

«E io non lo sapevo»

Pedagogia della soglia



Una ragazza si ferma un minuto sotto un lampione, perché il cielo ha un colore che non aveva mai visto. Poi il telefono vibra, il minuto si richiude, e a cena dirà che non è successo niente. Quanti momenti come questo attraversano la vita dei giovani senza ricevere un nome, e senza che nessuno li aiuti a riconoscerli?

Questo saggio propone di chiamarli soglie: le esperienze in cui ciò che si vive non basta più a se stesso e lascia intravedere un di più. Sono lo stupore, lo sguardo di chi ci riconosce, la promessa, il perdono, il «non è giusto» davanti al dolore. A partire da un metodo che descrive prima di spiegare, il testo indica come accompagnare queste soglie senza forzarle e senza ignorarle, e che cosa dica la fede cristiana di ciò che sta al di là: che Dio, per primo, ha attraversato la soglia. Pensato per educatori, insegnanti di religione, catechisti e animatori, può interessare anche chi non si dice credente.

Prologo: un minuto sotto un lampione

Marta ha sedici anni. Una sera d'ottobre, tornando a casa a piedi da una serata di cui non ricorderà quasi nulla, si ferma sotto un lampione senza sapere perché: dietro i tetti il cielo ha un colore che non le era mai capitato di vedere. Resta immobile forse un minuto. Poi il telefono vibra, lei risponde, e il minuto si richiude come un libro lasciato cadere. A cena la madre le domanda com'è andata, e Marta risponde «bene». Se qualcuno le chiedesse se sia accaduto qualcosa, direbbe di no, e sarebbe sincera: quel minuto non ha un nome, e ciò che non ha un nome, per chi ha sedici anni, spesso non è mai avvenuto.

Un uomo in fuga si addormentò una sera a cielo aperto, con una pietra per cuscino. Nel sogno vide una scala appoggiata a terra, la cui cima toccava il cielo, e degli angeli che salivano e scendevano. Quando si svegliò pronunciò parole che si contano tra le più pedagogiche di tutta la Bibbia: «Certo, il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo» (Gen 28,16). Il luogo non era cambiato. Era cambiato il suo sguardo, che riconosceva, dopo, di essere stato su una soglia.

Tra Marta e Giacobbe corre la distanza di un'intera storia, eppure la struttura è la stessa: qualcosa accade, sul momento non viene riconosciuto, e solo più tardi, quando qualcuno o qualcosa permette di rileggere, si scopre di essere stati sulla soglia. Questo saggio nasce dalla convinzione che l'educazione abbia qualcosa di essenziale da dire proprio in quel «più tardi».

1. Perché parlare di soglia

Nel linguaggio della pedagogia la parola soglia compare di rado. L'educatore parla di bisogni, di motivazioni, di competenze, di emozioni; il catechista di cammino, di tappe, di annuncio; l'insegnante di religione di contenuti e di obiettivi. I ragazzi, a loro volta, non dicono mai «ho varcato una soglia». Dicono «boh», «è stato strano», «mi ha colpito», «ho avuto i brividi», «mi sono sentito piccolo». Sono parole povere soltanto in apparenza, perché nominano con esattezza qualcosa che il nostro vocabolario educativo tende a non vedere: il momento in cui l'esperienza smette di bastare a se stessa e lascia intravedere un di più.

Perché allora proprio questa parola? Per tre ragioni.

La prima è che *soglia* nomina un luogo e non un contenuto. Non è né il dentro né il fuori: è il punto in cui si può sostare, esitare, tornare indietro o procedere. Per chi educa è un'indicazione di metodo preziosa, perché sposta lo sguardo dal che cosa trasmettere al dove ci si trovi. Lo studio dei riti di passaggio nelle più diverse culture ha mostrato che essi hanno una struttura ricorrente: un momento di separazione dal mondo di prima, un tempo di mezzo in cui non si è più ciò che si era e non si è ancora ciò che si sarà, e infine un reinserimento. Quel tempo di mezzo, detto «liminale» dal latino *limen*, che significa appunto soglia, è il più fragile e il più fecondo. L'adolescenza è, in molte culture, il tempo liminale per eccellenza: chi la attraversa abita già, per condizione, una soglia, anche quando nessuno gliene ha dato il nome.

