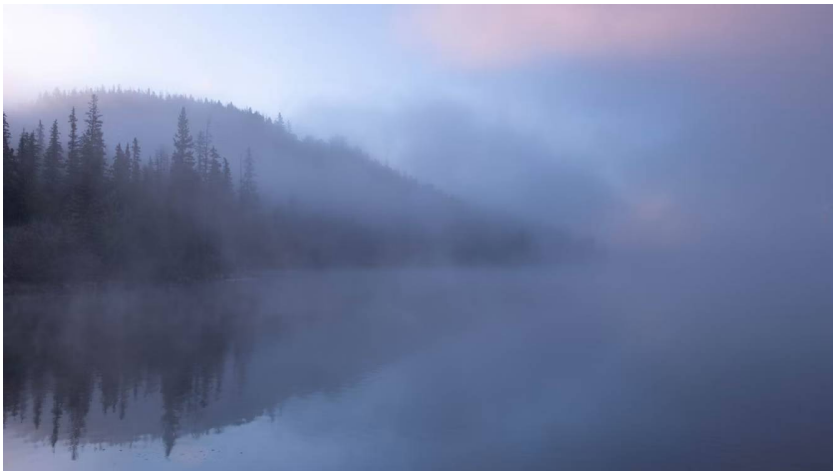
Il fondo che non si esaurisce

Saggio di fenomenologia del mistero



Sotto un cielo senza luci

Una notte d'estate, durante un campo in montagna, un gruppo di ragazzi spegne le torce dopo cena e si sdraia sull'erba, lontano da ogni lampione. Per molti è la prima volta che vedono la Via Lattea, non come una macchia pallida ma come una strada densa di luce che attraversa il cielo da un orizzonte all'altro. Un ragazzo di sedici anni, che sa molte cose, comincia a spiegare: sono miliardi di stelle, la luce che vediamo è partita migliaia di anni fa, di alcune di quelle stelle forse non resta più nulla. La ragazza sdraiata accanto a lui lo ascolta con pazienza, e quando egli ha finito dice piano: «Non è questo». Non lo contraddice, perché ciò che egli ha detto è vero. Ma qualcosa di ciò che sta vivendo non è stato toccato dalla spiegazione. L'educatore, poco più in là, non interviene. Resta in silenzio e lascia che sia il silenzio a lavorare.

Che cosa non è stato toccato? La spiegazione ha risposto a domande legittime, e ha lasciato intatta l'esperienza. La ragazza si trova davanti a qualcosa che la supera e che insieme la riguarda, e un'informazione, per quanto esatta, non basta a dirlo. Il compagno ha trattato la notte come un problema da risolvere, e in effetti ha saputo risolverlo. Lei l'ha incontrata come un mistero, e ciò che incontra non si esaurisce in nessuna soluzione.

La parola ha una storia che conviene ricordare. *Mistero* viene dal greco *mysterion*, legato al verbo *myein*, che significa chiudere, e in particolare chiudere gli occhi o la bocca. Nei culti misterici dell'antichità, come quelli di Eleusi, i *mystai* erano gli iniziati, tenuti al silenzio su ciò che avevano visto. Il mistero nasce dunque in prossimità del tacere. Il cristianesimo ha trasformato il termine: nelle lettere di Paolo e nei Padri il mistero non è un segreto custodito per pochi, ma una realtà nascosta in Dio e poi rivelata, che continua tuttavia a eccedere ciò che di essa si comprende. La parola conserva così un doppio movimento, di chiusura e di apertura, di silenzio e di rivelazione.

Il metodo di questo lavoro è fenomenologico e narrativo: descrivere ciò che accade a chi incontra un mistero prima di domandarsi che cosa il mistero sia, e lasciare che le scene illuminino i concetti. Il percorso comincia da una descrizione dell'esperienza. Passa poi in rassegna il pensiero prima del filosofo Gabriel Marcel, che ha distinto con rara chiarezza il problema dal mistero, quindi la riflessione di Marcel stesso e infine alcune strade aperte dopo di lui, in un tempo che tende a trasformare ogni

mistero in un problema tecnico. Una sezione teologica e una pedagogica concluderanno il percorso, perché il testo si rivolge a chi educa e parte da una convinzione, che dichiarerà a suo tempo come tale: i giovani pongono spesso domande che somigliano a problemi e che sono in realtà misteri.
I ragazzi del racconto sono sdraiati sotto un cielo stellato e uno di loro cerca di spiegarlo: abbiamo scelto una scena in cui il mistero è luminoso perché la sua struttura si lascia vedere con chiarezza. La scelta non fa di quella scena un modello e non decide che cosa sia un mistero. Per cercare ciò che è necessario a ogni mistero, e non soltanto a quello che stupisce con dolcezza, descriveremo anche misteri che spaventano, che feriscono o che lasciano indifferenti. Procederemo inoltre per movimenti distinti, dichiarandone i passaggi: prima la descrizione, che chiede soltanto di essere verificata nell'esperienza di chi legge; poi la forma compiuta del mistero; poi la premessa antropologica da cui si parla; poi la lettura di fede; infine le scelte pedagogiche. In questo modo chi legge potrà sapere, in ogni momento, su che cosa poggia ciò che sta leggendo.

