

Adolescenti, spiritualità, religiosità. Quale educazione?

Giuseppe Milan e Margherita Cestaro¹

Abstract

A partire dalle recenti ricerche di tipo sociologico condotte su religiosità e spiritualità giovanile in Italia, l'articolo intende riflettere su tali categorie da un punto di vista pedagogico. Nello specifico, assumendo come propria una prospettiva dialogica, fondata sui concetti di relazione e relazionalità, scopo dell'articolo è quello di esplorare come promuovere in adolescenti e giovani l'espressione di una spiritualità religiosamente orientata, in modo tale da prendersi cura della educabilità della persona umana colta nella singolarità della sua esperienza di vita.

Parole chiave:

adolescenti, giovani, spiritualità, religiosità, educazione

From the recent sociological researches about the youthful religiosity and spirituality in Italy, the paper aims to reflect on such categories from a pedagogical point of view. In particular, assuming as own the dialogical perspective, founded on the relationship and the relationality, purpose of the article is to explore how to promote in adolescents and young the expression of a religiously-oriented spirituality so as to take care of the educability of the human person caught in the singularity of his life experience.

Key words:

adolescents, youth, spirituality, religiosity, education

1 L'Introduzione e la Conclusione sono di Giuseppe Milan, i paragrafi 2, 3 e 4 sono di Margherita Cestaro.

Adolescenti, spiritualità, religiosità. Quale educazione?

1. Introduzione: andare al di là delle cose

L'adolescenza: età importantissima, esperienza aperta a 360°. In essa, nella faticosa ricerca dell'identità, la spiritualità si propone come autentica sfida, anche perché c'è una cultura diffusa che in tanti modi sembra remare contro. Facendo anche tesoro, in una specifica parte di questo articolo, di alcuni dati ricavati dalla ricerca che significativamente si intitola "Crescere" e che sarà presentata in dettaglio, ci proponiamo di riflettere già in fase introduttiva su questa tematica, convinti che, nonostante tutto, sia importante per l'esistenza umana – e per l'agire educativo che la riguarda – sapersi spingere "al di là delle cose".

La brocca

C'è una brocca di alluminio. Di quello antico, buono e lucente. Il manico è rotto. Ma le conferisce un aspetto di antichità. Vi hanno bevuto gli undici figli da piccoli a grandi. Essa ha accompagnato la famiglia nei molti traslochi. Dalla campagna al villaggio. Dal villaggio alla città. Dalla città alla metropoli. Ci furono nascite. Ci furono morti. Prese parte a tutto. Venne sempre con noi. È la continuità del mistero della vita nelle diversità delle situazioni di vita e di morte. Essa rimane. Sempre lucente e antica. Credo che quando entrò in casa doveva essere già vecchia. Di quella vecchietta che è giovinezza perché genera la vita. Pezzo centrale della cucina.

Ogni volta che si beve da lei non si beve acqua. Ma la freschezza, la dolcezza, la familiarità, la storia familiare, la reminiscenza del bimbo avido che sazia la sete. Potrebbe essere una qualunque acqua. In questa brocca, è sempre fresca e buona. In casa tutti quelli che si dissetano bevono da questa brocca. Come in un rito tutti esclamano: com'è bello bere da questa brocca! Com'è buona qui l'acqua! E si tratta dell'acqua che, secondo i giornali, viene inquinata. Viene dal fiume sudicio della città. Piena di cloro. Ma per via della brocca l'acqua diventa buona, salubre, fresca e dolce.

Il figlio ritorna. Ha girato il mondo. Ha studiato. Arriva. Bacia la madre.

[...] «Mamma, ho sete! Voglio bere dalla vecchia brocca!».

[...] Non per saziare la sete del corpo. Questa, tante acque la saziano. Ma la sete dell'archetipo familiare, la sete dei penati paterni, la sete fraterna, archeologica, delle radici da dove viene la linfa della vita umana. Questa sete soltanto la brocca la può saziare. Beve una prima brocca. Avidamente. Termina con un lungo sospiro, come chi si è tuffato e ritorna in superficie. Poi ne beve un'altra. Lentamente. È per gustare il mistero che la brocca contiene e significa (Boff, 1982, pp. 7-8)

L'aridità esistenziale

Ci permettiamo, attraverso un esercizio critico quasi divertente (o irriverente?) che tuttavia proponiamo con umiltà, di ribaltare una terminologia che si è ampiamente imposta, non certo il significato che essa sottende: la vita oggi non è *liquida*, viviamo invece una *modernità arida*. Ciò che più decisamente la qualifica non è, crediamo, una sovrabbondanza, ma un'assenza. Assenza di un'acqua capace di dissetare. L'esistenza oggi è spesso aridità.

Abbiamo bisogno d'una brocca d'acqua – un'acqua speciale che sappia dissetarci e nutrire un terreno ammutolito che vuole rivivere, rigenerarsi e rigenerare. Bisogno attuale e antico: già in Ezechiele (*Antico testamento*, 37: 1-10) appare e domina il quadro di un muto paesaggio abitato da ossa inaridite. Un paesaggio desolato, privo di sole, orfano di luce. Auschwitz davvero si riaffaccia e ripercorre ogni epoca riproponendo scenari che rimbalzano di stagione in stagione e lanciano interrogativi inquietanti anche sul domani. Soltanto il fluire di un soffio sacro è in grado di riportare energia e movimento: può passare qualcosa – Qualcuno che sa intuire la vita pur nell'ammasso di scheletri e rifecondare la terra desolata. Ma chi sa aprire la porta a questo straniero che bussa?

Abbiamo bisogno – come suggerisce Leonard Boff – di una brocca che ci consegni un'acqua-sacramento, capace di alludere ad altro, di scombinare percezioni stagnanti. Forse il modo propriamente umano di stare al mondo è proprio questo scombinare e oltrepassare la pura visione di un'immobilità amorfa, di un'aridità impermeabile, per cogliere e far trionfare l'anima più nascosta e silenziosa degli spazi e dei tempi. È andare alla radice delle cose e al di là delle cose, attraverso le cose, cogliendo di esse quella dimensione di mistero che trascende la loro datità. È saper attingere a una fonte profonda, a un'acqua che non è soltanto la combinazione chimica di due atomi di idrogeno e di uno di ossigeno. La formula dell'esistenza è più ricca, complessa e profonda di una mera composizione quantitativa, né bastano le lenti di un microscopio, per quanto potenti, a coglierne la grandezza e i significati. Lo scandaglio dell'intelligenza, dell'*intus-legere*, per far emergere ciò che sta alla radice e al di là delle cose, per dargli sussistenza, è senza dubbio più impegnativo. La dimensione dell'esistere è quasi insondabile nelle sue profondità. E sempre può, e dovrebbe, aprire allo stupore.