La seconda ragione sta nel doppio significato della parola italiana. Parliamo di soglia del dolore, di soglia di percezione, di soglia di attenzione, per indicare l'intensità minima oltre la quale qualcosa comincia a essere avvertito. È lecito chiedersi, senza lanciare accuse al nostro tempo, che cosa accada a questa soglia in chi vive immerso in stimoli continui, calibrati per catturare lo sguardo. Si può avanzare l'ipotesi, tutta da verificare, che un ambiente così costruito alzi la soglia di percezione: servono scosse sempre più forti perché qualcosa venga avvertito, e i segnali più sommessi dell'esperienza, come il

minuto sotto il lampione, passano senza lasciare traccia. Educare alla soglia significherebbe allora, in senso molto concreto, educare a percepire di nuovo ciò che è sommerso.

La terza ragione è che *soglia* è un termine che non presuppone il lessico religioso e non lo esclude. Un insegnante laico e un catechista possono usarlo con lo stesso diritto. Un ragazzo credente e uno indifferente lo comprendono allo stesso modo, perché tutti hanno visto una porta socchiusa e sanno che cosa voglia dire esitare davanti a essa. Per un discorso che intende rivolgersi anche a chi non si dice cristiano, è un vantaggio decisivo.

2. Un'esperienza che passa senza nome

Il problema, dunque, può essere formulato così: i giovani attraversano soglie, ma spesso non lo sanno, e non lo sapranno finché qualcuno non offrirà loro le parole e il tempo per accorgersene.

Si dice talvolta che i ragazzi di oggi siano indifferenti per mancanza di sensibilità o di pensiero. La diagnosi è troppo sbrigativa. Molto più spesso accade che manchino tre cose: il tempo per tornare su ciò che è accaduto, le parole per dirlo, e un adulto che dica «ti è successo qualcosa». L'indifferenza, in questi casi, assomiglia a un seme caduto su un terreno che nessuno ha mai arato: nessun difetto del seme, e nessuna colpa del terreno.

Gli adulti commettono, di fronte a questa situazione, due errori speculari. Il primo è quello di chi *anticipa*. L'educatore religioso, che avverte il fremito di una trascendenza, si affretta a dare il nome: «Vedi? Quello è Dio che ti parla». Ma una risposta data prima che la domanda sia nata schiaccia l'esperienza sotto un'etichetta, e il ragazzo impara a diffidare di ciò che prova, oppure a produrre i sentimenti che gli si chiedono. Il secondo errore è quello di chi *tace*, per rispetto della libertà o per timore di indottrinare. Ma quel silenzio non è neutrale: dice al giovane che nulla è accaduto, e lascia l'esperienza orfana, senza un luogo dove riposare.

Il tempo digitale aggiunge a questo quadro tre note che meritano di essere descritte con sobrietà, non per lamentarsi ma per capire il campo in cui la soglia si dà. L'attenzione, che è il primo gesto con cui ci si apre a ciò che si presenta, viene continuamente frammentata. Il volto di un altro, che per essere davvero incontrato non può essere afferrato, arriva sullo schermo come immagine, che si può ingrandire, fermare, archiviare. Il tocco, infine, resta in gran parte fuori dal circuito. Ma lo stesso ambiente porta anche soglie proprie: un messaggio arrivato alle tre di notte dopo un lutto, uno sguardo tra due sconosciuti in una videochiamata. Non si tratta dunque di scegliere tra un passato puro e un presente corrotto.

La tesi di questo saggio è che il problema sia anzitutto di *mediazione*. Le soglie ci sono. Manca chi aiuti a riconoscerle senza forzarle.

3. Il metodo: guardare ciò che accade prima di spiegarlo

Il metodo è semplice da enunciare, e difficile da praticare: descrivere un'esperienza così come si dà, prima di decidere che cosa significhi. Se una ragazza racconta di aver provato qualcosa ascoltando un brano, la prima domanda non è «che cosa vuol dire?», ma «che cosa è successo, esattamente?»: che cosa ha sentito, in quale ordine, con quale effetto sul corpo e sul tempo. Questo atteggiamento, che la filosofia del Novecento ha chiamato fenomenologico, ha due virtù. Impedisce di sovrapporre all'esperienza spiegazioni già pronte, sia scientifiche sia religiose. E permette di accorgersi che certe esperienze portano in sé più di quanto sembri.