Che cosa accade quando si incontra un mistero

Il primo tratto dell'esperienza del mistero è l'inesauribilità. Il filosofo Edmund Husserl ha descritto come ogni cosa percepita si dia per profili: di un cubo vediamo sempre una faccia o due, e le altre sono presenti soltanto come promessa di ciò che vedremmo girandoci intorno. La cosa eccede ogni singola veduta. Per gli oggetti ordinari questa eccedenza è però, in linea di principio, esauribile: con pazienza possiamo girare attorno al cubo e conoscerlo da ogni lato. Per un volto amato, per una poesia, per un paesaggio, per una persona, non accade lo stesso. Più li frequentiamo, più comprendiamo che c'è altro da conoscere, e ciò che sappiamo di loro non diminuisce ciò che ci resta da scoprire, può accrescerlo. Il mistero somiglia a una sorgente: più si attinge, più sgorga.
Il secondo tratto è il coinvolgimento. Di fronte a un problema io mi tengo a distanza, come lo spettatore davanti a un oggetto che può osservare da fuori. Di fronte a un mistero questa distanza non esiste. Domandarsi che cosa sia la libertà, che cosa sia amare, che cosa sia il tempo, che cosa sia nascere o morire significa interrogare qualcosa nel quale chi interroga è già immerso, perché sono io a essere libero, a poter amare, a vivere nel tempo. Il domandante fa parte della domanda, e non può uscirne per guardarla dall'esterno.
Il terzo tratto è affettivo. Chi incontra un mistero tende a sperimentare una sospensione dell'ordinario: il tempo rallenta, il respiro si trattiene, le parole si fanno rare. Lo stupore è il nome di questa sospensione, e ad esso si mescola quasi sempre qualcosa di più inquieto, un senso di piccolezza o di timore. I ragazzi sdraiati sotto la Via Lattea provano insieme di essere accolti e di essere minuscoli, e la fenomenologia delle religioni ha riconosciuto in questa doppia tonalità, di attrazione e di tremore, un segno dell'incontro con ciò che supera.
Il quarto tratto è la gratuità. Il mistero non si produce, si riceve. Nessuno può fabbricare la profondità di un cielo, né costringere un volto a rivelarsi, né dominare il momento in cui qualcosa di ciò che amiamo si illumina davanti a noi di un significato nuovo. Possiamo soltanto prepararci a riceverlo, e la preparazione consiste in una forma di attenzione: disponibilità, silenzio, attesa. È una delle ragioni per cui il mistero sfugge alla tecnica, che per definizione ottiene risultati attraverso procedure.
Per cogliere la specificità del mistero giova distinguerlo da ciò che gli somiglia.

Quattro figure: problema, segreto, enigma, mistero

Che cosa è	Come si presenta	Che cosa accade quando lo si affronta
Il problema	Si pone davanti a me come un ostacolo esterno, che posso considerare a distanza.	Scompare quando è risolto, e le tecniche adatte lo risolvono.
Il segreto	È qualcosa di nascosto che qualcuno conosce e che potrebbe essere comunicato.	Finisce quando viene svelato.
L'enigma	È un indovinello costruito perché sia sciolto.	Svanisce una volta trovata la soluzione.
Il mistero	Mi coinvolge e mi precede, e ha una profondità che non ho scelto.	Cresce con la conoscenza, perché ciò che si comprende ne rivela la ricchezza.