L'esistenza, infatti, sta proprio nell'*ex-sistere*, nel trascendere il puro dato – superficiale, misurabile – per aprirsi a orizzonti mai del tutto afferrabili, lungo direzioni sempre incompiute che vanno in altezza, in ampiezza, in profondità. Dare senso all'esistere implica inoltrarsi in queste direzioni, viaggiare negli itinerari del mistero, nella lotta e nell'abbraccio senza fine di tenebra e luce, che, così giocando, si distinguono e si abitano. Implica pure viaggiare nei territori dove né la tenebra né la luce risultano vincenti, dove si distende l'ombra delle cose, che sempre allude ad altro. Implica, in questo nomadismo, riconoscersi e ritrovarsi progetto, cantiere aperto, costruzione viva.

Per spiare il mistero – l'intima spiritualità del mondo, delle cose, di noi stessi – abbiamo bisogno di attraversare le stratificazioni apparenti e resistenti dell'empirico e di incontrare l'invisibile sotto la maschera del visibile, della

materia, della corporeità. Abbiamo bisogno di sfidare il buio, di percorrere attimi ed epoche notturne, dando senso perfino all'incedere dell'oscurità più nera, per cogliere finalmente l'irrompere di un raggio di luce capace di vincere quel tempo morto e di far esplodere il giorno. Abbiamo bisogno di cercare qualcosa di sempre eccedente e spregiudicato rispetto al consolidato recinto della razionalità, del risaputo e dell'abitudinario, consapevoli che "anche il muro più spesso ha crepe sottilissime attraverso le quali si infila il mistero" (Florenskij, 2009, p. 243).

Abbiamo bisogno, in fin dei conti, di un'umile brocca d'acqua non tanto per dissetarci dopo le nostre presuntuose e stancanti imprese quotidiane, quanto per scoprire e gustare qualcosa che sta al di là della brocca stessa e le conferisce valore, significato. Proprio attraverso la povera materialità di questa brocca si può attingere ad un mondo che va "oltre", che apre ad altri orizzonti, ad altre intuizioni, ad altre comprensioni. Si spalca un infinito, un mare di significati e di provocazioni. Di quest'acqua abbiamo bisogno, e non c'è età del tutto dissetata, che giustifichi soste o rifiuti rispetto a questo nutrimento esistenziale.

"Crescere" è sempre imperativo categorico che chiama in causa ciascuno di noi. Ciascuno, attore di se stesso.

Certo, non possiamo negare che il compito evolutivo-identitario, dal punto di vista fisico ma soprattutto da quello "esistenziale", è particolarmente impegnativo e urgente nell'adolescenza.

Sappiamo dell'*acrobaticità* di questa *età negata*, di questa delicata fase di transizione la cui specificità può essere sottovalutata e perdersi all'interno di quella transizione continua che è la vita. L'attitudine richiesta, davvero acrobatica, è quella di camminare su una corda tesa tra la superficie e il profondo, tra la cosalità e le dimensioni dello spirito, tra l'H₂O di una facile formulazione didattico-formativa e l'acqua di una brocca che disseta veramente e che narra – a chi sa ascoltare – le pagine suggestive di un romanzo esistenziale autenticamente pedagogico. Ma quanto è profondo il pozzo nel quale calare la corda e il secchio, quello mai pieno della nostra ricerca e della nostra formazione? E sappiamo veramente recuperare quell'acqua – quella che davvero disseta e portarla in superficie, o ci avvaliamo invece di uno strumento inadatto, di un secchio buco?

Sappiamo anche della *vulnerabilità* dell'età, cioè della facilità ad essere feriti, colpiti, negati, sconfitti... in questa lotta per l'avanzamento, per viaggiare (Aceti, Milan, 2010, pp. 51-79). Quanti ostacoli endogeni si profilano dal proprio intimo, dalle proprie paure, dalla fragilità costitutiva che spesso ci accompagna e ci consiglia di rintanarci. E, soprattutto, quanti ostacoli esogeni regala oggi il mondo fossilizzato: postazioni tranquille, piattaforme fisse, cristallizzazioni. Sembra un paradosso: a far male sono soprattutto le facilitazioni, le protezioni.

C'è un'aria culturale, pseudo-pedagogica, che annebbia la vista, accorcia lo sguardo, gratifica l'epidermide con le carezze suadenti dei regali comodi, del soffice poltrire, perfino della socializzazione totalizzante, che incorpora tutto e tutti e che rende superfluo, negandolo, l'impegno soggettivo. La realtà

del “soggetto escluso” consente allora, in chiave pedagogica, di parlare di “emergenza soggetto” (Touraine, 2012, p. 70).

La dimensione senza confini della spiritualità – che interpella ciascuno, in prima persona è “fuori luogo”, non trova ospitalità. Anzi, viene estraniata nello zapping infantile di un mondo adulto schiavo di un’estetica senza etica, che fa scorrere scenari accomodanti sugli schermi ammalianti dell’effimero. La spiritualità è “fuori luogo” per un mondo che, come una banderuola al vento, non sa prendere posizione e che predilige la facile neutralità dell’indifferenza. Non c’è un altrove per chi abita un luogo senza direzione, senza sbocchi, senza uscite, senza viaggi.

Quanto pesa questa presunzione identitaria dell’uomo odierno, forte nelle rassicuranti certezze di uno scientismo che azzera gli spazi del dubbio e della perplessità, arroccato in una pseudo-cementificazione identitaria, che in realtà nasconde paradossalmente un “uomo di sabbia” (Ternynck, 2012)?

Quanto pesa la paralisi progressiva dell’immaginazione causata dall’omologazione del desiderio, dalla sterile virtualizzazione della comunicazione, del linguaggio?

Quanto pesa, invece, il soffio ineffabile della spiritualità? C’è ancora spazio per ospitare la spiritualità, questo “straniero” che comunque continua a bussare alla nostra porta e, come nella bellissima storia di Rilke (1989, pp. 15-20), chiede di essere riconosciuto?

Crediamo che la *vulnerabilità* adolescenziale veda oggi la ferita più grave nella negazione della *progettualità* – che è proprio un poter/saper “guardare oltre”. Il cumulo della cosalità si pone come ostacolo visivo, muro che nega l’orizzonte. La bulimia materialistica provoca l’accontentamento, azzera il desiderio, preclude il progetto, il viaggio (non certo quello fisico: in nessuna epoca i ragazzi hanno viaggiato così tanto. Ma non stiamo parlando di spostamenti su mezzi di locomozione!). Abituata all’impossibilità di spingere lo sguardo in avanti, oltre. Nulla esiste se non questa materialità. “*Crescere*” significa aumentare questo ammasso di materia?