Nella vita di ogni giorno diamo il mondo per scontato: le cose stanno dove stanno, il tempo scorre, gli altri ci sono. Le tracce di cui parliamo non si trovano nell'ovvio in quanto tale, ma nelle sue incrinature: un lutto, una nascita, una promessa che lega un futuro che nessuno può garantire, un perdono dato a chi non ha rimedio. Sono i momenti in cui ciò che era noto si screpola e lascia intravedere altro.

Chi legge con diffidenza avrà pronte almeno tre obiezioni, ed è giusto ascoltarle.

La prima è il sospetto della *proiezione*: ciò che appare come rimando a un «oltre» sarebbe soltanto un desiderio dell'uomo che si getta fuori di sé, o il prodotto della società e del cervello. La seconda viene dai credenti più rigorosi: un Dio dedotto dall'esperienza umana sarebbe un idolo, un dio a nostra misura, mentre la fede è dono e non conclusione. La terza è di metodo: chi descrive deve descrivere, e non far passare di nascosto, sotto l'apparenza di un'analisi, delle conclusioni già decise.

Alle obiezioni si risponde con alcune regole.

Anzitutto, la proiezione non si può escludere con una dimostrazione, e questo saggio non pretende di farlo. Si può però osservare che queste esperienze si presentano come *ricevute* e non come prodotte: nessuno si dà da solo lo stupore, né si procura il perdono che gli viene concesso. Chi sostiene la tesi della proiezione deve rendere conto di questo modo di darsi. L'ambiguità resta, e non è un difetto: appartiene alla libertà di chi legge l'esperienza.

In secondo luogo, occorre dichiarare con onestà il punto in cui si passa dalla descrizione alla lettura di fede. Chi parla di tracce parla di *indizi*, non di prove. Il filosofo può condurre l'analisi fino alla soglia e mostrare che l'esperienza umana non si chiude su di sé. Con le sole risorse del suo metodo non può dire chi abiti dall'altra parte. La domanda su che cosa ci sia oltre appartiene a un altro registro, quello della fede, e va dichiarato come tale.

In terzo luogo, il rapporto tra esperienza e fede è un circolo e non una deduzione. Le domande che nascono nell'esistenza e le risposte della rivelazione si corrispondono, ma la risposta non si ricava dalla domanda: viene incontro, per dono. Ed è la fede, a sua volta, a giudicare e purificare ciò che l'esperienza ha mostrato. Una grande tradizione cristiana ha espresso la stessa idea con un'immagine: fede e ragione sono come le due ali con cui lo spirito umano si innalza verso la verità. Il ponte, insomma, si costruisce da due rive, ma non è lo stesso lavoro sull'una e sull'altra.

Per chi educa, tutto questo si traduce in una disciplina che si può chiamare *doppia sospensione*.

L'educatore sospende i pregiudizi sul giovane («sono superficiali, non si fermano mai») e sospende il lessico religioso troppo presto pronunciato. E si dà tre guardie. La prima è contro il *riduzionismo*, che spiega ogni esperienza con gli ormoni o con il gruppo e chiude la questione prima di averla ascoltata. La seconda è contro il *rapimento ingenuo*, che scambia ogni emozione per una presenza. La terza, la più delicata, è contro la *strumentalizzazione*: la soglia non è un mezzo per arrivare altrove. Ha un valore in sé, e chi la custodisce deve poterlo fare anche quando l'esito non arriva.

4. Le cose stesse: le esperienze che si aprono

Che cosa sono, concretamente, queste esperienze? Se ne potrebbero descrivere moltissime. Per non disperderle in un elenco conviene ordinarle secondo il modo in cui ciascuna *eccede* ciò che il giovane può dominare. Ne emergono cinque zone. In ognuna descriverò alcune esperienze così come si danno, mostrando che cosa portano con sé e quale ambiguità le accompagna.

