madre e della famiglia nello sviluppo infantile», in *Gioco e realtà*, 1971). Prima di sapere chi è, il bambino è stato guardato, e la qualità di quello sguardo, accogliente o distratto, gli consegna un'idea di sé che lo accompagnerà. Il sociologo Charles Horton Cooley aveva descritto già all'inizio del Novecento un meccanismo affine, che chiamava il «sé specchio»: ciascuno si immagina come appare agli altri, si immagina il giudizio che ne danno e prova, di conseguenza, orgoglio o vergogna (cfr. C. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, 1902). La sociologia della conoscenza ha mostrato nella stessa direzione che l'identità non si forma da sola: viene attribuita da altri e confermata da altri, nel dialogo con le persone che contano (cfr. P. L. Berger e T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, 1966).

Nell'adolescenza questo meccanismo si fa acuto per almeno due ragioni. La prima è che il corpo diventa lo spazio nel quale l'altro legge, a prima vista, ciò che si è: la forma, la voce, il modo di muoversi. La seconda è che i genitori smettono di essere il pubblico principale e vengono sostituiti dai coetanei, che sono più numerosi, più severi e più mutevoli. Il sociologo Erving Goffman ha descritto la vita sociale come una rappresentazione, nella quale ciascuno cura una «facciata» davanti al pubblico e riserva a un retroscena ciò che non vuole mostrare (cfr. E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, 1959). Per un adolescente la facciata è un lavoro quotidiano, e il retroscena si restringe a vista d'occhio.

La vergogna è la forma emotiva di questa esposizione. Jean-Paul Sartre la descrive come la scoperta improvvisa di essere, per un altro, un oggetto che viene guardato e giudicato: «ho vergogna di me stesso quale appaio ad altri», scrive, e in quell'istante «riconosco di essere come altri mi vede» (cfr. J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, 1943, parte terza, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1965, pp. 265-266). La vergogna riguarda ciò che si è, non ciò che si è fatto: Martha Nussbaum lo ha precisato dicendo che la colpa ha per oggetto un'azione determinata, la vergogna l'intero sé (cfr. M. C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità*, tr. it. Carocci, Roma 2005, p. 220). Per questo la vergogna non si lascia riparare con un gesto. Di ciò che si è fatto si parlerà in un altro capitolo; qui basta osservare che la vergogna nasce dallo sguardo.

L'ambiente digitale ha dato a questo meccanismo una forma misurabile. Ciò che un tempo era un'impressione, piaccio o non piaccio, è diventato un numero visibile a tutti e aggiornato in tempo reale: i *like*, le visualizzazioni, i commenti, i seguaci. Byung-Chul Han ha descritto una società dell'esposizione e della trasparenza nella quale ogni cosa tende a diventare visibile e valutabile (cfr. B.-C. Han, *La società della trasparenza*, 2012). L'adolescente, che già viveva sotto lo sguardo, vive ora

sotto uno sguardo che non si spegne mai, e che ha la forma di una platea numerosa e quasi sempre senza volto.

I dati disponibili descrivono la portata del fenomeno senza lasciare spazio a facili semplificazioni. Secondo lo studio internazionale *Health Behaviour in School-aged Children*, condotto nel 2022 su quasi 280.000 ragazzi di undici, tredici e quindici anni in quarantaquattro Paesi e regioni, la quota di adolescenti che mostrano un uso problematico dei social media, cioè sintomi simili a quelli di una dipendenza come la perdita di controllo e il disagio quando non li si usa, è salita dal 7% del 2018 all'11% del 2022, con valori più alti fra le ragazze (13%) che fra i ragazzi (9%) (cfr. OMS Europa e HBSC, *A focus on adolescent social media use and gaming in Europe, central Asia and Canada*, 2024). La rilevazione italiana, curata dall'Istituto Superiore di Sanità, indica per l'Italia il 13,5%, con valori più elevati nelle ragazze e un picco a tredici anni (cfr. Istituto Superiore di Sanità, *La Sorveglianza HBSC-Italia 2022. Le tecnologie digitali negli adolescenti*, 2024). Gli stessi rapporti ricordano, a maggior equilibrio, che chi usa molto i social senza che l'uso diventi problematico riferisce un sostegno più forte da parte dei coetanei e legami sociali migliori.

Anche l'esperienza di essere esposti allo sguardo ostile degli altri ha dimensioni ampie. L'indagine che l'Istat ha condotto nel 2023 su un campione di oltre 39.000 ragazzi fra gli undici e i diciannove anni, rappresentativo di circa 5 milioni e 140.000 residenti in Italia, ha rilevato che il 68,5% di loro aveva subìto, nei dodici mesi precedenti, almeno un comportamento offensivo, non rispettoso o violento, di persona o online; circa uno su cinque lo aveva subìto con continuità, più volte al mese, e fra le ragazze l'esclusione ripetuta dal gruppo aveva riguardato il 12,2%, contro l'8,5% dei ragazzi (cfr. Istat, *Bullismo e cyberbullismo nei rapporti tra i ragazzi*, anno 2023, pubblicato nel 2025).

Sono dati che misurano comportamenti dichiarati, e non dicono come ciascun ragazzo abbia vissuto un singolo episodio. Indicano tuttavia con sufficiente chiarezza che l'esposizione allo sguardo altrui non è, nella vita di un adolescente di oggi, un'impressione soggettiva, ma un'esperienza frequente e talvolta dolorosa.

Una distinzione, che l'esperienza dei ragazzi rende evidente, merita di essere nominata: essere visti non è la stessa cosa che essere guardati. Si può essere visti da migliaia di persone senza che nessuna guardi, perché la visibilità è una proprietà delle superfici, e uno schermo mostra superfici. Guardare qualcuno significa invece accorgersi di lui, rivolgere l'attenzione a quella persona e non a ciò che offre. Molti ragazzi sono oggi estremamente visibili e poco guardati: la loro immagine circola, mentre nessuno domanda loro come stiano.

Si potrebbe dire che molti adolescenti costruiscano, giorno dopo giorno, una facciata: curata, regolabile, aggiornabile, pensata per i passanti. La facciata protegge, e per questo non va disprezzata. Ma una casa che ha soltanto la facciata è una scenografia, e chi vi abita sa, a volte con un'ansia che non confessa, che dietro quella parete nessuno è mai entrato. Intorno alla facciata si forma poi l'etichetta: la reputazione, il soprannome, la voce che circola. Il secchione, la strana, il silenzioso, il bullo: l'etichetta ha una forza sorprendente, perché, essendo pronunciata da molti, sembra un fatto e non un giudizio. Zacchèo era «il peccatore», e la folla di Gerico non si domandava se quella parola fosse ancora vera.

Sotto tutto questo c'è un desiderio che nessuna facciata cancella: il desiderio di essere visti davvero, cioè guardati in modo che qualcuno si accorga di ciò che c'è dietro e non fugga. Accanto a esso, nello stesso ragazzo e nello stesso momento, c'è la paura opposta: se mi vedessero davvero, mi respingerebbero. Il desiderio e la paura di essere visti convivono, e questa tensione è il vero campo di esperienza del capitolo. Zacchèo sul sicomoro ne è un'immagine: vuole vedere, e quindi accetta di essere visto, pur sapendo, come tutti, quanto un solo sguardo possa rivelare.

3. Lo scarto: dall'immagine che si offre al nome che si riceve

In ciascuno dei tre racconti accade un'inversione, e il lettore ne riconosce la forma. Zacchèo era salito per vedere Gesù, e Gesù lo vede. La samaritana era venuta per attingere acqua, e Gesù le chiede da bere prima ancora che ella domandi nulla. Maria cercava un corpo, e viene chiamata per nome. In nessun caso l'incontro nasce da una ricerca che ha raggiunto il suo oggetto: nasce da uno sguardo che precede. È la stessa legge che il capitolo precedente aveva letto nella scena del Giordano, ma qui si manifesta in una zona più intima. Allora si trattava del desiderio di trovare; qui si tratta del desiderio di essere riconosciuti.

Il Vangelo non dice che la facciata sia un'illusione da abbattere. Dice qualcosa di più preciso. Gesù, a Gerico, non chiede di vedere la facciata di Zacchèo: chiede di entrare nella sua casa. Il suo verbo è quello della necessità («devo fermarmi») e quello dell'ospitalità: è lui a domandare ospitalità, senza aver ricevuto un invito. Passa per la porta, non per il tetto: Zacchèo ha dovuto scendere per aprirgli, e nessuno ha forzato la serratura. Nel racconto del Giordano erano stati i discepoli a essere accolti nella dimora di lui; qui accade il contrario, ed è lui a bussare. Ma ciò che l'ospite desidera vedere non è la facciata: è la casa, cioè la persona che vi abita.

La differenza fra l'immagine e il nome è il cuore dello scarto, e merita di essere esplicitata.

L'immagine che ciascuno offre di sé è plurale, perché ne esistono tante quanti sono i pubblici; è comparativa, perché vale in rapporto alle altre; è reversibile, perché può salire e scendere con il giudizio di chi guarda; si può curare, ritoccare, correggere. Il nome è singolare, perché designa una sola persona; non è comparativo, perché nessuno ha il nome migliore di un altro; non si può guadagnare né perdere, perché è ricevuto prima di ogni merito. L'immagine si offre perché sia giudicata; il nome si ascolta e gli si risponde. Hannah Arendt ha notato che quando si descrive qualcuno si dicono le sue qualità, ciò che è, bravo o mediocre, bello o brutto, ma che il «chi» sfugge sempre alla descrizione, si manifesta soltanto davanti agli altri e non è del tutto a disposizione nemmeno della persona stessa (cfr. H. Arendt, *Vita activa*, 1958, cap. V, sezione sulla rivelazione dell'agente nel discorso e nell'azione)»). La domanda «chi sono io?», che è il centro nascosto dell'adolescenza, non può dunque essere risolta da chi la pone: esige che un altro dica il nome. E il Vangelo risponde non con un'informazione, ma con un nome pronunciato.

C'è poi una seconda cosa che lo sguardo di Gesù compie, e che l'esperienza dei ragazzi ha ogni ragione di desiderare e di temere: vedere fino in fondo senza distruggere. La donna di Samaria dice di essere stata conosciuta in tutto ciò che ha fatto, e non fugge. La Scrittura d'Israele conosceva già questa esperienza: il salmista dice a Dio che lo scruta e lo conosce, che sa quando siede e quando si alza, e ne fa non una minaccia ma una ragione di stupore (cfr. Sal 139,1-6). Agostino si rivolge a Dio dicendogli: «Ma tu eri più interno a me del mio interno e più alto del mio sommo» (*Confessioni*, III,6,11). La paura più profonda di un adolescente, quella di essere smascherato, viene qui affrontata non abbassando le richieste né rassicurando con frasi di circostanza, ma con uno sguardo che vede e rimane. Si distingue così lo sguardo che smaschera, il quale cerca la crepa per esporla, da quello che accoglie, che la vede e non se ne va.

Questo non avviene senza una morte, e la struttura pasquale dell'itinerario si riconosce anche qui. Zacchèo scende dall'albero, e con lui scende la figura dell'uomo che si teneva in alto; la donna lascia la brocca, che era la sua ragione di essere venuta; Maria deve lasciar andare ciò che teneva, il Maestro che poteva toccare, per riceverlo in una forma nuova. Ciò che muore, in tutti i casi, non è la persona, ma il verdetto: l'idea che il proprio valore dipenda dall'immagine che gli altri restituiscono. Quanto alla restituzione e alla generosità di Zacchèo, esse seguono l'incontro e non lo precedono: non sono il prezzo dell'ospitalità, ma il suo frutto. Il costo, anche qui, è quello di una relazione, non una richiesta di soffrire.

Per questo non siamo in presenza di una tecnica per ottenere l'approvazione, né di un nuovo merito da conquistare. Zacchèo si è arrampicato, ma non è stato scelto perché si fosse arrampicato: il testo non dice che Gesù lo abbia chiamato in premio della sua curiosità. Il «devo» appartiene a colui che chiama. Il nome non si ottiene, si riceve: è questa la differenza fra la grazia e la prestazione.
La Prima Alleanza è presente in tutte e tre le scene e ne custodisce il senso. Gesù chiama Zacchèo figlio di Abramo: non gli promette un'identità nuova, ma gli restituisce la più antica, e dice ai concittadini che il loro verdetto era sbagliato su un uomo di Israele. Alla samaritana dice che la salvezza viene dai giudei, senza per questo escluderla. E il profeta Isaia aveva messo sulle labbra del Signore, per il suo popolo, una parola che i tre racconti rendono visibile: «ti ho chiamato per nome: tu mi appartieni» (Is 43,1).
Quest'ultima parola introduce l'orizzonte trinitario ed ecclesiale che attraversa le scene. Maria viene chiamata per nome e riceve, in un'unica frase, una parentela: Gesù parla dei «miei fratelli» e del «Padre mio e Padre vostro» (Gv 20,17), e poco più tardi, nello stesso giorno, donerà ai discepoli lo Spirito (cfr. Gv 20,19-23). La figliolanza, che sarà il centro dell'intero cammino, compare qui come la soglia del nome: chi è chiamato per nome si scopre appartenere a una famiglia. E nessuno dei tre incontri rimane privato: Maria va dai discepoli, la samaritana va in città, e i suoi concittadini, dopo aver visto, dicono di credere ormai non più per la sua parola, ma perché hanno ascoltato di persona (cfr. Gv 4,42). Zacchèo, per parte sua, apre la sua casa ai poveri. La chiamata per nome spinge fuori da sé, verso gli altri, ed è già vita ecclesiale in germe.
Una parola, ancora, sui titoli. Gesù, a Gerico, parla di sé come del Figlio dell'uomo che è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto (cfr. Lc 19,10): è la sua designazione abituale, e in Luca ricorre per dire la sua missione. La donna di Samaria esita davanti al titolo di Cristo, che propone alla città in forma di domanda, e riceve da Gesù un «Sono io» che, nel quarto Vangelo, ha risonanze più profonde del semplice assenso messianico (cfr. Gv 4,26). Maria lo chiama prima «Rabbunì», un titolo di rispetto affettuoso, e poi, presso i discepoli, «il Signore» (Gv 20,18), che è la confessione pasquale della Chiesa. Nessun titolo esaurisce colui che lo riceve, e il lettore è invitato a lasciarli maturare.
Infine l'escatologia. L'essere visti è cominciato, non è compiuto. L'Apocalisse promette al vincitore un nome nuovo, che nessuno conosce se non chi lo riceve (cfr. Ap 2,17), e Paolo scrive che un giorno conoscerà come è conosciuto (cfr. 1Cor 13,12). Il nome ricevuto è dunque una caparra: ciò che già oggi si può dire ne è un'anticipazione, non la pienezza.

4. La vita riletta: la stessa vergogna, vista da un'altra parte

Si può ora tornare alla stanza nella quale si trovava il ragazzo di tredici anni, davanti allo schermo o davanti allo specchio, con la sua facciata, la sua etichetta e la sua doppia paura. La stessa vita, vista dopo l'incontro, mostra altre linee.
La prima riguarda l'immagine. Se l'immagine che conta fosse soltanto quella che si costruisce, ogni adolescente sarebbe condannato a un lavoro senza fine. La tradizione biblica dice qualcosa che la cultura dell'immagine non sa dire: dice che l'uomo è stato creato a immagine di Dio (cfr. Gen 1,26-27). La prima immagine che conta, cioè, non è quella che si fabbrica: è quella che si è. L'immagine che si offre agli altri può tornare a essere ciò che è, un abito più o meno riuscito, e non un verdetto. Ciò non vuol dire che la cura di sé sia vana: vuol dire che l'identità non dipende da essa.
La seconda riguarda le etichette. Il Vangelo non finge che Zacchèo fosse un uomo irreprensibile, e non lo scusa; il suo passato di frodi resta ciò che è. Ma il nome, «figlio di Abramo», precede e supera l'etichetta. Ciò che un ragazzo ha fatto, ciò che gli altri dicono di lui, anche ciò che di sé giudica male, non ha l'ultima parola sul suo nome. Come si debba pensare ciò che si è fatto, la colpa vera e il suo perdono, sarà materia di un altro capitolo: qui conta che il nome preceda.

La terza riguarda la vergogna. Essa non scompare, e nessun Vangelo promette che scompaia: Maria piange anche dopo aver visto gli angeli, e Zacchèo resta piccolo di statura. Ma la vergogna cambia di posto. Non è più la verità ultima su di sé, la sentenza di uno sguardo che giudica; diventa un sentimento che si può portare davanti a qualcuno che già conosce il nome, e che per questo non lo butterà via. Uno sguardo che si ferma le dà uno spazio nel quale non è più una condanna.
Le parole teologiche vanno ora pronunciate. Ciò che i tre racconti mostrano si chiama *elezione*, quando si parla dell'iniziativa di chi chiama per nome; *dignità*, quando si parla di ciò che il nome conferisce; *creaturalità*, quando si parla dell'immagine ricevuta; *essere conosciuti da Dio*, quando si parla dello sguardo che vede fino in fondo e accoglie. Sono parole che non spiegano l'esperienza, ma la custodiscono.
Per chi non si riconosce credente, la lettura può restare un'esperienza di ascolto di una testimonianza: nessuno è obbligato a dire che cosa crede per riconoscere in un racconto un'esperienza umana vera. Molti ragazzi hanno conosciuto, in un adulto o in un amico, la sorpresa di essere chiamati per nome da qualcuno che sembrava accorgersi di loro. Il testo cristiano non nega questa esperienza, né ne rivendica il monopolio: afferma che essa trova in Gesù il suo fondamento ultimo.

5. Il testimone: una schiava in fuga che dà un nome a Dio

Molti secoli prima del pozzo di Samaria, un'altra donna si trova presso un'altra sorgente. Si chiama Agar, è una schiava egiziana al servizio di Saràì, moglie di Abramo, ed è fuggita nel deserto, incinta, per sottrarsi alla durezza della sua padrona (cfr. Gen 16,1-6). Nella storia di chi conta, è una donna senza voce: serva, straniera, utilizzata per dare un erede ad altri e poi umiliata. Un angelo del Signore la trova presso una sorgente nel deserto e la chiama per nome, e le pone una domanda che è già un atto di attenzione: da dove venga e dove vada (cfr. Gen 16,7-8). Nessuno, in quella casa, le aveva mai chiesto dove stesse andando.
Il messaggero le promette una discendenza e le annuncia che il Signore ha ascoltato la sua afflizione; il figlio che nascerà si chiamerà Ismaele, nome che significa «Dio ascolta» (cfr. Gen 16,10-11). Ed ecco ciò che il testo biblico non attribuisce a nessun altro: Agar dà un nome a Dio. Lo chiama il Dio che la vede, e si domanda, stupita, se abbia davvero potuto vedere, in quel luogo, colui che l'ha vista (cfr. Gen 16,13). Il pozzo prende da quell'incontro il proprio nome (cfr. Gen 16,14).
Agar non è un gradino inferiore di una scala. È una testimone che circonda, come direbbe la Lettera agli Ebrei, chi tiene fisso lo sguardo su Gesù, «colui che dà origine alla fede e la porta a compimento» (Eb 12,2). La sua storia dice, molto prima del Vangelo, che il Dio di Israele vede ciò che nessuno guarda, e che ciò che vede non è un'immagine, ma una persona. Il racconto contiene, subito dopo, un passaggio difficile, l'invito a tornare dalla padrona che l'ha umiliata (cfr. Gen 16,9), che nessun educatore dovrebbe presentare come una consacrazione dell'ingiustizia da sopportare. E nel capitolo ventunesimo la stessa Agar, scacciata di nuovo nel deserto con il figlio ormai ragazzo, si siede lontano per non vederlo morire: Dio ascolta la voce del ragazzo, chiama Agar dal cielo e le apre gli occhi su un pozzo (cfr. Gen 21,14-19). Per la seconda volta, nel deserto, qualcuno vede coloro che il mondo ha messo da parte; e questa volta la voce che viene ascoltata è quella di un ragazzo.
Fra questa sorgente e quella di Giovanni c'è una continuità che il lettore riconosce: due donne straniere, due pozzi, due domande che precedono ogni risposta. In entrambe le storie, colui che vede non toglie la fatica del cammino; restituisce la dignità di camminare.

6. Il luogo: dove si viene accolti come si è

Dove prosegue, oggi, la scena del sicomoro? Fra i luoghi nei quali la Chiesa riconosce la presenza del Risorto, ve n'è uno nel quale lo sguardo che accoglie ha una forma propria: il sacramento della

Riconciliazione. Del sacramento si dovrà parlare più avanti, per ciò che riguarda la colpa, il perdono e la misericordia; qui lo si considera soltanto come uno spazio nel quale un adolescente può essere ascoltato per nome e senza etichette. In esso accade ciò che accade sotto il sicomoro: qualcuno alza lo sguardo e comunica che c'è un posto per quella persona. Il rito, nella sua forma, comincia con l'accoglienza e con l'invito alla fiducia in Dio (cfr. *Rito della Penitenza*); il ministro, che agisce in nome di Cristo, riceve il penitente come Gesù riceve Zacchèo: chiedendogli di aprire la propria casa e non di esibire la propria facciata.
Un luogo non esaurisce però la funzione dello sguardo. Per molti giovani questo sguardo comincerà altrove: in un adulto che ricorda il loro nome e un dettaglio della loro vita, in un colloquio di accompagnamento nel quale nessuno ha fretta, in un gruppo che li accoglie senza chiedere prestazioni. La tradizione salesiana ha dato un nome a questa forma di attenzione: l'ambiente educativo, con il suo cortile, la sua assistenza, la sua familiarità, è già luogo di sguardo, e don Bosco, che conosceva i ragazzi per nome, avvicinava i ragazzi uno per uno, senza soggezione e senza parere, per dire loro, secondo le parole di Alberto Caviglia, «in confidenza la parola che fa per ciascuno» (cfr. P. Braido, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, LAS, Roma 1999, cap. 16).
Occorre dirlo con chiarezza: il sacramento non si impone, non si organizza come una prestazione di gruppo e non si trasforma in uno spettacolo. Quando un adolescente vi si accosta perché costretto dagli altri, o perché sa che tutti lo vedranno entrare, esso diventa il contrario di ciò che è: uno sguardo che esige, invece di uno sguardo che accoglie. La libertà è la condizione stessa della sua verità.

7. Per chi educa: come si guarda senza sorvegliare

Lo sguardo di Gesù, nei tre racconti, non è mai sorveglianza. Chi accompagna adolescenti sa che l'espressione «essere visti» può essere ascoltata in due modi opposti, come una promessa e come una minaccia. Da questa duplicità discendono alcune cautele.
La prima è la più radicale: va abbandonata ogni formula che presenti lo sguardo di Dio come controllo. La frase «Dio ti vede», usata per trattenere un ragazzo da ciò che non dovrebbe fare, è nel migliore dei casi un equivoco e nel peggiore un'ombra che può durare decenni. Lo sguardo del Vangelo non è quello di chi sorveglia per punire, ma quello di chi si ferma per accogliere. Per i ragazzi che hanno vissuto sguardi invasivi, molestie, derisione o controllo, la parola stessa «sguardo» può evocare paura, e va pronunciata con lentezza.
La seconda riguarda la riservatezza. La samaritana è conosciuta in un colloquio che nessuno ascolta: i discepoli sono altrove. Chi educa non rivela, davanti al gruppo, ciò che un ragazzo gli ha confidato, non usa ciò che sa per orientare gli altri e non chiede confidenze pubbliche. Una storia personale appartiene alla persona che la vive, e solo lei decide a chi e quando raccontarla.
La terza riguarda la lode. Chiamare per nome non significa fare complimenti. L'educatore che si limita a dire «bravo» a chi ottiene risultati rinforza, senza volerlo, il meccanismo della prestazione e della comparazione, e insegna che il valore dipende da ciò che si fa. Il nome precede ogni merito, e la sua forma più semplice non è l'elogio ma l'attenzione: ricordare un nome, un dettaglio, una domanda lasciata a metà.
La quarta riguarda il corpo e l'immagine. Quando un adolescente mostra segni di disagio serio legato al proprio corpo o al proprio cibo, o racconta di essere vittima di derisione o di esclusione persistenti, la risposta non spetta soltanto all'educatore: occorre il coinvolgimento dei genitori e, quando serve, di professionisti competenti. Chi educa evita commenti sull'aspetto fisico, anche quando li intende come complimenti, e non fa del corpo un tema di conversazione di gruppo.
La quinta riguarda la tutela. I colloqui personali con minori si svolgono in luoghi visibili e secondo le norme di salvaguardia in vigore; nessun adulto si trova da solo, e senza trasparenza, con un

adolescente. Il sacramento della Riconciliazione non è mai una condizione di partecipazione e non si propone mediante pressioni emotive.
La sesta riguarda il linguaggio del Padre, che compare nel racconto di Maria. Per chi ha avuto padri assenti o violenti, «Padre mio e Padre vostro» può essere una parola ferita. Va introdotta con la lentezza e il rispetto con cui si introduce una parola che ha dietro di sé una storia dolorosa, e senza pretendere che consoli subito.
La settima riguarda chi non crede. Il testo cristiano afferma che la chiamata per nome ha in Gesù il suo fondamento ultimo, ma non pretende di appropriarsi di ogni esperienza di riconoscimento. Un gruppo educativo può essere un luogo di sguardo vero anche per chi non condivide la fede, e deve esserlo.
Quanto al passo concreto, si propongono due momenti, uno per chi educa e uno per il gruppo. Il primo è un breve esame dello sguardo, che l'educatore compie da solo, per una settimana: alla fine di ogni giornata annota i nomi dei ragazzi con i quali non ha parlato, o che ha guardato soltanto come parte del gruppo; il giorno seguente cerca di salutarli per nome e di ricordare una cosa che hanno detto. Non si tratta di un controllo, ma di un allenamento a vedere chi di solito non si vede. Il secondo è una lettura in gruppo di Luca 19,1-10, a voce alta, con tre voci: una per il narratore, una per Gesù e una per la folla. Dopo un tempo di silenzio si invitano i ragazzi a scrivere, per sé e senza leggere ad alta voce, due colonne: le parole che la folla dice di Zacchèo e le parole che Gesù gli dice. Poi si conversa non su di sé, ma sulle etichette in generale: da dove vengono, perché sembrano vere, che cosa le tiene incollate alle persone. Chi guida non conclude e non chiede confidenze. Chi lo desidera potrà fermarsi dopo l'incontro, una volta, per qualche minuto, a parlare con un adulto che lo chiami per nome.
Chi educa semina. Non gli appartiene la certezza di essere stato per qualcuno il volto che si ferma sotto il sicomoro, e non gli appartiene nemmeno il compito di sapere se un nome è stato ricevuto. Gli appartiene il gesto, piccolo e ordinario, di alzare lo sguardo su un ragazzo che si era fatto piccolo e di chiamarlo con il suo nome.

Capitolo terzo
Avere paura

1. La scena: due padri, una donna che trema e un gesto che si ripete

Il Vangelo di Marco intreccia due racconti, e conviene leggerli come un unico movimento. Gesù è appena tornato, dopo una traversata, sulla riva dove lo attende una grande folla (cfr. Mc 5,21). Gli si avvicina uno dei capi della sinagoga, di nome Giàiro. È un uomo importante, abituato a essere ascoltato; ma appena vede Gesù si getta ai suoi piedi e lo supplica con insistenza. La sua frase è breve e priva di ogni decoro: «La mia figlioletta sta morendo: vieni a imporle le mani, perché sia salvata e viva» (Mc 5,23). Gesù va con lui, e la folla li stringe da ogni parte.
In mezzo alla calca c'è una donna che nessuno guarda. Da dodici anni ha perdite di sangue; ha sofferto molto per le cure di molti medici, ha speso tutti i suoi averi e, invece di guarire, è peggiorata (cfr. Mc 5,25-26). Il suo male ha anche una conseguenza sociale: secondo le norme di purità del Levitico, una donna in quella condizione è impura e rende impuro ciò che tocca (cfr. Lv 15,25-27). Non dovrebbe trovarsi in mezzo a una folla, e meno ancora toccare un maestro. Ha sentito parlare di Gesù e si dice: «Se riuscirò anche solo a toccare le sue vesti, sarò salvata» (Mc 5,28). Si avvicina da dietro, tocca il suo mantello, e subito il flusso di sangue si arresta e ella sente nel corpo di essere guarita (cfr. Mc 5,29).

Gesù si ferma. Si accorge che una forza è uscita da lui e domanda: «Chi ha toccato le mie vesti?» (Mc 5,30). I discepoli trovano la domanda assurda, perché la folla preme da ogni lato, ma egli continua a guardarsi intorno per vedere colei che aveva fatto questo (cfr. Mc 5,32). Per la donna è il momento più difficile: aveva ottenuto ciò che voleva senza essere vista, e ora è scoperta. Il racconto dice che viene «impaurita e tremante», si getta davanti a lui e gli dice tutta la verità (cfr. Mc 5,33). Gesù le risponde: «Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va' in pace e sii guarita dal tuo male» (Mc 5,34). Con una sola parola, «figlia», una donna impura e senza nome diventa una persona che ha una famiglia.
Mentre egli parla ancora, arrivano dalla casa di Giàiro dei messaggeri: «Tua figlia è morta. Perché disturbi ancora il Maestro?» (Mc 5,35). Il padre riceve nello stesso istante la notizia più terribile e la ragione per smettere di sperare. Gesù, che ha udito, gli dice: «Non temere, soltanto abbi fede!» (Mc 5,36). Poi continua a camminare con lui.
Alla casa trovano un tumulto di gente che piange e urla (cfr. Mc 5,38). Gesù dice: «Perché vi agitate e piangete? La bambina non è morta, ma dorme» (Mc 5,39), e quelli lo deridono. Egli manda fuori tutti e con sé prende soltanto il padre, la madre e tre discepoli. Entra dove si trova la bambina, la prende per mano e dice: «Talità kum», che significa: «Fanciulla, io ti dico: àlzati!» (Mc 5,41). Subito la fanciulla si alza e cammina; il racconto precisa che aveva dodici anni (cfr. Mc 5,42). Gesù ordina infine di darle da mangiare (cfr. Mc 5,43). Il testo accosta, senza commentarla, una coincidenza di numeri: la donna soffre da quanti anni la ragazza vive.
Il secondo racconto si svolge ai piedi di un monte, dove Gesù ritrova i discepoli circondati da una folla e da alcuni scribi che discutono con loro (cfr. Mc 9,14). Un uomo gli presenta suo figlio, che ha, dice, uno spirito che lo rende muto: lo getta a terra, lo fa schiumare e digrignare i denti, lo irrigidisce (cfr. Mc 9,17-18). I discepoli non sono riusciti a liberarlo. Gesù esclama contro la mancanza di fede che lo circonda (cfr. Mc 9,19) e chiede che gli portino il ragazzo. Mentre lo conducono, il giovane ha una nuova crisi, e Gesù domanda al padre: «Da quanto tempo gli accade questo?» Quello risponde: «Dall'infanzia» (cfr. Mc 9,21), e aggiunge che spesso lo spirito lo ha gettato nel fuoco e nell'acqua per ucciderlo. Poi prega: «se tu puoi qualcosa, abbi pietà di noi e aiutaci» (cfr. Mc 9,22). Gesù gli risponde: «Se tu puoi! Tutto è possibile per chi crede» (Mc 9,23). E il padre grida: «Credo; aiuta la mia incredulità!» (Mc 9,24). Il ragazzo, scosso un'ultima volta, resta a terra come morto, tanto che molti dicono che è morto. Ma Gesù lo prende per mano e lo fa alzare, e quello si alza in piedi (cfr. Mc 9,26-27). Più tardi, in casa, i discepoli gli domandano perché non siano riusciti a scacciare quello spirito, ed egli risponde che «questa specie di demòni non si può scacciare in alcun modo, se non con la preghiera» (Mc 9,29). L'evangelista descrive il male con le categorie del suo tempo, e il lettore di oggi non ha bisogno di ridurre a possessione ciò che la medicina sa curare: la scena non dispensa mai dalle cure.
Due padri, dunque, e due giovani: una ragazza di dodici anni e un ragazzo che soffre «dall'infanzia». Un padre riceve la parola «Non temere», l'altro riceve il «Se tu puoi!». E per due volte accade lo stesso gesto: Gesù prende per mano e fa alzare (cfr. Mc 5,41; 9,27). In tutto il racconto i ragazzi non dicono una sola parola: sono portati, tenuti, rialzati. La paura di cui parlano questi testi è anche quella di chi sta accanto a un giovane in pericolo; ma è, prima ancora, quella di chi si trova sull'orlo di una perdita senza poterla evitare.