L’adolescente, come e più di sempre, è chiamato oggi ad uscire dalle suadenti comodità della poltrona esistenziale, deve “lottare” per ritrovarsi progetto oltre l’abitudinario, oltre le pretese di una ricostruzione standard e definitiva del mondo che egli può banalmente ricevere in eredità da un mondo esso stesso già standardizzato. Egli deve fare in modo che il confine del suo territorio vitale non sia una porta chiusa ma la soglia, il passaggio aperto che non delimita un arroccamento ma segna l’inizio di uno spazio ulteriore: uno spazio certamente problematico, labirintico, che sa di ricerca autentica, di abbandono e di rigenerazione. Sta proprio qui “la fecondità rinnovatrice di uno spazio liminare, che sia margine aperto a nuove possibilità dell’umano” (Ghiraldi, 2012, pp. 91-92). Un luogo che si configuri come spazio di lotta e negoziazione: uno spazio-altrove che attira, inquieta, disconnette. Una figura esistenziale in certo modo trasgressiva, come il *trickster* che popola tanti miti, il ‘briccone divino’ che trastulla se stesso e gli altri intervenendo sulla scena con il suo humor ludico tra confini che oltrepassa e cancella, esorbitando e indietreggiando, ridisegnando comunque il reale. Una

simile demitizzazione trasgressiva dei confini, saltando di soglia in soglia, è anche un modo di affermare che nulla è immutabile e definitivo, che tutto può essere abitabile dallo stupore del nuovo, della scoperta: è la possibilità di defamiliarizzare il mondo ospitando l'altro, l'inusitato, rendendo familiare perfino la stranierità.

2. Dalla religione alla spiritualità-religiosità

In questo nostro tempo della “surmodernità” (Augé, 2009), caratterizzata da un “eccesso” di tempo, di spazio e di ego, c'è ancora posto per la dimensione religiosa? E se sì, quale connotazione essa assume nella vita di quanti abitano oggi negli attuali contesti urbani? Questioni queste che diventano ancor più rilevanti se si sceglie di esplorarle prendendo in esame il punto di vista degli adolescenti.

A tale riguardo, interessanti risultano alcuni dati emersi dallo studio longitudinale *Crescere*, realizzato dalla Fondazione Emanuela Zancan su un campione di circa 450 ragazzi monitorati in 8 anni (a partire dagli 11 fino ai 18 anni di età), residenti nelle provincie di Padova e Rovigo².

Un primo aspetto cattura innanzitutto l'attenzione: già nel passaggio dalla preadolescenza all'adolescenza la *religione* comincia a distinguersi dalla *spiritualità*.

Alla domanda “Credi a qualche tipo di religione?”, la percentuale di risposte affermative (seppur alta – dato già di per se stesso rilevante –) cala infatti dall'87% all'86% nel passaggio dai 12 ai 13 anni. Specularmente, diminuisce la percentuale di coloro per i quali la religione è “molto/abbastanza importante” (75% a 12 anni; 61% a 13 anni) mentre aumenta la quota di coloro che la considerano “poco/per nulla importante” (25% a 12 anni; 38% a 13 anni).

Come leggere questi dati? Essi registrano un progressivo e inesorabile calo

2 “Crescere” è l'acronimo di *Costruire Relazioni ed Esperienze di Sviluppo Condivise con Empatia, Responsabilità ed Entusiasmo*. Lo studio nasce dalla necessità di capire come, “in un mondo che cambia molto rapidamente”, crescono “quanti sono più esposti a questo cambiamento, i giovanissimi, in un momento particolare della loro vita: la transizione dall'infanzia all'adolescenza, verso l'età adulta”. La ricerca longitudinale è di tipo quantitativo e prevede la somministrazione di un articolato questionario, reiterato di anno in anno, a un campione di adolescenti appartenenti alla coorte di nati nel 2001. Il campione, costruito grazie alla collaborazione dei Comuni, è stato estratto secondo procedimento probabilistico, con stratificazione per ambito territoriale, genere e cittadinanza. Le batterie di domande riguardano, oltre agli aspetti anagrafico-familiari: eventi significativi della vita del minore, lo stato di salute, il rendimento scolastico, l'approccio allo studio, le relazioni con amici e compagni, le abitudini e gli stili di vita, le attività ricreative e sportive, le relazioni familiari, le competenze sociali, il benessere psicofisico. Lo studio gode inoltre del sostegno della Fondazione Cassa di Risparmio di Padova e Rovigo e della collaborazione di molti partner locali (www.crescerebene.org). Si vedano inoltre: Barbero *et alii*, 2016; Vecchiato, Canali, 2013.

dell'interesse religioso negli adolescenti? Si potrebbe essere indotti a tale conclusione se non fosse per un'altra batteria di risposte che possono risultare "paradossali" e contraddittorie" se confrontate con le precedenti. Circa l'80% dei tredicenni afferma di "essersi interrogato almeno una volta nella vita sull'origine del mondo e dell'universo" e il 52% di essi ritiene inoltre che "esista un essere superiore".

Col procedere dell'età, ciò che realmente cala sembra dunque l'interesse per la religione, intesa per lo più come osservanza a regole e pratiche religiose, mentre permane la rilevanza per interrogativi di fondo inerenti l'esistenza e il senso della vita.

È una tendenza questa che prefigura (rispetto alla fascia d'età presa in esame) e conferma quanto evidenziato dalle più recenti ricerche sulla religiosità giovanile³.

Al riguardo, gli ultimi dati raccolti, fotografano come quella giovanile sia una religiosità in movimento, piuttosto articolata e variegata al suo interno, rispetto alla quale non sembra potersi affermare "la marginalità o l'irrilevanza della condizione di 'credenti'" (Garelli, 2016, p. 10). A fronte infatti, di una sensibile crescita dei "non credenti" da un lato e dell'assottigliarsi del numero di "credenti convinti e praticanti" dall'altro, permane una larga quota di giovani che mantengono, per motivi indotti dalla tradizione e dall'educazione ricevuta, un "legame esile" con la religione cattolica. Fortemente variegata al loro interno, quelle dei "credenti" e dei "non credenti" sono piuttosto delle categorie tra loro non rigidamente distinte ma dai confini "assai porosi" (Garelli, 2016).

Più che di un vero e proprio rifiuto, quello dei giovani con il credere è un rapporto lasciato in sospeso, in "standby" (Castegnaro *et alii*, 2013), costantemente rinviato ma mai del tutto reciso.