Questo non significa che il mistero sia nemico della ragione. La scienza esiste perché il mondo è intelligibile, e alcuni scienziati hanno osservato che tale intelligibilità è un fatto sorprendente. Nella lettura che qui si propone, il mistero non coincide con ciò che non è ancora stato spiegato, ma con ciò che resta dopo ogni spiegazione: il fatto che ci sia qualcosa, che questo qualcosa sia ordinato, che noi possiamo conoscerlo e amarlo. Chi spiega bene non toglie nulla al mistero, e anzi spesso lo rende più nitido.
La risposta che corrisponde al mistero, nella sua forma compiuta, non è la padronanza, ma la riverenza. Un linguaggio che gli corrisponde è il silenzio, che non è vuoto ma ascolto, e poi il racconto, il simbolo, la lode, con i quali l'uomo dice ciò che non può definire. Qui la fenomenologia incontra la religione, ma anche la poesia e l'arte, che sono, per molte persone, le prime scuole del mistero. Occorre infine segnalare due rischi simmetrici. Il primo è la mistificazione, che invoca il mistero per non pensare, per nascondere, per imporsi: quando una domanda legittima riceve come risposta soltanto che è un mistero, spesso il mistero è usato come uno scudo. Il secondo è la banalizzazione, che trasforma ogni mistero in un problema da gestire e perde proprio ciò che nel fenomeno era essenziale. Entrambi i rischi appartengono alla vita educativa quotidiana, e ad essi torneremo.
Una struttura si riconosce soltanto se resta la stessa anche nei casi che non ci piacciono. Si pensi a un mistero che spaventa invece di stupire, a un mistero che si incontra nel dolore invece che nella meraviglia, a un mistero davanti al quale si resta indifferenti. In tutti questi casi qualcosa eccede, coinvolge e non si produce: l'esperienza è ferita o deformata, ma ha luogo. Ciò che occorre perché ci sia mistero è dunque un'inesauribilità, un coinvolgimento di chi interroga e una gratuità; che il mistero sia luminoso, consolante e riverito non appartiene a questa struttura necessaria.
Accanto alla struttura sta la forma compiuta, cioè ciò che significa, per il mistero, essere incontrato nel modo che gli corrisponde. Un mistero è incontrato compiutamente quando lo stupore si accompagna al coinvolgimento, quando la ricezione prende il posto della presa, e quando il linguaggio che lo dice è silenzio, racconto o simbolo invece che definizione. È una normatività interna al fenomeno, simile a quella per cui si dice che un coltello è buono quando taglia: non è un giudizio morale su chi lo incontra o lo evita, né una valutazione del bene che il mistero rappresenta per la persona.
Fin qui quanto si è detto si può verificare nella propria esperienza. Ciò che il lavoro dichiarerà più avanti è un'altra cosa: la pretesa che questa forma compiuta avanza su ciascuno, e che ciascuno può riconoscere o rifiutare. Prima di giungervi, ripercorriamo come il pensiero ha descritto il mistero.

Prima di Marcel: un cammino nel pensiero

Il mistero è un tema antichissimo del pensiero umano: lo si può considerare il terreno comune della filosofia e della religione. Ripercorrere le sue tappe aiuta a riconoscere che cosa Gabriel Marcel eredita e che cosa precisa con una chiarezza nuova.
Platone, nel *Teeteto*, fa dire a Socrate che lo stupore è il segno distintivo del filosofo, e che non c'è altro inizio della filosofia. Aristotele riprende l'idea all'inizio della *Metafisica*: gli uomini hanno cominciato a filosofare per stupore, prima davanti alle cose che sconcertano a portata di mano, poi davanti a questioni più grandi, come le fasi della luna, il corso del sole e l'origine dell'universo. Per i Greci la filosofia nasce da un'esperienza accostabile a quella dei ragazzi sotto il cielo stellato, e il suo scopo è sciogliere lo stupore nella conoscenza. Resta aperta la questione, che la tradizione successiva porrà con forza, se lo stupore sia soltanto il punto di partenza da superare o anche il punto di arrivo da custodire. I misteri di Eleusi, da parte loro, non si trasmettevano con discorsi: secondo una testimonianza antica attribuita ad Aristotele, gli iniziati non apprendevano nulla, ma ricevevano un'impressione e ne venivano disposti. Il mistero ha a che fare con ciò che si patisce e si vive prima di ciò che si sa.
Paolo dà al termine un significato nuovo. Nelle sue lettere e in quelle che la tradizione gli attribuisce, il mistero è il disegno di Dio rimasto nascosto per secoli e ora manifestato, che ha il suo centro in Cristo: non un segreto per iniziati, ma una realtà rivelata a tutti. Eppure la rivelazione non esaurisce il mistero, perché l'apostolo parla di una profondità della ricchezza, della sapienza e della conoscenza di Dio che nessuno può misurare. Qui si afferma ciò che sarà il cuore di una lunga tradizione: un mistero rivelato che rimane mistero. La teologia apofatica dei Padri orientali lo sviluppa. Gregorio di Nissa, nella *Vita di Mosè*, descrive la salita del profeta sul monte come un ingresso nella tenebra, nel quale la vera visione di Dio consiste nel comprendere che egli è invisibile, e il cui cammino non ha termine, perché ogni conquista apre un desiderio più grande. Dionigi l'Areopagita parla di una tenebra divina che è eccesso di luce: Dio non è oscuro perché manca di chiarezza, ma perché la sua chiarezza supera la capacità di vedere.
Si attribuisce ad Agostino l'avvertimento che ciò che si crede di avere compreso non è Dio, e nelle *Confessioni* egli lo dice più interiore del suo intimo e più alto del suo vertice: questa doppia indicazione, di vicinanza estrema e di trascendenza assoluta, descrive con precisione il paradosso del mistero, perché ciò che ci supera infinitamente è anche ciò che ci è più intimo. Tommaso d'Aquino riconosce che di Dio non possiamo sapere che cosa sia, ma soltanto che cosa non è. Nicola Cusano, nel Quattrocento, fa di questa consapevolezza un metodo: la dotta ignoranza, cioè il sapere che si fa maturo quando riconosce il proprio limite.
Nel Novecento il mistero ritorna al centro con Rudolf Otto, che nel libro *Il sacro* (1917) ne offre una descrizione di taglio fenomenologico. Il sacro non si lascia ridurre al razionale né al morale, e la sua esperienza ha un carattere proprio, che egli chiama numinoso: un mistero insieme tremendo e affascinante, tremendo perché fa vacillare, rivelando la distanza di ciò che è del tutto altro rispetto a noi, e affascinante perché attira con una forza alla quale non si può resistere. L'altro di cui parla non è il non ancora conosciuto, ma il totalmente altro. Un'ultima voce, molto diversa, proviene dal *Tractatus* di Wittgenstein (1921): il mistico non sta nel modo in cui il mondo è, ma nel fatto che il mondo sia, e su ciò di cui non si può parlare bisogna tacere. Lo si può accostare, come lettura nostra, a ciò che la tradizione apofatica diceva in termini religiosi: il limite del linguaggio non è un difetto, ma il luogo in cui il mistero si manifesta.
Alla soglia dell'opera di Marcel il mistero è dunque già pensato in molti modi: come stupore all'origine del filosofare, come esperienza iniziatica, come disegno di Dio nascosto e rivelato, come tenebra che è eccesso di luce, come dotta ignoranza, come sacro numinoso, come inesprimibile che si mostra. Manca ancora una distinzione precisa, cioè una descrizione del modo in cui nell'esperienza ordinaria il mistero