2. La vita: che cosa succede dentro quando si ha paura

Chi ha quindici anni conosce la paura in molte forme e quasi mai le dà il suo nome. La riconosce nel corpo: il cuore che accelera, il respiro che si accorcia, la gola chiusa, lo stomaco stretto. Il mondo, intorno, si restringe. L'italiano conserva questa esperienza nella parola «angoscia», che viene dal latino *angustiae*, cioè i passaggi stretti, le strettoie. Chi ha paura ha la sensazione che lo spazio si riduca: le possibilità si accorciano, il tempo si contrae sull'istante, l'orizzonte sparisce. Un altro ragazzo, davanti

allo stesso compito in classe, ha uno spazio dentro il quale respirare; per chi ha paura, quel compito è un tunnel.

La filosofia ha distinto due forme di questa esperienza. Martin Heidegger ha osservato che la paura ha un oggetto determinato, una cosa o una persona di cui si teme, mentre l'angoscia non ha oggetto e si manifesta come un'inquietudine senza nome nella quale il mondo familiare perde la sua evidenza (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, 1927, §§30 e 40). Søren Kierkegaard l'aveva descritta in una formula divenuta celebre: «Così l'angoscia è la vertigine della libertà, che sorge mentre lo spirito sta per porre la sintesi e la libertà, guardando giù nella propria possibilità, afferra il finito per fermarsi in esso» (*Il concetto dell'angoscia*, 1844, cap. II, §1). Gli adolescenti conoscono entrambe. Hanno paure precise: il compito, la derisione, il distacco di una persona cara, la malattia di un genitore, la morte di un nonno o di un amico. E hanno un'angoscia più diffusa, che si descrive spesso con la formula «paura di tutto e di niente».

Questa età è, per sua natura, un succedersi di piccole morti: la casa dell'infanzia, il corpo del bambino, il gruppo di amici che si scioglie, la fede dei primi anni che non regge più. A queste perdite fisiologiche se ne aggiungono altre, che non appartengono alla crescita: la separazione dei genitori, una malattia, un lutto, un trasloco, l'esperienza della guerra vista sugli schermi, l'isolamento imposto dalla pandemia. Il lutto, in particolare, è l'esperienza che gli adulti tendono a proteggere e che gli adolescenti vivono spesso da soli, in una zona del dolore che non osano nominare.

I dati disponibili confermano che il fenomeno è ampio, anche se vanno letti con prudenza. L'Organizzazione Mondiale della Sanità stima che circa un adolescente su sette, fra i dieci e i diciannove anni, viva con un disturbo mentale, e che l'ansia e la depressione siano fra i più frequenti (cfr. OMS, *Mental health of adolescents*, scheda informativa). In Italia, il Rapporto Bes dell'Istat ha rilevato che negli anni della pandemia i giovani fra i quattordici e i diciannove anni sono stati gli unici a conoscere un deterioramento significativo della soddisfazione per la vita: la quota dei «molto soddisfatti» è scesa dal 56,9% del 2019 al 52,3% del 2021, e la quota di chi era insieme insoddisfatto e con un basso punteggio di benessere psicologico è raddoppiata, dal 3,2 al 6,2%, pari a circa duecentoventimila ragazzi (cfr. Istat, *Rapporto Bes 2021*). L'indice di salute mentale dei quattordicenni-diciannovenni mostrava nel 2021 uno svantaggio evidente per le ragazze (66,6 contro 74,1 per i ragazzi), che il Rapporto Bes 2023 ha confermato (67,4 contro 74,3). A livello internazionale, un'indagine pubblicata su *The Lancet Planetary Health* nel 2021, condotta su diecimila giovani fra i sedici e i venticinque anni in dieci Paesi, ha rilevato che il 59% era molto o estremamente preoccupato per il cambiamento climatico e che il 75% riteneva che il futuro faccia paura (cfr. C. Hickman e altri, 2021; l'Italia non era fra i Paesi esaminati). Una quota analoga di preoccupazione climatica è attribuita ai giovani italiani dall'Istat, che indica il 70% circa dei quattordicenni-diciannovenni preoccupato per i cambiamenti climatici (dato riportato da UNICEF Italia).

Questi numeri non misurano tutti la stessa cosa. Alcuni riguardano disturbi diagnosticati, altri sentimenti di malessere o di preoccupazione, e non ogni paura è una patologia: provare paura davanti a una perdita o a un futuro incerto è, entro certi limiti, una risposta adeguata alla realtà. Indicano però con chiarezza che la paura, per un adolescente di oggi, non è un'eccezione.

C'è poi un aspetto che i numeri non mostrano: ciò che le persone adulte dicono ai ragazzi che hanno paura. Le frasi sono quasi sempre le stesse: «Non aver paura», «Devi crederci», «Pensa in positivo», «Sii resiliente». Sono frasi benevole, ma hanno una struttura nascosta: trasformano la fiducia in un compito. Fidarsi diventa uno sforzo che dipende dalla volontà, qualcosa che si può fare meglio o peggio, come un esercizio muscolare. Byung-Chul Han ha descritto questa logica della positività come uno dei tratti di una società in cui ogni cosa, anche l'interiorità, deve rendere (cfr. B.-C. Han, *La società della stanchezza*, 2010). Per chi ha paura, il risultato è una doppia pena: si ha paura, e ci si vergogna di averla.

Eppure la fiducia non nasce così. Erik Erikson, nel descrivere le fasi dello sviluppo, ha collocato all'inizio di tutto la fiducia di base: il neonato impara se il mondo sia affidabile attraverso la regolarità e la cura di chi lo accudisce, ed è su questa esperienza che si costruisce ciò che verrà dopo (cfr. E. H. Erikson, *Infanzia e società*, 1950). Il filosofo danese Knud Løgstrup ha scritto: «È una caratteristica della vita umana che inizialmente ci incontriamo con una fiducia reciproca. Questo vale anche nel caso in cui ci incontriamo come estranei», e ha aggiunto che soltanto per un evento particolare la fiducia iniziale si trasforma in diffidenza (cfr. K. E. Løgstrup, *L'esigenza etica*, 1956). Se è così, il comando di fidarsi è, nel senso proprio della parola, un errore di categoria.

3. Lo scarto: dalla fiducia come sforzo all'affidamento a Qualcuno

Nei due racconti la fiducia è raccontata come un movimento, e questo movimento non somiglia a uno sforzo. Si riguardi la donna. Prima di avvicinarsi a Gesù, ha tentato tutto ciò che si poteva tentare: ha consultato molti medici, ha speso tutto ciò che aveva, ha fatto, in una parola, tutto ciò che dipendeva da lei, e la sua condizione è peggiorata (cfr. Mc 5,26). È l'esito dell'economia dello sforzo. Poi accade qualcosa di diverso: una mano si tende. Il gesto è piccolo, quasi furtivo: toccare un lembo di stoffa. Non è una prova di forza; è l'atto di chi, non potendo più niente, si protende verso qualcuno. E il testo registra con precisione dove sia la forza: non nel gesto di lei, ma in lui, dal quale una forza «è uscita» (cfr. Mc 5,30). Quando Gesù le dice «la tua fede ti ha salvata», la parola «fede» non indica una potenza interiore della donna, ma il movimento della sua mano verso di lui. La Bibbia ebraica usa, per dire fede, una radice che significa essere saldo, appoggiarsi: credere non è essere forti, è appoggiarsi a qualcuno che regge. La fede, in questo senso, non è la fermezza di chi crede, ma la fermezza di colui sul quale ci si appoggia.

La stessa logica regge la frase rivolta a Giàiro. «Non temere, soltanto abbi fede» non è un comando psicologico. Nella Scrittura il «non temere» non appare mai da solo: è quasi sempre seguito da una ragione, e la ragione è una presenza. Il Signore dice ad Abramo: «Non temere, Abram. Io sono il tuo scudo» (Gen 15,1). Dice a Israele attraverso il profeta Isaia: non temere, perché io sono con te (cfr. Is 41,10). Il comando non toglie la paura per decreto: la sposta, indicando qualcuno che sta accanto. E nel racconto di Marco la presenza è narrata con un dettaglio sobrio: Gesù, mentre pronuncia quella parola, sta camminando con Giàiro verso la casa (cfr. Mc 5,24.37). Il «non temere» è detto in cammino, dentro un andare insieme.

Il racconto del ragazzo mostra l'altra faccia di questo affidamento. Il padre dice una frase che ogni lettore riconosce come onesta e quasi sfrontata: «Credo; aiuta la mia incredulità!» (Mc 9,24). Non dice «crederò di più». Non promette uno sforzo. Chiede aiuto per la propria fede. Gesù non lo corregge né gli chiede una fede più pura: accoglie quella fede mescolata di dubbio e agisce. Il Nuovo Testamento dirà con chiarezza, altrove, che la fede stessa è dono: «per grazia siete salvati mediante la fede, e ciò non viene da voi, ma è dono di Dio» (cfr. Ef 2,8). Si può quindi leggere la parola di Gesù, «tutto è possibile per chi crede», senza cadere nell'equivoco del pensiero positivo, per il quale sarebbe l'intensità del credere a produrre la guarigione. Il padre non l'ha intesa così. L'ha intesa come un invito ad aprirsi alla possibilità di Dio e ha risposto con una preghiera. Va anche detto con nettezza che nessun testo evangelico autorizza a pensare che una malattia, un lutto o una sofferenza psichica dipendano da una fede insufficiente: l'idea che chi non guarisce non abbia creduto abbastanza è un abuso di questi racconti.

Il «tutto è possibile» ha del resto un'eco nella notte del Getsemani, dove Gesù pregherà il Padre dicendo: «Abbà! Padre! Tutto è possibile a te» (cfr. Mc 14,36). Il lettore attento può osservare che il vero credente di cui parla la frase del capitolo nono è prima di tutto lui: colui che si affida, in modo perfetto, a Colui al quale tutto è possibile. La fede dei discepoli partecipa di quella del Figlio, e la possibilità di cui si parla è quella del Padre.

I gesti dei due racconti dicono qualcosa che le parole non dicono. Gesù si lascia toccare da una donna impura e tocca il corpo di una ragazza morta, due contatti che, secondo le norme di purità di Israele, rendevano impuri (cfr. Lv 15,19-27; Nm 19,11-13). Queste norme non vanno intese come un meccanismo crudele di esclusione: erano un linguaggio con il quale Israele custodiva il rispetto per la vita e per la morte. Ciò che il racconto mostra è che nel contatto con Gesù la vita scorre nella direzione opposta: non è lui a contrarre l'impurità, è la vita che passa. E per due volte, per rialzare, Gesù prende per mano. È un gesto che non risolve da lontano né spiega: stringe, e tiene.
Resta la morte, che il racconto non salta. La ragazza muore; i messaggeri lo dicono, la folla piange e deride chi dice che dorme. Il ragazzo giace come morto. Nulla, nel racconto, attenua l'esperienza di essere arrivati alla fine. La fiducia come sforzo dev'essere morta, perché la fiducia come affidamento possa nascere: il padre deve abbandonare il «se tu puoi», Giàiro deve lasciare il ruolo di chi dispone di tutto. Quel che segue, il rialzare, è raccontato con il verbo che il Nuovo Testamento usa per la Pasqua.
Ma anche qui occorre precisione. Questi racconti sono segni, non promesse generali: non annunciano che ogni giovane malato guarirà, né che ogni morto tornerà a vivere in questa vita. La ragazza di Giàiro, come ogni altro, dovrà morire di nuovo; la vittoria definitiva sarà quella del Risorto, primizia di coloro che sono morti (cfr. 1Cor 15,20). Chi legge questi racconti a un adolescente in lutto non deve lasciare intendere che la preghiera protegga da ogni perdita.
Una parola, infine, sul titolo. I messaggeri chiamano Gesù «Maestro», e il padre del secondo racconto lo chiama così (cfr. Mc 9,17): è il titolo che i personaggi usano per misurare ciò che egli può o non può fare. Il racconto mostra che quella misura non basta, e che Gesù non è soltanto qualcuno che sa insegnare, ma Colui che può prendere per mano.

4. La vita riletta: la stessa paura, davanti a una mano tesa

Si può ora tornare al ragazzo di quindici anni, con il cuore che batte forte e il mondo che si stringe. La stessa paura, vista dopo il racconto, ha un'altra forma.
La prima cosa che cambia è la vergogna. Nei Vangeli i personaggi tremano, e nessuno viene rimproverato per questo. La donna si getta ai piedi di Gesù impaurita, e riceve la parola «figlia»; il padre del ragazzo confessa la propria incredulità, e riceve ciò che chiedeva. Il rimprovero di Gesù, nel racconto del monte, colpisce l'incredulità di chi lo circonda, e non la paura di chi chiede aiuto. Chi ha paura non è dunque colui che manca di fede: è colui che, con la sua paura, può rivolgersi a Qualcuno.
La seconda cosa riguarda lo spazio. Il termine «salvezza», nella lingua della Bibbia ebraica, deriva da una radice che significa essere largo, essere spazioso. Il salmista dice a Dio che ha posto i suoi piedi in un luogo spazioso (cfr. Sal 31,9). Se l'angoscia è angustia, strettoia, la salvezza è un allargamento: l'orizzonte che si apre, il respiro che torna. «Va' in pace» (Mc 5,34) non descrive soltanto uno stato d'animo, ma un luogo nel quale si può camminare. Il passaggio non è automatico, e la paura non scompare per decreto: ma l'esperienza dice che l'angustia di una stanza cambia quando qualcuno vi entra e si siede.
La terza cosa riguarda la fiducia. L'esperienza di Erikson e di Løgstrup non viene smentita dal Vangelo: ne viene confermata. Nessuno può essere costretto a fidarsi, e chi non ha ricevuto da bambino la fiducia di base non può recuperarla per volontà. Ma può ricevere, a poco a poco, un'esperienza di affidabilità attraverso persone che restano: un adulto che non scappa, un gruppo che tiene, un amico che risponde. Il Vangelo non sostituisce queste esperienze: le sostiene, e dice che dietro di esse c'è una Presenza che le rende possibili. Per chi non si riconosce credente, rimane intatta l'esperienza, che molti ragazzi conoscono, di una persona che sta accanto senza spiegare e senza fretta; il testo cristiano afferma che quel gesto ha un fondamento che lo precede.
Le parole teologiche vanno nominate. L'atteggiamento che i due racconti descrivono si chiama *affidamento* e, in senso più ampio, *fede*, nel significato originario di fiducia; il suo fondamento è la

grazia, cioè il carattere di dono di ciò che si riceve; il luogo in cui prende forma è la *preghiera*, di cui si dirà fra poco. A queste si aggiunge la parola *consolazione*, che non indica un conforto di superficie, ma la presenza di qualcuno che resta accanto (cfr. 2Cor 1,3-4). La paura, riletta in questa luce, non si trasforma in pace per magia: diventa il luogo in cui una mano può essere afferrata.

5. Il testimone: un uomo senza figli che conta le stelle

Nella nube che circonda chi tiene fisso lo sguardo su Gesù c'è un uomo che ha conosciuto la paura nella forma più antica: quella di chi ha ricevuto una promessa e non vede nulla che la renda credibile. Si chiama Abram, e il capitolo quindicesimo della Genesi lo coglie in una notte di lamento. Il Signore gli parla in visione: «Non temere, Abram. Io sono il tuo scudo» (Gen 15,1). Abram risponde con una domanda che somiglia a un'obiezione: che cosa gli darà il Signore, se egli se ne va senza figli, e l'erede della sua casa sarà un servo? (cfr. Gen 15,2-3). È una preghiera onesta, nata dall'angustia di una vita che non porta frutto.
Il Signore non risponde con una spiegazione: lo fa uscire all'aperto e gli dice di guardare in cielo e di contare le stelle, se riesce a contarle, perché tale sarà la sua discendenza (cfr. Gen 15,5). È un modo di allargare lo spazio: il tetto della tenda è sostituito da un cielo senza confini. E il testo osserva che Abram credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia (cfr. Gen 15,6). Non è l'esito di uno sforzo: il verbo ebraico dice un appoggiarsi, un lasciarsi reggere. Eppure la fiducia non cancella i dubbi: poco dopo Abram domanda come potrà sapere che quella promessa si compirà (cfr. Gen 15,8), proprio come il padre del ragazzo dirà molti secoli più tardi che crede e che chiede aiuto per la propria incredulità.
La scena prosegue di notte. Abram prepara gli animali per il rito dell'alleanza e, al tramonto, cade in un torpore, e un oscuro terrore lo assale (cfr. Gen 15,12). Poi, nel buio, un braciere fumante e una fiaccola ardente passano fra le carni divise (cfr. Gen 15,17). Il particolare decisivo è che a passare è soltanto Dio, mentre Abram dorme. L'alleanza è sigillata da una parte sola. Il salmo dirà che il Signore dà il sonno ai suoi amati (cfr. Sal 127,2): chi dorme non fa nulla, e per questo si affida.
La Lettera agli Ebrei colloca Abramo fra i testimoni della fede (cfr. Eb 11,8-19), e Paolo lo chiama padre dei credenti (cfr. Rm 4,11-12). Ma la pagina della Genesi dice qualcosa che nessuna formula esprime con altrettanta forza: la fiducia, per Abramo, non è stata l'assenza di paura, ma la capacità di restare nella notte mentre Qualcuno agisce.

6. Il luogo: la preghiera, compreso il lamento

Dove, oggi, prosegue questo racconto? Il luogo in cui chi ha paura può rivolgersi a Qualcuno è la preghiera. Il testo di Marco lo dice a proposito dei discepoli: quella specie di demòni non si scaccia in alcun modo, se non con la preghiera (cfr. Mc 9,29). E la preghiera di cui il capitolo nono ci ha offerto un modello è la più breve che si possa immaginare: «Credo; aiuta la mia incredulità!». Una frase di cinque parole, nella quale c'è una confessione e una richiesta, e che molti adolescenti riconoscono come propria, perché dice senza ornamenti ciò che essi provano.
La preghiera, però, non è soltanto la formula serena. La tradizione biblica conserva una forma che la cultura corrente fa fatica a riconoscere: il lamento. Un'ampia parte dei Salmi è fatta di grida: «Fino a quando, Signore, continuerai a dimenticarmi?» (cfr. Sal 13,2); «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (cfr. Sal 22,2). È la stessa invocazione che il Vangelo di Marco pone sulle labbra di Gesù in croce (cfr. Mc 15,34), a dire che il lamento non è estraneo alla fede, ma abita dentro di essa.
Gli studiosi dei Salmi hanno mostrato che il lamento ha una struttura precisa: si rivolge a un «Tu», espone il dolore, domanda aiuto e, nella maggior parte dei casi, approda a una confessione di fiducia (cfr. C. Westermann, *Lode e lamento nei Salmi*, 1965; W. Brueggemann, *The Message of the Psalms*,

1984). Chi si lamenta con Dio non ha ancora smesso di credere che qualcuno lo ascolti: il lamento è, per sua natura, una forma di fiducia.
La Scrittura è onesta fino in fondo: contiene anche una preghiera che non ha un finale luminoso. Il Salmo 88 termina nel buio: l'orante dice che le tenebre sono la sua unica compagnia (cfr. Sal 88,19). È un testo che l'educazione religiosa tende a evitare e che molti ragazzi, in certi giorni, riconoscono come proprio. Il suo posto nella Bibbia dice che anche questo silenzio appartiene alla preghiera.
La preghiera ha poi una dimensione comunitaria. I due padri non vanno da soli da Gesù: Giàiro si getta ai suoi piedi davanti alla folla, il padre del ragazzo lo porta fra i discepoli. La Chiesa accoglie il lamento nella liturgia, nei Salmi della sera, nella veglia, nel venerdì santo. Chi ha paura non è chiamato a pregare da solo: è chiamato a mettere la propria voce dentro una voce più grande, che prega per lui quando egli non riesce.

7. Per chi educa: come si resta accanto a chi ha paura

Il Vangelo non toglie la paura a chi educa, né gli chiede di toglierla ai ragazzi. Gli chiede di fare ciò che Gesù fa nei due racconti: camminare accanto e, a suo tempo, tendere una mano. Da qui discendono alcune cautele.
La prima riguarda il «non temere». La frase, detta da un adulto che non resta, suona vuota: in un adolescente che ha paura può aggiungere vergogna e solitudine. Nella Scrittura il «non temere» è sempre accompagnato da una presenza. Chi educa può imparare a sostituirlo con parole più povere e più vere: «Sono qui», «Resto con te», «Vuoi dirmi di più?». Il Vangelo dice «non temere» camminando.
La seconda riguarda il rapporto fra paura e fede. Nessuna paura, nessun dubbio, nessuna sofferenza psichica va interpretata come mancanza di fede. L'uso del «Se tu puoi!» o della «generazione incredula» come un rimprovero a un ragazzo che si trova in difficoltà è un abuso del testo. Le due scene ci mostrano Gesù che accoglie la paura e il dubbio senza rimproverarli.
La terza riguarda la cura. Il racconto del ragazzo con lo spirito muto non autorizza a leggere come questione spirituale ciò che richiede un intervento medico o psicologico. Quando un adolescente mostra segni di ansia grave, attacchi di panico, ritiro persistente dalla vita sociale, calo marcato dell'umore, o parla di farsi del male o di non voler più vivere, la risposta non spetta soltanto a chi educa. Occorre coinvolgere subito i genitori, o altri adulti responsabili, e i servizi competenti; chi educa non promette riservatezza assoluta su ciò che mette in pericolo la vita di un ragazzo, e non rimane solo con quella confidenza.
La quarta riguarda il lutto. Davanti a un ragazzo che ha perso una persona cara, le formule pie rischiano di fare danno: dire che «è volato in cielo», che «Dio lo ha voluto con sé» o che «ora è un angelo» può generare rabbia contro Dio e confusione. Soprattutto, la frase di Gesù «non è morta, ma dorme» non va mai ripetuta come un eufemismo per spiegare la morte, perché in un bambino o in un adolescente può trasformare il sonno in una fonte di paura. Per chi vive un lutto la forma migliore di vicinanza è spesso il silenzio condiviso, la presenza, il permesso di piangere e anche di arrabbiarsi. Il lamento, davanti a Dio, è legittimo.
La quinta riguarda il tocco. Gesù prende per mano, ma l'educatore opera dentro le norme di tutela dei minori: nessun contatto fisico va imposto, e per un adolescente la distanza è una forma di rispetto. L'equivalente del gesto evangelico, nel cortile e in parrocchia, è quasi sempre la presenza: sedersi accanto, restare nella stanza, rimanere raggiungibili.
La sesta riguarda la parola pubblica. La donna del racconto, scoperta, dice «tutta la verità» davanti a Gesù e ai presenti. Ma è lei a uscire dall'anonimato, e Gesù, subito dopo, la chiama «figlia». Il passo non autorizza richieste di confidenze in pubblico né testimonianze sollecitate in un clima di commozione: nessuno deve essere spinto a raccontare le proprie paure o i propri lutti davanti agli altri.

La settima riguarda la preghiera. Non va imposta, e il lamento va lasciato dire. Evitare di trasformare ogni invocazione in un'espressione di fiducia già raggiunta e non promettere che «andrà tutto bene»: è una frase che nessuno può garantire e che il Vangelo non pronuncia. Il Getsemani, richiamato poco sopra, parla del Padre: per chi ha esperienza di padri assenti o violenti il linguaggio paterno va introdotto con lentezza e rispetto.
Quanto al passo concreto, si propone una serata del lamento e dell'affidamento, in un luogo raccolto, con una luce soffusa e senza fretta. Si leggono ad alta voce, con tre voci, il narratore, il padre e Gesù, i versetti 17-27 del capitolo nono di Marco. Segue un tempo di silenzio. Si legge poi lentamente il Salmo 13, a due cori che si alternano. A questo punto si distribuiscono dei piccoli biglietti e si invita ciascuno a scrivervi, se vuole, o a lasciare in bianco, ciò che lo spaventa o lo addolora, senza firmare. I biglietti vengono piegati e deposti in un cesto accanto a una candela; nessuno li legge, nemmeno chi guida, e al termine del tempo di preghiera vengono distrutti insieme, senza che nessuno li abbia aperti. Chi lo desidera può ripetere, sottovoce, la preghiera del padre: «Credo; aiuta la mia incredulità». Chi non se la sente resta in silenzio. Chi guida non conclude e non commenta; un adulto rimane nella stanza per un quarto d'ora dopo l'incontro, disponibile a parlare con chi lo desidera.
Chi educa non toglie la paura: cammina accanto a chi la prova, come Gesù accanto a Giàiro, mentre arriva la notizia peggiore, e si lascia trovare, in un cortile o in una sala qualunque, da chi ha bisogno di qualcuno che resti.

Capitolo quarto
Voler vivere

1. La scena: un uomo che corre e una folla che ascolta sul monte

Gesù si è appena messo in cammino, lungo la strada, quando un uomo gli corre incontro e si getta in ginocchio davanti a lui (cfr. Mc 10,17). Il Vangelo di Marco non dice come si chiami, né quanti anni abbia: lo chiama semplicemente «un tale». La tradizione ne ha fatto il «giovane ricco», perché Matteo lo dice giovane (cfr. Mt 19,20.22) e Luca lo dice un capo (cfr. Lc 18,18); l'immagine che ne risulta è una composizione di tre testimonianze, e a ciascuna aggiunge un tratto. Quel che tutti e tre registrano è la domanda: «Maestro buono, che cosa devo fare per avere in eredità la vita eterna?» (Mc 10,17).
Gesù non risponde subito alla domanda. Risponde a una parola della domanda, e la risposta sorprende: «Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo» (Mc 10,18). Poi richiama i comandamenti: non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non testimoniare il falso, non frodare, onora il padre e la madre (cfr. Mc 10,19). L'uomo risponde con una franchezza che nessuno nel racconto mette in dubbio: «Maestro, tutte queste cose le ho osservate fin dalla mia giovinezza» (Mc 10,20). Non è un ipocrita, e Gesù non lo tratta da tale.
Qui il Vangelo di Marco conserva un particolare che gli altri due non hanno. Il testo dice che Gesù, fissatolo, lo amò (cfr. Mc 10,21). Prima ancora della richiesta, c'è questo sguardo. E solo dentro quello sguardo arriva la parola: «Una cosa sola ti manca»: va', vendi ciò che hai e dallo ai poveri, e avrai un tesoro in cielo; poi vieni e seguimi (cfr. Mc 10,21). L'uomo si fa scuro in volto e se ne va rattristato, perché possedeva molti beni (cfr. Mc 10,22). Il racconto non dice che sia rimasto lontano per sempre: dice soltanto che quel giorno se ne andò. Gesù non lo rincorre; si volta verso i suoi e dice quanto sia difficile, per chi possiede ricchezze, entrare nel regno di Dio, e usa l'immagine paradossale del cammello che deve passare per la cruna di un ago (cfr. Mc 10,23-25). I discepoli, sconcertati,

domandano: «Chi può dunque essere salvato?» E la risposta è: «Impossibile agli uomini, ma non a Dio! Perché tutto è possibile a Dio» (Mc 10,27).
Il lettore attento nota un particolare della composizione. Pochi versetti prima, Gesù aveva detto che chi non accoglie il regno di Dio come lo accoglie un bambino non vi entrerà (cfr. Mc 10,15). Un bambino non ha niente da offrire e riceve. Subito dopo, un uomo che ha ogni cosa da offrire domanda che cosa debba fare per ottenere. L'evangelista ha messo vicini i due quadri senza commento.
L'altro testo è il celebre inizio del discorso della montagna. Gesù, vedendo le folle, sale sul monte, si siede, e i discepoli si avvicinano; allora apre la bocca e comincia a insegnare (cfr. Mt 5,1-2). Le prime parole non sono un comando. Sono una serie di proclamazioni: «Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli» (Mt 5,3); «Beati quelli che sono nel pianto, perché saranno consolati» (Mt 5,4); «Beati i miti, perché avranno in eredità la terra» (Mt 5,5). Poi vengono quelli che hanno fame e sete di giustizia, i misericordiosi, i puri di cuore, e «gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» (Mt 5,9). Chiudono la serie i perseguitati a causa della giustizia e coloro che vengono insultati per amore di lui (cfr. Mt 5,10-12). Nessuno di questi beati assomiglia a un uomo di successo secondo il metro del mondo. Eppure a loro, e non a un altro, la parola si rivolge.
Si possono dunque leggere accanto due scene. In una, un uomo corre verso Gesù per sapere come si ottenga la vita, e se ne va con lo sguardo basso. Nell'altra, una folla ascolta mentre Gesù le dice a chi appartiene il Regno. Il verbo «avere in eredità» appare in entrambe: nella domanda dell'uomo e nella promessa ai miti. È lì che i due racconti si toccano.

2. La vita: che cosa vuol dire voler vivere quando si hanno diciassette anni

Voler vivere non significa soltanto non voler morire. Nessun adolescente dice di volere una «vita piena»: dice di voler spaccare, di voler essere qualcuno, di voler fare qualcosa che conti, di voler stare bene, di non voler sprecare gli anni. Sotto questi enunciati c'è un desiderio elementare che la tradizione filosofica ha sempre riconosciuto come il più universale. Aristotele aprì la sua etica osservando che ogni attività umana tende a un bene, e che il bene ultimo, quello che si sceglie per se stesso e mai in vista di altro, si chiama felicità (cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, I,1 e I,7). Agostino, secoli dopo, annotò che tutti vogliono la vita beata, e che nessuno vi rinuncia (cfr. Agostino, *Confessioni*, X,20-21). Il desiderio non ha bisogno di essere insegnato.
Ciò che muta, da un'epoca all'altra, è il luogo in cui si colloca la pienezza. Charles Taylor ha chiamato «pienezza» quella sensazione, che accompagna certi momenti e certi luoghi, che la vita vi sia più ricca, più profonda, più degna di essere vissuta, e ha osservato che ogni epoca e ogni persona la colloca in un punto diverso (cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, 2007). Per molti adolescenti di oggi la pienezza è nel riuscire: nei voti, nei risultati sportivi, nel corpo che si mostra, nel numero di seguaci, nel progetto per il futuro. L'idea, spesso inespressa, è che la vita buona sia una somma: più si possiede e più si è. Hartmut Rosa ha descritto questa logica come una corsa a rendere disponibili risorse, il denaro, il tempo, le competenze, le relazioni, nella convinzione che più risorse equivalgano a una vita migliore; e vi ha opposto la risonanza, cioè quel tipo di relazione con il mondo nel quale si è toccati e si risponde, e che non si può produrre né possedere a piacere (cfr. H. Rosa, *Risonanza*, 2016). Si potrebbe dire che a molti ragazzi sia stato consegnato un bilancio e non una vita: una colonna di voci in attivo da far crescere, un'altra di voci in passivo da ridurre.
Il desiderio di vivere ha anche un'altra forma, più fisica, che la scuola e la famiglia non sempre riconoscono: la sete di intensità. Un concerto, una partita, la prima esperienza di innamoramento, il rischio, la velocità, il gruppo che canta insieme: sono momenti in cui un ragazzo dice, a modo suo, «mi sento vivo». Alcuni cercano la stessa intensità in scorciatoie dannose, nell'alcol, nelle sostanze, in gesti pericolosi. Anche lì, sotto l'errore, c'è la domanda che il racconto del Vangelo condivide: che cosa vuol dire, davvero, vivere?

I dati disponibili mostrano un quadro che non si lascia ridurre a una formula. Nel rapporto sulla sorveglianza HBSC-Italia 2022, curato dall'Istituto Superiore di Sanità, già a undici anni circa la metà dei ragazzi dichiara di sentire la pressione del lavoro scolastico, abbastanza o molto; a ogni rilevazione dal 2010 in poi la quota di quanti si dicono stressati dalla scuola è cresciuta di circa dieci punti, e nel 2022 si sono toccati i valori più alti mai registrati, con oltre il 70% delle tredicenni e oltre il 75% delle quindicenni; fra le ragazze di quindici e diciassette anni la percentuale supera l'80% (cfr. Istituto Superiore di Sanità, *La Sorveglianza HBSC-Italia 2022*, 2024). Nello stesso tempo, secondo l'Istat, la classe d'età più soddisfatta della propria vita è quella dei quattordici-diciannovenni: nel 2023 il 56,6% si è dichiarato molto soddisfatto, con un voto da 8 a 10 su una scala fino a 10 (cfr. Istat, *La soddisfazione dei cittadini per le condizioni di vita. Anno 2023*, 2024). Una ricerca dell'Osservatorio Giovani dell'Istituto Toniolo sulla speranza, condotta nel 2025 su giovani italiani fra i diciotto e i trentaquattro anni, ha rilevato che meno della metà di essi si dichiara molto speranzosa, e che la speranza cresce quando il vivere trova uno scopo (cfr. A. M. Ellena, sintesi della ricerca, in «Avvenire», 27 luglio 2025).
Queste cifre non si contraddicono. Indicano che molti ragazzi amano la vita e che la amano sotto una pressione crescente, e che la soddisfazione di oggi convive con un futuro che non sempre si lascia sperare. Occorre anche ricordare che la questione del successo non ha lo stesso peso per tutti: per molti adolescenti la riuscita non è un'ambizione, ma la condizione per non cadere nella precarietà, e un discorso che la liquidasse come vanità suonerebbe offensivo.
Esiste infine un tipo di studente che i dati non descrivono e che ogni educatore conosce. Ha fatto per anni tutto ciò che gli veniva chiesto: i voti sono buoni, le attività si moltiplicano, il curriculum cresce. A un certo punto, quasi sempre senza preavviso, si accorge di non essere felice e non sa spiegare perché. La sua domanda è quella dell'uomo che corre verso Gesù: «Ho fatto tutto: che cosa devo fare ancora?».