Ciò che è dato prima di essere cercato. C'è un'attenzione che non coincide con lo sforzo di concentrarsi. È la disponibilità di chi aspetta senza pretendere, come chi sta in silenzio davanti a un paesaggio finché esso comincia a mostrarsi. Ne conoscono qualcosa i ragazzi che suonano, disegnano,

arrampicano: a un certo punto non fanno più, ricevono. L'attenzione, così intesa, è il primo atto di ogni apertura, perché non produce ciò che incontra, lo accoglie. Ed è ciò che accade a Marta sotto il lampione: lo stupore ha una struttura precisa, quella di un'apparizione più grande di quanto ci si aspettasse e che non abbiamo meritato.

Vi appartiene anche il gioco. Chi gioca davvero, un bambino o un adolescente nel mezzo di una partita, sa che il tempo cambia: le ore scivolano, il fine è dentro il gioco stesso, e ciò che altrove sarebbe serio, il vincere e il perdere, si porta con leggerezza. In quell'istante si avverte, senza dirlo, che l'esistenza non è soltanto fatica e utilità, e che si può stare in un mondo dove ci si trova semplicemente a proprio agio. Vi appartiene infine la fiducia originaria. Il bambino che si sveglia di notte spaventato e viene preso in braccio da chi gli dice che va tutto bene riceve ben più di una rassicurazione: gli viene detto che il mondo regge. L'adulto che parla così non può garantirlo, eppure lo dice, e il bambino gli crede e si riaddormenta. Questa fiducia, che ciascuno ha conosciuto e che l'adolescenza mette duramente alla prova, è un affidarsi a un ordine che non si è costruito.

Il volto che non si afferra. Un volto non è un oggetto tra gli altri. Si può guardare una fotografia per ore senza che accada nulla, ma quando una persona ci guarda davvero qualcosa accade. Il suo sguardo ci chiama, e qualunque risposta diamo, perfino il tentativo di sottrarci, è già una risposta. Il volto non si può possedere: ci espone e ci obbliga, prima di ogni nostra decisione. Immaginiamo Davide, quindici anni, che in un pomeriggio di scuola si accorge che un'insegnante, tra trenta ragazzi, ricorda il suo nome e il suo dispiacere di due settimane prima. Essere visti da qualcuno così è un'esperienza diversa dall'essere contati, classificati, messi in vetrina. La differenza tra essere visti ed essere riconosciuti si impara per contrasto, in un mondo dove si è esposti a molti sguardi che non vedono.

La carezza è un gesto stranissimo: non afferra, non prende, non porta a nulla di preciso. Accarezzare significa avvicinarsi a qualcuno senza impadronirsene, cercare senza possedere, restando sulla soglia di un'intimità che rimane altrui. Il bambino che chiede di essere accarezzato prima di dormire non domanda un'informazione, domanda una presenza. In entrambi i casi, il volto e la carezza, l'altro resta altro, ed è proprio così che ci restituisce a noi stessi: il sé si scopre chiamato prima di rispondere.

Anche il rapporto tra fratelli e sorelle appartiene a questa zona, e va guardato con realismo: è l'altro che non ho scelto e con cui mi trovo legato, spesso contro il mio gusto, e che non posso sostituire.

Il tempo che non si domina. Promettere significa impegnare un futuro che non mi appartiene: non so come starò tra un anno, né che cosa accadrà. Eppure dico «ci sarò», e quella parola, che ha l'aria di una temerarietà, regge relazioni intere. Anche il «te lo giuro» tra amici, che sembra un gioco, ha la stessa struttura: tenta di tenere insieme un tempo che si disperde. La fedeltà è il suo prolungamento quotidiano, il restare quando non conviene.

Il passato, d'altra parte, è l'unica realtà che nessuno può cambiare. Eppure il perdono pare fare proprio questo: non cancella il fatto, ma scioglie la sua presa, permettendo a chi ha sbagliato di non essere ridotto per sempre a ciò che ha fatto. Chi è stato perdonato da un genitore dopo una bugia grave sa che gli è stato dato qualcosa che non poteva pretendere e che lo rende capace di ricominciare. A queste esperienze si accompagna la speranza, la capacità di continuare ad attendere un bene che nessun dato giustifica: la ragazza che, dopo l'ennesimo insuccesso, si iscrive di nuovo; il ragazzo che continua ad aspettare il padre che promette di venire e non viene. In tutti questi gesti un atto finito afferma qualcosa di assoluto.