Tra il credere e il non credere, la maggioranza di loro si colloca infatti in una "terra di mezzo" (Castegnaro *et alii*, 2013), in cui a dominare è una costante condizione di *incertezza* e di *ricerca*. La fede rappresenta per loro "una dimensione tutt'altro che estranea", una "questione irrisolta", simile ad uno "specchio deformato" (Bichi, Bignardi, 2015, p. XI): non si riconoscono più nella fede trasmessa loro nell'infanzia ma faticano a trovare una dimensione di fede che permetta loro di affermare di credere. Come ogni aspetto della propria vita (emozioni, esperienze, relazioni, principi, scelte...) anche la fede è sottoposta dunque ad un costante "processo di individualizzazione", da intendersi quest'ultimo come costante "desiderio di autodeterminazione" e di "autorealizzazione", in base al quale "quanto viene proposto deve essere scelto e sentito nel sé profondo come valido" (Castegnaro *et alii*, 2013). Emerge l'affermarsi di un "sentire religioso soggettivo e autonomo" (Garelli, 2016, p. 10), in cui non manca anche la tendenza a costruirsi una "fede su

3 In tali ricerche la fascia d'età presa in esame è quella giovanile tra i 18 e i 29 anni, i cosiddetti *Millennials*, generazione Net o Next, nati nel mondo occidentale tra gli anni Ottanta del secolo scorso e i primi anni Duemila.

misura” (Garelli, 2016; Bichi, Bignardi, 2015). Quella giovanile appare delinearsi così come una fede “nomade”, “sempre più individuale e solitaria, tipica del pellegrino” (Bichi, Bignardi, 2015, p. 7). Tale è

“l’uomo inquieto in perenne ricerca [...]. In senso radicale il pellegrino è colui che non trova, non semplicemente colui che non ha ‘ancora’ trovato. [...] Per lui è solo possibile cercare (Castegnaro *et alii*, 2013).

Eppure, nonostante quella giovanile si presenti come una religiosità incerta, fluida in costante peregrinare e per nulla “lineare” (Castegnaro *et alii*, 2013; Bichi, Bignardi, 2015), essa rivela, proprio in questo suo perenne vagare, tracce di una *spiritualità* animata da profonde *domande di senso* (Castegnaro *et alii*, 2013; Bichi, Bignardi, 2015, Garelli, 2016), inerenti la vita e la morte, l’esistenza personale, umana, naturale e cosmica, bramose di saturare un’inquietudine spirituale.

Sono queste allora le ragioni che inducono a riconoscere come, rispetto alle generazioni che li hanno preceduti, i giovani di oggi “non siano meno spirituali” (Castegnaro *et alii*, 2013) e “meno religiosi” (Garelli, 2016) dei loro padri. Ad abitarli è piuttosto un bisogno di “personalizzazione del credere” (Castegnaro *et alii*, 2013; Bichi, Bignardi, 2015) da intendersi quest’ultimo come una risorsa da valorizzare e promuovere poiché esprime l’esigenza di passare da una “identità religiosa trasmessa” ad una “identità religiosa scelta” (Castegnaro *et alii*, 2013) in quanto riconosciuta come fondamento e orientamento per la propria vita e per la propria stessa identità personale.

3. Dal desiderio spirituale ad una religiosità in cammino

Come abbiamo visto, il forte bisogno di senso e la profonda ricerca – spesso nomade – di esso risultano essere oggi tra i tratti qualificanti la *spiritualità giovanile*.

La domanda pedagogica che a questo punto si pone è: come guardare alla spiritualità in modo tale da prendersi cura della *educabilità* della persona umana colta nella sua singolarità?

Se scegliamo di considerare la spiritualità in una prospettiva antropologica⁴, possiamo innanzitutto riconoscere come essa sembra manifestarsi proprio mediante la dimensione del *desiderio* e del *desiderare*. Intesi quest’ultimi,

4 In merito alla spiritualità come “orizzonte significativo dell’esistenza”, oggi, “superata una mentalità ristretta, che faceva della spiritualità il monopolio dei cristiani [...], si ritiene che [essa] sia da attribuire ad ogni uomo aperto al mistero e vivente secondo le sue autentiche dimensioni. La spiritualità è vista in prospettiva antropologica: essa è appannaggio delle persone autentiche, che di fronte al reale e alla storia hanno fatto una scelta assiologica decisiva, fondamentale e unificante capace di dare senso definitivo all’esistenza” (De Fiore, 1999, p. 1525).

non in senso effimero, quanto piuttosto come attesa e ricerca di ciò che, intuito come “bello”, “buono” e giusto”⁵, consente di orientare e di conferire significato alla propria vita nel mondo con-gli altri.

Si tratta di un desiderare che, pur radicandosi nella quotidianità dell’esistenza personale, attrae e orienta lo sguardo “verso le stelle”⁶: verso ciò che, nel trascendere l’esperienza, consente di arricchirla di senso.

È proprio in tale desiderare, quale *movimento del trascendere a partire da domande di senso*, che si esprime l’aprirsi dell’io, colto nella “intimità” della sua “vita interiore”, al *sensu di Infinito* e di *Assoluto*. Nella dinamica del desiderio si racchiudono pertanto le tracce di una spiritualità che, nel manifestarsi come tensione relazionale a ciò che “sta oltre”, rivela al tempo stesso la natura relazionale dell’essere umano come essere “Io-Tu” (Buber, 1993).

Riconoscere allora nella *relazionalità* la struttura ontologica della persona umana, da essa stessa esperita nella propria esistenza, sollecita a riconoscere altresì come tale relazionalità si esprima ad un tempo in senso orizzontale e verticale⁷.

Essa si dispiega infatti non solo nella dimensione della *socialità* – fatta delle relazioni interpersonali e comunitarie che legano l’io alla singolarità del tu e alla molteplicità dei tu che abitano oggi gli attuali contesti sociali plurali – ma anche nella *verticalità*. Direzione relazionale quest’ultima che rivela un’*altezza* – asse lungo il quale si esprime la relazione dell’Io con quell’Alterità che si manifesta nell’etica (Lévinas, 1990) sino a raggiungere per chi “crede” la relazione con il Tu di Dio – e una *profondità*. Tale è l’asse attraverso il quale si dispiega la relazione che l’Io intrattiene con se stesso e con la parte più intima di sé: la propria interiorità.

Anzi, è proprio nell’intimità della relazione con il proprio sé più profondo che l’Io può riconoscersi nella propria “tuità”, nella propria “natura di tu” – un tu al quale Qualcuno ha rivolto e rivolge per Primo la Parola⁸ – e può ri-

5 Consideriamo tali categorie non in senso soggettivistico ma secondo il significato che esse rivestono nella cultura greca classica, come dimensioni cioè attraverso le quali avere “cura dell’anima” e tendere alla “felicità”, “sommo bene” per l’uomo. (Aristotele, 2007; Platone, 2010).