3. Lo scarto: dalla riuscita alla vita ricevuta

La domanda dell'uomo contiene già, senza che egli lo sappia, la sua risposta. Egli chiede che cosa debba fare per «avere in eredità» la vita eterna. Ma un'eredità non si guadagna: si riceve, e si riceve in forza di un legame. Nessuno eredita per merito: si eredita perché si è figli. Il verbo che l'uomo ha scelto appartiene al vocabolario della filiazione, e il suo problema è che lo usa con la grammatica del bilancio. Chiede di eseguire qualcosa per ottenere un'eredità.
La prima mossa di Gesù è un rovesciamento che sposta lo sguardo dall'uomo a Dio. «Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo». La frase non nega la bontà di Gesù né la sua identità. Rivolge la questione alla sorgente: la bontà, e con essa la pienezza della vita, non è un possesso da accumulare, ma un attributo di Dio al quale si partecipa. La tradizione cristiana ha letto in questa risposta un invito a domandarsi chi sia colui che viene chiamato «buono», e il lettore del Vangelo è lasciato libero di sciogliere la domanda. Il titolo che l'uomo gli dà, «Maestro buono», viene dunque messo in questione non per respingerlo, ma per indicare da dove la bontà proviene.
La seconda mossa è lo sguardo. «Lo amò». Il testo non dice che l'uomo meritasse quell'amore, né che avesse fatto qualcosa per ottenerlo: lo dice prima di ogni richiesta e, come si è visto, senza che l'amore venga ritirato quando l'uomo se ne va. La parola che segue, «una cosa sola ti manca», nasce da questo sguardo. Non è un elenco di requisiti né un verdetto di insufficienza. È una parola personale, detta a quest'uomo e non a ogni uomo. Lo si vede nel modo in cui la tradizione l'ha letta: Antonio, il futuro padre dei monaci, udendola proclamare in chiesa, la sentì rivolta a sé e lasciò tutto (cfr. Atanasio, *Vita di Antonio*, 2); Clemente di Alessandria, in un'omelia celebre, vi riconobbe soprattutto la liberazione dell'anima dagli attaccamenti, e sostenne che non ogni ricco dovesse spogliarsi materialmente di tutto (cfr. Clemente di Alessandria, *Quale ricco si salverà?*). Nello stesso Vangelo, del resto, Zacchèo dà la

metà dei suoi beni (cfr. Lc 19,8), e nulla lascia pensare che Gesù chiedesse di più. La richiesta è vera per l'uomo del racconto, e la sua verità non si trasforma in legge generale.
Ciò che la richiesta dice davvero è che a quest'uomo, che ha molte cose, manca una relazione: «poi vieni e seguimi». La pienezza non sta in una cosa in più, ma in qualcuno. È l'applicazione, in questo capitolo, del secondo scarto dell'opera, dal «che cosa» al «chi»: l'uomo domandava che cosa dovesse fare e gli viene proposto di seguire qualcuno. Non è un caso che ciò che la richiesta toglie sia la ricchezza, cioè ciò che occupa le mani: chi ha le mani piene non può prendere per mano.
Di qui discende ciò che Dietrich Bonhoeffer ha chiamato il costo della grazia. Egli ha scritto che «la grazia a buon prezzo è il nemico mortale della nostra Chiesa», e l'ha definita «grazia senza che si segua Cristo, grazia senza croce, grazia senza il Cristo vivente, incarnato». A essa ha opposto la grazia a caro prezzo, che è «l'Evangelo che si deve sempre di nuovo cercare, il dono che si deve sempre di nuovo chiedere, la porta alla quale si deve sempre di nuovo picchiare». Il costo ha, nelle sue pagine, due volti. È a caro prezzo perché chiama a seguire e perché l'uomo l'acquista «al prezzo della propria vita»; ma lo è soprattutto perché è costata molto a Dio, la vita del suo Figlio. E Bonhoeffer aggiunge che è grazia proprio perché Gesù dice: «Il mio giogo è soave e il mio peso leggero» (cfr. D. Bonhoeffer, *Sequela*, 1937, cap. 1). Il racconto di Marco dice la stessa cosa nel linguaggio della narrazione: l'uomo se ne va, perché una relazione costa. Ma il costo di cui parla il Vangelo non è un sacrificio da esibire né una sofferenza da cercare: è il costo che ogni relazione vera chiede, quello di lasciare sulla soglia ciò che impedisce di entrare. E non lo si paga con le proprie forze. Alla domanda angosciata dei discepoli, «chi può dunque essere salvato?», Gesù risponde che è impossibile agli uomini e non a Dio.
La stessa logica regge il discorso della montagna. La parola greca *makarios* e quella ebraica *ashrê*, che le versioni rendono con «beato», non descrivono uno stato d'animo, ma proclamano una condizione: dichiarano che qualcuno è in una situazione fortunata, perché Dio sta per agire. Lo mostra la struttura delle frasi, in cui il motivo sta nella seconda parte: perché di essi è il regno, perché saranno consolati, perché avranno in eredità la terra. La felicità evangelica non è un sentimento da procurarsi, ma una condizione ricevuta: e include il pianto. È un modo diverso di intendere la parola «felicità», che la cultura del benessere tende a ridurre a un'emozione piacevole.
Le beatitudini non sono nemmeno una serie di condizioni da soddisfare per essere felici: non dicono di essere poveri per diventare beati, né fanno dell'afflizione un titolo di merito. Alcune parlano di atteggiamenti, la misericordia, la purezza di cuore, la pace, altre di condizioni subìte, la povertà, il pianto, la persecuzione. A tutti è detto che il Regno li riguarda. La parola «poveri in spirito» indica chi sta davanti a Dio senza pretese, in una posizione opposta a quella dell'uomo di Marco; essa non toglie nulla alla durezza della povertà reale, alla quale lo stesso Vangelo dedicherà altrove parole più nette (cfr. Lc 6,20). E la beatitudine dei perseguitati non va mai usata per giustificare la sopportazione di soprusi, di vessazioni o di abusi: nessun adolescente deve imparare che soffrire ingiustizia sia una virtù.
Il verbo dell'eredità riappare fra i miti: avranno in eredità la terra (cfr. Mt 5,5), e la promessa riprende una parola di Israele (cfr. Sal 37,11). Gesù risponde, in questo modo, alla domanda dell'uomo, ma lo fa in un luogo diverso e a persone diverse: l'eredità non è per chi la conquista, è per chi non ha pretese. E l'ultima beatitudine della serie introduce la figliolanza: «saranno chiamati figli di Dio» (Mt 5,9). Il Nuovo Testamento dirà che chi è figlio è anche erede (cfr. Gal 4,7), e che lo Spirito rende testimonianza al nostro spirito che siamo figli di Dio, eredi, coeredi di Cristo (cfr. Rm 8,14-17). L'orizzonte trinitario è così nominato: la vita è l'eredità del Padre, che si riceve in Cristo, nello Spirito.
Il Primo Testamento non è dietro a queste scene come una premessa superata: è dentro. La domanda dell'uomo è la domanda di Israele, che nel Deuteronomio sentiva dirsi di scegliere la vita (cfr. Dt 30,19). Gesù non la liquida: richiama i comandamenti e ne riconosce l'osservanza. Le beatitudini riecheggiano il Salmo primo, che si apre con l'esclamazione sul beato (cfr. Sal 1,1), e il Salmo trentasettesimo, già ricordato. Il discorso non sostituisce la Legge: ne rivela l'orizzonte.

Non va dimenticata, infine, la dimensione ecclesiale. Il discorso della montagna è rivolto a discepoli che si stringono attorno a Gesù, in presenza di una folla. E a Pietro, che gli fa notare di aver lasciato tutto per seguirlo, Gesù risponde che nessuno lascia casa, fratelli, sorelle, madri, figli o campi per lui senza ricevere già al presente cento volte tanto, insieme a persecuzioni, e nel tempo che verrà la vita eterna (cfr. Mc 10,28-30). La vita ricevuta ha già adesso una forma comunitaria, e l'escatologia non è banalizzata: il «già» e il «non ancora» sono detti insieme, e fra i due compaiono le persecuzioni. Le beatitudini, del resto, hanno al presente la promessa del Regno per i poveri e per i perseguitati, e al futuro tutte le altre (cfr. Mt 5,3.10).

4. La vita riletta: lo stesso desiderio, guardato con amore

Si può ora tornare al diciassettenne con il suo bilancio, la sua pressione, la sua sete di intensità. Il Vangelo non gli dice di smettere di desiderare. L'uomo che corre verso Gesù non viene rimproverato per il suo desiderio di vita, e nemmeno per la sua osservanza: viene guardato con amore. Il desiderio di vivere non è il problema, è il punto di partenza.
La prima differenza riguarda il modo di intendere la pienezza. Si può ricordare la distinzione fra una vita piena e una vita che ha soltanto l'agenda piena. La seconda si misura con il numero delle cose da fare; la prima con la qualità di una relazione. L'uomo del Vangelo aveva l'agenda piena di osservanze, e gli mancava una cosa sola. Per molti adolescenti la differenza fra le due forme di pienezza è la differenza fra una vita colma di impegni e una vita abitata.
La seconda riguarda il bilancio. Se la vita è un'eredità, il suo valore non si calcola più in attivi e passivi. Un adolescente che si sente inadeguato per ciò che non ha ottenuto, e uno che è schiacciato da ciò che deve ancora ottenere, possono ricevere, dal Vangelo, un'informazione diversa: ciò che ha valore in lui gli è stato dato prima di ogni risultato. La parola «una cosa sola ti manca» non va ascoltata come l'annuncio di un'ulteriore insufficienza. Viene dopo «lo amò»; e dice che la vita attende una relazione, non che il giovane sia un fallimento.
La terza riguarda la felicità. Se la beatitudine è una condizione ricevuta e non un'emozione da produrre, un ragazzo può non sentirsi felice e tuttavia non essere fuori dalla beatitudine. Può essere nel pianto, o nella fame di giustizia, o nell'insicurezza, e ricevere ugualmente la parola: il Regno ti riguarda. Questo non cancella la sofferenza né giustifica l'indifferenza davanti ad essa, ma toglie quella pena aggiunta che è sentirsi sbagliati per non essere contenti.
Le parole teologiche vanno ora nominate. Ciò che i racconti mostrano si chiama *beatitudine*, quando si parla della condizione ricevuta; *eredità*, quando si parla della vita come dono di un Padre; *figliolanza*, quando si parla del nome nuovo che questa eredità presuppone; *grazia a caro prezzo*, quando si parla della sequela; e *vita eterna*, che la lingua biblica intende come la vita del mondo che viene, già incominciata. Sono parole che non hanno la funzione di spiegare l'esperienza, ma di indicarne il compimento.
Chi non si riconosce credente può trovare in queste scene una domanda che gli appartiene: che cosa fa piena una vita? Il testo cristiano non pretende di avere il monopolio della domanda; sostiene che a quella domanda risponde un volto, e che quel volto guarda con amore prima di chiedere.

5. Il testimone: un re che ha provato tutto

Nella nube che circonda chi tiene fisso lo sguardo su Gesù c'è un uomo che ha fatto, molto tempo prima, l'esperienza dell'uomo ricco, e l'ha portata fino in fondo. Il libro di Qoèlet lo presenta come figlio di Davide, re a Gerusalemme (cfr. Qo 1,1.12), cioè come qualcuno che disponeva di ogni mezzo. Racconta di aver cercato con sapienza tutto ciò che si fa sotto il sole: ha provato il piacere, ha costruito case, ha piantato vigne e giardini, ha avuto servi e greggi, ha accumulato argento e oro, ha avuto cantori

e donne; ha trattenuto il cuore da nessuna gioia (cfr. Qo 2,1-10). Poi si è voltato a guardare tutto quel lavoro e ha concluso che era un inseguire il vento (cfr. Qo 2,11).
La parola che ripete come un ritornello e che le versioni rendono con «vanità» è, in ebraico, *hebel*, che significa propriamente soffio, vapore, il fiato che si vede appannarsi in una giornata fredda. È ciò che non si lascia afferrare: se lo si chiude nel pugno, sparisce. Qoèlet non è un nichilista. Più volte egli ripete che l'uomo non ha di meglio che mangiare e bere e godere del frutto della sua fatica, e aggiunge che anche questo viene dalla mano di Dio (cfr. Qo 2,24). La gioia, per lui, non è un risultato: è un dono che si riceve nel momento in cui si smette di trattenerlo. E il libro ha parole esplicite per i giovani. Dice al ragazzo di rallegrarsi nella sua giovinezza e di seguire le vie del suo cuore, ricordandogli che di tutto verrà chiamato a rendere conto, e lo esorta a ricordarsi del suo Creatore nei giorni della giovinezza, prima che gli anni diventino pesanti (cfr. Qo 11,9-12,1).
Qoèlet non è un gradino inferiore, ma una voce che ha percorso, in Israele, la strada che l'uomo del Vangelo sta per percorrere: ha provato tutto, ha scoperto che il bilancio non regge e che la vita, se ha un senso, lo riceve da un altro. La sua sapienza, che la tradizione ha accolto nella Scrittura, dice con parole antiche ciò che Gesù dirà nella scena di Gerico: che la pienezza non si afferra, si riceve.

6. Il luogo: la comunità e lo stare con

Dove, oggi, un giovane può fare l'esperienza di una vita ricevuta e non guadagnata? Il luogo che la scena indica è la comunità. Il verbo che Marco usa per descrivere la nascita del gruppo dei discepoli è significativo: Gesù ne costituisce dodici perché stiano con lui, e poi per mandarli (cfr. Mc 3,14). Il primo compito è lo stare. E l'uomo del racconto, al quale era stato detto «poi vieni e seguimi», avrebbe dovuto imparare a stare in una compagnia: avrebbe ricevuto, secondo la promessa fatta a Pietro, case, fratelli, sorelle, madri, figli, già in questo tempo (cfr. Mc 10,30). Il centuplo, nella promessa, ha la forma di relazioni.
La prima Chiesa lo ha vissuto in modo semplice: i credenti erano assidui nell'ascolto degli apostoli, nella comunione fraterna, nello spezzare il pane e nelle preghiere (cfr. At 2,42). Non c'era, in quella descrizione, una prestazione da compiere: c'era un tempo condiviso. È la forma più antica di ciò che oggi, nei gruppi, nei campi, negli oratori, si chiama stare insieme.
La tradizione salesiana ha dato a questa intuizione una forma pedagogica: educare è anzitutto stare con i giovani, nel cortile, in mezzo ai loro giochi, e la gioia ne è un elemento costitutivo. A un ragazzo che gli domandava come farsi buono, don Bosco indicava tre sole cose: «Allegria, Studio, Pietà». Pietro Braido osserva che la gioia, prima di essere un espediente metodologico, è per lui una «forma di vita», e Alberto Caviglia notava che in casa di don Bosco il *Servite Domino in laetitia* poteva dirsi «l'undicesimo comandamento» (cfr. P. Braido, *Prevenire non reprimere. Il sistema educativo di don Bosco*, LAS, Roma 1999, cap. 16).
Occorre avvertire, però, che la comunità può tradire se stessa. Può diventare un'altra arena di prestazione, dove si è apprezzati se si è bravi, attivi, simpatici, disponibili. Può chiudersi in sé e trasformarsi in un gruppo che esige lealtà e punisce chi se ne va. Può costringere alla gioia, trasformando l'allegria in un obbligo e il malumore in una colpa. Il Vangelo non lo dice, ma lo mostra: Gesù lascia andare l'uomo triste, senza rincorrerlo, e il centuplo promesso è accompagnato dalle persecuzioni. La comunità, perciò, non è un rifugio dai conflitti, e non può chiedere ai suoi membri ciò che non si può dare per ordine.

7. Per chi educa: come si propone la vita piena senza farne un'altra prestazione

Il racconto dell'uomo che se ne va rattristato è uno dei testi evangelici più facili da usare male con gli adolescenti. Per questo le cautele, qui, sono numerose.

La prima riguarda la frase «una cosa sola ti manca». Detta a un ragazzo perfezionista, a uno che si sente sempre insufficiente, può schiacciare. Va sempre letta a partire dallo sguardo che la precede: «lo amò». E va riconosciuta come parola personale, detta a un uomo preciso, non come una regola universale. Nessun educatore propone a un adolescente, e meno ancora in un clima di forte emozione, di «vendere tutto» o di compiere rinunce radicali. Il discernimento vocazionale richiede tempo, una guida adulta e libertà; non si fa in una serata e non si fa sotto pressione.
La seconda riguarda il costo. Il costo della sequela è quello di una relazione, non una richiesta di soffrire. Ogni lettura sacrificale va evitata: la croce non è un'esortazione al sacrificio di sé, e le beatitudini dei perseguitati non devono mai essere impiegate per convincere un ragazzo a sopportare vessazioni, bullismo o abusi. Chi è vittima di ingiustizia va protetto e sostenuto, non invitato a rassegnarsi.
La terza riguarda il successo e il denaro. Non si disprezza l'ambizione né si moralizza la ricchezza: per molti ragazzi riuscire è una necessità, e un discorso che la riducesse a vanità li ferirebbe. Per questo non si fa sentire in colpa chi ha di più, né si fa vergognare chi ha di meno. Anche l'espressione «poveri in spirito» non va usata per spiritualizzare la povertà reale.
La quarta riguarda l'educatore stesso. «Perché mi chiami buono?» è anche una domanda per chi educa. Chi accompagna i giovani rischia di diventare per loro il «maestro buono», quello a cui ci si rivolge per sapere che cosa si debba fare. La risposta evangelica è non trattenere l'ammirazione su di sé e indicare ciò che sta oltre, come il Battista (cfr. Gv 3,30).
La quinta riguarda la libertà di andarsene. Gesù lascia partire l'uomo senza trattenerlo e senza smettere di amarlo. Un gruppo che non lascia andare è un gruppo che ha sbagliato qualcosa. Chi educa rimane amico anche di chi se ne va, e non fa pesare la scelta. E non pretende gioia: l'allegria obbligatoria è una forma di pressione. Un ragazzo triste ha diritto di restare triste nel gruppo.
La sesta riguarda la salute. Davanti a ragazzi sempre sotto pressione, di fronte a segni di perfezionismo estremo, di ansia, di rapporto disturbato con il cibo o con il corpo, o a parole che lasciano intendere pensieri di farsi del male, la risposta non spetta all'educatore da solo: occorre coinvolgere i genitori, i professionisti competenti e i servizi, senza promettere riservatezza su ciò che mette in pericolo la vita.
La settima riguarda la tutela. Nessuna richiesta di confidenze pubbliche, nessuna promessa o impegno solenne richiesto a un minore in un clima emotivo, nessuna pressione a entrare in un gruppo. E, come sempre, rispetto di chi non crede: ogni giovane può leggere questi racconti come una testimonianza, senza dover dichiarare ciò che pensa.
Quanto al passo concreto, si propone una serata che si può intitolare «Il bilancio e l'eredità». Si legge ad alta voce il racconto di Marco 10,17-22, con tre voci: il narratore, l'uomo e Gesù. Dopo un tempo di silenzio, ciascuno riceve un foglio con due colonne, da compilare per sé, senza che nessuno debba leggerlo: nella prima si scrive ciò che si è fatto e ottenuto, nella seconda ciò che si è ricevuto senza meritarlo, che siano persone, momenti, luoghi, doni. Poi, in piccoli gruppi, si condivide, per chi lo desidera, soltanto qualcosa della seconda colonna. Segue la lettura lenta di Matteo 5,3-10, e ai gruppi si chiede di scegliere la beatitudine che sembra più difficile da accettare come benedizione e di parlarne in termini generali, senza raccontare vicende personali. Chi guida non riassume, non conclude, non chiede decisioni; chiude con un tempo di silenzio e lascia che le cose restino aperte. Per l'educatore, un breve esercizio di una settimana: annotare ogni sera se, nel corso della giornata, ha lodato più i risultati o più le persone, e provare, il giorno dopo, a dire a qualcuno una frase che parli di lui e non di ciò che ha fatto.
Chi educa non decide per un giovane che cosa gli manchi, e non gli misura la vita. Gli appartiene lo sguardo che ama prima di ogni richiesta, e la libertà di lasciare andare chi se ne va triste, sapendo che il Vangelo, su quella tristezza, non ha ancora detto l'ultima parola.

Capitolo quinto
Soffrire

1. La scena: quattro racconti e una domanda che nessuno risolve

Un uomo che non aveva chiesto nulla. Gesù sta passando, e vede un uomo cieco dalla nascita (cfr. Gv 9,1). Il Vangelo di Giovanni apre il racconto con un verbo di sguardo, e il particolare conta, perché i discepoli che lo accompagnano vedono altro. Per loro quell'uomo è un problema da risolvere, e lo formulano con una domanda che a molti lettori suona ancora familiare: «Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?» (Gv 9,2). Nella cultura nella quale vivono, la malattia, e soprattutto una malattia fin dalla nascita, si spiega con una colpa. La domanda cerca un responsabile. Gesù risponde: «Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è perché in lui siano manifestate le opere di Dio» (Gv 9,3). La frase è delicata, e va letta con attenzione. Non dice che Dio abbia reso cieco quell'uomo per mettere in mostra la propria gloria: sarebbe una teologia terribile, che il resto del Vangelo smentisce. Il testo greco può essere punteggiato in modi diversi, e molti interpreti preferiscono legare lo scopo non alla cecità, ma a ciò che segue: poiché le opere di Dio devono essere manifestate in lui, «dobbiamo compiere le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno» (cfr. Gv 9,4). In entrambe le letture la risposta non spiega l'origine del male: sposta l'attenzione su ciò che si può fare adesso. E il verbo è al plurale: dobbiamo, e quindi anche i discepoli.
Poi Gesù sputa per terra, fa del fango con la saliva, lo spalma sugli occhi dell'uomo e gli dice di andare a lavarsi nella piscina di Sìloe, nome che significa «Inviato» (cfr. Gv 9,6-7). Quello va, si lava e torna che ci vede. Ma la guarigione, invece di chiudere la vicenda, la apre. I vicini non sono sicuri che sia lui; l'uomo risponde: «Sono io!» (cfr. Gv 9,9). Viene portato dai capi, che lo interrogano e che si dividono; i suoi genitori, interpellati, rispondono con prudenza e dicono: «Ha l'età: chiedetelo a lui» (Gv 9,21), perché hanno paura di essere cacciati dalla sinagoga. Egli, da solo, tiene testa agli interlocutori con una frase che ha la semplicità di una testimonianza: «Una cosa io so: ero cieco e ora ci vedo» (Gv 9,25). Alla fine lo cacciano fuori (cfr. Gv 9,34). Nel quarto Vangelo l'espressione «i Giudei» indica spesso le autorità di Gerusalemme e riflette un conflitto interno al mondo ebraico del primo secolo; il cieco, i suoi genitori e lo stesso Gesù sono ebrei, e il racconto non autorizza alcun pregiudizio verso il popolo d'Israele.
L'ultima scena è la più bella. Gesù seppe che lo avevano cacciato, e, dice il testo, quando lo trovò gli domandò: «Tu, credi nel Figlio dell'uomo?» (Gv 9,35). L'uomo risponde con una domanda: «E chi è, Signore, perché io creda in lui?» (Gv 9,36). Gesù gli dice: «Lo hai visto: colui che parla con te è proprio lui» (Gv 9,37). E quello: «Credo, Signore!», e si prostra (Gv 9,38). Nel corso del racconto il cieco guarito ha chiamato Gesù successivamente «quell'uomo», «un profeta», uno che viene da Dio, e infine «Signore» (cfr. Gv 9,11.17.33.38): la sua fede è cresciuta lungo il cammino, a prezzo di un'espulsione.
Quattro uomini e un tetto. Il secondo racconto si svolge a Cafarnao, in una casa così affollata che non c'è più posto nemmeno davanti alla porta (cfr. Mc 2,1-2). Quattro uomini portano un paralitico disteso su una barella, e non riuscendo ad avvicinarsi a Gesù a causa della folla, scoperchiano il tetto e calano il malato davanti a lui (cfr. Mc 2,3-4). Il Vangelo osserva che Gesù, «vedendo la loro fede», cioè quella di coloro che lo portavano, si rivolge al paralitico chiamandolo «Figlio» (cfr. Mc 2,5). A quel punto pronuncia una parola che tocca uno strato più profondo della persona, e che nel seguito dell'opera sarà considerata a parte; subito dopo dice al malato di alzarsi, di prendere la barella e di tornare a casa, e quello si alza davanti a tutti (cfr. Mc 2,11-12). Colpisce, nel racconto, che il paralitico non dica nulla: è portato. Chi lo porta crede per lui.

Una madre che non si lascia mandare via. Il terzo racconto è il più difficile. Una donna cananea, cioè non appartenente a Israele, esce dalla regione di Tiro e Sidone e grida dietro a Gesù: «Pietà di me, Signore, figlio di Davide! Mia figlia è molto tormentata da un demonio» (Mt 15,22). Gesù non le rivolge neppure una parola (cfr. Mt 15,23). I discepoli, infastiditi, gli chiedono di mandarla via, perché grida dietro a loro. Egli risponde, ma non a lei: dice di essere stato mandato soltanto alle pecore perdute della casa d'Israele (cfr. Mt 15,24). La donna gli si getta davanti e dice: «Signore, aiutami!» (Mt 15,25). Allora Gesù pronuncia una frase dura: non è bene prendere il pane dei figli per gettarlo ai cagnolini (cfr. Mt 15,26). Lei non si ritira. Rilancia dentro la stessa immagine: anche i cagnolini mangiano le briciole che cadono dalla tavola dei padroni (cfr. Mt 15,27). E Gesù: «Donna, grande è la tua fede! Avvenga per te come desideri» (Mt 15,28). La figlia guarisce in quello stesso momento.
Il testo non nasconde la sua durezza, e un'onesta lettura non deve attenuarla. Alcuni interpreti vi leggono l'attestazione dell'ordine della missione, prima Israele e poi le genti, un ordine che Paolo stesso ribadirà (cfr. Rm 1,16); i Padri vi riconobbero una prova che fa emergere la fede della donna (cfr. Giovanni Crisostomo, *Omelie su Matteo*, 52). In ogni caso, il racconto consegna un fatto: una madre insiste davanti a un silenzio e davanti a un rifiuto, e la sua insistenza non è giudicata una mancanza di rispetto, ma una fede grande.
Un uomo in un giardino. L'ultimo racconto è quello della sera prima della morte. Gesù esce con i discepoli verso il monte degli Ulivi, si allontana di un tiro di sasso e si inginocchia a pregare: «Padre, se vuoi, allontana da me questo calice! Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà» (Lc 22,42). Alcuni manoscritti antichi omettono i due versetti che seguono; essi dicono che un angelo dal cielo lo conforta e che, in preda all'angoscia, egli prega più intensamente, e il suo sudore diventa come gocce di sangue che cadono a terra (cfr. Lc 22,43-44). Poi si alza dalla preghiera, va dai discepoli e li trova che dormono per la tristezza (cfr. Lc 22,45). Domanda loro perché dormano, e li invita ad alzarsi e a pregare (cfr. Lc 22,46).
Quattro racconti, dunque, e nessuno risolve la domanda sul perché. Nel primo Gesù rifiuta una spiegazione e compie un gesto. Nel secondo qualcuno porta chi non può camminare. Nel terzo una madre insiste in un silenzio che non si spiega. Nel quarto colui che dovrebbe spiegare tutto prega, con angoscia, che il calice passi. Resta da capire che cosa questi racconti rispondano a chi soffre.

2. La vita: che cosa succede quando si soffre a diciassette anni

Il male che i giovani subiscono ha molte facce, e quasi tutte restano invisibili agli adulti: una malattia che cambia i progetti, un lutto che nessuno sa come nominare, la separazione dei genitori, la povertà, la violenza subìta in famiglia o fuori, la guerra vista da lontano o vissuta da vicino, la solitudine che non ha un nome clinico. Non è questo il luogo per descriverle una per una. Conviene però richiamare almeno due fatti che l'indagine sociale ha reso noti, perché sfatano l'idea che la sofferenza giovanile sia un'eccezione.
L'Istat, nel suo rapporto sulla povertà riferito al 2024, ha stimato in oltre 1.280.000 i minori in povertà assoluta, pari al 13,8% dei minori residenti, il valore più alto della serie storica dal 2014, con punte del 16,4% nel Mezzogiorno (cfr. Istat, *La povertà in Italia. Anno 2024*, 2025). La terza indagine nazionale sul maltrattamento di bambini e adolescenti, condotta da *Terre des Hommes* e dal CISMAI per l'Autorità garante per l'infanzia e l'adolescenza e presentata nel giugno 2025, ha rilevato che al 31 dicembre 2023 i minorenni in carico ai servizi sociali erano 374.310 e che di questi 113.892, cioè il 30,4%, erano vittime di maltrattamento, con un aumento del 58% rispetto alla rilevazione del 2018; l'87% dei casi era registrato in famiglia. Sono, ovviamente, soltanto i casi conosciuti dai servizi: il fenomeno reale è più ampio e non si lascia misurare.
Chi soffre, a qualunque età, sperimenta qualcosa che non si riduce a una somma di sintomi. Elaine Scarry ha mostrato che il dolore fisico resiste al linguaggio: chi lo prova non trova le parole per dirlo, e

chi lo ascolta non riesce a sentirlo (cfr. E. Scarry, *La sofferenza del corpo*, 1985). Simone Weil ha chiamato «sciagura» la forma di dolore che non si limita a far male, ma sradica la vita, ferisce la persona nella sua dignità e la lascia sola davanti a un mondo che sembra non vederla più (cfr. S. Weil, *Attesa di Dio*, 1950). Per un adolescente tutto ciò si aggiunge a un'età nella quale ci si sente già diversi e osservati: la sofferenza diventa spesso un'altra ragione di vergogna, e la tentazione più frequente è nasconderla, mostrarsi forti, non essere un peso.
Si potrebbe descrivere questa esperienza con l'immagine di una stanza chiusa. Chi soffre si trova dentro una stanza la cui porta è chiusa dall'interno: non può uscire da solo, e non per mancanza di volontà. Chi vi si avvicina dal corridoio ha due modi per comportarsi. Può parlare attraverso il muro, dando spiegazioni, consigli, ragioni; può sedersi accanto alla porta e aspettare. La prima soluzione sembra più utile, e di solito è la più ferita dal fallimento: il muro è spesso, le parole arrivano deformate, e chi è dentro sente soltanto che qualcuno, fuori, ha una teoria sul suo dolore.
Una domanda attraversa tutto questo, ed è tra le più antiche e le più forti: perché? Perché a me, perché a lui, perché Dio permette il male? Gli adolescenti la pongono con una serietà che gli adulti sottovalutano. Il pensiero ha provato molte risposte: il male come conseguenza della libertà, come prova, come condizione di un bene maggiore. Nessuna regge davanti al dolore di un bambino. Dostoevskij l'aveva fatto dire a Ivan Karamazov, che restituisce, rispettosamente, il biglietto d'ingresso a un mondo costruito sulla sofferenza innocente (cfr. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, 1880). Albert Camus ha messo in scena, nella *Peste*, un sacerdote che davanti all'agonia di un bambino si scopre senza parole (cfr. A. Camus, *La peste*, 1947). Emmanuel Lévinas ha descritto la sofferenza, nella sua forma più raccapricciante, come un eccesso, una passività che non si lascia assumere né giustificare. La teodicea, che la Bibbia stessa conosceva, è finita con gli eventi del Novecento, e ciò che ne resta non è una spiegazione, ma una responsabilità: la sofferenza dell'altro mi chiama a rispondere (cfr. E. Lévinas, «La sofferenza inutile»).
Questa tesi trova nel Vangelo un'eco che è bene non attenuare. Chi educa non ha una spiegazione da consegnare, e ogni volta che crede di averla, rischia di ferire.