Il limite che non si può aggirare. La morte di un nonno, la malattia di un compagno, un fallimento che non si può riparare. Davanti a queste cose ogni parola sembra troppo piccola. È qui che molti adolescenti avvertono per la prima volta che il mondo non è fatto a loro misura, e la domanda religiosa nasce quasi sempre in forma non religiosa: non «Dio esiste?», ma «perché?» oppure «non è giusto».

Quel «non è giusto» merita attenzione, perché tocca un'esperienza che i giovani conoscono bene: l'indignazione. Davanti a una violenza gratuita, a un'umiliazione, a un'ingiustizia grave, non si limitano a dire che qualcosa non piace: dicono che non si deve. Questa condanna non si lascia ridurre a una questione di gusto né a una convenzione che altrove potrebbe essere diversa: si presenta con un'assolutezza che chi la prova non saprebbe giustificare, ma non riuscirebbe nemmeno a revocare. Sembra rimandare a un criterio più alto di quello su cui possiamo metterci d'accordo.

Anche il riso, per quanto sorprenda, appartiene a questo versante. Si ride dove il limite pesa: della morte, della goffaggine, della paura. L'umorismo non cancella il dolore, ma lo guarda da una distanza che dice che esso non è l'ultima parola. Chi, tornando da un funerale, ride in famiglia ricordando una battuta del defunto, ha intuito qualcosa di importante: che il limite c'è ed è serio, e che non è tutto. Ma in questa zona l'ambiguità è massima, perché la stessa sofferenza che può aprire può anche chiudere l'anima su di sé. Per questo ogni parola sbrigativa di consolazione va evitata.

Le soglie che si presentano come assenza. Esistono infine soglie che hanno la forma di un vuoto: la noia, la solitudine, la sensazione di non bastare. Non offrono nulla da vedere: pongono domande attraverso ciò che manca. Un grande pensatore cristiano dell'antichità, Agostino, descriveva così l'inquietudine del cuore: non trova riposo finché non lo trova in Dio. Ma senza correre alla conclusione: al giovane che dice «mi annoio» occorre anzitutto credere, e restare accanto a lui in quella assenza.

Queste cinque zone non esauriscono il campo, e su ciascuna esperienza grava sempre la stessa ambiguità: la lettura che vi vede un rimando non è imposta dal fenomeno. Descrivere queste esperienze non dimostra nulla su Dio. Rende però difficile rimuoverle.

5. Sul cammino di Emmaus: i gesti della soglia

Se la soglia viene riconosciuta quasi sempre dopo, il compito pedagogico non è costruire una scala che salga verso l'alto, ma accompagnare una rilettura. Il racconto che più di ogni altro lo mostra è quello di Emmaus (Lc 24,13-35), che ha con l'episodio di Giacobbe una parentela profonda: anche qui il riconoscimento avviene a cose fatte, e i due discepoli si accorgono, solo dopo, che il loro cuore ardeva mentre egli parlava lungo la via.

Se lo si legge con attenzione pedagogica, il racconto offre il disegno di sei gesti.

Accorgersi. Gesù non attende i due discepoli in un luogo prestabilito: si accosta e cammina con loro, e nota la loro tristezza. Il primo gesto dell'educatore è la presenza attenta, quella che coglie un silenzio improvviso, un cambiamento di tono, un'osservazione fatta di passaggio. È con questo gesto che si intercetta il minuto sotto il lampione.

Sostare. I due si fermano, il volto triste. La fretta è il nemico più sottile della soglia. Una pausa al termine di un'attività, qualche minuto di silenzio in una lezione, una passeggiata senza meta in un campo estivo bastano a creare lo spazio in cui l'esperienza può riaffiorare.

Dire. Il Risorto domanda: «Di che cosa state parlando?», e ascolta il racconto intero, compresa la sua versione sbagliata. Lasciar narrare è un atto di grande rispetto, e raccontare ciò che è accaduto è già dargli forma e orientamento. Con il giovane la domanda più feconda non è «perché?», che invita a spiegare e a giustificarsi, ma «com'è stato?», che invita a descrivere. Le parole sono il primo modo in cui l'esperienza viene custodita.