6 Etimologicamente il termine “desiderio” (dal latino “de” – particella con valore privativo – “sidera” “stelle”), significa letteralmente “mancanza di stelle”. Nel linguaggio degli antichi aurispici esso alludeva a quella condizione atmosferica per effetto della quale non si riescono a vedere le stelle, generando sia un sentimento di “nostalgia” sia di profonda attesa.

7 A tale riguardo, si rinvia alla filosofia dialogica e in particolare a Buber, 1993; Ebner, 1998; Lévinas, 1990; Ricoeur, 1993; Panikkar, 2002. Per un approfondimento in prospettiva pedagogica si vedano inoltre Milan, 1994; Cestaro, 2013; Milan, Cestaro, 2016.

8 In quanto riflessione sulla natura spirituale dell’io (che trova proprio nel *pneuma-parola* la sua “formula oggettiva”), Ebner (1998) precisa che non è possibile definire la sua riflessione come filosofia del linguaggio bensì come *pneumatologia*, quale appunto “riflessione oggettiva dell’uomo su se stesso come natura parlante” (Ebner, in Ducci, 2005, p.131). Si tratta di una riflessione sull’uomo profondamente ancorata alla Parola evangelica (e, nello specifico, al Prologo del Vangelo di Giovanni dove, la coincidenza dell’*Essere-Parola* è espressa sin dall’*incipit* “In principio era la Parola”) dalla quale la *parola* che è nell’uomo prende

conoscersi così come “essere spirituale”. Un essere che, nel farsi “uditore di parola”, si scopre come un “essere appellato”, “appellabile”, capace di rispondere “io sono” e di divenire, a sua volta, un “essere parlante”, un “facitore di parola” (Ebner, 1998).

“La parola parla, ma non è parola se non è ascoltata. [...] Il *logos* non è senza *pneuma*, senza spirito, così come l'uomo non è senza il corpo” (Panikkar, 2002, p. 43).

La “parola” dunque prima ancora che strumento linguistico è “relazione” e “spirito”: è ciò che, essendo “tra” (Ebner, 1998), pone l'Io in rapporto con il Tu, attingendo allo spirituale che dimora nell'Io e nel Tu.

Assistiamo oggi ad una sorta di *rivincita spirituale*. A caratterizzare il tempo attuale sembra essere quello che Papa Francesco (2013) definisce “desertificazione spirituale”: la tendenza cioè a voler recidere la verticalità della relazionalità umana, schiacciando il singolo e le comunità sotto l'egida del potere della scienza, della tecnologica, dell'economia. Eppure, innegabile è l'affiorare di un “rinnovato interesse spirituale” [che] sorge da profonde esigenze di autenticità, di dimensione religiosa, interiorità e libertà non soddisfatte dalla società consumistica” (De Fiores, Goffi, 1999, p. 1517). Ne è traccia ad esempio il fascino attualmente esercitato sul mondo occidentale dalla mistica asiatica e dalle forme di meditazione Yoga e Zen¹⁰, le quali nel tendere a ristabilire un'unità tra mente-corpo-spirito, offrono una “via intuitiva di contatto con l'Assoluto partendo dalla dimensione corporale” (De Fiores, Goffi, 1999, p. 15-18).

Ad emergere oggi sembra dunque l'esigenza di riscoprire una *spiritualità* “esistenzialmente esperita” mediante le relazioni che il singolo intrattiene con se stesso, con gli altri e con il mondo che lo circonda e lo sovrasta.

origine e slancio vitale. Indipendentemente dalla scelta religiosa di ciascuno, riteniamo che, in ogni caso, tale disposizione dell'uomo alla parola (intesa come *essere e relazione*), nel costituire la *tensione spirituale* che dimora, seppur in forme differenti, in ciascun essere umano, possa offrire un contributo molto significativo alla comprensione dell'umano che abita i molteplici “volti” che compongono l'attuale realtà sociale multiculturale e multi-religiosa (Cestaro, 2013; Milan, Cestaro, 2016).

9 A tale riguardo, circa il 60% dei giovani oggi dichiara di “avere una propria vita spirituale” (Garelli, 2016, p. 21). Per la maggioranza di essi *spiritualità* coincide con *religiosità* ed è intesa come “il versante dell'esperienza soggettiva e della rielaborazione personale della fede ufficiale” (p. 209). La parte restante di essi o esprime disinteresse tanto per la sfera religiosa quanto per quella spirituale o si dichiara “spirituali” ma “non religiosi”, optando per forme di “spiritualità alternativa” e/o “secolare” (pp. 197-212).

10 Tali forme di spiritualità orientale, rientrano in quella che i sociologi definiscono “spiritualità contemporanea” – “categoria sociologica distinta dalla spiritualità come concetto teologico” (Garelli, 2016, p. 212) –, comprendente inoltre le diverse forme di “spiritualismo” che vanno dall'esoterismo, allo spiritismo, all'astrologia, alla *new age* (Moscato, Gatti, Caputo, 2012). Dal punto di vista sociologico, la “spiritualità contemporanea” indica l'emergere di una “rinnovata ricerca di *sensu spirituale* che non necessariamente si indirizza verso le religioni storiche”, una sorta di “spiritualità senza religione, centrata sulla ricerca di un armonico rapporto tra spirito, mente, corpo, ciò che in una parola chiamiamo olistico” (Pace, 2016, pp. 143-144).

Si sta facendo strada cioè “un’apertura al trascendente partendo dall’uomo e dalle sue esperienze” (De Fiores, Goffi, 1999, p. 1519). Esperienze della nascita come della morte di una persona cara, dell’amore gratuitamente ricevuto e donato, della contemplazione della bellezza, rinvenibile nella natura come nell’arte, possono rivelarsi così, per ciascuno, intuizioni personali della presenza di un orizzonte di senso che “va oltre” la propria finitudine e, nell’aprire alla relazione con il Tu, instilla e rivela il “senso di Dio”.

Espressione di un tale desiderio spirituale, che parte dall’uomo, dalla sua umanità e dalla sua sete di senso, sono proprio i giovani che abitano questo nostro tempo liquido e plurale. Essi manifestano, a modo loro, l’esigenza di una spiritualità orientata verso

“la vita di quaggiù, che ha meno a che fare con il tema del comportamento morale o con le pratiche religiose e più con il bisogno di ritrovare se stessi, di dare significato alla propria vita, di cercare un miglior equilibrio vitale (Castegnaro *et alii*, 2013).