3. Lo scarto: dalla spiegazione alla compagnia

Il primo gesto del racconto di Giovanni sta nel verbo con cui comincia: Gesù vede. I discepoli vedono un caso, e chiedono una causa. Lui vede un uomo. Questa differenza è il cuore dello scarto: non si passa dalla sofferenza alla sua spiegazione, ma dalla sofferenza a una persona che soffre e a qualcuno che si ferma. La risposta del Vangelo al problema del male non è una teoria. È una presenza e un'azione.
Il rifiuto dell'esplicazione retributiva è netto. «Né lui ha peccato né i suoi genitori» dice, della cecità, che non è una pena. La stessa convinzione compare altrove: quando gli riferiscono dei galilei uccisi da Pilato e dei diciotto morti per il crollo della torre di Sìloe, Gesù domanda se fossero più colpevoli degli altri, e risponde di no (cfr. Lc 13,1-5). L'idea che ogni sventura sia il riflesso di una colpa, che la tradizione di Israele aveva conosciuto e che il libro di Giobbe aveva rimesso in discussione, viene respinta. Questo ha una conseguenza pedagogica immediata: nessun ragazzo che soffre, e nessuno dei suoi familiari, deve sentirsi dire, né da una parola né da un silenzio, che il suo male dipenda da qualcosa che ha fatto o da una fede insufficiente. La parola che Gesù pronuncia al paralitico di Cafarnao, e che sarà considerata a parte, non contraddice questo principio: egli non dice che la paralisi sia una pena, ma guarda la persona intera, e risponde anche a ciò che nessuno gli aveva chiesto.
Il secondo gesto è la compagnia. Nel racconto del paralitico, la guarigione non nasce dalla fede di chi è malato, che non parla, ma da quella dei quattro che lo portano. Il Vangelo offre così una verità che l'esperienza dei malati conferma spesso: ci sono momenti nei quali non si riesce a credere, a sperare, a pregare, e altri credono, sperano e pregano per noi. La parola «compagnia» conserva nella sua radice

questa immagine: viene dal latino *cum* e *panis*, e indica coloro che condividono lo stesso pane. Il compagno è colui che non spiega, ma mangia con te.
La figura più sorprendente di questo scarto è, però, la donna cananea. Il suo dolore è quello di una madre davanti a una figlia che non può aiutare, e il silenzio di Gesù è quello che ogni credente conosce: la preghiera non riceve risposta. Il racconto non edulcora. Mostra che è possibile discutere, insistere, argomentare, e che la fede che il Vangelo riconosce non è l'accettazione silenziosa, ma la perseveranza di chi non si lascia mandare via. La Scrittura conosce questa forma di preghiera: Abramo contratta con il Signore per Sodoma (cfr. Gen 18,22-33), Giacobbe lotta con un uomo fino all'alba (cfr. Gen 32,23-33), i salmisti gridano. Un adolescente che, davanti a un lutto, dice a Dio di essere arrabbiato, è dentro una lunga tradizione.
E poi c'è il Getsemani. Il Figlio non si presenta come colui che affronta il dolore con serenità stoica: prega perché il calice passi, è nell'angoscia, cerca compagnia nei discepoli e non la trova, perché dormono. È l'immagine più umana del Vangelo, e la teologia l'ha custodita con rigore: nel Cristo, secondo la formula di Calcedonia, le due nature sono unite senza confusione e senza separazione, e quindi egli prova davvero la paura e la tristezza dell'uomo. La Lettera agli Ebrei dice che non abbiamo un sommo sacerdote incapace di partecipare alle nostre debolezze (cfr. Eb 4,15), e ricorda le preghiere e le suppliche, con forti grida e lacrime, che egli ha offerto nei giorni della sua vita terrena (cfr. Eb 5,7). Dietrich Bonhoeffer, scrivendo dal carcere, ha riassunto questa intuizione dicendo che solo il Dio sofferente può aiutare (cfr. D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, lettera del 16 luglio 1944), e Jürgen Moltmann ne ha fatto il centro di una teologia (cfr. J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, 1972).
Qui occorre una precisazione che la formazione dei giovani rende indispensabile. La «volontà» del Padre, di cui Gesù parla nel Getsemani, non va intesa come il desiderio di un padre che esige dolore: nella tradizione cristiana è volontà di vita e di amore, e il Figlio la accoglie rimanendo fedele a quell'amore fino in fondo, dentro la violenza che altri compiono. La croce è l'esito della violenza degli uomini e della fedeltà di Gesù, non una richiesta di Dio di vedere soffrire. Chi ne facesse un'apologia del dolore tradirebbe il Vangelo. Dire che Dio soffre con noi non significa che Dio voglia la nostra sofferenza: significa che non ci lascia soli.
La parola biblica per questa presenza è antica. Il profeta Isaia aveva detto, a nome del Signore: «Se dovrai attraversare le acque, sarò con te» (cfr. Is 43,2). Matteo apre il suo Vangelo con il nome di Emmanuele, Dio con noi (cfr. Mt 1,23), e lo chiude con la promessa del Risorto di restare con i suoi tutti i giorni (cfr. Mt 28,20). E il quarto Vangelo, per dire il dono dello Spirito, usa il nome di Paràclito (cfr. Gv 14,16), che significa letteralmente colui che è chiamato accanto: la compagnia, qui, ha un nome trinitario. Gesù aggiunge che non lascerà i suoi orfani (cfr. Gv 14,18).
La dimensione ecclesiale non è un'aggiunta. I quattro che portano il paralitico, i discepoli che dicono «noi» davanti al cieco, la comunità che, negli stessi racconti, può anche cacciare: i genitori del cieco hanno paura e si tirano indietro, i capi lo espellono. È in quel momento che Gesù lo trova. La Chiesa è il luogo nel quale chi è stato cacciato viene cercato, e nel quale chi ha paura impara a non tirarsi indietro.
Nulla di ciò è una spiegazione. La domanda sul perché rimane, e il Vangelo non finge di risolverla. Giovanni il Battista, in prigione, manda a chiedere a Gesù se sia lui colui che deve venire, e riceve come risposta l'elenco delle guarigioni e una frase che lascia sospesa la questione: beato chi non si scandalizza di lui (cfr. Mt 11,2-6). Giovanni non viene liberato. Il Vangelo ammette che non tutti sono guariti e non tutti sono risparmiati. La fede, in questo senso, non è un'assicurazione.
Il racconto non ignora, tuttavia, una speranza. La Pasqua non cancella le ferite: il Risorto mostra le mani e il fianco (cfr. Gv 20,20.27). È la forma pasquale dell'itinerario, che non annulla l'umano, ma lo trasfigura; e l'ultimo libro della Bibbia la porta fino alla promessa che Dio asciugherà ogni lacrima dai loro occhi (cfr. Ap 21,4). La promessa non è presentata come già compiuta: l'escatologia resta un «non ancora», e nessun educatore può parlarne come se il male fosse già scomparso.

4. La vita riletta: la stessa sofferenza, non spiegata e non sola

Si può ora tornare alla stanza chiusa. Il Vangelo non porta una chiave che apra la porta dall'esterno: porta qualcuno che si siede accanto. Il quarto Vangelo racconta che, nella sera del primo giorno, mentre i discepoli stanno a porte chiuse per timore, Gesù viene e sta in mezzo a loro (cfr. Gv 20,19). Non spiega perché siano chiusi: entra.

La prima differenza riguarda il perché. Per un ragazzo che soffre, la domanda non scompare, e nessuno gliela chiede di abbandonare. Ma può cambiare posto: dalla richiesta di un'ultima spiegazione diventa l'espressione di una protesta che ha un destinatario. «Perché?» detto a qualcuno non è la stessa cosa di «perché?» detto al vuoto. Una domanda che trova un volto non sparisce; si lascia abitare.

La seconda riguarda l'utilità. Molti giovani sentono dire che la sofferenza «fa crescere», che «ciò che non uccide fortifica», che bisogna «trarre il bene dal male». Lévinas non esita a chiamare inutile la sofferenza che nessun fine riesce a giustificare. Il Vangelo non dice al cieco che la sua cecità gli abbia fatto bene; dice che c'è da fare qualcosa. L'unico senso che gli adulti possano onestamente indicare non è quello che il dolore avrebbe in sé, ma quello che si forma attorno ad esso: nelle mani che portano la barella, nelle persone che si fermano.

La terza riguarda le ferite. Il Risorto le conserva, e mostra proprio quelle per farsi riconoscere. Ciò suggerisce che l'identità di chi ha sofferto non è cancellata dal dolore e non è nemmeno definita da esso: le cicatrici fanno parte della storia, ma non ne sono la conclusione.

Le parole teologiche vanno ora nominate. Ciò che i racconti mostrano si chiama *compagnia* e, nella lingua della fede, *Emmanuele* e *Paràclito*; si chiama *lamento* e *preghiera* quando il dolore viene detto a qualcuno; si chiama *consolazione* quando la presenza di un altro rende sopportabile ciò che non può essere tolto; si chiama *croce* il luogo in cui Dio non resta fuori dalla sofferenza dell'uomo; e *speranza* l'attesa che il «non ancora» sia compiuto. Nessuna di queste parole spiega il male: lo accompagnano. Per chi non si riconosce credente, l'esperienza di essere accompagnato da qualcuno che non spiega e non fugge rimane la più umana e la più preziosa. Il testo cristiano afferma che quella compagnia ha un fondamento che la precede, senza pretendere di sostituirla con una formula.

5. Il testimone: un uomo che seduto sulla cenere ascolta le spiegazioni

Nella nube dei testimoni c'è un uomo che ha vissuto fino in fondo la scena di Giovanni dalla parte opposta: non il cieco, ma il giusto che soffre e che ha amici pieni di spiegazioni. Il libro di Giobbe lo presenta come un uomo integro, che teme Dio e si allontana dal male (cfr. Gb 1,1), e che perde in un giorno i figli, i beni e la salute. Tre amici vengono a trovarlo. Il racconto dice che, vedendolo, non lo riconoscono, alzano la voce e piangono, e poi siedono con lui per terra, per sette giorni e sette notti, senza dirgli una parola, perché vedono che il suo dolore è molto grande (cfr. Gb 2,11-13). Per una settimana i tre fanno la cosa giusta: stanno.

Poi aprono la bocca, e i loro discorsi occupano molte pagine. Sostengono che Dio non è ingiusto, che il male colpisce chi ha peccato, che Giobbe deve avere qualcosa da farsi perdonare. È la teologia della retribuzione, la stessa dei discepoli nel racconto del cieco. Giobbe non cede. Maledice il giorno della sua nascita (cfr. Gb 3,1), grida, protesta la propria innocenza, chiede a Dio di rispondergli. Pronuncia anche una parola che nessuna sventura riesce a spegnere: la certezza che il suo redentore è vivo (cfr. Gb 19,25).

Dio risponde dal turbine, e la sua risposta sorprende: non è una spiegazione. Egli pone a Giobbe una serie di domande sulla grandezza del creato (cfr. Gb 38-41), che sembrano allontanare, e che invece conducono Giobbe a un incontro. Alla fine egli dice a Dio che prima lo conosceva per sentito dire, e che ora i suoi occhi lo vedono (cfr. Gb 42,5). E il giudizio finale è inatteso: il Signore rimprovera i tre

amici, perché non hanno detto di lui cose rette come il suo servo Giobbe (cfr. Gb 42,7). Dio preferisce il protestare di chi soffre alle spiegazioni di chi difende Dio.
Giobbe non è un gradino inferiore: è una voce della nube che, nel cuore della Prima Alleanza, dice ciò che il Vangelo ripeterà. Il suo libro mostra che la sofferenza del giusto non è una pena, che la protesta è una forma di fede, che le teorie di chi non soffre possono essere una violenza, e che la risposta di Dio non è una dottrina, ma un volto.

6. Il luogo: i poveri e i malati

Dove prosegue, oggi, la scena di Cafarnao? Il luogo che la fede cristiana indica sono coloro che soffrono, e in modo particolare i poveri e i malati. Il Vangelo di Matteo dirà che il Figlio dell'uomo si identifica con i piccoli, e che ciò che si è fatto a un malato, a un affamato, a un prigioniero lo si è fatto a lui (cfr. Mt 25,31-46): ne riparleremo a proposito della speranza. La Chiesa ha riconosciuto fin dalle origini, nella visita ai malati e nella preghiera con essi, un modo concreto di incontrare il Risorto. La lettera di Giacomo menziona già l'usanza di chiamare i presbiteri presso un malato perché preghino su di lui e lo ungano con olio nel nome del Signore (cfr. Gc 5,14-15), e la tradizione ha riconosciuto in questa pratica il sacramento dell'Unzione degli infermi.
Per i giovani questo luogo ha un volto molto concreto: un compagno in ospedale, un nonno malato, un vicino anziano, una persona che dorme per strada, un coetaneo di una famiglia povera. Occorre evitare che il discorso sui poveri e sui malati si trasformi in una divisione fra «noi» e «loro». Fra i giovani di un gruppo, secondo i dati ricordati, ce ne sono che vivono in famiglie povere o con un lutto non elaborato. Il luogo dell'incontro con chi soffre non è lontano: è spesso nel banco accanto.
La compagnia, alla quale il capitolo ha dato la sua radice, ha una forma ordinaria: sedersi accanto, mangiare insieme, ascoltare. Non richiede imprese. Richiede tempo e la disponibilità a non risolvere.

7. Per chi educa: come si resta accanto a chi soffre

La prima cautela è la più grave: chi educa non spiega la sofferenza. Le frasi che sembrano consolanti sono, quasi sempre, ferite: «ha un senso», «Dio ti mette alla prova», «ne uscirai più forte», «è la volontà di Dio», «c'è chi sta peggio». Vanno bandite, e con esse ogni formula che colleghi la malattia, la perdita o la disgrazia a un peccato o a una fede insufficiente. Il racconto del cieco dice, con una chiarezza che non lascia margini, che non è così.
La seconda riguarda la protesta. Un ragazzo che dice di essere arrabbiato con Dio, che non vuole più pregare, che grida la propria ingiustizia, è nella tradizione di Giobbe e della cananea. L'educatore non lo corregge e non lo tranquillizza con formule: lo lascia dire. Il silenzio, in questi casi, è un modo di prendere sul serio.
La terza riguarda la parola. Simone Weil ha detto che l'amore del prossimo consiste nella capacità di domandare a chi soffre che cosa lo tormenti (cfr. S. Weil, *Attesa di Dio*). La domanda, per essere vera, va posta in privato, senza insistere, accettando che l'interlocutore non risponda. Nessuno è tenuto a raccontare il proprio dolore, e nessuno va esposto davanti al gruppo. I genitori del cieco dicono: «Ha l'età: chiedetelo a lui». Chi educa impara da questa frase a non parlare al posto del ragazzo che soffre, e a non parlare di lui in sua presenza.
La quarta riguarda la tutela. Quando un adolescente rivela di essere vittima di violenza o di abuso, l'educatore ascolta, non interroga, non promette segretezza, non affronta l'adulto accusato, e informa senza ritardo il responsabile e i servizi competenti, secondo le norme di salvaguardia e di legge in vigore; nei casi di pericolo immediato, si ricorre ai numeri di emergenza. Lo stesso vale per chi parla di farsi del male o di non voler più vivere: nessuno resta solo con una confidenza di questo tipo.

La quinta riguarda il lutto. Nessun eufemismo («è volato in cielo», «dorme», «ora è un angelo»), nessuna fretta, nessun rito imposto. Il lutto adolescenziale si nasconde spesso dietro l'irritabilità, il ritiro o l'indifferenza, e gli adulti tendono a sottovalutarlo. Basta una presenza che non pretende nulla, e la possibilità di partecipare, se lo desidera, al funerale e al ricordo.
La sesta riguarda i poveri e i malati. Non sono materiale didattico. Le «esperienze forti» di servizio, quando diventano un'occasione di formazione per chi le compie, possono ferire chi le subisce: vanno preparate, accompagnate, concordate con servizi seri, senza fotografie e senza spettacolo, e seguite da un tempo di ascolto per i ragazzi. E si ricordi che alcuni di loro sono, o sono stati, dalla parte di chi riceve.
La settima riguarda la croce. Nessuna lettura sacrificale: non si dice a un ragazzo di «offrire» la propria sofferenza, che il dolore «purifica» o che Dio lo ha voluto. Soprattutto non si usa il Getsemani né le parole sulla persecuzione per convincere qualcuno a sopportare abusi, vessazioni o violenze: chi subisce ingiustizia va protetto, non esortato alla rassegnazione. Il Getsemani, inoltre, parla del Padre: per chi ha esperienza di padri assenti o violenti, la parola va introdotta con lentezza.
L'ottava riguarda l'educatore. I discepoli dormono per la tristezza: anche chi accompagna si stanca e ha paura, e non può essere il solo a portare il peso. Chi educa chiede, a sua volta, sostegno e confronto.
Quanto al passo concreto, si propone una serata di compagnia, semplice e senza obblighi. Si legge ad alta voce l'inizio del racconto di Marco 2, i primi cinque versetti, con una voce per il narratore e una per Gesù. Dopo un tempo di silenzio si invita ciascuno a scrivere, per sé e senza che nessuno debba leggerlo, un breve elenco: le persone che, in un momento difficile, gli sono state vicine, o hanno fatto qualcosa per lui. Non si chiede di raccontare il dolore: si chiede di ricordare chi è venuto. Chi lo desidera può poi, in coppia e a bassa voce, dire a un compagno, o scrivergli più tardi, un grazie. Chi guida non conclude e non propone attività successive, e un adulto resta disponibile nella stanza dopo l'incontro. Per chi educa, un esercizio di una settimana: quando qualcuno confida una difficoltà, rispondere soltanto con l'ascolto e una domanda, senza consigli e senza spiegazioni, e notare quanto costi.
Chi educa non possiede una risposta al dolore, e non gli è chiesto di averla. Gli appartiene il gesto, spesso inutile agli occhi del mondo, di portare per un tratto la barella di qualcuno e di restare seduto accanto a una porta chiusa, sapendo che un Altro, prima di lui, è già entrato.

Capitolo sesto
Sbagliare e ricominciare

1. La scena: un padre che corre, una donna in mezzo a una piazza, un fuoco di brace sul lago

Un padre e due figli. Il capitolo quindicesimo del Vangelo di Luca comincia con una scena di tavola e di mormorio. Tutti i pubblicani e i peccatori si avvicinano a Gesù per ascoltarlo, e i farisei e gli scribi dicono tra loro, scandalizzati: «Costui accoglie i peccatori e mangia con loro» (Lc 15,2). A questa accusa Gesù risponde con tre racconti, che hanno la stessa forma: qualcosa si perde, viene cercato, viene ritrovato, e si fa festa. Un pastore lascia le novantanove pecore per cercare quella smarrita, la trova, se la mette sulle spalle pieno di gioia e chiama gli amici a rallegrarsi con lui (cfr. Lc 15,3-7). Una donna ha perduto una moneta, accende la lampada, spazza la casa finché la trova e chiama le vicine a far festa (cfr. Lc 15,8-10). Il terzo racconto è il più lungo, e comincia con una frase che il mondo intero conosce: un uomo aveva due figli (cfr. Lc 15,11).

Il più giovane gli dice: «Padre, dammi la parte di patrimonio che mi spetta» (Lc 15,12). Il padre divide i beni, e pochi giorni dopo il ragazzo parte per un paese lontano e sperpera tutto vivendo in modo dissoluto (cfr. Lc 15,13). Quando ha speso ogni cosa, una grave carestia colpisce quella regione, ed egli comincia a trovarsi nel bisogno. Si mette al servizio di un uomo del luogo, che lo manda nei campi a pascolare i porci: un lavoro che per un ebreo è l'umiliazione estrema. Avrebbe voluto saziarsi con le carrube che mangiavano i porci, ma nessuno gliene dava (cfr. Lc 15,15-16). Allora, dice il testo, ritornò in sé. Pensa che i salariati di suo padre hanno pane in abbondanza, mentre lui muore di fame, e prepara un discorso: «Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te; non sono più degno di essere chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi salariati» (Lc 15,18-19).
Il racconto cambia ritmo. Mentre il figlio è ancora lontano, il padre lo vede, ha compassione, gli corre incontro, gli si getta al collo e lo bacia (cfr. Lc 15,20). In una società nella quale un uomo anziano non corre, è un gesto che sembra privo di dignità. Il figlio comincia il suo discorso, ma il padre non lo lascia finire: ordina ai servi di portare il vestito più bello, di mettergli l'anello al dito e i sandali ai piedi, di preparare il vitello grasso e di fare festa, perché, dice, «questo mio figlio era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato» (Lc 15,24). Il linguaggio è quello della Pasqua: morto e tornato in vita.
Ma la storia non finisce lì, e il suo vero scandalo è nella seconda parte. Il figlio maggiore, che era nei campi, tornando sente la musica e le danze e si informa su che cosa stia accadendo. Quando lo sa, si indigna e non vuole entrare. Anche per lui il padre esce, e lo prega. Il maggiore gli risponde con una requisitoria: gli ha servito per tanti anni, non ha mai disobbedito a un comando, e a lui non è mai stato dato nemmeno un capretto per fare festa con gli amici; ma quando è tornato «questo tuo figlio», che ha divorato i beni con le prostitute, per lui il vitello grasso (cfr. Lc 15,28-30). Notiamo l'espressione: non dice «mio fratello», ma «questo tuo figlio». Il padre gli risponde con una delicatezza che ricompone ciò che il maggiore aveva spezzato: «Figlio, tu sei sempre con me e tutto ciò che è mio è tuo; ma bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato» (Lc 15,31-32). Il padre dice «tuo fratello». E il racconto finisce senza sapere se il maggiore sia entrato.
Una donna in mezzo. Il secondo racconto si svolge all'alba, nel tempio, dove Gesù sta insegnando alla folla. Gli scribi e i farisei gli conducono una donna sorpresa in flagrante adulterio, la pongono in mezzo e gli dicono: «Maestro, questa donna è stata sorpresa in flagrante adulterio. Nella Legge, Mosè ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?» (cfr. Gv 8,3-5). Il Vangelo precisa che lo dicevano per metterlo alla prova e avere di che accusarlo. La donna è usata come un caso, come uno strumento; il testo non dà il suo nome, né la voce, né il punto di vista. Non viene da chiedersi dove sia l'uomo con il quale è stata sorpresa, mentre la Legge richiamata chiedeva di punire entrambi (cfr. Lv 20,10).
Gesù si china e comincia a scrivere con il dito per terra (cfr. Gv 8,6). Il testo non dice che cosa. Siccome quelli insistono, si alza e dice: «Chi di voi è senza peccato, getti per primo la pietra contro di lei» (Gv 8,7). Poi si china di nuovo e scrive. Udito ciò, gli accusatori se ne vanno uno per uno, cominciando dai più anziani. Resta solo Gesù, con la donna che sta ancora in mezzo. Egli si alza e le domanda: «Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?». Ella risponde: «Nessuno, Signore». E Gesù: «Neppure io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più» (Gv 8,10-11). Il testo di questo passo, nei manoscritti più antichi del quarto Vangelo, non compare in questo luogo, e alcuni ne discutono la collocazione originaria; la Chiesa lo riceve tra le Scritture ispirate, e la tradizione lo ha custodito con affetto.
Un fuoco di brace sul lago. Il terzo racconto si svolge dopo la Pasqua, sul lago di Tiberiade, all'alba. Alcuni discepoli sono andati a pescare e non hanno preso nulla; un uomo, sulla riva, dice loro di gettare la rete a destra, ed essi ne prendono una quantità. Quando scendono a terra, vedono un fuoco di brace con del pesce sopra e del pane (cfr. Gv 21,9). La parola greca per «brace» ricorre in tutto il Nuovo

Testamento soltanto in due luoghi: qui e nel racconto della notte in cui Pietro, scaldandosi presso un fuoco di brace nel cortile del sommo sacerdote, aveva negato tre volte di conoscere Gesù (cfr. Gv 18,18). Il lettore attento non può non coglierlo.
Dopo aver mangiato, Gesù si rivolge a Pietro: «Simone, figlio di Giovanni, mi ami più di costoro?» (Gv 21,15). Pietro risponde: «Certo, Signore, tu lo sai che ti voglio bene». E Gesù: «Pasci i miei agnelli». La domanda è ripetuta una seconda volta, e una terza; la terza Pietro rimane addolorato, perché per la terza volta Gesù gli ha domandato «mi vuoi bene?», e dice: «Signore, tu conosci tutto; tu sai che ti voglio bene» (Gv 21,17). Ogni volta l'incarico è lo stesso: prendersi cura di agnelli e di pecore. Poi Gesù gli dice: «Seguimi» (Gv 21,19). Si noti che in tutto il colloquio Gesù non menziona mai il rinnegamento, e non domanda a Pietro se sia pentito. Domanda se lo ami.
Tre racconti, dunque, e una stessa grammatica: qualcuno ha sbagliato, e ciò che accade non è un processo. Un padre corre, un uomo scrive per terra, un altro accende il fuoco. In nessuno dei tre casi chi ha sbagliato viene prima condannato e poi, forse, perdonato: la persona viene prima raggiunta.

2. La vita: che cosa succede quando si sbaglia a sedici anni

Chi ha sedici anni sa che cosa significhi sbagliare, e non lo dice quasi mai. Si sbaglia nelle parole, in ciò che si scrive di notte, nelle amicizie tradite, nel modo di trattare un compagno, in ciò che si fa per non restare indietro, nelle bugie ai genitori, nei voti, nelle scelte sul corpo, nelle cose che si nascondono. Si sbaglia anche senza volerlo, e talvolta volendolo. Alcuni errori sono minimi e passano; altri lasciano un segno in chi li ha subìti e in chi li ha commessi.
Occorre distinguere. Nel secondo capitolo si è parlato della vergogna, che riguarda ciò che si è e nasce dallo sguardo altrui. Qui si parla della colpa, che riguarda ciò che si è fatto e nasce dal riconoscimento di un danno recato a qualcuno. La colpa ha una funzione che va rispettata: è il segno che si prende sul serio l'altro e la propria responsabilità. Chi non la prova mai, davanti a un male che ha fatto, non è più libero: è anestetizzato. La psicologia dello sviluppo ha mostrato che la capacità di sentirsi in colpa, quando non si trasforma in persecuzione, spinge alla riparazione, cioè al desiderio di rimediare a ciò che si è rotto. Esiste però anche una colpa che non ripara e che schiaccia: quella che si ripete in circolo, che non distingue fra un errore e la propria identità, che si trasforma in disprezzo di sé. In certi adolescenti, soprattutto in quelli sensibili e coscienziosi, assume la forma dello scrupolo: un'ansia continua di aver sbagliato che nessuna rassicurazione placa.
Lo scenario nel quale oggi i ragazzi sbagliano è segnato da due condizioni nuove. La prima è la paura dell'errore. L'indagine dell'OCSE sul benessere degli studenti, che raccolse i dati del PISA 2015, rilevò che l'85% dei quindicenni italiani era preoccupato di prendere brutti voti, contro il 66% medio dei coetanei dei Paesi dell'OCSE, e che tre su quattro si innervosivano quando non sapevano come affrontare un compito (cfr. OCSE, *PISA 2015 Results*, vol. III, *Students' Well-Being*, 2017). L'esito è una cultura nella quale sbagliare è diventato rischioso, e il risultato scolastico sembra decidere del valore di una persona. La seconda condizione è la permanenza. Un errore commesso in un'età in cui si sperimenta tutto non svanisce più con il tempo: una frase scritta in una chat, un'immagine inviata, un video girato per scherzo possono essere conservati, copiati, condivisi. Per molti adolescenti l'errore non è soltanto un fatto passato: è un archivio che continua ad accusare.
Va ricordato anche che i ragazzi che sbagliano sono spesso gli stessi che subiscono. L'Istat ha rilevato che nel 2023 il 68,5% degli undici-diciannovenni aveva subìto almeno un comportamento offensivo, non rispettoso o violento nei dodici mesi precedenti (cfr. Istat, *Bullismo e cyberbullismo nei rapporti tra i ragazzi*, 2025); lo studio ESPAD Italia 2024, condotto dal Consiglio Nazionale delle Ricerche sugli studenti delle scuole superiori, riporta che circa un ragazzo su tre dichiara di aver messo in atto almeno una volta comportamenti di cyberbullismo. Le due cifre non si sommano né si sovrappongono in modo semplice, e misurano cose diverse; ma insieme dicono che il male non è distribuito fra

«vittime» e «colpevoli» come fra due categorie separate, e che molti adolescenti hanno avuto, nello stesso anno, un posto da una parte e dall'altra.
La filosofia contemporanea ha dato parole precise a ciò che qui accade. Hannah Arendt ha osservato che l'agire umano ha due caratteri che lo rendono insieme grandioso e pericoloso: è irreversibile, perché ciò che è stato fatto non può essere disfatto, e imprevedibile, perché non se ne conoscono le conseguenze. Il rimedio all'irreversibilità è la facoltà di perdonare, senza la quale «rimarremmo per sempre vittime delle sue conseguenze»; il rimedio all'imprevedibilità è la facoltà di fare e mantenere promesse. A scoprire il ruolo del perdono negli affari umani, aggiunge, fu Gesù di Nazaret, e la libertà contenuta nel suo insegnamento è «la libertà dalla vendetta» (cfr. H. Arendt, *Vita activa*, 1958, cap. V, sezioni sull'irreversibilità e il potere di perdonare e sull'imprevedibilità e il potere della promessa).
Paul Ricœur ha riassunto il senso del perdono in una formula: sotto il suo segno il colpevole è tenuto per capace d'altro che dei suoi delitti e delle sue colpe, e la parola liberatrice si riduce a dire: «Tu vali più dei tuoi atti» (cfr. P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 2000: «Tu vaux mieux que tes actes»).
Ci si può sbagliare e non essere il proprio sbaglio.
Dopo un errore, un adolescente ha di solito tre strade. Può nascondere o negare, e allora il male cresce nel silenzio. Può punirsi, e allora la colpa si trasforma in disprezzo e talvolta in gesti contro di sé. Può riparare, ma riparare è possibile soltanto a chi non è schiacciato dalla vergogna e sa che ha ancora un posto: occorre che qualcuno gli dica che non è finita. Questa è la ragione per cui, nell'esperienza dei ragazzi, il perdono è molto più che una questione religiosa: è la condizione per poter ricominciare.

3. Lo scarto: dalla colpa al perdono, e dal perdono a un futuro

Il primo scarto dei tre racconti è un'inversione dell'ordine delle cose che gli uomini si aspettano. Ci si attende che, dopo un errore, ci sia una confessione, poi una pena, poi, eventualmente, il perdono. Nei Vangeli l'ordine è rovesciato. Il padre della parabola corre incontro al figlio quando questi è ancora lontano, prima che abbia detto una parola del suo discorso, e lo interrompe quando egli prova a pronunciarlo. Il discorso, a ben vedere, mostra che il ragazzo non ha capito: chiede di essere trattato come un salariato, cioè di restare a distanza, di guadagnarsi il pane. Il padre non accetta l'offerta: lo reintegra come figlio. Gesù dice alla donna di Gv 8 «Neppure io ti condanno» prima di aggiungere «non peccare più», e la seconda frase non è la condizione della prima. A Pietro non viene chiesto di giustificarsi. Il perdono non è il pagamento di un pentimento: lo precede, e lo rende possibile. Questa precedenza non va confusa con ciò che Bonhoeffer chiama «annunzio del perdono senza pentimento», cioè la grazia a buon prezzo. Il padre della parabola corre incontro a un figlio che sta tornando: l'iniziativa è sua, ma la strada è del figlio. Il perdono precede come dono, non come dispensa.
Questo non è un perdono a buon prezzo. Bonhoeffer ha mostrato la spietatezza della grazia a buon prezzo, che lascia l'uomo dov'è; la grazia a caro prezzo, invece, «condanna il peccato» e «giustifica il peccatore», ed è costata la vita del Figlio. Per i ragazzi occorre dire che questo costo non è una richiesta di sofferenza rivolta a chi ha sbagliato: è il prezzo che ha pagato colui che perdona, e a chi lo riceve non chiede espiazioni da esibire, ma di seguirlo. Nel racconto del tempio la donna non ne esce cancellata: Gesù non dice che non sia successo nulla, ma le dice di non peccare più. Nel racconto del lago, Pietro riceve un incarico che nessuno gli aveva chiesto di meritare, e che sarà esigente.
Il secondo scarto riguarda il perdono e le conseguenze. Perdonare non significa cancellare ciò che è accaduto, né dispensare dalla riparazione. Zacchèo, nel capitolo secondo, restituisce quanto aveva sottratto; il padre della parabola non ricostituisce il patrimonio; ciò che il perdono restituisce non è il passato, ma un futuro. E questo vale in modo speciale per chi è stato offeso. Il perdono non è mai un obbligo per la vittima, non ne annulla il diritto alla giustizia, non le chiede di tornare accanto a chi le ha fatto del male. Il Vangelo chiede di perdonare, e la tradizione cristiana ne fa un compito; ma un testo educativo non può trasformarlo in un obbligo imposto a una vittima di violenza. Ricœur lo ha detto con

sobrietà: il perdono è ciò che le vittime sole possono accordare e che esse sole possono rifiutare, e il perdono chiesto non è perdono dovuto. Anche Arendt, pur riconoscendo in Gesù lo scopritore del perdono negli affari umani, precisa che esso riguarda soprattutto ciò che gli uomini fanno senza saperlo pienamente, mentre per il male volontario ed estremo rinvia al giudizio e alla giusta retribuzione. Un testo che chiedesse a un ragazzo vittima di violenza o di bullismo di perdonare in fretta, per dovere, tradirebbe il Vangelo. Il racconto della donna del tempio mostra anzi che Gesù sta dalla parte di chi è stato messo in mezzo e fatto strumento, e smaschera chi usa la Legge come un'arma.