Lasciarsi ricevere. Il riconoscimento avviene al momento del pane spezzato, non come risultato di un ragionamento. Non tutto ciò che di più grande ci accade lo si produce: certe cose si ricevono. Aiutare il

giovane a distinguere ciò che ha fatto da ciò che gli è capitato è una scuola di passività feconda, di cui una cultura della prestazione ha estremo bisogno.

Discernere. Gesù spiega le Scritture, e il cuore dei discepoli ardeva. Il discernimento è l'arte di distinguere il segno dall'illusione, la presenza dall'emozione indotta, un incontro da un effetto di gruppo. Chi organizza momenti intensi con i giovani sa quanto questa vigilanza sia necessaria.

Restare aperti. Appena riconosciuto, il Risorto scompare. L'educatore non trattiene, non possiede, non si installa nella gratitudine del giovane. Anche dopo l'incontro la porta resta socchiusa: i due discepoli, a loro volta, ripartono.

6. Chi viene incontro: la porta e la scala

L'analisi ha condotto fino alla soglia. Che cosa dice la fede cristiana di ciò che si trova dall'altra parte? Anzitutto che la stessa immagine di un «altro lato» va corretta. La soglia, nella narrazione biblica, non è una linea che l'uomo debba varcare da solo per raggiungere un Dio che attende in disparte. È un luogo che Dio ha attraversato per primo.

La tradizione ha sempre avuto le categorie per pensarlo. Se tutto è stato fatto per mezzo del Verbo (Gv 1,3), il mondo porta delle tracce, e Paolo scrive ai Romani che le realtà invisibili di Dio si lasciano intravedere attraverso le cose create (Rm 1,20). All'Areopago, parlando ai pagani, l'apostolo cita un verso dei loro poeti: «di lui stirpe noi siamo» (At 17,28). I Padri parlavano di *semina Verbi*, semi del Verbo sparsi nelle culture.

Ma il cristianesimo non si ferma alle tracce. Afferma che «il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). Se questo è vero, il piano delle esperienze umane non è un vestibolo neutro: è il luogo in cui la rivelazione ha preso dimora. Il Concilio Vaticano II lo ha detto con una formula celebre, secondo cui Cristo manifesta pienamente l'uomo all'uomo e gli svela la sua altissima vocazione (*Gaudium et spes*, 22).

Nella vita di Gesù le esperienze che abbiamo descritto non sono solo vissute: appaiono rivelate per ciò a cui rimandavano. Il suo sguardo sull'uomo ricco che gli chiede che cosa fare per la vita eterna è uno sguardo che, dice il Vangelo, lo amò (Mc 10,21). Il suo tocco sul lebbroso, che nessuno toccava, è un gesto che ricostituisce un uomo (Mc 1,41). Il suo modo di chiamare Maria, nel giardino, per nome (Gv 20,16), è un riconoscimento che precede la fede. Pianse davanti alla tomba dell'amico (Gv 11,35).

Perdonò, dicendo al paralitico che i suoi peccati erano rimessi (Mc 2,5). Amò i suoi «fino alla fine» (Gv 13,1), e promise: «Io sono con voi tutti i giorni» (Mt 28,20). Anche la fraternità, nel Vangelo, è vissuta senza idealizzazioni: i suoi parenti lo credevano fuori di sé (Mc 3,21) e i suoi fratelli, riferisce Giovanni, non credevano in lui (Gv 7,5), eppure egli chiama fratelli i suoi discepoli (Gv 20,17).

Dentro questo disegno si capisce anche l'immagine con cui il saggio è iniziato. La scala di Giacobbe sembrava indicare il cammino dell'uomo verso l'alto. Gesù la riprende, parlando a Natanaele, e la ricolloca: gli angeli di Dio salgono e scendono sul Figlio dell'uomo (Gv 1,51). Il ponte è una persona, e il traffico procede nei due sensi. In un altro luogo Gesù dice: «Io sono la porta» (Gv 10,9), e promette che chi entra attraverso di lui «entrerà e uscirà»: è la logica della soglia, abitata da un movimento d'andata e di ritorno.

Vanno però custodite due asimmetrie. La prima è la croce, che Paolo chiama scandalo per i giudei e stoltezza per i pagani (1Cor 1,23). La fede non si limita a compiere le attese dell'uomo: le purifica e talvolta le contraddice. Nel grido di Gesù, «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34), le soglie dell'esperienza (lo sguardo, la fedeltà, il limite) vengono attraversate senza consolazione. La seconda è la libertà dello Spirito, che «soffia dove vuole» (Gv 3,8). L'educatore, che prepara la soglia, non governa ciò che accade al di là.