Può sembrare questa esclusivamente una forma di “spiritualità laica” eppure, per più di qualcuno, in essa si cela proprio quel desiderio di “passare dal credere in Dio [trasmesso], al credere al mistero di Dio, dalla dogmatica alla mistica, dalla teologia alla poesia [...] che di per sé indica un potenziale di ricchezza spirituale da valorizzare” (Castegnaro *et alii*, 2013).

Come dire, nei giovani è possibile oggi rinvenire la presenza di una *spiritualità* che rivela il *senso teleologico e teologico della vita*, che personalmente si manifesta come ricerca esistenziale e come cammino religioso tutto da accompagnare e da educare.

4. Bisogno di una religiosità incarnata

La sfida che a questo punto si pone è quella di promuovere il passaggio da un desiderio di senso, che alimenta una sensibilità spirituale nomade, a una spiritualità religiosamente orientata, nella consapevolezza che “il cammino dell’uomo religioso passa per la confessione di un Dio che si prende cura di lui e che non è impossibile trovare” (Francesco, 2013a).

Sebbene l’educazione alla religiosità, quale educazione/formazione a un “pensiero religiosamente orientato” (Moscato, 2012), rappresenti a tutt’oggi una questione aperta e un compito non facile da assolvere, ci sembra comunque importante indicare, seppur brevemente, alcuni “elementi” che, agendo sulla relazione – e nella relazione –, sono utili a promuovere un educare religiosamente orientato.

L’ascolto

Riconoscendo nella relazione la dimensione strutturale di ogni agire che voglia qualificarsi educativo (Bertolini, 1988; Milan, 1994; Xodo, 2003), consideriamo prerequisito fondamentale per l’educatore l’intenzionalità e la ca-

pacità di porsi in un atteggiamento di ascolto dell'educando. Non si tratta meramente di "udire" ciò che l'altro dice, quanto piuttosto di "ascoltare" la "parola giusta" (Ebner, 1998) che, esplicitamente o implicitamente, l'altro esprime o nasconde dentro di sé. Ad entrare in gioco cioè è la disponibilità e la capacità di cogliere – "intuire" (Buber, 1993) – le domande di senso che si celano dentro le "parole" che l'altro pronuncia. E spesso le "parole" cui gli adolescenti – i giovani e non solo – ricorrono sono fatte di "silenzi", di "non detti" carichi di emozioni non facili da riconoscere e comunicare, così come di gesti e di comportamenti che lasciano trapelare – e a volte in modo "assordante" – le inquietudini esistenziali che li abitano.

Porsi in ascolto sollecita allora ad entrare nella relazione con l'altro con il desiderio di incontrarlo "là dove egli è", di "rendersi presenza" – accogliente e non giudicante – affinché egli possa a sua volta "rendersi presente" (Buber, 1993) prima di tutto a se stesso.

Educare alla religiosità si rivela pertanto l'impegno e il compito ad "esercitarsi nell'arte di ascoltare", dal momento che "la prima cosa, nella comunicazione con l'altro, è la capacità del cuore che rende possibile la prossimità, senza la quale non esiste un vero incontro spirituale" (Francesco, 2013b, 171).

Testimonianza

Le recenti ricerche sulla religiosità giovanile, attestano come nonostante tutto sia ancora molto forte tra i giovani il bisogno di personalizzazione del credere (o del non credere). Essi sono alla ricerca delle motivazioni personali per cui scegliere di credere (o di non credere). La loro è una ricerca che esige di rintracciare nella dimensione dell'esistenza le tracce di una trascendenza che apra a una relazione esperibile con Dio.

In fondo, tale bisogno di autenticità da un lato e di comprensione autonoma dall'altro riflette, sul piano spirituale e religioso, quel processo di comprensione e di ricerca di sé che rappresenta uno dei principali compiti di sviluppo dell'adolescenza (Palmonari, 2001).

Non a caso, è proprio durante questo ciclo di vita che i percorsi di fede dei giovani registrano molte fasi di arresto o di sospensione (Castegnaro *et alii*, 2013; Moscato *et alii*, 2013; Bichi, Bignardi, 2015; Garelli, 2016). Fasi quest'ultime che possono risolversi in abbandoni definitivi a meno che essi non riescano a reintegrare nella propria esperienza personale quell'iniziazione religiosa precedentemente ricevuta (Moscato, 2013b).

L'interrogativo che a questo punto si pone è: come favorire e accompagnare questo processo di reintegrazione personale?

Crediamo che ogni tentativo di risposta solleciti innanzitutto l'adulto-educatore a "spostare lo sguardo" dall'altro a sé e chiami in causa la propria personale capacità di essere un *testimone credibile*, in grado di "mostrare", mediante il proprio modo di rapportarsi con se stesso, con gli altri e con la vita, le "ragioni" per le quali valga davvero la pena credere. A ben vedere, la ricerca di testimonianza costituisce non solo l'istanza che adolescenti e giovani rivolgono al mondo degli adulti ma anche il criterio attraverso il quale essi scrutano e valutano gli "esempi" che gli adulti significativi e la comunità,

nella quale sono coinvolti, offrono loro¹¹. Saper essere dei testimoni credibili si profila allora come una responsabilità che sollecita credenti ed educatori ad impegnarsi in un’“arte dell’accompagnamento” che sappia camminare al “ritmo salutare della prossimità” (Francesco, 2013, 169), e rendere visibile come, in qualità di singoli e di comunità, si sta compiendo quel cammino di fede che si afferma di aver scelto.

L’accessibilità del linguaggio

Se è all’interno della dimensione esistenziale che trova spazio, tra i giovani, una certa sensibilità spirituale e religiosa e se questa, a sua volta, non può che esprimersi nell’orizzonte della relazionalità, è proprio sul piano della relazione che deve giocarsi allora il linguaggio di quanti si propongono di educare alla religiosità.

La sfida è quella di saper adottare, nella relazione con adolescenti e giovani, un linguaggio che, ancorandosi alle loro esperienze di vita, sappia da un lato “tradurre” sul piano esistenziale parole e concetti propriamente religiosi che possono spesso risultare “astratti” e “criptici”, dall’altro aprire al desiderio di trascendenza o – ancor di più – rendere esperibile l’incontro con il Tu.

Ad essere chiamata in causa è allora, ancora una volta, la sensibilità e la delicatezza con cui l’adulto-educatore sa farsi prossimo sapendo pronunciare la “parola giusta”. Tale è la “parola viva” e “vitale” (Ebner, 1998) che, facendo costantemente appello allo spirituale che abita ogni essere umano, porta ciascuno a riconoscere nell’Alterità trascendente il proprio Tu e nell’altro un prossimo. “Giusta” è dunque quella “parola” che sa intercettare, accogliere e alimentare quel desiderio profondo di senso, di autenticità, di amare e di sentirsi amati che abita il cuore di adolescenti e giovani, come di ogni essere umano.