Il terzo scarto riguarda la misericordia, che il Nuovo Testamento non inventa, ma riceve. Nel libro dell'Esodo il Signore si rivela a Mosè come Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà (cfr. Es 34,6); il profeta Osea fa dire a Dio che il suo cuore si commuove dentro di lui e che tutte le sue compassioni si accendono (cfr. Os 11,8); il salmista paragona la tenerezza del Signore a quella di un padre verso i figli (cfr. Sal 103,13). La parola ebraica che esprime questa compassione deriva dallo stesso termine che indica il grembo materno, e dice una commozione viscerale, e il Vangelo di Luca traduce lo stesso movimento con un verbo che dice le viscere (cfr. Lc 15,20). Il profeta Isaia aveva domandato se una donna possa dimenticare il suo bambino, e aveva risposto che anche se lei lo dimenticasse, Dio non dimenticherebbe (cfr. Is 49,15). La figura del «Padre» di cui parla Gesù non è dunque un padre soltanto severo e autorevole: ha tratti di tenerezza che la tradizione biblica ha sempre attribuito a Dio, e che aiutano a intendere la parola in modo meno ferito per chi ha avuto padri assenti o violenti. Il Primo Testamento non è dietro a questi racconti come una premessa inferiore: ne è il fondamento. La misericordia di Luca 15 è quella che Israele aveva già imparato a chiamare con il nome di Dio.

Quarto scarto: dal giudizio alla relazione. Nel racconto di Pietro, Gesù non gli rimprovera niente: gli pone una domanda sull'amore. Il confronto fra i verbi greci, nel testo di Giovanni, ha fatto pensare ad alcuni interpreti che nelle prime due domande Gesù usi un verbo più alto e che nella terza si abbassi al livello di Pietro, accogliendo la sua risposta; altri ricordano che l'evangelista usa i due verbi in modo quasi equivalente. In entrambi i casi il racconto lascia intendere ciò che conta: Gesù non esige un amore perfetto, ma accoglie quello di cui Pietro è capace, e vi affida il gregge. Pietro viene perdonato nel luogo stesso della ferita, a un fuoco simile a quello del tradimento. Per ogni rinnegamento, una domanda; per ogni domanda, un incarico. Il fuoco di brace, che prima era il luogo della paura, diventa quello dell'ospitalità.

L'orizzonte trinitario ed ecclesiale è presente in tutti i racconti. Nel racconto di Luca è il Padre che corre; nel quarto Vangelo, la sera del giorno di Pasqua, il Risorto dona ai discepoli la pace, soffia su di loro e dice: «Ricevete lo Spirito Santo; a coloro a cui perdonerete i peccati, saranno perdonati» (cfr. Gv 20,19-23). Il perdono ha qui una sorgente trinitaria, e una forma ecclesiale: è affidato ai discepoli, perché l'incontro con la misericordia continui a essere accessibile dopo la Pasqua. Il sacramento della Riconciliazione prende da qui la sua radice.

Una parola sui titoli. Nel racconto di Giovanni 8 la donna chiama Gesù «Signore»; nel capitolo ventunesimo Pietro gli dice «Signore, tu conosci tutto», una confessione di fede nella conoscenza che Gesù ha del suo cuore. E nel racconto del lago Gesù parla di sé implicitamente come del pastore, che affida il gregge a un altro. Nessun titolo esaurisce colui che lo riceve, e qui essi indicano la stessa cosa: chi perdona conosce tutto e non rinnega.

Infine l'escatologia: il racconto della parabola finisce senza dire se il figlio maggiore entri. È un finale aperto, che lascia il lettore dentro la scena, perché la festa non è chiusa: la porta resta aperta, e il Padre è fuori ad aspettare. La gioia nel cielo per un peccatore che si converte (cfr. Lc 15,7) non è già compiuta nella storia: è l'orizzonte verso il quale il racconto si dirige.

4. La vita riletta: lo stesso errore, non più l'ultima parola

Si può ora tornare al ragazzo di sedici anni con il suo errore. Egli non è diventato innocente, e il Vangelo non lo dice. Ma ciò che ha fatto non è più l'ultima parola su di lui.
La prima differenza riguarda il tempo. Un errore, quando non viene perdonato, resta nel presente: continua a pesare, a decidere chi si è. Il perdono lo colloca nel passato: ciò che si è fatto è ciò che si è fatto, e tuttavia non determina ciò che si sarà. Il padre dice al figlio che era morto ed è tornato in vita; la donna non ha più la pietra sopra di sé; Pietro riceve un compito per il futuro. Ricominciare, dunque, non vuol dire fingere che non sia accaduto nulla. Vuol dire essere restituiti a un tempo che non è più soltanto la ripetizione dell'errore.
La seconda differenza riguarda il modo di guardare se stessi. Il ragazzo che si disprezza, e il ragazzo che si giustifica in ogni modo, sono entrambi nella stessa difficoltà: non sopportano di vedere ciò che hanno fatto, perché non possono sopportare l'idea di essere soltanto ciò. Il perdono apre la possibilità di guardare l'errore senza essere distrutti. È la differenza fra un figlio che prepara il suo discorso per essere trattato come un salariato e un figlio che, interrotto dal padre, si lascia vestire.
La terza riguarda il fratello maggiore, che ogni educatore riconosce. È il ragazzo ordinato, puntuale, impegnato, che ha sempre fatto tutto bene e che prova rabbia verso chi, avendo sbagliato, sembra ricevere di più. Il padre non lo rimprovera: esce da lui, lo prega, gli ricorda che tutto ciò che è suo è già suo, e lo chiama «figlio». Il maggiore, che non ha mai lasciato la casa, non ha ancora imparato che cosa significhi essere figlio: lo crede un mestiere. La misericordia, che sembra un'ingiustizia, è in realtà la verità della casa.
Le parole teologiche vanno ora nominate. Ciò che i racconti mostrano si chiama *peccato*, quando si parla del male come rottura di una relazione con Dio e con gli altri; *conversione*, quando si parla del ritorno; *perdono*, quando si parla del gesto di chi accoglie; *misericordia*, quando si parla del cuore di colui che perdona; *riconciliazione*, quando si parla della relazione ricomposta; *grazia a caro prezzo*, quando si parla del costo che non si può eludere. Non ogni errore è un peccato: sbagliare una prova, un dribbling o un giudizio è parte della crescita. La parola «peccato» è riservata a ciò che ferisce un legame, e occorre usarla con precisione, perché l'uso indiscriminato fabbrica scrupoli.
Chi non si riconosce credente può trovare in queste scene un'esperienza profondamente umana: quella di essere accolto da qualcuno a cui non si è riuscito a nascondere ciò che si è fatto. Il testo cristiano afferma che questo gesto ha un fondamento nella misericordia di Dio, senza pretendere che soltanto i credenti conoscano il perdono.

5. Il testimone: un re che sente raccontare una storia

Nella nube che circonda chi tiene fisso lo sguardo su Gesù c'è un uomo che ha conosciuto il peso della colpa a un livello che nessun adolescente raggiungerà, e che ha imparato come si ricomincia. È Davide, il re. Il secondo libro di Samuele racconta che, dalla terrazza del palazzo, vide una donna che si bagnava, ne seppe il nome e la fece prendere: era Betsabea, moglie di Uria, uno dei suoi soldati (cfr. 2Sam 11,2-4). Davide abusò del proprio potere, poi, quando ella gli annunciò di essere incinta, cercò di nascondere ciò che aveva fatto, e infine ordinò che Uria fosse mandato in prima linea perché morisse (cfr. 2Sam 11,5-17). Il racconto non lo giustifica. Il capitolo si chiude dicendo che ciò che Davide aveva fatto fu male agli occhi del Signore (cfr. 2Sam 11,27).
Il profeta Natan va da lui, e non lo accusa direttamente: gli racconta una storia. Due uomini vivono nella stessa città, uno ricco, con greggi e armenti, e uno povero, che non ha altro che un'agnellina, allevata come una figlia. Un ospite arriva dal ricco, e questi, per non toccare le proprie bestie, prende l'agnella del povero e la prepara per l'ospite (cfr. 2Sam 12,1-4). Davide si infiamma di sdegno e dice che l'uomo che ha fatto questo merita la morte (cfr. 2Sam 12,5-6). Natan risponde: «Tu sei

quell'uomo!» (2Sam 12,7). Davide, che per mesi aveva taciuto, dice: «Ho peccato contro il Signore!» (2Sam 12,13), e Natan: «Il Signore ha rimosso il tuo peccato: tu non morirai» (2Sam 12,13). Il perdono non cancella le conseguenze: il bambino nato da Betsabea muore, e la casa di Davide conoscerà altre violenze (cfr. 2Sam 12,10-18). Ma il re non è lasciato solo con la sua colpa.
Il Salmo cinquantunesimo, che la tradizione ha collocato in questa vicenda, è la preghiera di chi ha sbagliato e non ha più scuse. Comincia chiedendo a Dio pietà secondo il suo amore, e di cancellare la propria iniquità; riconosce il peccato come proprio, senza attribuirlo ad altri; e chiede, con una delle formule più belle della Scrittura, un cuore puro e uno spirito nuovo (cfr. Sal 51,3-4.5-6.12). Una frase di questo salmo, dove l'orante dice a Dio di aver peccato contro di lui solo (cfr. Sal 51,6), è stata discussa dalla tradizione, perché Davide aveva offeso anche Uria e Betsabea; ciò che il testo suggerisce è che ogni male commesso contro un uomo è anche un'offesa a Dio che lo ha creato, ma non per questo il torto subìto dalle vittime si dissolve. La lettura credente non deve trasformare il salmo in una scorciatoia per dimenticare chi ha subìto.
Davide non è un gradino inferiore: è una voce della nube che mostra, nella Prima Alleanza, ciò che Luca 15 dirà con parole di Gesù. Vi si trova una pedagogia che ogni educatore può riconoscere: Natan non condanna, racconta, e permette a chi ha sbagliato di riconoscersi da solo. E vi si trova un modo di essere perdonati che non elimina la realtà del male e che, tuttavia, restituisce a un uomo la possibilità di pregare.

6. Il luogo: l'Eucaristia e la Riconciliazione

Dove, oggi, prosegue la scena del padre che corre? Il Vangelo dà due indicazioni, che si richiamano a vicenda: la tavola e l'abbraccio. L'accusa rivolta a Gesù all'inizio di Luca 15, «mangia con i peccatori», è la descrizione di ciò che continua a essere l'Eucaristia: una mensa alla quale si è invitati non perché si sia a posto, ma perché si è attesi. Nella messa la Chiesa comincia riconoscendosi bisognosa di perdono, e la comunione è la forma ordinaria della tavola del Padre. Il banchetto del vitello grasso è la sua immagine più antica.
L'abbraccio ha un nome sacramentale. Il sacramento della Riconciliazione, che si chiama anche Penitenza o Confessione, è il luogo nel quale la Chiesa riconosce, a partire dalla sera di Pasqua, il dono dello Spirito per il perdono dei peccati (cfr. Gv 20,22-23). La sua struttura comprende l'accusa dei peccati, la contrizione, l'assoluzione e un gesto di riparazione. Ma la sua verità non sta in un meccanismo: sta nell'incontro con un padre che corre, e nel modo con il quale il ministro, e prima di lui la comunità, accoglie. Il padre della parabola non lascia finire il discorso: ricomincia da una veste e da un anello.
Occorre dire con onestà che il rapporto dei giovani con questo sacramento è, oggi, difficile. Le ricerche dell'Osservatorio Giovani dell'Istituto Toniolo, dal 2013 al 2023, hanno raccolto testimonianze «quasi esclusivamente problematiche» a proposito della confessione, e fra i giovani che si sono allontanati dalla Chiesa essa compare di rado come un luogo desiderabile (cfr. P. Bignardi, «Il sacramento della Riconciliazione. La grazia di ricominciare», intervento all'assemblea diocesana, Bergamo, 14 settembre 2024). Le ragioni sono molte: la forma percepita come un elenco di colpe, la paura del giudizio, la distanza del linguaggio, esperienze di curiosità indiscreta o di rimprovero. Il sacramento non si impone, e meno ancora ai ragazzi. Resta, tuttavia, una possibilità, che per alcuni sarà determinante: quella di sentirsi dire, davanti a Dio e a un testimone, che si può ricominciare.
Il luogo, in questo capitolo, è dunque doppio. Vi è una dimensione celebrativa, la messa e la Riconciliazione. E c'è, prima e accanto, un luogo più ordinario: gli ambienti educativi nei quali si sbaglia senza essere espulsi. La tradizione salesiana ha fatto di questo ambiente un criterio: nel cortile, un ragazzo che ha sbagliato ritrova il suo posto in un gioco, in una parola, in una buonanotte. Il gruppo che sa perdonare e riaccogliere è già una forma di Chiesa.

7. Per chi educa: come si accompagna chi ha sbagliato senza accrescere la colpa

Il tema della colpa è, fra tutti quelli qui analizzati, il più esposto a un uso dannoso. Le cautele sono perciò più numerose, e vanno lette tutte.
La prima è la più importante: il testo e chi lo usa non devono alimentare il senso di colpa. Il racconto di Luca 15 non è una predica sul peccato: è l'annuncio di un padre che corre. Un percorso che facesse sentire ai ragazzi più colpevoli di prima avrebbe tradito la sua materia. Non si usa la parola «peccato» per ogni errore, non si trasformano le fragilità della crescita in colpe morali, non si elencano peccati da evitare, non si insiste su ciò che si dovrebbe provare. Chi educa riconosce i segni dello scrupolo, quell'ansia persistente di aver sbagliato che nessuna assicurazione placa, e non risponde con altre regole, ma con calma e, quando serve, con l'aiuto di un professionista.
La seconda riguarda le vittime. Il perdono non è un obbligo, non cancella la giustizia, non chiede di rimanere accanto a chi ha fatto del male. A un ragazzo che ha subìto un abuso, una violenza, un bullismo, nessuno chiede di perdonare in fretta. L'educatore lo protegge, lo ascolta, lo sostiene, e non usa mai le parole del perdono per chiedere silenzio. Quando un giovane rivela di essere vittima, non lo si invita a «offrire» né a «perdonare»: si segue la procedura di tutela, con il coinvolgimento dei responsabili e dei servizi competenti. E chi ha commesso un male, non lo si copre sotto il nome di perdono: si accompagna alla riparazione.
La terza riguarda la riservatezza. Nessuna richiesta di confessioni pubbliche, nessuna «revisione di vita» davanti al gruppo che costringa a dichiarare ciò che si è fatto. La donna di Gv 8 è stata esposta in mezzo a una folla, e il Vangelo ha mostrato dove stia la violenza. Il sigillo sacramentale protegge ciò che un ragazzo dice nella confessione, ma non copre ciò che egli dice a un educatore fuori dal sacramento: se riguarda un pericolo, va comunicato ai responsabili, senza promettere un silenzio che non si può mantenere.
La quarta riguarda il sacramento. Non si impone mai e non è una condizione di partecipazione a una attività. Non si organizza come un appuntamento collettivo sotto pressione, e non si fa sentire che chi non si confessa sia in difetto. Lo spazio nel quale si celebra è visibile, con le garanzie di tutela previste per i colloqui con minori, e il ministro è formato all'ascolto dei ragazzi: non fa domande indiscrete, non indaga sull'intimità, non rimprovera e non spaventa. Chi educa conosce il racconto di Luca 15 anche come criterio per verificare lo stile di un'accoglienza.
La quinta riguarda la distinzione fra errore e peccato. Una parte della formazione consiste nell'insegnare ai ragazzi a distinguere. Sbagliare un esame o una scelta non è un peccato; sbagliare un amico è più serio; ferire qualcuno con intenzione lo è ancora di più. L'educatore aiuta a dare ai fatti il loro peso, né più né meno.
La sesta riguarda il fratello maggiore. In ogni gruppo ci sono ragazzi che non si sentono premiati per la loro serietà, e che reagiscono con rabbia al perdono dato agli altri. Non vanno rimproverati: il padre della parabola esce a pregarli. Si ascoltano e si riconosce ciò che hanno fatto, e si ricorda loro, senza retorica, che tutto ciò che è del padre è già loro.
La settima riguarda il linguaggio del Padre, che in questo capitolo compare con forza. Per chi ha vissuto padri assenti o violenti, la figura del padre della parabola può essere dolorosa o inverosimile. Va introdotta con lentezza, ricordando la tenerezza materna con la quale la Scrittura descrive la compassione di Dio, e senza pretendere che il linguaggio consoli subito.
L'ottava riguarda chi non crede. Ognuno può riconoscere nella scena di Luca 15 un'esperienza umana, e il gruppo deve essere un luogo nel quale si può sbagliare e ricominciare, indipendentemente dalla fede.
Quanto al passo concreto, si propone una serata sul «ricominciare», che non chiede nessuna confessione. Si legge ad alta voce Luca 15,11-32 con quattro voci: il narratore, il padre, il figlio minore

e il maggiore. Dopo un tempo di silenzio, ai ragazzi si propone una domanda che riguarda il testo e non la loro vita: dove sarebbe potuto andare in modo diverso, in questa storia, ciascuno dei personaggi? Che cosa avrebbe dovuto accadere perché il maggiore entrasse? Si lascia che la conversazione si sviluppi in terza persona. In un secondo momento, ciascuno riceve un foglio e, se vuole, scrive per sé, senza che nessuno lo legga, una cosa che gli piacerebbe poter ricominciare: non un errore da dichiarare, ma un ricominciare da desiderare. Chi guida non chiede di condividere e non commenta. L'incontro si chiude con un breve tempo di silenzio e con un gesto semplice e senza obblighi, ad esempio una candela accesa per chi lo desidera. Per l'educatore, un esercizio di una settimana: quando un ragazzo ammette di aver sbagliato, rispondere per prima cosa con una frase che non riguarda l'errore, ma lui, e osservare che cosa accade.
Chi educa non è il padre della parabola, e non gli è chiesto di esserlo. Gli appartiene il gesto, spesso piccolo, di uscire sulla strada dove un ragazzo sta tornando, o di restare accanto a un fuoco, e di non dire una parola prima che l'altro abbia cominciato a parlare.

Capitolo settimo
Stupirsi

1. La scena: un profumo, una montagna e un catino

Un profumo versato. A Betania, in casa di Simone detto il lebbroso, Gesù è a tavola. Giunge una donna con un vasetto di alabastro pieno di profumo di puro nardo, di grande valore. Il Vangelo di Marco non dice come si chiami e non dà alcuna indicazione su chi sia. Ella rompe il vasetto e versa il profumo sul capo di Gesù (cfr. Mc 14,3). Il gesto è insieme semplice e senza ritorno: un vasetto di alabastro, una volta rotto, non si richiude, e il profumo, una volta versato, non si recupera.
Alcuni dei presenti si indignano e dicono: «Perché questo spreco di profumo?» (Mc 14,4). Osservano che si sarebbe potuto venderlo per più di trecento denari e darli ai poveri (cfr. Mc 14,5). Una somma simile equivaleva, all'incirca, al salario di un anno di lavoro di un operaio. L'obiezione ha una sua serietà, e il testo non la deride: nasce da un'attenzione ai poveri che Gesù stesso condivide. Eppure essi sono furiosi contro la donna. Gesù interviene: «Lasciatela stare; perché la infastidite? Ha compiuto un'azione buona verso di me» (Mc 14,6). L'aggettivo greco che la traduzione rende con «buona» significa anche «bella»: Gesù dice che ella ha compiuto un'azione bella. Poi aggiunge che i poveri li hanno sempre con sé e possono far loro del bene quando vogliono, mentre lui non l'avranno sempre (cfr. Mc 14,7). Chi conosce la Scrittura d'Israele riconosce, dietro quella frase, un'eco del Deuteronomio, che dice che i bisognosi non mancheranno mai nel paese e che per questo il Signore comanda di aprire generosamente la mano al fratello povero (cfr. Dt 15,11): la frase non è un invito a dimenticare i poveri, ma al contrario a non smettere di servirli. E conclude che la donna ha fatto ciò che era in suo potere, ha unto in anticipo il suo corpo per la sepoltura, e che dovunque sarà proclamato il Vangelo, per il mondo intero, in ricordo di lei si dirà ciò che ha fatto (cfr. Mc 14,8-9).
Si dovrebbe osservare un'ironia che il racconto lascia intravedere. In Israele si ungevano i re e i sacerdoti, e a farlo erano i profeti (cfr. 1Sam 16,13). «Cristo» significa unto. Qui una donna senza nome, senza ruolo e senza autorità compie un gesto che spettava a un profeta, e unge colui che il Vangelo di Marco chiama il Cristo. È lei, e non un maestro d'Israele, a riconoscere nella sua persona ciò che i discepoli non riescono ancora a vedere.
Una montagna. Sei giorni dopo il momento in cui Pietro aveva riconosciuto in Gesù il Cristo e Gesù aveva annunciato per la prima volta la sua passione, egli prende con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e li

conduce su un alto monte, in disparte (cfr. Mc 9,2). Qui viene trasfigurato davanti a loro: le sue vesti diventano splendenti, bianchissime, tanto che nessun lavandaio sulla terra potrebbe renderle così. Appaiono Elia con Mosè, che conversano con Gesù (cfr. Mc 9,2-4). Pietro prende la parola: «Rabbì, è bello per noi essere qui; facciamo tre capanne, una per te, una per Mosè e una per Elia» (Mc 9,5). L'evangelista commenta che non sapeva che cosa dire, perché erano spaventati (cfr. Mc 9,6).
Una nube li copre con la sua ombra e dalla nube esce una voce: «Questi è il Figlio mio, l'amato: ascoltatelo!» (Mc 9,7). E improvvisamente, guardandosi attorno, non vedono più nessuno, se non Gesù solo con loro (cfr. Mc 9,8). La scena finisce con una discesa. Scendendo dal monte, Gesù ordina di non raccontare a nessuno ciò che hanno visto, finché il Figlio dell'uomo non sia risorto dai morti (cfr. Mc 9,9).
La frase di Pietro, «è bello», usa lo stesso aggettivo dell'azione della donna di Betania: ciò che è buono e ciò che è bello si dicono, nel greco del Vangelo, con la stessa parola. Ma Pietro vuole fare qualcosa con la bellezza: vuole costruire tre capanne, cioè trattenere, fermare, abitare. La risposta che riceve non è un rifiuto: è un invito all'ascolto.
Un pastore e un catino. Il Vangelo di Giovanni presenta, nel capitolo decimo, una parola che ha la forma di una definizione: «Io sono il buon pastore: il buon pastore dà la vita per le pecore» (Gv 10,11). E poco più avanti: «Io sono il buon pastore, conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me» (Gv 10,14). L'aggettivo che si traduce con «buon» è lo stesso che significa «bello». Gesù si dice, con una sola parola, il pastore buono e bello: la bellezza di cui parla è la bontà di chi conosce e dà la vita.
Questa bellezza ha una forma che il capitolo tredicesimo mostra con una scena. È la sera prima della Pasqua. Il Vangelo introduce il racconto con una frase che ne dà il tono: Gesù, avendo amato i suoi che erano nel mondo, «li amò fino alla fine» (Gv 13,1). Durante la cena, sapendo che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani e che da Dio era venuto e a Dio ritornava, si alza da tavola, depone le vesti, prende un asciugamano e se lo cinge attorno alla vita. Versa dell'acqua nel catino e comincia a lavare i piedi dei discepoli e ad asciugarli con l'asciugamano (cfr. Gv 13,3-5). Era il gesto dello schiavo, che nessun maestro avrebbe compiuto.
Pietro non lo sopporta: «Signore, tu lavi i piedi a me?» (Gv 13,6). E poi: «Non mi laverai mai i piedi!» (Gv 13,8). Gesù gli risponde: «Se non ti lavo, non avrai parte con me» (Gv 13,8). Quando ha finito, riprende le vesti, si mette a tavola e domanda ai discepoli se capiscano ciò che ha fatto per loro: lo chiamano Maestro e Signore, e dicono bene, perché lo è. Se dunque lui, il Signore e il Maestro, ha lavato i piedi a loro, anch'essi devono lavarsi i piedi gli uni gli altri (cfr. Gv 13,12-15). Nel racconto nessun gesto è escluso: i piedi di Giuda, che ha già in cuore il tradimento (cfr. Gv 13,2), sono lavati come quelli degli altri.
Tre scene, dunque: un profumo che si versa senza calcolo, una montagna dove la gloria si mostra e una cena dove colui che ha tutto in mano si abbassa a lavare i piedi. La prima è un gesto di gratuità; la seconda, uno stupore; la terza, un abbassarsi. Il capitolo si domanda che cosa le tenga insieme.

2. La vita: che cosa significa stupirsi a quindici anni

Platone, nel *Teeteto*, ha scritto che la meraviglia è il tratto proprio del filosofo, e che la filosofia non ha altro inizio (cfr. Platone, *Teeteto*, 155d); Aristotele, nella *Metafisica*, ha ripreso la stessa intuizione dicendo che gli uomini hanno cominciato a filosofare per la meraviglia (cfr. Aristotele, *Metafisica*, I,2, 982b). Abraham Joshua Heschel, in una pagina che ha reso celebre l'espressione, ha parlato di stupore radicale: un atteggiamento nel quale ci si accorge che le cose, anche le più usuali, non sono ovvie, e che ciò che è dato è più di ciò che si può spiegare (cfr. A. J. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, 1955). Lo stupore non è un sentimento tra gli altri: è l'esperienza di una interruzione. L'attenzione utilitaria, quella che chiede a che cosa una cosa serva, si sospende, e qualcosa si impone senza essere stato cercato.

L’adolescenza è un’età che ne ha una disposizione naturale. Il primo concerto vissuto dal vivo, con il corpo che vibra con la musica, un cielo stellato visto da un luogo senza luci, un gesto imprevisto di un amico, il momento di silenzio dopo un canto nel gruppo, un paesaggio che si apre dopo una salita, un goal, una frase letta che sembra scritta per sé: i ragazzi hanno una parola per dire tutto questo, e la dicono con i brividi, con la pelle d’oca, con un «che bello» detto a mezza voce. La loro vita contiene più stupori di quanti gli adulti immaginino.

I dati disponibili mostrano che la partecipazione culturale dei giovani, almeno nelle forme di intrattenimento fuori casa, è più alta della media. L’Istat ha rilevato che nel 2024 la quota di giovani fra i diciotto e i ventiquattro anni che hanno svolto almeno un’attività fra visite a musei o mostre, concerti, teatro, cinema, spettacoli sportivi e discoteche è stata dell’89,1%, il valore più alto fra tutte le classi d’età (cfr. Istat, *Annuario statistico italiano 2025*, cap. 10). E, in controtendenza rispetto al resto della popolazione, la quota di quattordici-diciassettenni che svolge attività gratuite in associazioni di volontariato è risalita dal 3,9% del 2021 al 6,4% del 2022 e al 6,8% del 2023 (cfr. Istat, *Aspetti della vita quotidiana*, elaborazione dell’Osservatorio #conibambini, 2024). Gli adolescenti, dunque, vanno verso la bellezza e verso il dono più di quanto il luogo comune ammetta.

Eppure l’ambiente in cui vivono non rende facile lo stupore. Per almeno due ragioni. La prima è che la bellezza è diventata abbondante e liscia. Byung-Chul Han ha osservato che l’estetica del nostro tempo è quella del liscio, del levigato, di ciò che non presenta alcuna resistenza, di ciò che si può accettare senza essere toccati: il bello coincide con ciò che «piace», e la sua formula è il «mi piace» (cfr. B.-C. Han, *La salvezza del bello*, 2015). Una bellezza che non ferisce, non sorprende, non chiede nulla non provoca stupore. Se nel secondo capitolo si è parlato di uno specchio che restituisce un’immagine di sé, qui si può dire che molti ragazzi vivono in una sala di specchi: ciò che vedono rimanda quasi sempre a loro stessi, ai propri gusti, alle proprie preferenze, e raramente apre una finestra su qualcosa che non sia loro.

La seconda ragione è la domanda dell’utilità. Il paradigma della prestazione, di cui si è parlato più volte, tende a giudicare ogni cosa in base a ciò che serve: a che cosa serve studiare questa poesia, ascoltare questo brano, restare in silenzio davanti a un quadro? Una cosa che non serve a nulla è sospetta, e un gesto che non rende viene chiamato spreco. Gli stessi discepoli di Betania, a dire il vero, non sono diversi: calcolano il valore del profumo.

C’è un’altra abitudine, più sottile. Davanti a ciò che è bello molti ragazzi, come gli adulti, prendono il telefono e fotografano. Non c’è nulla di male, ma uno studio sperimentale ha mostrato un effetto che merita attenzione. Linda Henkel ha condotto i partecipanti in un museo d’arte, chiedendo loro di osservare alcune opere e di fotografarne altre; il giorno dopo, quanti avevano fotografato un oggetto nel suo insieme ne ricordavano meno dettagli di quelli che si erano limitati a guardarlo, mentre chi aveva fotografato ingrandendo un particolare non mostrava la stessa perdita (cfr. L. A. Henkel, «Point-and-shoot memories», *Psychological Science*, 25, 2014). La conclusione non è che fotografare sia dannoso, ma che l’attenzione conta: ciò che si guarda davvero si ricorda, ciò che si registra senza guardare tende a sfuggire.

Lo stupore, nella sua descrizione fenomenologica, ha dunque tre caratteri. Interrompe l’utilità. È subìto più che compiuto: ci si trova presi, e non si decide di esserlo. E dà luogo a un’immediata tentazione, che è di trattenere: di fotografare, di possedere, di ripetere, di costruire tre capanne. Un’immagine può aiutare a distinguere. Quando si guarda in uno specchio, si vede sr stessi; quando si guarda da una finestra, si vede altro. La bellezza che stupisce è una finestra. E il profumo, per tornare a Betania, ha una natura singolare: esiste soltanto quando si diffonde. Chi lo conserva in un vasetto chiuso lo possiede, ma non lo sente.

3. Lo scarto: dalla bellezza contemplata alla bellezza che si china

La prima osservazione riguarda una parola. Il Vangelo, per dire ciò che la donna ha fatto, usa un aggettivo che significa insieme bello e buono; lo stesso termine appare nell'espressione «il pastore buono», e nell'esclamazione di Pietro sulla montagna. Non è un caso. Il primo capitolo della Bibbia dice che, al termine della creazione, Dio vide quanto aveva fatto e che era cosa molto buona (cfr. Gen 1,31). L'aggettivo ebraico, *tov*, significa tanto buono quanto bello, e la traduzione greca antica lo rende con lo stesso termine che i Vangeli usano per la donna, per Pietro e per il pastore. Quando, dopo la guarigione di un sordomuto, la folla dice che Gesù «ha fatto bene ogni cosa» (cfr. Mc 7,37), l'eco della creazione è percepibile: le opere di Gesù sono belle e buone come il creato nei suoi inizi. Ciò che il Vangelo chiama bello non è, dunque, un'apparenza: è la bontà in quanto si fa vedere.

Hans Urs von Balthasar ha fatto di questa intuizione il cuore di una teologia. Nella sua *Gloria*, ha sostenuto che la bellezza è la forma in cui il bene e il vero si rendono visibili e attirano: un'esperienza che non si lascia ridurre né all'utile né al dovuto, e che prende chi la incontra fuori di sé (cfr. H. U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica*, 1961-1969). Immanuel Kant aveva già osservato, in un altro registro, che il piacere del bello è senza interesse, cioè senza desiderio di possesso (cfr. I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, 1790, §2). Chi guarda un tramonto non vuole possederlo; ciò che lo muove non è un'utilità. Proprio per questo la bellezza è un luogo di gratuità.