La liturgia, infine, è per molti versi una scuola della soglia. Nel rito del battesimo dei bambini l'accoglienza avviene sulla porta della chiesa, e il cammino verso l'altare comincia da lì. La Veglia pasquale prende avvio fuori, nella notte, con il fuoco nuovo e il cero che entra, fra il buio, nell'assemblea. La Chiesa insegna con i gesti ciò che questo saggio prova a dire con le parole: che l'accesso a un Dio che viene incontro passa per dei luoghi, dei tempi e delle mediazioni, e che la porta si apre da dentro.

7. La porta socchiusa: per chi educa

Che cosa cambia, concretamente, per chi lavora con i giovani?

Nell'ora di religione, che nella scuola si rivolge a tutti con un taglio culturale e dialogico, la soglia offre una chiave per leggere testi, immagini e musiche come luoghi in cui l'uomo ha messo in parole le proprie soglie: un salmo, una pagina di letteratura, un'opera d'arte diventano allora occasioni per riconoscere un'esperienza propria. La proposta cristiana può esservi presentata nella sua verità e nella sua densità culturale, senza forzare l'adesione.

Nella catechesi, dopo l'ascolto, c'è spazio per la proposta esplicita: l'annuncio non come risposta a domande inesistenti, ma come testimonianza di Colui che è già venuto. Qui la soglia insegna a non saltare i passaggi, e a rendere la fede una possibilità accolta liberamente più che un contenuto imposto. Nell'animazione e nel gruppo, i momenti informali, la strada, il viaggio, la sera attorno al fuoco, la musica sono luoghi privilegiati. Ma proprio qui occorre la vigilanza del discernimento, perché l'intensità emotiva può essere scambiata per un incontro.

In ogni contesto servono alcune domande, che si possono porre con il tono di una conversazione e non di un'indagine. C'è stato un momento in cui hai sentito che quel che vedevi non ti bastava? Ti è mai capitato di ricevere qualcosa che non avevi chiesto né meritato? Che cosa è successo, esattamente, in quel minuto? E, a distanza di tempo: lo racconteresti in modo diverso, adesso?

C'è, infine, una domanda che l'educatore rivolge a se stesso: quali sono state le mie soglie, e che cosa ne ho fatto? Chi non ha mai sostato sulle proprie non può accompagnare quelle degli altri.

Resta l'immagine che dà al saggio il suo titolo alternativo. Una porta socchiusa non è spinta e non è chiusa: lascia passare luce e rumori, permette di intravedere e di decidere. L'Apocalisse mette sulle labbra del Risorto le parole: «Ecco, sto alla porta e busso» (Ap 3,20). Nel celebre dipinto di William Holman Hunt, che raffigura la scena, la porta non ha maniglia dal lato esterno: può essere aperta soltanto da dentro. È una verità pedagogica, prima ancora che teologica. L'educatore non ha la maniglia. Può preparare la soglia, tenerla sgombra, offrire luce e parole, e deve accettare che la porta si apra quando e come vuole colui che sta dentro.

Epilogo: la casa e la porta

Tornando a Betel, Giacobbe, dopo aver detto «e io non lo sapevo», aggiunge: «Quanto è terribile questo luogo! Questa è proprio la casa di Dio, questa è la porta del cielo» (Gen 28,17). La parola *porta* è nel testo, e il timore di cui parla è quello di chi ha percepito una presenza grande. Il luogo, però, era rimasto un luogo qualunque, con la sua pietra.

Forse, tra molti anni, Marta ripenserà a quel minuto sotto il lampione e dirà: «Lo sapevo, e non lo sapevo». E sarà stata educata, se accanto a lei, in quel momento o dopo, ci sarà stato qualcuno che, senza sostituirsi a lei, l'avrà aiutata a dire: è accaduto qualcosa.

Note e riferimenti

Queste note rendono giustizia agli autori da cui il saggio ha tratto idee e categorie, senza appesantire il testo. Sono ordinate per sezione.