Esperienze di bellezza

Già Socrate nel *Fedro* afferma che l’amore per la bellezza consente all’anima di “mettere le ali”. Ebner, nel richiamarsi allo scritto platonico, sottolinea che “la bellezza è lo spirituale che viene esperito nella ‘contemplazione’ del mondo” (1998, p. 210).

11 A tale riguardo, le ricerche sulla religiosità giovanile già citate evidenziano come la testimonianza dei genitori e/o dei nonni unitamente alla relazione con un adulto di riferimento (genitore, animatore, prete, suora...) costituiscano delle “variabili” che, sebbene lascino il segno nel vissuto personale dei giovani, non necessariamente impediscono a quest’ultimi di trovarsi in una “terra di mezzo” tra il credere e il non credere. Per quanto concerne la religiosità – o non religiosità – vissuta in famiglia (contesto quest’ultimo variegato al suo interno e che riflette in parte i tratti di pendolarità, incertezza e debolezza propri della religiosità giovanile) si riscontra inoltre che “sembrerebbe più facile trasmettere – da una generazione all’altra – la non credenza o una credenza debole che un orientamento religioso più impegnato”. (Garelli, 2016, p. 52). Per converso, la persona di Papa Francesco, così attenta a promuovere una chiesa “in uscita”, particolarmente rivolta alle “periferie” umane e sociali, interessa, attrae e interpella la sensibilità giovanile, divenendo per molti un importante punto di riferimento (Garelli, 2016; Bichi, Bignardi, 2015).

Di fatto, lo stupore e l'incanto vissuti mediante la bellezza, incontrata nella natura e/o nell'arte, possono diventare veicolo di trascendenza e di relazione con il Tu.

Di qui allora la sfida e il compito di saper *educare alla bellezza per educare alla spiritualità e alla religiosità*. Come? Tra le molte strade possibili, crediamo che ciò che diventi davvero importante sia consentire ad adolescenti e giovani (e non solo) di potere fare delle “esperienze di bellezza”. Intese quest'ultime come occasioni preziose nelle quali ciascuno possa trovare la possibilità di fare esperienza dell'incontro tra il proprio sé più profondo e ciò che, mediante la natura e/o la forma artistica (pittura, scultura, architettura, musica, poesia...), percepisce e intuisce “stare oltre”.

Raccogliere la sfida di educare adolescenti e giovani a una spiritualità religiosamente orientata sollecita allora a saper assumere nei loro confronti uno *sguardo educante*, proteso a riconoscere, accogliere, promuovere e orientare quel desiderio – a volte solo sopito e latente ma comunque presente – di una relazione intima, personale e incarnata, nella propria umanità, con il Tu di Dio. L'appello che implicitamente essi sembrano rivolgere è quello di essere coinvolti in relazioni umane nelle quali poter fare esperienza di una “religiosità incarnata”.

5. Conclusione

56

Fin dalle battute iniziali di questo contributo abbiamo sottolineato la necessità di “defamiliarizzarsi” rispetto a prassi abitudinarie e difensive, per inoltrarsi in vie ulteriori, in percorsi inusitati di spiritualità e di identità.

È un'idea che richiama – e ci riferiamo al notissimo scritto di Hermann Hesse – l'adolescente Siddharta e la sua lotta con il padre, quando è ormai stretto il territorio esistenziale in una quotidianità ripetitiva e tuttavia incapace di tarpare le ali della ricerca.

Il ragazzo comprende di vivere in una realtà che lo limita e gli impedisce di conoscere e vivere. Vuole andarsene, diventare un asceta, aprirsi a esperienze spirituali che si propongono ormai come richiamo ineludibile. E pone con determinazione la sua richiesta al padre, dando così vita a una “lotta educativa” che attraversa scenari diversi e che vede entrambi, padre e figlio, protagonisti di un agire che, pur da postazioni perfino opposte, è sempre guidato dall'intima dimensione della spiritualità.

Lasciamoci condurre da questo brano: la forza della sua proposta non necessita di commento. Basti soltanto dire che tanto più oggi bisognerebbe assegnare alla relazione educativa questa profondità.

Parlò Siddharta: “Col tuo permesso, padre mio. Sono venuto ad annunciarti che desidero abbandonare la casa domani mattina e recarmi fra gli asceti. Diventare un Samana, questo è il mio desiderio, voglia il cielo che mio padre non si opponga”.

Tacque il Brahmino: tacque così a lungo che, nella piccola finestra le stelle si spostarono e il loro aspetto mutò, prima che venisse rotto il silenzio nella ca-

mera. Muto e immobile stava ritto il figlio con le braccia conserte, muto e immobile sedeva il padre sulla stuoia, e le stelle passavano in cielo. Finalmente parlò il padre: “Non s’addice a un Brahmino pronunciare parole violente e colleriche. Ma l’irritazione agita il mio cuore. Ch’io non senta questa preghiera una seconda volta dalla tua bocca. Il Brahmino si alzò lentamente; Siddharta restava in piedi, muto, con le braccia conserte.

“Che aspetti?” chiese il padre.

Disse Siddharta: “Tu lo sai”.

Irritato uscì il padre dalla stanza, irritato cercò il suo giaciglio e si coricò.

Dopo un’ora, poiché il sonno tardava, il Brahmino si alzò, passeggiò in su e in giù, uscì di casa. Guardò attraverso la piccola finestra della stanza, e vide Siddharta in piedi, con le braccia conserte: non s’era mosso. Come un pallido bagliore emanava dal suo mantello bianco. Col cuore pieno d’inquietudine, il padre ritornò al suo giaciglio.

E venne di nuovo dopo un’ora, venne dopo due ore, guardò attraverso la piccola finestra, vide Siddharta in piedi, nel chiaro di luna, al bagliore delle stelle, nelle tenebre. E ritornò ogni ora, in silenzio, guardò nella camera, vide quel ragazzo in piedi, immobile, ed il suo cuore si riempì di collera, il suo cuore si riempì di disagio, il suo cuore si riempì d’incertezza, il suo cuore si riempì di compassione. Ritornò nell’ultima ora della notte, prima che il giorno spuntasse, entrò nella stanza, vide il giovane in piedi, e gli parve grande, quasi straniero. “Siddharta”, chiese “che attendi?”.

“Tu lo sai”.

“Starai sempre così ad aspettare che venga giorno, mezzogiorno e sera?”.