Il racconto di Betania mostra la gratuità nella sua forma più nuda. La donna versa un profumo che vale un anno di lavoro senza chiedere nulla. Il suo gesto non ha scopo, e per questo i discepoli lo chiamano spreco. Gesù lo chiama bello. La differenza non è fra chi pensa ai poveri e chi non vi pensa, perché Gesù non toglie nulla alla loro causa e rinvia al Deuteronomio, che comanda la generosità. È fra chi misura ogni cosa in base all'utile e chi riconosce che ci sono cose che si fanno perché sono belle: l'amore, la preghiera, la riconoscenza, il culto. E nessuna delle due logiche è sacrificata all'altra: lo stesso Vangelo dirà che ciò che si è fatto a un povero lo si è fatto a lui (cfr. Mt 25,40). La bellezza non fa concorrenza alla giustizia.

La montagna mostra l'altra faccia: la bellezza contemplata, che attira e si offre. Pietro dice «è bello» e propone le capanne. Il suo desiderio è comprensibile: chi ha visto una cosa bella vorrebbe fermarsi. Il racconto, però, interrompe il tentativo. La nube copre i discepoli, la voce dice di ascoltare, e, quando il velo si alza, non vedono più nessuno se non Gesù solo con loro. La bellezza, in questa scena, non è un luogo in cui abitare: è un segno che rinvia a Qualcuno, e che chiede di essere ascoltato. Va notato che la scena avviene fra l'annuncio della passione e il cammino verso Gerusalemme: ciò che i discepoli vedono è una luce data in anticipo per il tempo del buio. La loro discesa dal monte è già l'inizio di una strada.

Mosè ed Elia, nel racconto, sono presenti e parlano con Gesù. Non sono messi da parte: la Legge e i Profeti conversano con lui, e il Vangelo di Luca dirà che parlavano del suo esodo (cfr. Lc 9,31). La Prima Alleanza non viene sostituita: è convocata come testimone. Quando, poi, i discepoli non vedono più nessuno se non Gesù solo, il testo non dice che gli altri due siano aboliti, ma che lo sguardo dei discepoli converge su colui al quale entrambi rendono testimonianza.

Resta il gesto che il quarto Vangelo pone al centro: il catino. La domanda decisiva non è la bellezza che si mostra, ma la bellezza che si china. Colui che sa che tutto gli è stato dato nelle mani si abbassa a lavare i piedi. Il testo non dice che lo faccia nonostante la sua dignità, ma a partire da essa: il gesto nasce dalla pienezza, non dalla mancanza. È la forma che la tradizione cristiana ha riconosciuto nell'inno della Lettera ai Filippesi, dove colui che era nella condizione di Dio assume la condizione di servo (cfr. Fil 2,6-8), e ha riletto nella figura del servo del profeta Isaia, che non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi (cfr. Is 53,2). La bellezza di Gesù non è quella che si offre ai sensi: è quella dell'amore. Non si tratta di dire che la sofferenza sia bella; si tratta di riconoscere che ciò che attira, in lui, è la bontà.

Pietro si oppone: «Non mi laverai mai i piedi!». La sua resistenza è la più umana. Ricevere un dono che non si può restituire è più difficile che darlo, perché ferisce l'idea di sé come di chi si guadagna ciò che ha. Gesù risponde: «Se non ti lavo, non avrai parte con me». La comunione comincia dall'accettare di essere serviti. Solo dopo, e non prima, viene l'invito: «anche voi dovete lavare i piedi gli uni agli altri». L'ordine è decisivo: l'etica segue il dono, e il servizio che i discepoli renderanno è la risposta a un servizio ricevuto. Si evita così l'errore opposto, quello di fare del servizio una prestazione o un merito. Questo schema ha una sorgente trinitaria. È il Padre che dà tutto nelle mani del Figlio; è il Figlio che si abbassa; e lo Spirito che Gesù promette ai discepoli (cfr. Gv 14,16) è colui che permette di riconoscere in quel gesto la gloria di Dio. L'orizzonte ecclesiale è esplicito nelle due frasi che chiudono i racconti: dovunque sarà proclamato il Vangelo, si ricorderà ciò che la donna ha fatto, e i discepoli dovranno lavarsi i piedi gli uni gli altri. La bellezza che si china diventa una forma comune. I titoli confermano la lettura: «Cristo», cioè unto, è il nome riconosciuto dal gesto della donna; «Figlio mio, l'amato» è la voce che sulla montagna riconosce colui che viene ascoltato; «Maestro e Signore» sono i titoli che Gesù accetta nel momento in cui si abbassa. Nessuno di questi nomi esaurisce colui che li riceve, ma tutti dicono che la sua gloria è un amore che si fa visibile.
Resta l'escatologia. La luce del monte non è la pienezza: è un anticipo. Gesù ordina ai tre di tacere finché il Figlio dell'uomo non sia risorto. La bellezza che i discepoli hanno visto è una promessa che non si lascia fotografare, e che troverà il suo senso nella Pasqua.

4. La vita riletta: lo stesso stupore, rivolto a Qualcuno

Si può ora tornare al ragazzo di quindici anni nel momento in cui qualcosa lo ha colpito, e ha provato a trattenerlo.
La prima differenza riguarda la finestra. Il Vangelo non dice al ragazzo che il suo stupore sia sospetto, né che debba trasformarlo in un'idea. Gli dice che non è solo uno stato d'animo: è un segno. Dietro ciò che lo ha colpito c'è un volto, e il suo stupore è già, in qualche modo, una risposta. La tradizione cristiana ha riconosciuto in ogni esperienza di bellezza una traccia del Creatore, e la fede nomina questa traccia con la parola *gloria*.
La seconda riguarda la gratitudine. Se la bellezza è un dono e non un possesso, ciò che le corrisponde non è il trattenerla, ma il ringraziare. La lingua greca ha un nome per questo atteggiamento, *eucaristia*, che significa rendimento di grazie. Lo stupore diventa gratitudine quando chi lo prova si accorge di non aver prodotto ciò che ha ricevuto. E la gratitudine è una delle esperienze più liberanti, perché libera dall'idea di essere debitori e dalla necessità di meritare.
La terza riguarda lo spreco. Per un ragazzo abituato a pensare che ogni cosa debba servire, la scena di Betania insegna che esistono gesti che non servono a niente e che sono, per questo, i più belli: una lettera scritta a mano, una serata passata ad ascoltare un amico, un regalo senza occasione, un canto, una preghiera. L'amore, quando è vero, ha qualcosa di eccessivo. Non si calcola.
La quarta riguarda il catino. Molti giovani, come si è visto, dedicano tempo gratuito agli altri. Il Vangelo non li rimprovera di farlo per motivi misti, per amicizia, per curiosità o per un credito scolastico, e riconosce che l'abbassarsi, quando è vero, è bello. Ma ricorda anche che, prima di lavare i piedi, occorre lasciarsi lavare, e che ogni servizio nasce da un servizio ricevuto.
Le parole teologiche vanno ora nominate. Ciò che i racconti mostrano si chiama *gloria*, quando si parla della bellezza che rivela Dio; *gratuità*, quando si parla del dono che non si calcola; *grazia*, quando si parla del carattere di dono di ogni cosa; *eucaristia* o *rendimento di grazie*, quando si parla della risposta; *liturgia*, quando si parla del luogo in cui lo stupore diventa gesto comune; *servizio*, quando si parla del catino. Nessuna di queste parole è un'astrazione: sono i nomi di gesti.

Per chi non si riconosce credente, lo stupore rimane un'esperienza umana tra le più preziose, e nessun testo la sottrae a nessuno. Il testo cristiano afferma che essa ha un volto, senza pretendere che chi la vive debba riconoscerlo per goderne.

5. Il testimone: un uomo che si avvicina per vedere

Nella nube dei testimoni c'è un uomo che ha fatto della meraviglia l'inizio della sua storia. Mosè pascola il gregge del suocero nel deserto, e a un certo punto vede un roveto che brucia senza consumarsi. Non scappa e non spiega: dice che si avvicinerà a vedere il grande spettacolo, e che vuole capire perché il roveto non bruci (cfr. Es 3,3). Il testo precisa che il Signore, vedendo che si avvicinava per guardare, lo chiamò dal roveto (cfr. Es 3,4). La vocazione di Mosè comincia da una curiosità, da un movimento di attenzione verso qualcosa che non serve e che non si capisce. E la risposta è: «Non avvicinarti oltre! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è suolo santo!» (Es 3,5). Lo stupore diventa rispetto e il rispetto diventa incontro.
Più avanti, nel racconto della montagna, Mosè fa una richiesta che esprime il desiderio di ogni sguardo: «Mostrami la tua gloria!» (Es 33,18). Il Signore gli risponde che non può vedere il suo volto, ma che farà passare davanti a lui tutta la sua bontà e proclamerà il suo nome (cfr. Es 33,19-23). Si osservi la parola: ciò che Mosè riceve in risposta alla richiesta di vedere la gloria è la bontà, la stessa parola ebraica che significa anche bellezza. Dio non mostra uno spettacolo: fa passare la sua bontà.
Nel racconto della montagna di Marco, Mosè è accanto a Gesù e parla con lui. Lo stesso uomo che aveva desiderato vedere la gloria e che ne aveva ricevuto soltanto un passaggio, ora sta accanto a colui nel quale la bontà di Dio ha un volto. Mosè non è un gradino inferiore: è un testimone che circonda, come direbbe la Lettera agli Ebrei, chi tiene fisso lo sguardo su Gesù, «colui che dà origine alla fede e la porta a compimento» (Eb 12,2). La sua storia dice, molto prima del Vangelo, che lo stupore apre la strada e che la gloria di Dio è bontà.

6. Il luogo: la liturgia e l'arte

Dove prosegue, oggi, la scena della montagna e quella del catino? I luoghi in cui la Chiesa custodisce lo stupore e il gesto sono la liturgia e l'arte.
La liturgia è, per sua natura, un'azione che non serve a niente nel senso in cui servono le cose utili. Romano Guardini, riflettendo sul carattere della liturgia, ha distinto lo scopo dal senso: «Scopo e senso sono i due modi di presentarsi del fatto che una cosa esistente ha motivo e diritto al proprio essere. Dal punto di vista dello scopo, una cosa si inserisce in un ordine che va oltre di essa; nei riguardi del senso, essa riposa in se stessa» (cfr. R. Guardini, *Lo spirito della liturgia*, 1918). La liturgia, come il gioco e l'arte, è senza scopo ma piena di senso: chi vi partecipa non produce nulla, e proprio per questo si colloca nell'ordine della gratuità. Chi vi partecipa non produce nulla, e proprio per questo si colloca nell'ordine della gratuità. Byung-Chul Han ha osservato che i riti stanno scomparendo nella nostra società, e con essi quelle forme che strutturano il tempo e creano comunità, in un mondo dove ogni cosa deve rendere (cfr. B.-C. Han, *La scomparsa dei riti*, 2019). Per molti ragazzi, la liturgia ben condotta è una delle poche esperienze di un tempo che non è colonizzato dall'utilità: un tempo nel quale si ascolta, si canta, si sta in silenzio, si compiono gesti che non servono. E ha, al suo interno, il gesto del catino: nella sera del Giovedì santo, la Chiesa rinnova la lavanda dei piedi e ricorda il comando di Gesù.
L'arte è il secondo luogo. La Chiesa ha costruito per secoli spazi in cui la bellezza era una forma di preghiera, e il Concilio Vaticano II ha riconosciuto alle arti un posto proprio nel culto (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, cap. VII). Paolo VI, nel messaggio che rivolse agli artisti alla chiusura del Concilio, l'8 dicembre 1965, scrisse: «Questo mondo nel quale viviamo ha bisogno di bellezza per non

sprofondare nella disperazione». E aggiunse che la bellezza, come la verità, «è ciò che infonde gioia al cuore degli uomini» (cfr. Paolo VI, *Messaggio agli artisti*, 1965). Per un giovane, una chiesa può essere un luogo di arte prima che di devozione: un affresco, una vetrata, un canto, un'icona. Un pittore come Beato Angelico ha dipinto una Trasfigurazione nelle celle del convento di San Marco, a Firenze, perché i frati la contemplassero nel raccoglimento; Raffaello ne ha fatta l'ultima sua opera. Ma il luogo dell'arte non si esaurisce nelle chiese: la musica, il cinema, la letteratura, il teatro, la danza, i musei sono spazi nei quali un ragazzo può imparare a stupirsi e a ricevere.
L'arte e la liturgia hanno però un rischio, che occorre dire: quello di diventare strumenti per produrre emozioni. Una luce, un canto, un incenso usati per provocare un'emozione non sono bellezza, ma manipolazione. La bellezza si offre, non si impone.

7. Per chi educa: come si accompagna lo stupore senza produrlo

La prima cautela è che lo stupore non si produce. Si prepara un luogo, si sceglie un brano, si crea un silenzio, e poi si aspetta. Un'esperienza costruita per far commuovere, con luci, musica, parole intense e sequenze studiate, non è stupore: è un'emozione indotta, e in un contesto di adolescenti, sotto pressione di gruppo, può diventare un modo di forzare una risposta. La fede che nasce in un clima del genere non è una fede libera. Il Vangelo ricorda, con la scena della montagna, che l'esperienza più alta lascia i discepoli spaventati e senza parole, e che non è un metro per misurare il cammino.
La seconda è che Pietro vuole costruire le capanne. Il rischio dell'educatore è di fare delle «esperienze forti», dei campi, delle serate, il criterio di ciò che conta: i ragazzi ne tornano entusiasti e poi si spengono. Il Vangelo mostra che dalla montagna si scende, e che la strada continua. La verifica di un cammino non si fa sull'intensità di un momento, ma sulla vita ordinaria, sul tempo lungo, sulla capacità di tornare.
La terza riguarda il bello. Parlare di bellezza ai ragazzi non deve diventare un nuovo metro di confronto fra corpi, aspetti, stili. Molti adolescenti, come si è visto, vivono la propria immagine con vergogna: il discorso sulla bellezza non può rafforzarla. La bellezza del Vangelo è quella dell'azione buona, non quella dell'aspetto.
La quarta riguarda i poveri. La frase «i poveri li avete sempre con voi» non si usa per giustificare l'indifferenza: rinvia al Deuteronomio, che comanda di aprire la mano. Un percorso che celebrasse la bellezza senza la giustizia tradirebbe il racconto, e uno che predicasse la giustizia senza gratuità diventerebbe un'altra prestazione.
La quinta riguarda la lavanda dei piedi. Nei contesti educativi con minori, il gesto va preparato con cura. Nessun ragazzo è obbligato a farsi lavare i piedi né a lavarli; chi non partecipa è rispettato senza commenti; non si fotografa, non si riprende, non si costringe nessuno a scoprirsi in pubblico, e si evita ogni forma di esposizione del corpo. Quando è opportuno, si può sostituire il gesto con un altro, come il lavare le mani, che conservi il senso del servizio senza i rischi della nudità e del contatto. Il gesto richiede un adulto formato e, per i minori, il rispetto delle norme di tutela.
La sesta riguarda gli schermi. Non si tratta di vietare il telefono, che per molti è anche uno strumento di bellezza e di relazione, ma di offrire tempi di attenzione senza schermo, non come punizione, ma come esperienza. L'attenzione conta più della tecnica, come mostra lo studio ricordato.
La settima riguarda chi non crede. La bellezza è un bene comune, e un ragazzo non credente deve poter partecipare senza dichiarare nulla. Nessuna preghiera sarà imposta come condizione per ascoltare un brano o guardare un quadro.
L'ottava riguarda l'educatore. Chi non si stupisce più difficilmente educa allo stupore. L'attenzione di chi accompagna è la prima forma di bellezza che i ragazzi incontrano.
Quanto al passo concreto, si propone un momento che si potrebbe chiamare «dieci minuti senza utilità». Si sceglie un brano musicale breve, o una riproduzione di una pittura, o semplicemente un

cielo, e si invita il gruppo a stare dieci minuti senza telefoni, senza parlare, a guardare o ad ascoltare per intero. Segue un breve tempo di silenzio, nel quale ciascuno scrive per sé un dettaglio che ha notato e che prima non aveva visto. Poi, in piccoli gruppi, ciascuno condivide soltanto il dettaglio, non il sentimento. Si legge infine Marco 14,3-9, a voce alta, e si pone una domanda in terza persona: che cosa chiamano «spreco» i discepoli, e che cosa chiama «bello» Gesù? Chi guida non conclude e non chiede conversioni. Per l'educatore, un esercizio di una settimana: ogni sera annotare per sé un momento di stupore o di gratitudine della giornata, e un piccolo gesto gratuito compiuto o ricevuto, senza condividerli.
Chi educa non produce lo stupore. Gli appartiene aprire una finestra, scegliere un brano, custodire un silenzio, e, quando occorre, abbassarsi con un gesto piccolo e ordinario, sapendo che la bellezza che attira è la stessa che si china.

Capitolo ottavo
Sperare

1. La scena: una strada verso sera, una sinagoga, un tribunale e un giardino all'alba

Una strada verso sera. Nello stesso giorno, il primo della settimana, due discepoli lasciano Gerusalemme e si incamminano verso un villaggio che dista circa undici chilometri, chiamato Emmaus (cfr. Lc 24,13). Il Vangelo di Luca ne nomina uno solo, Cleopa; l'altro rimane senza nome, e molti lettori hanno visto in quel nome mancante un posto lasciato libero per chiunque voglia camminare con loro. Non sono i discepoli più importanti, e non vanno in nessun luogo in particolare: se ne vanno. Parlano fra loro di tutto ciò che è accaduto.
Mentre conversano, Gesù in persona si avvicina e cammina con loro, ma i loro occhi sono impediti a riconoscerlo (cfr. Lc 24,15-16). Egli domanda: «Che sono questi discorsi che state facendo fra voi durante il cammino?». Si fermano, col volto triste (cfr. Lc 24,17). Cleopa risponde con una frase che sfiora l'ironia: egli solo, fra i pellegrini di Gerusalemme, ignorerebbe ciò che vi è accaduto. «Che cosa?», domanda Gesù (cfr. Lc 24,18-19). Egli non anticipa nulla: lascia che raccontino. Parlano di Gesù di Nazaret, profeta potente in opere e in parole, consegnato dai capi dei sacerdoti, condannato a morte e crocifisso. E dicono una frase che racchiude tutto il loro dolore: «Noi speravamo che fosse lui a liberare Israele» (Lc 24,21). Il verbo è all'imperfetto. La speranza, per loro, è un tempo passato. Aggiungono che sono passati tre giorni, che alcune donne del gruppo hanno trovato la tomba vuota e hanno parlato di angeli, ma che lui non l'hanno visto (cfr. Lc 24,21-24).
Allora Gesù parla, e il suo tono è quello di un uomo che ama: li chiama stolti e lenti di cuore nel credere e domanda se il Cristo non dovesse soffrire per entrare nella sua gloria. Poi, cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiega in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui (cfr. Lc 24,25-27). Arrivati al villaggio, egli fa come se dovesse andare più lontano; non si impone. Sono i discepoli a trattenerlo: «Resta con noi, perché si fa sera e il giorno è ormai al tramonto» (Lc 24,29). Egli entra. A tavola prende il pane, recita la benedizione, lo spezza e lo dà loro, e allora i loro occhi si aprono e lo riconoscono; ma egli sparisce dalla loro vista (cfr. Lc 24,30-31). E dicono l'uno all'altro: «Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via, quando ci spiegava le Scritture?» (Lc 24,32). Senza indugio, benché sia notte, tornano a Gerusalemme. Là trovano gli Undici e gli altri che dicono che il Signore è davvero risorto e apparso a Simone, ed essi raccontano ciò che è accaduto lungo la via e come lo avevano riconosciuto nello spezzare il pane (cfr. Lc 24,33-35). I due che fuggivano da Gerusalemme ritornano alla comunità.

Una sinagoga. Un secondo racconto di Luca si svolge all'inizio della vita pubblica di Gesù, a Nazaret, dove egli è cresciuto. Nel giorno di sabato, secondo la sua consuetudine, entra nella sinagoga e si alza a leggere. Gli viene consegnato il rotolo del profeta Isaia, ed egli lo apre al passo in cui è scritto che lo Spirito del Signore è su di lui, che lo ha consacrato con l'unzione e mandato «a portare ai poveri il lieto annuncio, a proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; a rimettere in libertà gli oppressi, a proclamare l'anno di grazia del Signore» (Lc 4,18-19). Poi arrotola il rotolo, lo restituisce all'inserviente e si siede. Gli occhi di tutti nella sinagoga sono fissi su di lui. Egli dice: «Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato» (Lc 4,21).
Chi conosce il testo di Isaia nota un particolare: la frase del profeta continuava, e proseguiva parlando di un giorno di vendetta per il nostro Dio (cfr. Is 61,2). Gesù si ferma prima. La speranza che egli annuncia ha la forma della grazia, e non della rivalsa. L'«anno di grazia» richiama l'anno giubilare di Israele, nel quale si condonavano i debiti, si restituivano le terre e si lasciavano liberi gli schiavi (cfr. Lv 25): una speranza di giustizia che non attende un futuro lontano, ma comincia «oggi».
Un tribunale senza giudici. Il terzo racconto è una parabola, la più solenne del Vangelo di Matteo. Il Figlio dell'uomo viene nella sua gloria, e davanti a lui sono radunate tutte le genti. Egli le separa, come un pastore separa le pecore dalle capre, e il re dice a quelli che sono alla sua destra: «Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla creazione del mondo» (Mt 25,34). E ne dà la ragione: ha avuto fame e gli hanno dato da mangiare, ha avuto sete e gli hanno dato da bere, era straniero e lo hanno accolto, nudo e lo hanno vestito, malato e lo hanno visitato, in carcere e sono andati a trovarlo (cfr. Mt 25,35-36). Quelli rispondono con stupore: non sanno quando lo abbiano visto in quella condizione. Ed egli: «In verità io vi dico: tutto quello che avete fatto a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40).
Il racconto prosegue con una scena speculare, nella quale il re dice agli altri parole dure, perché non hanno fatto nulla per i più piccoli (cfr. Mt 25,41-46). Il lettore noterà che anch'essi sono sorpresi: né gli uni né gli altri sapevano di avere a che fare con lui. Il criterio del giudizio è la misericordia verso i piccoli, e la presenza del giudice è nascosta in loro.
Un giardino all'alba. L'ultimo racconto è il mattino di Pasqua secondo Matteo. Passato il sabato, all'alba del primo giorno della settimana, Maria di Màgdala e l'altra Maria vanno a visitare la tomba (cfr. Mt 28,1). C'è un terremoto, un angelo rotola la pietra e vi si siede sopra; le guardie, per lo spavento, diventano come morte. L'angelo dice alle donne: «Voi non abbiate paura!». E aggiunge: «Non è qui. È risorto, infatti, come aveva detto». Le invita a vedere il luogo dove era deposto e le manda a dire ai discepoli che «vi precede in Galilea; là lo vedrete» (Mt 28,5-7). Esse partono in fretta, con timore e gioia grande, e lungo la strada Gesù stesso viene loro incontro dicendo: «Salute a voi!». Si avvicinano, gli abbracciano i piedi e lo adorano. Egli dice: «Non temete; andate ad annunciare ai miei fratelli che vadano in Galilea e là mi vedranno» (Mt 28,10).
La Galilea è la regione dalla quale i discepoli erano partiti: la vita ordinaria, il lago, le reti, i villaggi. Il Risorto non li chiama in un luogo straordinario: li manda a tornare là, e promette che vi sarà prima di loro.
Quattro racconti, dunque, e la stessa domanda: che cosa significa sperare quando l'attesa è stata delusa, quando l'ingiustizia sembra l'ultima parola, quando la morte ha preso il posto del futuro? In tutti e quattro la risposta non è un'idea: è qualcuno che cammina, parla, si siede a tavola, precede.

2. La vita: che cosa vuol dire sperare a diciotto anni

Sperare, per un giovane, significa avere a che fare con tre grandi realtà che gli adulti tendono a evitare nei discorsi: la morte, l'ingiustizia e il futuro.
La morte è più vicina di quanto si dica. Molti adolescenti l'hanno incontrata presto: un nonno, un amico, un genitore, un compagno di scuola, una persona vista soffrire in un ospedale. Nell'epoca della

pandemia l'hanno incontrata in modo collettivo. Eppure la cultura in cui vivono tende a rimuoverla. Philippe Ariès ha descritto come, nel mondo moderno, la morte sia diventata un fatto da nascondere, da relegare in ospedale, da non nominare (cfr. P. Ariès, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, 1977). Martin Heidegger, in un registro diverso, aveva osservato che un'esistenza autentica è quella che non fugge dalla propria finitudine e la assume come parte di sé (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, 1927, §§46-53). I ragazzi sanno, spesso meglio degli adulti, che la morte esiste: ciò di cui hanno bisogno è qualcuno che non finga con loro.

L'ingiustizia è la seconda esperienza. Gli adolescenti hanno un senso acuto di ciò che è giusto e ingiusto: lo avvertono nella scuola, nel gruppo, nelle disuguaglianze che vedono intorno a sé, nelle notizie di guerra, nella povertà dei coetanei (cfr. il quinto capitolo), nelle questioni dell'ambiente. Il filosofo Immanuel Kant aveva formulato tre domande nelle quali riconosceva l'interesse della ragione: che cosa posso sapere, che cosa devo fare, che cosa mi è lecito sperare (cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, 1781). La terza è quella che i giovani pongono quando vedono che il bene non sempre vince.

Il futuro, infine, è l'orizzonte nel quale tutto si gioca. I dati disponibili dicono che, per una parte consistente dei giovani italiani, esso non è un luogo di fiducia. Una ricerca condotta da Ipsos per l'Osservatorio Giovani dell'Istituto Toniolo e dall'Università Cattolica, tra il 17 febbraio e il 3 marzo 2025, su duemilauno giovani fra i diciotto e i trentaquattro anni, ha rilevato che meno della metà si dichiara molto o moltissimo speranzosa: la quota varia, nelle diverse aree del Paese, dal 44% del Nord-Est al 47,6% del Nord-Ovest (cfr. Istituto Toniolo, Osservatorio Giovani, *La speranza dei giovani*, 2025). Sul fronte del lavoro e dello studio, nel 2025 la quota di giovani fra i quindici e i ventinove anni che non studiano, non lavorano e non seguono corsi di formazione era in Italia del 13,3%, contro l'11% della media europea, e dieci anni prima era del 25,7% (cfr. Eurostat, dati 2025, riportati da *Eunews*, 28 maggio 2026). Quanto alla partenza, un rapporto del CNEL ha stimato che tra il 2011 e il 2024 abbiano lasciato il Paese circa 630.000 giovani fra i diciotto e i trentaquattro anni, con un saldo netto, al netto dei rientri, di circa 441.000 (cfr. CNEL, rapporto sull'emigrazione giovanile, 2025). Un segno positivo c'è: la quota dei giovani che dichiarano di avere un sogno, e quella di chi si dice capace di riconoscere gli aspetti positivi delle situazioni, non sono scomparse, e molti ragazzi si impegnano.

Queste cifre dicono che la speranza dei giovani è un bene fragile. Per intenderlo occorre una distinzione che i filosofi hanno elaborato con cura: quella fra speranza e ottimismo. Gabriel Marcel ha invitato a collocare la speranza nel suo quadro più adeguato, spostando l'attenzione dal problema da spiegare al mistero da accogliere: chi spera, scrive, «appare a se stesso come coinvolto in un determinato processo», e la speranza «si presenta come mistero e non come problema» (cfr. G. Marcel, «Abbozzo di una fenomenologia e di una metafisica della speranza», in *Homo viator*, tr. it. Borla, Roma 1980, p. 45). Come osserva Pier Davide Guenzi, il suo compimento non viene dalla semplice tensione della volontà, ma dalla disponibilità ad accoglierlo come dono (cfr. P. D. Guenzi, «L'antropologia cristiana della speranza», «Vocazioni»).Václav Havel, interrogato su che cosa sia la speranza, ha risposto che non è la stessa cosa dell'ottimismo: «Non si tratta della convinzione che una certa cosa andrà a finire bene, ma della certezza che quella cosa ha un senso, indipendentemente da come andrà a finire» (cfr. V. Havel, *Interrogatorio a distanza*, 1986). Aggiungeva che le sue radici più profonde sono nel trascendente, e che anche «il più convinto ateo e materialista può avere questa speranza interiore». Ernst Bloch, in un'opera monumentale, ha descritto l'essere umano come sospeso a un «non ancora» (cfr. E. Bloch, *Il principio speranza*, 1954-1959). E la tradizione cristiana ha dato alla speranza una definizione precisa: Tommaso d'Aquino la descrive come l'attesa di un bene futuro, arduo, possibile da ottenere con l'aiuto di un altro (cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 40, a. 1). Colpisce l'ultima clausola. La speranza non è soltanto una previsione che le cose andranno bene: è la fiducia in qualcuno che può aiutare.

L’ottimismo è una previsione del tempo: dice che domani farà bello, e si smentisce con un temporale. La speranza è una compagnia di viaggio: non assicura che non pioverà, ma garantisce che non si cammina da soli.

3. Lo scarto: dalla speranza come ottimismo alla speranza come Persona che precede

La frase che i due di Emmaus pronunciano, «noi speravamo», è la più onesta del capitolo. La loro speranza aveva un oggetto: che fosse lui a liberare Israele. Era una speranza precisa, politica, collettiva, e la croce l’ha smentita. Il Vangelo non la deride. Ma dice che la loro speranza era troppo piccola: aspettavano un risultato, e non sapevano di avere a fianco una persona.

Qui sta lo scarto. Il racconto di Emmaus mostra che la speranza cristiana non ha come oggetto un esito, ma un compagno. Gesù non comincia correggendo le idee dei discepoli: comincia camminando con loro, ascoltandoli e lasciandoli parlare. La Scrittura che spiega è il fuoco che scalda il cuore, ma il riconoscimento avviene nel gesto del pane. La speranza arriva prima come presenza che come spiegazione; e arriva anche quando non si lascia riconoscere. Non per nulla il Vangelo dice che i loro occhi erano impediti: la presenza c’è, ma la vista è offuscata dal dolore.

La definizione di Tommaso aiuta a intendere questo passaggio. Se la speranza è l’attesa di un bene arduo ottenibile con l’aiuto di un altro, ciò che decide della sua qualità è chi sia quell’altro. Una speranza fondata soltanto su di sé, sulle proprie forze, sul proprio impegno, è fragile e produce il contrario di ciò che promette: angoscia, prestazione, esaurimento. Una speranza fondata su qualcuno che precede è diversa. Il racconto del mattino di Pasqua dice la stessa cosa con una frase: «vi precede in Galilea». Chi sale in montagna conosce l’immagine: nella cordata, colui che sta in testa apre la via, sceglie il passo, assicura la corda e permette a chi lo segue di avanzare senza dover scoprire da solo dove mettere i piedi. Il Risorto non attende i discepoli in cima, a cammino concluso: sta in testa alla corda fin dal primo passo. È la tradizione biblica che lo chiama «colui che dà origine alla fede e la porta a compimento» (Eb 12,2).

Il Vangelo di Nazaret mostra la seconda dimensione di questo scarto: la speranza ha un oggi. «Oggi si è compiuta questa Scrittura»: il Regno non è soltanto ciò che verrà, ma ciò che comincia. La speranza cristiana non è un’attesa passiva: ha la forma di una liberazione che inizia, per i poveri, per i prigionieri, per i ciechi, per gli oppressi, e che dice, nel linguaggio di Israele, giustizia. La Prima Alleanza non è sullo sfondo di questa scena: ne è il testo. Il Levitico aveva messo, al centro dell’anno giubilare, la restituzione; Isaia, l’unzione di colui che porta il lieto annuncio. Lo stesso Gesù, a Emmaus, spiega «cominciando da Mosè e da tutti i profeti» che cosa le Scritture dicano di lui. Che la grazia annunciata si fermi prima della parola sulla vendetta mostra, nella tradizione di Israele, qualcosa che la Bibbia conosce da sempre: la giustizia di Dio è misericordia, e la misericordia è la forma della sua giustizia (cfr. Es 34,6).

La parabola di Matteo dà un fondamento a un desiderio che molti giovani portano nel cuore: che l’ingiustizia non sia l’ultima parola. Non dice che le vittime siano dimenticate: dice che il giudice si è identificato con loro. Il Figlio dell’uomo è quello che ha avuto fame, sete, che è stato straniero, nudo, malato, prigioniero. Nel criterio del giudizio, dunque, la sofferenza dei piccoli non è una questione marginale: è il luogo dove il giudice si trova. E il testo, nella sua struttura, ricorda che chi serve non lo sapeva: la presenza di Gesù nei poveri non è visibile come tale, e l’amore che si è fatto non era calcolato. La Prima Alleanza aveva già detto lo stesso: la lista di Matteo riprende, quasi alla lettera, quella del profeta Isaia sul digiuno gradito a Dio, che consiste nel dividere il pane con l’affamato, nell’introdurre in casa i miseri e nel vestire chi si vede nudo (cfr. Is 58,7), e l’immagine del pastore che separa le pecore dalle capre viene dal profeta Ezechiele (cfr. Ez 34,17-22).