Sull'impianto generale. Il tema dei «segnali di trascendenza», cioè di esperienze umane che portano in sé un rimando oltre di sé, è sviluppato da Peter L. Berger, *A Rumor of Angels* (1969), trad. it. *Il brusio degli angeli*. Berger individua cinque vie: l'ordine (la madre che rassicura il bambino nella notte), il gioco, la speranza, la dannazione (l'indignazione di fronte a certi atti) e l'umorismo. Nella sezione 4 queste esperienze sono descritte con parole proprie e collocate, insieme ad altre, secondo un criterio di eccedenza che non è di Berger. Berger ha praticato nelle sue opere sociologiche una sospensione metodologica del giudizio su Dio, descritta in *The Sacred Canopy* (1967), trad. it. *Il baldacchino sacro*; la sociologia della conoscenza da cui muove è esposta con Thomas Luckmann in *The Social Construction of Reality* (1966), trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, sulla scorta di Alfred Schütz e del mondo della vita quotidiana.

Sezione 1 (la soglia e l'adolescenza). I riti di passaggio in tre fasi sono descritti da Arnold van Gennep, *Les rites de passage* (1909), trad. it. *I riti di passaggio*. La nozione di liminalità, con l'espressione *betwixt and between*, è sviluppata da Victor Turner, in particolare in *The Forest of Symbols* (1967) e in *The Ritual Process* (1969).

Sezione 3 (il metodo). Il ritorno «alle cose stesse» e la nozione di mondo della vita risalgono a Edmund Husserl (*Idee per una fenomenologia pura*, I, 1913; *La crisi delle scienze europee*, 1936). La distanza tra fenomenologia e teologia è nettamente espressa da Martin Heidegger nella conferenza *Fenomenologia e teologia* (1927). L'obiezione dell'idolatria nei confronti di ogni via antropologica è radicale in Karl Barth (*Kirchliche Dogmatik* I/1, prefazione, sull'*analogia entis*). L'accusa di una «svolta teologica» della fenomenologia è di Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991); a essa risponde, tra gli altri, Jean-Luc Marion, in particolare in *Étant donné* (1997), distinguendo tra la possibilità e l'effettività della rivelazione e introducendo la nozione di «fenomeno saturo». La riserva di Paul Ricoeur sulla voce della coscienza si trova nell'ultimo studio di *Soi-même comme un autre* (1990). Il metodo di correlazione è di Paul Tillich, *Systematic Theology* I (1951). L'immagine delle due ali è in Giovanni Paolo II, *Fides et ratio* (1998), proemio.

Sezione 4 (le esperienze). Per la riflessione sul volto e sull'incontro con l'altro come appello, Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini* (1961). Per il perdono come rimedio all'irreversibilità del passato e la promessa come rimedio all'imprevedibilità del futuro, Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958), §§ 33-34, trad. it. *Vita activa*. Per la distinzione tra problema e mistero, che sta sullo sfondo di molte di queste descrizioni, Gabriel Marcel, *Être et avoir* (1935). Per l'inquietudine del cuore, Agostino, *Confessioni*, I,1. Sul tema della donazione e della passività del soggetto, ancora Marion.

Sezione 5 (il racconto). L'idea che raccontare ciò che accade sia già darvi forma e orientamento si ricollega alla nozione di identità narrativa in Ricoeur, *Temps et récit* (1983-1985) e *Soi-même comme un autre*.

Sezione 6 (la fede cristiana). Per la formula sul rapporto tra Cristo e l'uomo, Concilio Vaticano II, costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 22 (1965). Per l'impostazione teologica che vede nell'uomo l'ascoltatore di una possibile parola, Karl Rahner, *Hörer des Wortes* (1941). Per la lettura dell'Incarnazione come prova estrema della fenomenologia, Michel Henry, *Incarnation* (2000). I riferimenti liturgici sono al *Rito del battesimo dei bambini* e al *Messale Romano* (Veglia pasquale). Il dipinto è *La luce del mondo* di William Holman Hunt (metà dell'Ottocento).

Per approfondire. Bernhard Welte, *Auf der Spur des Ewigen* (1965); Karl Jaspers e le «cifre della trascendenza»; Maurice Blondel, *L'Action* (1893), sul metodo d'immanenza.