“Starò ad aspettare”.

“Ti stancherai, Siddharta”.

“Mi stancherò”.

“Ti addormenterai, Siddharta”.

“Non mi addormenterò”.

“Morirai, Siddharta”.

“Morirò”.

“E preferisci morire, piuttosto che obbedire a tuo padre?”.

“Siddharta ha sempre obbedito a suo padre”.

“Allora rinunci al tuo proposito?”.

“Siddharta farà ciò che suo padre gli dirà di fare”.

Le prime luci del giorno entravano nella stanza. Il Brahmino vide che Siddharta tremava leggermente sulle ginocchia. Nel volto di Siddharta, invece, non si vedeva alcun tremito: gli occhi guardavano lontano. Allora il padre s’accorse che Siddharta non abitava già più con lui in quella casa: Siddharta l’aveva già abbandonato.

Il padre posò la mano sulla spalla di Siddharta. “Andrai nella foresta”, disse “e diverrai un Samana. Se nella foresta troverai la beatitudine, ritorna, e insegnami la beatitudine. Se troverai la delusione, ritorna: riprenderemo insieme a sacrificare agli dèi. Ora va’ a baciare tua madre, dille dove vai. Ma per me è tempo d’andare al fiume e di compiere la prima abluzione”. Tòlse la mano dalla spalla di suo figlio, e uscì. Siddharta barcollò, quando provò a muoversi. Ma fece forza alle sue membra, s’inclinò davanti al padre e andò dalla mamma, per fare come suo padre aveva prescritto. (Hesse, pp. 33-34)

Determinazione, progetto, ostilità, lotta, vittoria... per andare incontro alla vita con lo sguardo sempre proteso verso quella linea dell'orizzonte che appartiene alla terra e al cielo, sapendo che essa è soglia e approdo a quell'isola – l'utopia – che ancora non c'è ma potrebbe e dovrebbe esserci.

Questo è il margine da cui l'adolescente vuole osservare il mondo e dal quale sempre vorrebbe partire per anelare a nuove mete. Ma, come sappiamo, c'è spesso un vento contrario, e a volte non c'è nessuno che aiuti a modulare le vele perché l'imbarcazione possa trarre profitto perfino dalle avversità.

Riferimenti bibliografici

- Aceti E., Milan G. (2010). *L'epoca delle speranze possibili. Adolescenti oggi*. Roma: Città Nuova.
- Aristotele (2007). *Etica Nicomachea*. Milano: Bompiani (2000).
- Augé M. (2009). *Non Luoghi. Introduzione una antropologia della surmodernità*. Milano: Elèuthera (1993).
- Barbero Vignola G. et alii (2016). CRESCERE: uno studio longitudinale per il benessere dell'infanzia. In *Studi Zancan*, 1, pp. 21-32.
- Bertolini P. (1988). *L'esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*. Firenze: La Nuova Italia.
- Bichi R., Bignardi P. (2015). *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*. Milano: Vita e Pensiero.
- Boff L. (1982). *I sacramenti della vita*. Roma: Edizioni Borla.
- Buber M. (1993). *Il Principio dialogico e altri saggi*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo (1997).
- Buber M. (1990). *Il cammino dell'uomo*. Comunità di Bose, (BI): Qiqajon.
- Castegnaro A., Dal Piaz G., Biemme E. (2013). *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*. Milano: Ancora.
- Cestaro M. (2013). *Educare "stando nel mezzo". Mediazione interculturale tra ricerca e formazione*. Padova: Cleup.
- De Fiores S., Goffi T. (a cura di) (1999). *Nuovo dizionario di spiritualità*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo (1985).
- Ducci E. (2005). *La parola nell'uomo*. Brescia: La scuola.
- Ebner F. (1998). *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo.
- Florenskij P.A. (2009). *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*. Milano: Mondadori.
- Francesco (2013a). *Lumen fidei. Lettera enciclica sulla fede*. Milano: Paoline.
- Francesco (2013b). *Evangelii gaudium. Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo*. Milano: Paoline.
- Garelli F. (2016). *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*. Bologna: il Mulino.
- Ghiraldi M. (2012). *Filosofia dell'interculturalità*. Brescia: Morcelliana.
- Hesse H. (1975). *Siddharta*. Milano: Adelphi
- Lévinas E. (1990). *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*. Milano: Jaca Book.
- Milan G. (1994). *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*. Roma: Città Nuova.
- Milan G., Cestaro M. (2016). *We can change! Seconde generazioni, mediazione interculturale, città. Sfida educativa*. Lecce-Brescia: Pensa MultiMedia.

- Moscato M.T., Gatti R., Caputo M. (2012). *Crescere tra vecchi e nuovi dei. L'esperienza religiosa in prospettiva multidisciplinare*. Roma: Armando.
- Moscato M.T. (2012a). L'educabilità umana e la religiosità: genesi, intrecci, sviluppi. In M.T. Moscato, R. Gatti, M. Caputo, *Crescere tra vecchi e nuovi dei. L'esperienza religiosa in prospettiva multidisciplinare* (pp. 130-203). Roma: Armando.
- Moscato M.T. (2012b). Crescere tra vecchi e nuovi dei: l'educazione religiosa tra impliciti e consapevolezza. In M.T. Moscato, R. Gatti, M. Caputo, *Crescere tra vecchi e nuovi dei. L'esperienza religiosa in prospettiva multidisciplinare* (pp. 321-347). Roma: Armando.
- Pace E. (2016). *Sociologia delle religioni*. EDB: Bologna.
- Palmonari A. (2001). *Gli adolescenti. Né adulti, né bambini alla ricerca della propria identità*. Bologna: il Mulino.
- Panikkar R. (2002). *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*. Milano: Jaca Book.
- Platone (2010). *Tutti gli scritti*. Milano: Bompiani.
- Ricoeur P. (1993). *Il sé come un altro*. Milano: Jaca Book.
- Rilke R.M. (1989). *Storie del buon Dio*. Milano: Editori Associati.
- Ternynck C. (2012). *L'uomo di sabbia. Individualismo e perdita di sé*. Milano: Vita e Pensiero.
- Touraine A. (2012). *Dopo la crisi*. Roma: Armando.
- Vecchiato T., Canali C. (2013). Crescere oggi: ricerca e politiche sociali per la crescita positiva. In F. Mazzucchelli (a cura di). *La preadolescenza. Passaggio evolutivo da scoprire e da proteggere* (pp. 31-46). Milano: Franco Angeli.
- Xodo Cegolon C. (2003), *Capitani di se stessi. L'educazione come costruzione di identità personale*, Brescia: La Scuola.

SE