Il racconto va letto con delicatezza, perché contiene una separazione dolorosa e parole che sono state usate per spaventare. Occorre ricordarne il tono: è una parola detta ai discepoli perché oggi sappiano

dove cercare Gesù, non un quadro del futuro già scritto. La tradizione cristiana lo legge come la serietà della libertà, e non pretende di descrivere ciò che nessuno conosce. E vi ritrova una speranza: Benedetto XVI ha scritto che la fede nel giudizio finale è anzitutto speranza, perché esige che l'ingiustizia della storia non sia l'ultima parola e che Dio sia, insieme, giustizia e grazia (cfr. Benedetto XVI, *Spe salvi*, 2007, nn. 43-44). Il primo gruppo è chiamato «benedetti del Padre mio» prima ancora di aver fatto qualcosa che il testo menzioni: ricevono «in eredità» il regno preparato fin dalla creazione. È lo stesso verbo del capitolo quarto. Il dono precede le opere, e le opere sono il segno che il dono è stato accolto: nessun pelagianesimo, e nessun ricatto.

L'ultimo racconto dà alla speranza il suo nome più duro: la morte. Il mattino di Pasqua non comincia con una dottrina ma con una domanda ai visitatori di una tomba: «Non temete». Le donne vanno a vedere un sepolcro, cioè a stare con un morto, e ricevono un annuncio che le manda altrove. La Risurrezione non nega la morte: la attraversa. Il Risorto conserva le ferite, come si è visto, e Paolo scrive che l'ultimo nemico a essere annientato sarà la morte (cfr. 1Cor 15,26): un nemico ancora in cammino, non già sconfitto in ogni suo effetto. Né la Scrittura banalizza l'attesa. L'apostolo parla di una creazione che geme e partorisce, e dei credenti che attendono con perseveranza ciò che ancora non vedono (cfr. Rm 8,19-25): la speranza è una virtù di viandanti, non di arrivati.

La sorgente trinitaria di tutto ciò è nominata con discrezione. È il Padre che prepara il regno fin dall'origine, che risuscita; è il Figlio che precede e cammina; è lo Spirito, che Gesù dice di avere su di sé nel racconto di Nazaret e che l'apostolo dice abitare in chi crede, come caparra della risurrezione (cfr. Rm 8,11). La dimensione ecclesiale è esplicita: i discepoli di Emmaus tornano a Gerusalemme e trovano gli altri; le donne annunciano ai fratelli; il Risorto è con i suoi in Galilea. E i titoli maturano lungo i racconti: «Cristo», quando Gesù spiega che doveva soffrire per entrare nella gloria; «Figlio dell'uomo» e «re», nella parabola del giudizio, dove la regalità ha il volto di un affamato; «il Signore» nella confessione degli Undici (cfr. Lc 24,34). Il Risorto chiama i discepoli «miei fratelli», come aveva già fatto con Maria di Magdala (cfr. Gv 20,17): il nome della figliolanza, che il cammino ha raccolto passo dopo passo.

4. La vita riletta: «noi speravamo» diventa «noi speriamo»

Si può ora tornare al ragazzo di diciotto anni, al bivio fra la partenza e la permanenza, fra l'impegno e lo scoraggiamento. La sua condizione non è cambiata. Ma lo sguardo con cui vederla può mutare.

La prima differenza riguarda il tempo del verbo. Nei discepoli di Emmaus la speranza era finita nell'imperfetto: «speravamo». Il racconto non dice che la speranza sia tornata come una convinzione, ma che è tornata come una presenza che ha riacceso il cuore. Un giovane che dice «io speravo» può non essere obbligato a ricominciare con un ottimismo di facciata: può camminare con qualcuno che gli lasci raccontare ciò che è finito, e che resti.

La seconda riguarda la dimensione delle speranze. Il Papa che ha scritto sulla speranza ha distinto le piccole speranze, che si formano giorno per giorno e che sono necessarie, dalla grande speranza, che le sostiene e senza la quale non basterebbero (cfr. Benedetto XVI, *Spe salvi*, n. 31). Per un adolescente le piccole speranze sono i voti, una partita, un amore, un viaggio, un progetto di vita. Sono vere, e vanno custodite. Ma sono anche fragili, e il rischio è che tutto il peso della speranza ricada su di esse. La grande speranza è ciò che permette di perdere una piccola speranza senza perdere tutto. Charles Péguy aveva descritto la speranza come la piccola sorella che cammina fra le due grandi, la fede e la carità, e che sembra non contare niente ma che, in realtà, le conduce (cfr. C. Péguy, *Il portico del mistero della seconda virtù*, 1911).

La terza riguarda la giustizia. La speranza cristiana non esclude l'azione, ma la fonda. Chi spera nel Regno non attende senza fare nulla: «oggi» vuol dire che si può cominciare. I giovani che si impegnano in un servizio, in un'associazione, in un'azione per i più deboli, e che sono, come si è visto nel capitolo

precedente, più numerosi di quanto si pensi, non fanno qualcosa di marginale: fanno ciò che il racconto di Matteo indica come il luogo dell'incontro. E lo fanno senza dover garantire il risultato, perché la speranza non dipende dall'esito.
La quarta riguarda la morte. Chi ha perso qualcuno non ha bisogno di una dottrina rapida: ha bisogno di ascolto. La Pasqua non è un modo di dire che non è successo nulla. È l'annuncio che colui che è passato attraverso la morte è vivo e cammina con noi. Il «non ancora» resta, e la tristezza è legittima. Il Vangelo non conosce un conforto che non riconosca la tomba.
Le parole teologiche vanno ora nominate. Ciò che i racconti mostrano si chiama *speranza*, quando si parla dell'atteggiamento; *risurrezione*, quando si parla della vittoria sulla morte; *Regno*, quando si parla dell'oggi della giustizia; *giudizio*, quando si parla della certezza che il male non avrà l'ultima parola; *vita eterna*, che la fede intende come comunione con Dio, già iniziata; *comunione dei santi*, quando si parla del legame con chi ci ha preceduto. Sono parole che indicano un cammino, non un possesso.
Chi non si riconosce credente può trovare in queste scene un'esperienza umana comune: quella di sperare insieme a qualcuno, di non essere soli davanti all'avvenire. Il testo cristiano afferma che questa compagnia ha un fondamento, senza pretendere che la speranza sia un monopolio. Lo ha notato lo stesso Havel, che attribuiva anche all'ateo convinto questa speranza interiore.

5. Il testimone: un giovane che compra un campo

Nella nube che circonda chi tiene fisso lo sguardo su Gesù c'è un uomo che ha imparato a sperare quando tutto lo negava. Si chiama Geremia, ed è chiamato giovanissimo. Quando il Signore gli dice che lo ha scelto come profeta, egli risponde che non sa parlare, perché è un ragazzo; e la risposta è: «Non dire: "Sono giovane"». Il Signore gli promette di essere con lui per proteggerlo (cfr. Ger 1,6-8). Geremia sarà un profeta pieno di lamenti: si lamenta con Dio, gli dice di essersi lasciato sedurre da lui (cfr. Ger 20,7), maledice il giorno in cui è nato (cfr. Ger 20,14). Sarà perseguitato, imprigionato, ritenuto un traditore, perché annuncia che Gerusalemme cadrà.
Il capitolo trentaduesimo del suo libro racconta una scena che è una lezione di speranza. Gerusalemme è assediata dai babilonesi e Geremia è prigioniero nel cortile della guardia. In quella situazione, un suo cugino gli propone di comprare un campo che si trova nel suo paese natale, Anatòt, già nelle mani degli invasori. L'acquisto è assurdo: nessuno compra un terreno in territorio occupato, a pochi giorni dalla caduta. Geremia lo fa. Pesa il denaro, firma il contratto davanti ai testimoni, ne sigilla una copia e la mette in un vaso di terracotta perché si conservi a lungo (cfr. Ger 32,6-15). E spiega il senso del gesto: «Ancora si compreranno case, campi e vigne in questo paese» (Ger 32,15). Il profeta dell'assedio compie un atto di fiducia nel futuro, con un contratto.
La speranza di Geremia non è ottimismo: non dice che la città si salverà, dice il contrario. È un gesto concreto che afferma che l'ultima parola non è la distruzione. A quegli stessi esiliati a Babilonia scriverà di costruire case, piantare giardini, cercare il bene della città nella quale si trovano, e farà dire al Signore che i suoi progetti sono progetti di pace e non di sventura, per dare un futuro e una speranza (cfr. Ger 29,5-7.11).
Geremia non è un gradino inferiore: è una voce della nube che mostra, nella Prima Alleanza, ciò che il Vangelo dirà con Gesù: che la speranza è fidarsi di Qualcuno e compiere, qui e ora, un gesto che la anticipa. Il suo campo è, per i giovani di oggi, un'immagine concreta: un impegno, un studio, un'amicizia, un servizio, una scelta compiuta quando l'orizzonte è incerto.

6. Il luogo: i poveri e l'Eucaristia

Dove, oggi, prosegue la strada di Emmaus? Il racconto indica un luogo con una precisione che non lascia dubbi: lo spezzare il pane. Nella sua struttura, la celebrazione eucaristica ripercorre il cammino

dei due discepoli: prima l'ascolto della Parola, nella quale Cristo spiega le Scritture, poi il gesto del pane (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1346-1347). Chi partecipa alla messa cammina, in qualche modo, sulla strada di Emmaus, e a tavola il Risorto si lascia riconoscere. L'Eucaristia è anche il cibo per il cammino e, secondo la formula del Concilio, il pegno della gloria futura (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 47): ciò che nutre la speranza non è un'idea ma un pane.
Il secondo luogo è quello indicato dalla parabola del giudizio: i poveri. Nel capitolo quinto si è parlato di come stare accanto a chi soffre. Qui il discorso riguarda la giustizia. I poveri non sono soltanto coloro ai quali si fa del bene: sono il luogo nel quale il Risorto si lascia incontrare, e la speranza della giustizia è la speranza che la loro causa sia presa sul serio. Per questo l'incontro con loro non si esaurisce in gesti di carità: chiede di domandarsi perché ci siano poveri, di guardare alle cause, di impegnarsi perché la situazione cambi. La carità senza giustizia diventa paternalismo, e la giustizia senza carità diventa ideologia.
L'Eucaristia e i poveri non sono due luoghi separati. Paolo lo ricorda ai Corinzi in una pagina severa: quando, nelle loro assemblee, c'è chi mangia a sazietà e chi ha fame, ciò che celebrano non è la cena del Signore (cfr. 1Cor 11,20-22). La tavola del pane spezzato è legata alla tavola degli affamati: chi riceve il pane dal Risorto non può non vedere chi non ne ha.

7. Per chi educa: come si accompagna la speranza senza farla diventare un'altra prestazione

La prima cautela riguarda le parole. Frasi come «andrà tutto bene» o «voi siete il futuro» sono dette con affetto, ma possono ferire. La prima è una promessa che nessuno può mantenere; la seconda è un peso: chi la riceve sente di dover essere all'altezza di un futuro che non ha deciso. La speranza cristiana non è un'assicurazione né un incarico. Chi educa non rassicura con previsioni, e non carica i giovani di responsabilità che spettano a tutti.
La seconda riguarda il modello di Emmaus. Gesù comincia domandando, ascolta, lascia che raccontino, non corregge subito, e quando sembra voler proseguire non si impone. Sono i discepoli a trattenerlo. È un metodo: camminare accanto, lasciar dire il «noi speravamo» fino in fondo, parlare soltanto dopo, e rispettare la libertà di chi decide se invitare o no. Un educatore che arriva subito con la risposta rischia di non essere riconosciuto.
La terza riguarda il giudizio. La parabola di Matteo non si usa per spaventare, né per fare del timore dell'inferno uno strumento educativo, né per far credere che ci si salvi con le opere. Si presenta come una rivelazione del luogo dove si trova Gesù, e si ricorda che il primo gruppo riceve in eredità un regno preparato da sempre. Nessun ricatto morale.
La quarta riguarda la morte e la risurrezione. Davanti a un ragazzo in lutto si evitano le formule rapide e ci si astiene dal promettere di sapere come stiano le cose dopo la morte. Si può dire con onestà che la fede cristiana spera nella risurrezione, e che essa non è una spiegazione: è una compagnia che attraversa il dolore. Non si impone la fede a chi non la condivide.
La quinta riguarda la giustizia e l'impegno. L'educazione alla giustizia non è propaganda. I ragazzi appartengono a famiglie e orientamenti diversi, e nessuno può essere spinto verso un movimento, un partito o una causa per via del gruppo. Si propongono esperienze di servizio e di attenzione alle cause, con rigore e con rispetto, senza pressioni e senza senso di colpa per ciò che non si può cambiare. I poveri, come sempre, non sono materiale didattico, e fra i ragazzi del gruppo possono esserci i poveri.
La sesta riguarda la disperazione. Molti giovani vivono un'ansia climatica, una paura per la guerra, una sfiducia nel futuro. La speranza non è un tranquillante né una smentita di ciò che temono: li prende sul serio. Se un ragazzo esprime una disperazione persistente, parla di non vedere nessun futuro o di non voler più vivere, la risposta non spetta all'educatore da solo: occorre coinvolgere subito un adulto responsabile, i genitori e i servizi competenti.

La settima riguarda la Galilea. Il Risorto manda i discepoli a tornare nella vita ordinaria, e promette di precederli. Chi educa non misura il cammino su ciò che accade in un'esperienza intensa, ma su ciò che avviene nei giorni comuni; ciò vale in modo speciale per un campo. L'esperienza che si chiude non è un traguardo: è un ritorno, e il testo lo dice con la scena dell'alba, nella quale si parte.
L'ottava riguarda chi non crede. L'esperienza dello sperare insieme appartiene a tutti, e il gruppo deve poterla offrire senza condizioni.
Quanto al passo concreto, si propone un cammino. Si invitano i ragazzi a camminare all'aperto, a coppie, per una mezz'ora. Ciascuno, a turno, completa ad alta voce una frase che comincia con «noi speravamo…»: può riguardare una squadra, un progetto, un'amicizia, il mondo, qualcosa di piccolo o di grande, e non occorre che sia personale. L'altro ascolta senza dare consigli e senza rispondere: può soltanto domandare, se vuole, «che cosa?». Poi i ruoli si invertono. Tornati al luogo dell'incontro, si legge Luca 24,13-35 a voce alta e si condivide un pane, in silenzio. La domanda finale è una sola, in terza persona: che cosa fa Gesù prima di spiegare? Chi guida non conclude, non propone propositi, e non chiede a nessuno di dichiarare la propria fede. Un adulto resta disponibile al termine. Chi organizza un campo potrà chiuderlo con il racconto del mattino di Pasqua e con l'invio in Galilea, come si dirà nell'appendice.
Chi educa non porta la speranza: la annuncia, come chi ha ricevuto una notizia e la riferisce, e cammina accanto a chi la cerca. Gli appartiene il gesto, piccolo e quotidiano, di fare un tratto di strada, di ascoltare un «noi speravamo» senza interromperlo, di spezzare il pane e di lasciar ripartire, sapendo che, in Galilea, un Altro li precede già.

PARTE TERZA
I LUOGHI
Dove lo si incontra oggi

1. La scena: una casa a porte chiuse, otto giorni dopo

La sera del giorno di Pasqua i discepoli sono riuniti in una casa, a porte chiuse per timore. Gesù viene, sta in mezzo a loro, mostra le mani e il fianco, dona la pace e lo Spirito (cfr. Gv 20,19-23). Uno dei Dodici, Tommaso, detto Dìdimo, non è con loro (cfr. Gv 20,24). Quando gli altri gli dicono: «Abbiamo visto il Signore!», egli risponde con una frase che molti lettori sentono vicina: se non vede nelle sue mani il segno dei chiodi, se non vi mette il dito e la mano nel suo fianco, non crede (cfr. Gv 20,25). Non chiede più di quanto gli altri hanno già ricevuto; chiede la stessa cosa.
Otto giorni dopo i discepoli sono di nuovo in casa e c'è con loro anche Tommaso. Gesù viene, a porte chiuse, sta in mezzo e dice: «Pace a voi!». Poi si rivolge a Tommaso: «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 20,26-27). Il racconto non dice che Tommaso abbia toccato: dice che risponde, e la sua risposta è la più alta professione di fede del quarto Vangelo: «Mio Signore e mio Dio!» (Gv 20,28). Gesù gli dice: «Perché mi hai veduto, hai creduto; beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!» (Gv 20,29).
L'evangelista aggiunge che i segni scritti nel libro sono stati scritti perché si creda che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, si abbia la vita nel suo nome (cfr. Gv 20,30-31).
Il racconto contiene più di quanto sembri. Tommaso incontra il Risorto in un luogo preciso: la casa dove sono radunati i discepoli, nel giorno che segue di otto giorni quello della Pasqua, cioè, nel

linguaggio dei cristiani, nella domenica. Non lo incontra da solo nel proprio dubbio: lo incontra dentro la comunità, che l'aveva atteso. E la parola finale di Gesù si rivolge a chi verrà dopo: a coloro che, come i lettori del Vangelo, non vedranno ciò che videro i primi.

2. La domanda: come si incontra uno che non si vede

È la domanda con cui chiunque, oggi, deve fare i conti. Nessuno può seguire Gesù lungo una riva, né sedersi con lui a un pozzo, né stringergli la mano. Bartimeo e Zacchèo lo hanno incontrato; i ragazzi di oggi non possono. L'incontro, per loro, è con il Risorto, e passa per realtà che non sono lui: una pagina letta, un gesto compiuto, un gruppo di persone, un volto accanto.
I ragazzi, a ben guardare, sono più esperti di presenze mediate di quanto gli adulti ritengano. Quasi l'85% degli undici-diciannovenni residenti in Italia dispone di almeno un profilo social (cfr. Istat, *Nuove generazioni sempre più digitali e multiculturali*, 2024). Sanno che si può essere presenti a qualcuno attraverso uno schermo, e che una persona lontana può essere più vicina di una seduta accanto. Sanno anche, per averlo provato negli anni della pandemia, che la presenza mediata non sostituisce quella del corpo: Istat ha parlato, a proposito di quel periodo, di una «desertificazione degli affetti» che ha intaccato la soddisfazione di vita dei giovani. La questione non è dunque estranea al loro mondo: che cosa renda reale una presenza, e quando una mediazione sia un ponte e quando un muro, è una domanda che essi conoscono.
La risposta cristiana ha un nome antico e un fondamento preciso: l'Incarnazione. Il Verbo si fece carne (cfr. Gv 1,14), e Dio, per comunicarsi, ha scelto di passare attraverso realtà create: un corpo, una voce, un tempo, un luogo. La tradizione ha tenuto ferma, a proposito di Cristo, la formula di Calcedonia: unite senza confusione e senza separazione, le due nature. Per analogia, la stessa grammatica regge il rapporto fra il Risorto e le mediazioni nelle quali egli si lascia incontrare. Senza confusione, perché la Parola, il pane, la comunità, il povero, il testimone non sono Gesù, e nessuno di essi può prendere il suo posto. Senza separazione, perché egli non si dà aggirandoli: si dà attraverso di essi. Il Concilio Vaticano II ha detto che la Chiesa è in Cristo come un sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano (cfr. *Lumen gentium*, 1), e ha elencato i modi della presenza di Cristo nella liturgia: nel sacrificio eucaristico, nel ministro, nelle specie, nei sacramenti, nella Parola, nella comunità che prega (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 7). Il Vangelo ne aggiunge altri due: la comunità riunita nel suo nome, dove, dice Gesù, egli è in mezzo (cfr. Mt 18,20), e i poveri, nei quali si identifica (cfr. Mt 25,40). A questi si può aggiungere un sesto, che per gli adolescenti è spesso il primo: la persona credibile in cui il Vangelo si fa visibile, il testimone.
Occorre dire fin d'ora che questi sei luoghi non sono un «dopo». Chi leggesse l'opera come un percorso che prima parla di esperienze umane, poi di incontro con Gesù, e solo alla fine, come una tappa ulteriore, di Parola, di sacramenti, di comunità, ricadrebbe nell'errore che questo lavoro ha voluto evitare: quello della scala. Ogni capitolo ha mostrato un luogo: la Parola, nel primo; lo sguardo che accoglie e il sacramento della Riconciliazione, nel secondo e nel sesto; la preghiera, nel terzo; la comunità, nel quarto; i malati e i poveri, nel quinto e nell'ottavo; la liturgia e l'arte, nel settimo; l'Eucaristia, nell'ottavo. Qui li si raccoglie per dire che, fin dal primo passo, erano il modo stesso in cui il Risorto camminava con i lettori.

3. La Parola: il luogo in cui si ascolta una voce che precede

Si è già visto che la Parola non è un deposito di citazioni, ma un luogo in cui stare: la risposta di Gesù ai primi discepoli, «Venite e vedrete», suggerisce un modo di leggere che somiglia a una visita. Il Concilio ha detto che nelle Sacre Scritture il Padre viene con grande amore incontro ai suoi figli e conversa con loro, e che la Chiesa ha sempre venerato le Scritture come il Corpo stesso del Signore,

nutrendosi alla mensa della Parola e a quella del Pane (cfr. *Dei Verbum*, 21). Le due mense non si fanno concorrenza. A Emmaus il cuore ardeva mentre egli spiegava le Scritture, e gli occhi si aprirono nello spezzare il pane.
Per i ragazzi questo luogo ha una difficoltà precisa: molti non conoscono le storie. Ogni scena va dunque raccontata per intero, come se fosse la prima volta, con la serietà con cui si ascolta una testimonianza. E va letta dentro la Chiesa che l'ha tramandata, con la consapevolezza, che il lettore credente non può dimenticare, che i Vangeli non sono cronache neutrali, ma testimonianze di fede di chi, dopo la Pasqua, ha ripensato gli inizi. Per chi non si riconosce credente, la lettura può restare un ascolto: nessuno è obbligato a dichiarare che cosa crede per sedersi accanto a un testo.

4. L'Eucaristia e la Riconciliazione: la tavola e l'abbraccio

La sera di Pasqua, nella casa a porte chiuse, il Risorto dona due cose che la Chiesa riconosce come i suoi due gesti più propri: la pace e lo Spirito, nel quale è affidato il perdono dei peccati (cfr. Gv 20,19-23). A Emmaus, un altro gesto: egli prende il pane, lo benedice, lo spezza e lo dà (cfr. Lc 24,30). La Chiesa ha riconosciuto in questi gesti i due sacramenti che i capitoli precedenti hanno incontrato: la Riconciliazione, come abbraccio del padre che corre, e l'Eucaristia, come tavola alla quale si è attesi.
Ci si può domandare perché Tommaso sia nella casa «otto giorni dopo». Il quarto Vangelo non lo dice, ma la tradizione cristiana ha visto nel ritmo di quel giorno, il primo della settimana e poi l'ottavo, l'origine della domenica: il giorno in cui i discepoli si riuniscono e il Risorto si lascia incontrare.
L'Eucaristia domenicale non è una pratica fra le altre: è il luogo nel quale una comunità si riconosce raccolta dal suo Signore. La fede della Chiesa cattolica, inoltre, professa che in questo gesto il Risorto è presente in modo reale; è un punto di dottrina che il testo non nasconde, e che per chi non lo condivide rimane una testimonianza da ascoltare.
Occorre dire con onestà che il rapporto dei giovani con questi gesti è, oggi, un rapporto di distanza. Nella ricerca dell'Osservatorio Giovani dell'Istituto Toniolo, presentata nel 2017, fra i giovani che si dichiaravano cattolici il 24% diceva di frequentare la chiesa una volta alla settimana e il 28,3% di non frequentarla mai (cfr. P. Bignardi, *I giovani e la fede*, relazione a Camaldoli, 23 settembre 2017). Le ricerche successive, dedicate ai giovani che si sono allontanati dalla Chiesa, indicano nell'età fra i sedici e i diciassette anni il momento cerniera, quello in cui il percorso di fede spesso si interrompe, e osservano che l'esperienza di comunità, anche quando la pratica cessa, spesso resta (cfr. Osservatorio Giovani, Istituto Toniolo, 2024). Il dato dice che i luoghi dell'incontro non vanno dati per scontati, e che il loro ruolo va cercato con pazienza.
Nessuna presentazione dei sacramenti è credibile se viene dopo un percorso nel quale i ragazzi non hanno avuto occasione di intuire che cosa vi accada. Per questo non li abbiamo rinviati alla fine: la tavola era già in tutti i racconti, quelli di Gesù che mangia con i peccatori, che ospita, che è ospitato, che spezza il pane per la folla; l'abbraccio era già nello sguardo che chiama per nome. Il sacramento non è un obbligo aggiunto: è il luogo in cui questo continua.

5. La comunità: dove due o tre sono riuniti

Il Vangelo di Matteo mette in bocca a Gesù una promessa: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì sono io in mezzo a loro» (Mt 18,20). Tommaso, come si è visto, non incontra il Risorto fuori dal gruppo dei discepoli, e non vi sarebbe riuscito da solo: l'incontro avviene in una casa piena di persone, anch'esse impaurite, anch'esse imperfette. Anche nel capitolo quarto la comunità era il luogo dello stare con, nel quale, come promette Gesù a chi lo segue, si ricevono già ora case, fratelli, sorelle, madri e figli, insieme a persecuzioni (cfr. Mc 10,30).

La comunità, per i ragazzi, ha un volto concreto: un gruppo, una squadra, un oratorio, una classe, una compagnia di amici, un'associazione. Non è necessariamente una struttura religiosa. Il criterio per riconoscerla non è la sua organizzazione, ma ciò che vi accade: un posto in cui la propria presenza basta, in cui si può sbagliare senza essere espulsi, in cui qualcuno ricorda il nome. La tradizione salesiana ne ha fatto una pedagogia: l'ambiente educativo, con il cortile, la familiarità, la gioia, è già luogo dell'incontro prima del programma.
Occorre, però, dire anche ciò che la comunità non deve diventare: un'altra arena di prestazione, un gruppo chiuso che non lascia andare chi se ne va, una realtà che pretende gioia obbligatoria o lealtà incondizionata. Gesù lascia partire l'uomo triste e non lo rincorre. E occorre ricordare che la comunità cristiana, nelle sue forme concrete, ha anche ferito: i ragazzi che l'hanno lasciata non sempre se ne sono andati per indifferenza.

6. I poveri: dove il Risorto si lascia incontrare senza essere riconosciuto

Nessuna parabola dice con più chiarezza dell'ultimo racconto di Matteo dove cercare Gesù oggi: in chi ha fame, sete, nudità, malattia, carcere, in chi è straniero. Il racconto aggiunge un dettaglio che non va dimenticato: né i giusti né gli altri sapevano di avere a che fare con lui (cfr. Mt 25,37-39.44). I poveri non sono segni evidenti: sono luoghi nei quali la presenza di Cristo è nascosta, e chi serve non lo fa per ottenere qualcosa. Nei due capitoli già dedicati a questo luogo si è visto che sono insieme il luogo della compagnia nella sofferenza e quello della giustizia, e che non vanno mai trattati come materiale didattico: fra i ragazzi di un gruppo ci sono anche quelli che vivono in famiglie povere, e il discorso non può dividere un «noi» da un «loro».

7. La preghiera: il luogo in cui si parla a Qualcuno

La preghiera è la mediazione più semplice e la più difficile. Più semplice, perché non richiede strutture; più difficile, perché richiede di rivolgersi a qualcuno che non si vede. Nel capitolo terzo si è visto che essa comprende il lamento e la protesta, e che la più breve preghiera del Vangelo è la frase di un padre: «Credo; aiuta la mia incredulità!».
Nel Nuovo Testamento la preghiera ha una forma che Gesù stesso ha insegnato ai discepoli, e che comincia con una parola al plurale: «Padre nostro che sei nei cieli» (Mt 6,9). Paolo scrive che lo Spirito ci fa gridare «Abbà! Padre!», e che, quando non sappiamo che cosa domandare, lo Spirito stesso intercede per noi con gemiti inesprimibili (cfr. Gal 4,6; Rm 8,15.26). Pregare non è, dunque, una prestazione da compiere bene, ma un lasciarsi pregare, dentro una voce più grande. Per i ragazzi ciò significa che non esiste una forma obbligata: silenzio, salmi, parole proprie, un canto, un gesto, il semplice stare. L'invocazione «Padre» può essere una parola difficile per chi ha avuto padri assenti o violenti, e va introdotta con lentezza, ricordando la tenerezza materna con la quale la Scrittura descrive Dio.

8. Il testimone: la persona in cui il Vangelo si fa visibile

Il sesto luogo è il più ordinario, e per molti adolescenti il primo. Il Vangelo di Giovanni mostra la catena dei testimoni fin dalle prime pagine. Il Battista indica Gesù ai suoi due discepoli; Andrea trova suo fratello Simone e gli dice di aver trovato il Messia; Filippo, trovato Natanaele, di fronte alle sue obiezioni non gli fa una dimostrazione: gli dice «Vieni e vedi» (Gv 1,46). Nessuno di essi dà una prova: invita. Il testimone non convince, indica; e la sua forza sta nel fatto che ha visto.
Papa Paolo VI osservò che l'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, e che, quando ascolta i maestri, lo fa perché sono testimoni (cfr. Paolo VI, *Evangelii nuntiandi*, 1975, n.

41). Un adolescente non si lascia convincere da un discorso: osserva se chi lo pronuncia vive ciò che dice. E questo accade, di solito, in forme semplici: un adulto che ascolta senza giudicare, un allenatore che accoglie, una catechista che non finge, un amico che resta, una sorella maggiore, un nonno. La Lettera agli Ebrei parla di una nube di testimoni che circonda chi tiene fisso lo sguardo su Gesù (cfr. Eb 12,1-2): questo lavoro ne ha convocati molti, da Samuele a Geremia, e un testo ne ricorda ancora altri, i santi, fra i quali anche giovani, come Domenico Savio, il ragazzo allevato da don Bosco (cfr. G. Bosco, *Vita del giovanetto Savio Domenico*, 1859).
Paolo ha una formula per dire che cosa sia un testimone: scrive ai Corinzi che essi stessi sono la sua lettera, scritta non con inchiostro ma con lo Spirito del Dio vivente, conosciuta e letta da tutti (cfr. 2Cor 3,2-3). Un testimone è una lettera che si legge. E non è una lettera perfetta. Il Vangelo non ci ha consegnato testimoni senza difetti: Pietro, che aveva rinnegato, riceve il gregge; Tommaso, che dubitava, dice la confessione più alta; Maria di Magdala, già etichettata, annuncia per prima. La credibilità di un testimone non sta nella sua impeccabilità, ma nella verità con cui riconosce di essere raggiunto.
Qui occorre dire una cautela essenziale. Il testimone non è un padrone. Il Battista indica e si fa da parte (cfr. Gv 3,30), e nessuno ha il diritto di trattenere un ragazzo su di sé, di diventare la meta anziché la strada, di esercitare sulla sua coscienza una pressione che non lascia spazio alla libertà. L'abuso di potere nell'accompagnamento spirituale esiste: la Chiesa ha riconosciuto di dover vigilare, e ogni luogo dell'incontro con i minori richiede formazione, trasparenza e regole. Chi si presenta come testimone deve accettare di essere guardato, e di non restare mai solo con un ragazzo in condizioni che sfuggano a ogni controllo.

9. Quando il luogo diventa un ostacolo

La logica delle mediazioni ha un rischio che occorre nominare: possono nascondere ciò che dovrebbero mostrare. Paolo lo aveva intuito: «noi abbiamo questo tesoro in vasi di creta» (2Cor 4,7), scrive, e ricorda ai Corinzi che Dio ha scelto ciò che nel mondo è debole per confondere i forti (cfr. 1Cor 1,26-29). La Parola può essere letta male, i sacramenti possono ridursi a un rito senza vita, la comunità può diventare esclusione, i poveri possono essere usati come occasione, la preghiera come obbligo, il testimone come guru. In ciascuno di questi casi la mediazione si è messa al posto di colui che dovrebbe indicare.
Per questo abbiamo proposto fin dall'inizio un doppio test di non sostituibilità, che vale anche per i luoghi. Se si toglie la scena evangelica e il luogo regge come una buona pratica umana, il Risorto era un ornamento. Se si toglie il luogo e l'incontro regge come un'idea, l'incarnazione era un pretesto. Un luogo riuscito non sopravvive alla sottrazione di nessuna delle due parti. E vale, per ciascuno, la condizione che il Vangelo ha mostrato nell'immagine dell'ospite: il luogo è la porta attraverso la quale egli entra, non la casa.
Una parola va detta, con rispetto, sui ragazzi che hanno lasciato. Molti non l'hanno fatto per indifferenza: hanno trovato mediazioni che non li hanno ascoltati, che li hanno giudicati, che non hanno mantenuto ciò che promettevano. Tommaso, dopo il primo incontro mancato, non è respinto: gli viene concesso di vedere. La Chiesa, per chi educa, è anche questo: un luogo che sa attendere chi non c'era, e riaprirgli la porta otto giorni dopo.

10. Per chi educa: come si propongono i luoghi senza farne una scala

La prima cautela è la grammatica dell'invito. L'incontro non si produce: si indica, si prepara, si attende. Nessuno di questi luoghi si impone, e nessuno è la condizione per essere accolti. Un ragazzo può avvicinarsi al Risorto attraverso la musica o attraverso un servizio ai poveri, attraverso un testimone o

attraverso la Parola, attraverso un gesto liturgico o attraverso un'amicizia: ciascuno ha la sua porta, e chi educa non decide quale debba essere la prima.
La seconda riguarda la misura. La partecipazione ai luoghi non è il criterio per misurare un cammino: contare le presenze alla messa, i sacramenti ricevuti o le preghiere recitate sarebbe tornare alla scala. La verifica si fa sulla durata delle relazioni e sulla capacità dei ragazzi di tornare, magari a distanza di anni, a qualcosa che hanno ascoltato.
La terza riguarda la tutela. In ogni luogo che coinvolge minori valgono le norme di salvaguardia: spazi visibili per i colloqui, formazione degli adulti, nessuna pressione emotiva, nessuna richiesta di confidenze pubbliche, nessun segreto con un adulto. Il sacramento della Riconciliazione non è mai una condizione per partecipare a un'attività; la lavanda dei piedi, la preghiera, la testimonianza non si impongono a nessuno. Il sigillo sacramentale protegge ciò che si dice nella confessione, ma non ciò che un ragazzo dice a un educatore fuori dal sacramento: se riguarda un pericolo, va comunicato ai responsabili, senza promettere un silenzio che non si può mantenere. La pressione sulla coscienza, in ogni forma, è un abuso.
La quarta riguarda il pluralismo. I gruppi educativi comprendono ragazzi non battezzati, di altre religioni o di nessuna. I luoghi si propongono senza imporre, e con la serietà con cui si ascolta una testimonianza. Nessuno è obbligato a pregare, a ricevere un sacramento o a dichiarare ciò che crede.
La quinta riguarda i giovani che hanno lasciato. Chi educa non li considera perduti, non fa sentire loro il peso della scelta e resta, per quanto possibile, un amico. Il ritorno, quando accade, ha tempi che non gli appartengono.
La sesta riguarda l'educatore stesso, che è uno dei luoghi. Non perché lo sia per merito, ma perché i ragazzi lo guardano, e ciò che vedono conta più di ciò che dice. Gli si chiede veridicità, non perfezione, e la disponibilità a farsi da parte.
Quanto al passo concreto, si propone una serata che si può intitolare «La mappa dei luoghi», pensata per essere accessibile a tutti, anche a chi non crede. Si legge ad alta voce Giovanni 20,24-29, con tre voci: il narratore, Tommaso e Gesù. Dopo un tempo di silenzio, a ciascuno si offre un foglio e si invita a disegnare o a elencare, per sé, i luoghi nei quali, nella propria vita, qualcuno lo ha ascoltato, accolto o aiutato: una stanza, una persona, un gruppo, un libro, un brano di musica, un posto in natura. Non si chiede di raccontare tutto. In piccoli gruppi si condivide ciò che si vuole, e solo a proposito di un luogo. Chi guida, soltanto alla fine, osserva con semplicità che ciò che il gruppo ha descritto somiglia ai luoghi in cui, secondo il Vangelo, il Risorto si lascia incontrare: una voce che parla, una tavola, un volto che accoglie, una compagnia, una preghiera, una persona credibile, e non aggiunge altro. Il passo non chiede di credere: chiede di accorgersi di ciò che già c'è. Un adulto resta disponibile al termine.
Chi educa non possiede il Risorto, e non decide dove si lasci incontrare. Gli appartiene il compito di custodire dei luoghi in cui la porta resti aperta, di non farne dei recinti, e di riconoscere, quando un ragazzo ritorna otto giorni dopo, che qualcuno lo stava aspettando.

PARTE QUARTA
LA SEQUELA
La sequela: quattro profondità

1. La scena: un pomeriggio alle quattro, e una vite

Si può ricominciare dal pomeriggio nel quale tutto è cominciato. Due uomini seguono qualcuno che sta davanti a loro; egli si volta e domanda: «Che cosa cercate?»; essi rispondono con un'altra domanda: «Rabbì, dove dimori?»; ed egli dice: «Venite e vedrete». Andarono dunque, videro dove dimorava e rimasero con lui quel giorno; erano circa le quattro del pomeriggio (cfr. Gv 1,35-39). Sono le prime pagine di questo lavoro, e conviene rileggerle alla fine, perché contengono già tutto ciò che il seguito ha cercato di dire. Il racconto usa quattro parole in poche righe: seguire, venire, vedere, rimanere. Il verbo del rimanere compare due volte, ed è l'unico che il lettore ricorda dopo molti anni, come l'evangelista ricordava l'ora.
Il Vangelo di Marco dice la stessa cosa con altre parole. Quando chiama i primi pescatori, Gesù dice: «Venite dietro a me, vi farò diventare pescatori di uomini» (Mc 1,17). Quando costituisce i Dodici, lo fa perché «stessero con lui» e per mandarli (cfr. Mc 3,14). Il Vangelo di Giovanni, nel racconto dell'ultima cena, ha un'immagine che raccoglie tutto: «Io sono la vite vera e il Padre mio è l'agricoltore» (Gv 15,1). Gesù dice ai suoi di rimanere in lui, come lui rimane in loro: «Come il tralcio non può portare frutto da se stesso se non rimane nella vite, così neanche voi se non rimanete in me» (Gv 15,4). Aggiunge che egli è la vite, essi i tralci, e che senza di lui non possono far nulla (cfr. Gv 15,5). E poco più avanti ricorda ciò che era già stato dato per scontato fin dal primo capitolo: «Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi» (Gv 15,16). Non li chiama più servi, ma amici (cfr. Gv 15,15), e li invita a rimanere nel suo amore (cfr. Gv 15,9).
Paolo, infine, dice lo stesso movimento con una formula che gli appartiene e che non ha una traduzione semplice. Scrive ai Galati di essere stato crocifisso con Cristo e di non vivere più lui, ma di avere Cristo che vive in lui; e precisa che la vita che ora vive nella carne la vive nella fede del Figlio di Dio, che lo ha amato e ha consegnato se stesso per lui (cfr. Gal 2,19-20). Altrove la formula diventa una preposizione: essere «in Cristo» (cfr. 2Cor 5,17).
Quattro espressioni, dunque: venire dietro, stare con, rimanere, essere in Cristo. Il Nuovo Testamento le usa come si usano i lati di una sola figura, e non come i gradini di una scala. Questa parte vuole mostrarlo.

2. La vita: che cosa vuol dire seguire in un mondo in cui si «segue» tutto

Nella lingua dei ragazzi il verbo «seguire» ha oggi un significato quotidiano che ne ha quasi cancellato un altro. Si segue un profilo, si diventa follower di un creatore di contenuti, si clicca su «segui». Quasi l'85% dei ragazzi fra gli undici e i diciannove anni residenti in Italia dispone di un profilo su una piattaforma sociale, e fra i diciassettenni-diciannovenni la quota supera il 97% (cfr. Istat, *Nuove generazioni sempre più digitali e multiculturali*, 2024). Secondo l'indagine annuale di Laboratorio Adolescenza e Istituto IARD, condotta nel 2025 su 3.160 studenti fra i dodici e i diciannove anni, l'86,5% pubblica regolarmente foto e video, e circa l'80% dichiara di aver imitato più volte gli influencer di riferimento nel modo di vestirsi, di pettinarsi, di atteggiarsi.
Quel «segui» ha caratteristiche precise. Non costa nulla, può essere revocato in un istante, non richiede che chi segue e chi è seguito si incontrino, e si può esercitare su centinaia di profili

contemporaneamente. È un seguire di consumo, nel quale il follower rimane al centro e il seguito è una fonte di contenuti. Eppure, sotto questo fenomeno, c'è qualcosa di antico e di serio: la ricerca di un modello. René Girard ha mostrato che il desiderio umano è imitativo: non si desidera in modo autonomo, ma si desidera ciò che altri desiderano, e il modello, quando è troppo vicino, può trasformarsi in rivale (cfr. R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, 1961). Per un adolescente, che costruisce la propria identità nello sguardo degli altri, questa dinamica è acuta: i modelli che imita sono spesso altri adolescenti, non le celebrità lontane, e con loro si instaura un confronto che può logorare.
C'è anche un altro dato, che spiega perché la domanda del seguire sia, per i ragazzi, più urgente di quanto sembri. L'indagine dell'Istat del 2023 ha rilevato che un ragazzo su tre dichiara di avere paura del futuro, e che la quota cresce con l'età: dal 20,9% dei ragazzi fra gli undici e i tredici anni al 43,5% di quelli fra i diciassette e i diciannove; il 34% dichiara che vorrebbe vivere all'estero da grande. L'indagine IARD del 2025 parla del 62,4% di adolescenti che guarda al futuro con incertezza o preoccupazione. Chi ha paura del futuro cerca qualcuno da seguire: qualcuno che sappia dove si va.
Il Vangelo non ignora questo bisogno e non lo disprezza. Ma propone un tipo di «seguire» che ne rovescia la logica. Chi segue Gesù non resta al centro: si mette dietro, e il verbo greco lo dice con precisione. Non può essere revocato con un clic, perché implica una relazione, un tempo condiviso, una vita. E non produce una dipendenza da un modello, perché colui che si segue non fa dell'ammirazione il proprio fine: rimanda al Padre. Gesù dice a Filippo che chi ha visto lui ha visto il Padre (cfr. Gv 14,9): non è un rivale, è una via. Paolo, che propone se stesso come modello, ha la cura di aggiungere che lo è nella misura in cui imita Cristo (cfr. 1Cor 11,1).

3. Il vocabolario del seguire: una parola sola, quattro profondità

La storia cristiana ha usato, per dire questa realtà, parole diverse, ciascuna con un guadagno e un rischio. L'*imitazione* di Cristo ha dato alla pietà un'attenzione concreta alla vita di Gesù, ma porta con sé il rischio del moralismo: Gesù come modello da copiare, e dunque da non raggiungere mai. Dimentica che egli non è soltanto un esempio, ma un dono; Paolo stesso, quando parla di avere gli stessi sentimenti di Cristo (cfr. Fil 2,5), li fonda sull'inno della sua spogliazione e non su un compito. Il *discepolato* dice che il discepolo è colui che impara stando con il maestro, e mette al primo posto la relazione e il tempo condiviso. La *sequela*, che Dietrich Bonhoeffer ha posto al centro di una teologia, dice un movimento e un precedere: c'è qualcuno davanti (cfr. D. Bonhoeffer, *Sequela*, 1937); il suo rischio, soprattutto con gli adolescenti, è la lettura sacrificale. La *dimora*, che il quarto Vangelo e Paolo preferiscono, dice lo stesso movimento dall'interno.
La proposta di questo lavoro è di non trattare le quattro parole come una successione, perché si ricreerebbe il gradino dentro il vocabolario stesso: prima si imita, poi si diventa discepoli, poi si segue, infine si dimora. Si tratta, invece, di una sola parola con quattro profondità: venire dietro (Marco), stare con (Marco), rimanere (Giovanni), essere in Cristo (Paolo). Il testo può usare «sequela» come nome complessivo, e mostrare come il verbo si approfondisce. Chi ha cominciato a seguire non lascia da parte il venire dietro quando ha imparato a rimanere: continua a farlo, e lo fa diversamente. È una spirale: si ritorna alle stesse parole, a livelli sempre più profondi.
Una parola, per onestà, va detta anche su un filone recente che ha riportato al centro dell'attenzione la figura storica di Gesù. José Antonio Pagola, con la sua insistenza sul «tornare a Gesù», ha restituito concretezza alla sua prassi, al Regno, alla vicinanza agli esclusi, alla tavola, alla guarigione, ed è un correttivo prezioso a un cristianesimo fatto di concetti (cfr. J. A. Pagola, *Gesù. Un approccio storico*, 2007). Va tenuto con due cautele: il Gesù della ricostruzione storica non esaurisce il Cristo della fede, perché l'incontro di oggi è con il Risorto; e la via che Gesù ha aperto non va ridotta a un programma sociale.

4. Venire dietro: il primo movimento

La prima profondità è la più semplice, ed è il verbo con cui tutto comincia: «Venite dietro a me» (Mc 1,17). Dice un movimento fisico, quello di chi si mette a camminare dietro qualcuno, e un ordine: qualcuno sta davanti e qualcuno viene dopo. L'immagine dell'alpinista aiuta a coglierla. Nella cordata, chi sta in testa apre la via, sceglie il passo, assicura la corda, e permette a chi lo segue di avanzare senza dover scoprire da solo dove mettere i piedi. La Lettera agli Ebrei lo dice con una parola che la tradizione ha riconosciuto in Gesù: colui che sta in testa, «colui che dà origine alla fede e la porta a compimento» (Eb 12,2). Il Risorto non attende in cima, a cammino concluso: sta in testa alla corda fin dal primo passo, e perciò il seguire non è una scalata.
Il vangelo di Marco mostra che questa posizione non è ovvia. Quando Gesù annuncia per la prima volta la sua passione, Pietro lo prende in disparte e comincia a rimproverarlo; Gesù si volta e gli dice: «Va' dietro a me, Satana! Perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini» (cfr. Mc 8,31-33). L'espressione è la stessa della chiamata di Pietro: «dietro a me». Il discepolo che voleva guidare viene rimesso al suo posto, che è dietro. Venire dietro significa accettare di non essere in testa.
Subito dopo, Gesù dice alla folla e ai discepoli: «Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua» (cfr. Mc 8,34). È il testo che, più di ogni altro, è stato usato per costruire una spiritualità del sacrificio, e con gli adolescenti va trattato con particolare delicatezza. Il verbo che si traduce con «rinnegare» è lo stesso che Marco userà per il rinnegamento di Pietro (cfr. Mc 14,30.72): dire «non lo conosco» all'io che vuole guidare, che vuole tenere la propria vita nelle proprie mani, che si definisce a partire dai propri progetti. Non è un invito a odiare se stessi né a cancellarsi. La croce, nel contesto di Marco, è il costo di seguire colui che cammina verso il rifiuto e la violenza degli uomini, e non un valore in sé: nessuno è chiamato a cercare il dolore, né a sopportare soprusi, vessazioni o abusi in nome del Vangelo. E la frase che segue, che chi vorrà salvare la propria vita la perderà e chi la perderà per causa sua e del Vangelo la salverà (cfr. Mc 8,35), non va letta come una condanna dell'amore per la vita, che i capitoli precedenti hanno riconosciuto come desiderio buono. Venire dietro significa, in fin dei conti, accettare di non essere soli a decidere dove si va. Per un adolescente che è sotto la pressione di costruirsi da sé, è una liberazione.

5. Stare con: il tempo condiviso

La seconda profondità è il verbo del discepolato: Gesù costituì i Dodici perché «stessero con lui» (cfr. Mc 3,14). Prima viene lo stare, e poi il mandato. È un'indicazione che la pedagogia di ogni tempo ha riconosciuto: nessuno impara un modo di vivere da un discorso, ma da una convivenza. I discepoli non vengono istruiti con un programma: mangiano con Gesù, camminano con lui, lo vedono dormire, pregare, stancarsi, arrabbiarsi, guarire. Il loro «sapere» su di lui è fatto di tempo.
Il Vangelo di Giovanni lo dice con la sua parola prediletta: quel pomeriggio rimasero con lui. Il testo non dice ciò che fecero e non riferisce alcun discorso: conserva il tempo. Per i ragazzi che oggi hanno fretta di capire e di risolvere, questa pazienza è una scuola. Lo stare con ha una dimensione che nessun programma sostituisce: è fatto di ore apparentemente inutili. La tradizione salesiana ne ha fatto un principio educativo: la presenza fra i giovani, nel cortile, senza un fine immediato, è già educazione.
Lo stare con ha un carattere ecclesiale, perché non si sta con Gesù da soli. Il Vangelo parla dei Dodici, di una compagnia: Tommaso, come si è visto, incontra il Risorto dentro la comunità dei discepoli. E ha un esito che non è un possesso: i Dodici sono mandati. Chi sta con lui riceve anche una missione, che non è una prestazione ma la conseguenza di un'amicizia.

6. Rimanere: la vite e i tralci

La terza profondità appartiene al quarto Vangelo, ed è il verbo che nel racconto del Giordano compare due volte. Rimanere significa, letteralmente, dimorare, e dice qualcosa di più dello stare: dice una relazione che dura e che diventa luogo. Nel capitolo quindicesimo, Gesù lo usa undici volte in pochi versetti. «Rimanete in me e io in voi». La reciprocità è essenziale: non è soltanto il discepolo che rimane nel maestro, ma il maestro che rimane nel discepolo.
L'immagine della vite può essere fraintesa, ed è bene dire come non va letta. Non dice che il frutto sia un risultato da produrre con più impegno: dice il contrario. Il tralcio non fa frutto «da se stesso», e la sua attività consiste nel restare unito. Il frutto nasce dalla linfa, che viene da altrove. Per questo l'immagine toglie ai ragazzi un peso: non devono diventare cristiani bravi, ma restare in una relazione che dà vita. «Senza di me non potete far nulla» non è una minaccia: è l'annuncio che non devono fare tutto da soli.
C'è un versetto che, per gli adolescenti, richiede attenzione. Il Padre, dice Gesù, toglie ogni tralcio che in lui non porta frutto e pota quello che porta frutto, perché ne porti di più (cfr. Gv 15,2). Letto in modo superficiale, sembra dire che Dio infligga sofferenza per migliorare. Il verbo greco, però, significa propriamente «pulire», e il versetto seguente lo spiega: voi siete già puri per la parola che vi ho annunciato (cfr. Gv 15,3). La cura del Padre è una cura che libera dal superfluo, non un castigo; e nessuno deve leggere in queste parole una giustificazione della sofferenza che altri infliggono.
Il rimanere ha il suo centro nell'amore. Gesù dice di rimanere nel suo amore, e lo spiega con un paragone che non lascia spazio a equivoci: come il Padre ha amato lui, così egli ha amato loro (cfr. Gv 15,9). La sequela è un'esperienza di amore ricevuto prima che di dovere, e il dovere che ne discende, amarsi gli uni gli altri come egli ha amato (cfr. Gv 15,12), è la risposta. In questo discorso Gesù, inoltre, dà ai discepoli un nome nuovo: non più servi, ma amici. E ne dà la ragione: ha fatto conoscere loro tutto ciò che ha udito dal Padre (cfr. Gv 15,15).
La promessa di Gesù ha una forma reciproca e sorprendente. All'inizio del Vangelo i discepoli avevano domandato dove dimorasse. Alla vigilia della Pasqua egli dice: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23). Colui che aveva invitato a vedere dove abitava diventa colui che abita presso chi lo accoglie. La dimora non è più soltanto la sua: è anche la nostra. E il Vangelo aggiunge che nella casa del Padre ci sono molte dimore e che egli va a preparare un posto (cfr. Gv 14,2-3): la dimora è già e non ancora.

7. Essere in Cristo: la profondità di Paolo

La quarta profondità è la più difficile da dire. Paolo ha una formula che ricorre un centinaio di volte nelle sue lettere: essere «in Cristo», e che Cristo sia «in noi». È un'espressione che non appartiene al linguaggio dell'imitazione né a quello del discepolato. Dice una condizione: chi è in Cristo è una creatura nuova, le cose vecchie sono passate, ne sono nate di nuove (cfr. 2Cor 5,17). Paolo la usa per dire che il battezzato non è semplicemente un seguace di un maestro: è inserito in una vita.
La frase ai Galati è la più densa, e va letta per intero. Paolo dice di essere stato crocifisso con Cristo e di non vivere più lui, ma Cristo in lui. Si potrebbe credere che l'«io» venga cancellato. Ma Paolo prosegue: «la vita che ora vivo nella carne, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (Gal 2,20). La vita «nella carne» è ancora la sua, e la vive; non vive più da solo. Si ritrova, qui, la grammatica che regge tutto il nostro lavoro, quella dell'assunzione: senza confusione e senza separazione. Senza confusione, perché Paolo non diventa Cristo, e Cristo non è assorbito dall'io di Paolo; senza separazione, perché la sua vita non è più estranea a quella di Gesù. La tradizione dei Padri l'ha detto dicendo che ciò che il Verbo ha assunto, lo ha guarito (cfr. Gregorio

Nazianzeno, *Lettera* 101), e che egli si è fatto ciò che siamo noi per farci diventare ciò che è lui (cfr. Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, V, prefazione).
La parola di Paolo, «consegnato se stesso per me», va intesa nel quadro di tutto ciò che si è detto sul costo e sulla croce: non è l'esigenza di un Padre che voglia sangue, ma il gesto di un amore che arriva fino in fondo. Il Vangelo di Giovanni lo dice con la stessa discrezione: «li amò fino alla fine».
Essere in Cristo è dunque, per Paolo, la profondità ultima del seguire: non si tratta di seguire un maestro, ma di essere inseriti in una vita che ha un nome, e che lo Spirito rende abitabile. «Voi non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, se davvero lo Spirito di Dio abita in voi» (cfr. Rm 8,9). E ciò che Paolo chiama Spirito è colui che ci rende capaci di dire il nome che segue.

8. La figliolanza: il nome che si riceve

Il cammino che questo lavoro ha tracciato conduce a un nome. La domanda centrale dell'adolescenza, come si è detto fin dall'inizio, è «chi sono io?». Le pagine precedenti hanno mostrato che la risposta non è un progetto di sé migliore, ma qualcosa che si riceve: si è chiamati per nome (secondo capitolo), si eredita una vita (quarto), si è perdonati (sesto), si è visti e raggiunti (primo e terzo). Ciò che unisce queste esperienze ha un nome che il Nuovo Testamento pronuncia con una semplicità disarmante: figli.
Tutto comincia da una voce. Nel racconto del battesimo di Gesù, la voce che viene dai cieli dice: «Tu sei il Figlio mio, l'amato: in te ho posto il mio compiacimento» (Mc 1,11). Prima di aver fatto qualcosa, prima di ogni predicazione e di ogni miracolo, Gesù riceve un nome. E ciò che il Nuovo Testamento osa dire è che questo nome è dato anche a noi. Il prologo del quarto Vangelo lo afferma: a quanti lo hanno accolto, Gesù ha dato il potere di diventare figli di Dio (cfr. Gv 1,12). Paolo lo spiega ai Romani: quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio sono figli di Dio, e non hanno ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma lo Spirito che rende figli adottivi, nel quale gridiamo «Abbà! Padre!» (cfr. Rm 8,14-15). E lo Spirito stesso, aggiunge, attesta al nostro spirito che siamo figli, e, se figli, anche eredi (cfr. Rm 8,16-17): l'eredità del quarto capitolo e il nome del secondo si ritrovano qui. Il Vangelo di Giovanni, nella prima lettera, esclama: «Vedete quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente!» (1Gv 3,1).
La figliolanza di cui parla la Scrittura non è quella della natura, ma quella del dono. Si è figli nel Figlio. L'unico Figlio per natura, colui che era da sempre rivolto al Padre, ha assunto la nostra condizione perché noi, nella sua, ricevessimo la sua. Paolo dice che Dio ha mandato il suo Figlio, nato da donna, perché ricevessimo l'adozione a figli (cfr. Gal 4,4-5). È una formula che appartiene alla grammatica del diritto del tempo, e che dice una cosa semplice: chi non aveva diritto a un nome lo riceve, e lo riceve gratuitamente. Il nome non si guadagna e non si perde: è la cifra della grazia.
Occorre dire con chiarezza due cose. La prima riguarda Israele. La figliolanza non è un'invenzione cristiana. Il Signore dice a Mosè di dire al faraone che Israele è il suo figlio primogenito (cfr. Es 4,22), e il profeta Osea ricorda che, quando Israele era fanciullo, Dio lo amò e dall'Egitto chiamò il suo figlio (cfr. Os 11,1). Paolo, parlando dei suoi fratelli israeliti, scrive che a loro appartiene l'adozione a figli (cfr. Rm 9,4), e che i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili (cfr. Rm 11,29). I cristiani non prendono il posto di Israele: sono accolti, in Cristo, in una figliolanza che Israele già conosceva. La seconda riguarda il linguaggio. Per chi ha avuto padri assenti o violenti, la parola «Padre» può essere una ferita. Va introdotta con lentezza, e può essere accompagnata dalle immagini di tenerezza con cui la Scrittura descrive Dio: la compassione che viene dal grembo, la donna che non può dimenticare il suo bambino (cfr. Is 49,15). Il nome non è un'arma di autorità: è un dono.
La figliolanza ha, infine, la forma della speranza. L'apostolo Giovanni scrive: «noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato» (cfr. 1Gv 3,2). L'Apocalisse promette un nome nuovo che conosce soltanto chi lo riceve (cfr. Ap 2,17). Siamo già figli, e non ancora fino in fondo. E forse è proprio questo il senso di ogni cammino: scoprire ciò che già si è.

9. La nube: quanti ci hanno preceduto

Nel corso di questo lavoro, ad ogni incontro, una voce antica ha accompagnato la risposta: un ragazzo che dormiva accanto a una lampada ancora accesa (Samuele), una schiava in fuga che ha dato un nome a Dio (Agar), un uomo senza figli che contava le stelle (Abramo), un re che aveva provato ogni cosa e concluso che era un soffio (Qoèlet), un giusto che ascoltava spiegazioni sulla cenere (Giobbe), un uomo che si è avvicinato per vedere un roveto che non si consumava (Mosè), un re che ha sentito raccontare una storia (Davide), un giovane che ha comprato un campo durante un assedio (Geremia). Nessuno di loro è stato un gradino inferiore. Sono, come dice la Lettera agli Ebrei, la nube di testimoni che circonda chi corre la gara tenendo fisso lo sguardo su Gesù (cfr. Eb 12,1-2).
La Lettera agli Ebrei li elenca nel capitolo precedente: Abele, Noè, Abramo, Sara, Mosè, e molti altri, di cui il testo dice che non ricevettero ciò che era stato promesso, ma lo videro e lo salutarono da lontano (cfr. Eb 11,13). Nessuno di essi ha visto Gesù; tutti lo hanno atteso e, in qualche modo, lo hanno preceduto. Colui che sta in testa alla corda ha, dunque, dietro di sé una moltitudine, e davanti agli occhi il suo volto. Il titolo che questo lavoro porta, *Tenendo fisso lo sguardo*, è la posizione di chi cammina: non guarda i propri piedi, e non guarda indietro con nostalgia; guarda colui che sta davanti, e sente intorno una nube.

10. Per chi educa: come si propone la sequela senza farne un'altra scala

La sequela è la parola del Vangelo che più facilmente si presta a fraintendimenti, e le cautele sono, qui, numerose.
La prima riguarda la lettura sacrificale. Nessun testo sulla croce, sul rinnegamento di sé, sul perdere la vita va usato per convincere un adolescente a sopportare, a rinunciare, a «offrire» ciò che soffre. Il costo di cui parla il Vangelo è quello di una relazione; la croce non è un valore, e nessuno è chiamato a sopportare soprusi in nome della fede. I ragazzi che vivono situazioni di violenza o di abuso vanno protetti e sostenuti, non esortati alla rassegnazione.
La seconda riguarda la misura. La sequela non si misura sull'intensità di un'esperienza né sul numero di pratiche: la tentazione di fare delle quattro profondità una classifica è reale, ed è l'errore che questo lavoro ha voluto evitare. Non c'è nessuna profondità che valga più di un'altra e nessun ragazzo che sia «arrivato». La spirale ritorna alle stesse parole, secondo il passo di ciascuno.
La terza riguarda il maestro. «Seguimi» è detto da Gesù, non dall'educatore. Chi accompagna i giovani non chiede di essere seguito, non si presenta come la meta, non esige fedeltà personale, non trattiene i ragazzi su di sé e non instaura legami esclusivi. Il Battista indica e si fa da parte. Ogni forma di pressione sulla coscienza, di dipendenza spirituale o di segreto fra un adulto e un minore è un abuso: la Chiesa ha riconosciuto il dovere di vigilanza, e ogni luogo educativo richiede formazione, trasparenza e regole di tutela.
La quarta riguarda la scelta di vita. La sequela non coincide con una vocazione specifica: riguarda ogni battezzato, in ogni condizione. Nessun adolescente è spinto a decisioni di stato di vita, a promesse solenni o a impegni definitivi sotto pressione emotiva. Il discernimento richiede tempo, una guida adulta e libertà.
La quinta riguarda il nome. La frase «tu sei figlio» o «tu sei figlia» non è uno slogan sull'autostima e non va detta per consolare in fretta. È una parola da consegnare con rispetto, e con la consapevolezza che per alcuni suona come una ferita. Non si impone a chi non crede: si offre come testimonianza.
La sesta riguarda il tempo. Un cammino di fede non si verifica sull'intensità di una settimana, ma sulla durata delle relazioni e sulla capacità dei ragazzi di tornare, magari dopo anni, a una parola ascoltata.

Qualcuno non seguirà, o non ora, e chi educa deve poterlo dire con pace: semina, e il frutto non gli appartiene.
La settima riguarda chi non crede. Il testo propone senza imporre, e racconta con la serietà con cui si ascolta una testimonianza. Per un adolescente la libertà è la condizione stessa della credibilità.
Quanto al passo concreto, si propone, per chi ha percorso un itinerario in più incontri, un segno semplice: una corda tesa, fin dal primo incontro, nel luogo in cui ci si riunisce, alla quale a ogni incontro si fa un nodo. All'ultima serata si guarda la corda: ogni nodo ricorda un incontro, nessuno è più in alto di un altro, e la corda continua oltre l'ultimo. Si leggono ad alta voce, con due voci, Giovanni 1,35-39 e Giovanni 14,23: la domanda del primo pomeriggio, «dove dimori?», e la risposta che la chiude. Dopo un tempo di silenzio, ciascuno può, se vuole, aggiungere un nodo per sé, per ricordare qualcosa che ha incontrato, senza dirlo. Si spezza un pane insieme. Chi guida non conclude, non chiede decisioni, non propone propositi, e lascia che la corda resti dov'è. Per l'educatore, un esercizio che dura quanto un cammino: ripetere, di tanto in tanto, le parole dei due discepoli, e domandarsi non dove dimorino i ragazzi, ma dove egli stesso dimori.

11. Epilogo: il ritorno del primo giorno

Questo lavoro aveva cominciato con un ospite alla porta. Si era detto che entra dalla porta e non dal tetto, che passa per la vita di chi lo accoglie, che ne rispetta le soglie, e che, una volta entrato, la casa non resta com'era: si riordinano le stanze, si aprono finestre che erano chiuse, qualcuno ritrova una parola che aveva smarrito. Si era detto che la casa è la stessa e non è più la stessa. Alla fine si può aggiungere ciò che l'inizio non poteva dire: l'ospite, entrato, si è seduto, ha spezzato il pane, ha preso dimora, e ha detto a chi lo aveva accolto che da ora la casa è anche sua, e che egli stesso ha una casa nella quale c'è un posto per ciascuno.
L'ultimo racconto del Vangelo di Matteo mostra dove si va. Il Risorto manda i discepoli in Galilea e promette di precederli. La Galilea è il luogo dal quale erano partiti: la vita di ogni giorno, il lago, le reti, la scuola, la strada. L'incontro non conduce fuori dalla vita; vi riconduce, con uno sguardo diverso. Chi ha seguito non ha lasciato la propria casa: la abita in un altro modo.
L'ultima parola che Gesù rivolge a Pietro, nel quarto Vangelo, è quella con cui tutto era cominciato: «Seguimi» (Gv 21,19). Non è un comando da eseguire, ma una compagnia che continua. Chi educa non porta i giovani a Gesù: indica, accompagna, e a un certo punto si fa da parte, sapendo che, in Galilea, un Altro li precede già, e che sopra di loro, come una nube, ci sono molti che hanno camminato prima. Bonhoeffer ha osservato che «seguimi» è stata «la prima e l'ultima parola di Gesù al suo discepolo», e che tutta la vita di Pietro sta fra queste due chiamate (cfr. D. Bonhoeffer, *Sequela*, 1937, cap. 1).