si differenzia dal problema, e una riflessione su che cosa significhi pensare un mistero senza ridurlo a un problema. È la questione di Gabriel Marcel.

Gabriel Marcel: dal problema al mistero

Gabriel Marcel (1889-1973) fu filosofo, drammaturgo e critico musicale, convertito al cattolicesimo nel 1929 e collocato per lo più nella corrente che si è chiamata esistenzialismo cristiano, anche se egli rifiutò questa etichetta. Il suo pensiero non si presenta come un sistema, ma come una serie di ricerche concrete, nate da un *Diario metafisico* (1927) e proseguite in opere come *Essere e avere* (1935), *Homo viator* (1944) e *Il mistero dell'essere* (1951). La distinzione tra problema e mistero, che qui ci interessa, si trova formulata in uno scritto del 1933 sull'approccio concreto al mistero ontologico.
Per Marcel un problema è qualcosa in cui mi imbatto, che mi sbarra il cammino e che sta interamente davanti a me. Posso circoscriverlo, osservarlo dall'esterno, applicare tecniche adatte a risolverlo. Un mistero è invece qualcosa nel quale io stesso sono implicato, e la cui essenza è di non potermi stare interamente di fronte. Egli ne dà una formula rimasta celebre: il mistero è un problema che invade i propri dati, cioè un problema nel quale ciò che si dovrebbe considerare come dato comprende anche chi lo considera. Il male non è un problema che io possa studiare da fuori, perché sono io a soffrire, a far soffrire, a essere chiamato a rispondere. L'amore non è un oggetto di cui posso fare una teoria da spettatore, perché non si può amare restando fuori dall'amore. Lo stesso vale per la fedeltà, per la speranza, per la presenza e, in modo particolare, per il corpo: io non ho un corpo come ho una penna o un'automobile, sono in qualche modo il mio corpo, e per questo il rapporto tra me e il mio corpo non è un problema che si possa risolvere ma un mistero in cui vivo. Questa intuizione si può accostare, come lettura nostra, alla fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty.
Marcel vede nel mondo moderno una tendenza a degradare i misteri in problemi. Lo chiama spirito di astrazione: un modo di pensare che tratta la realtà come una somma di oggetti da gestire e che finisce per ridurre anche la persona a una funzione. In opere come *Gli uomini contro l'umano* (1951) e *L'uomo problematico* (1955) denuncia la figura dell'uomo funzionalizzato, che vale per ciò che produce, consuma, serve, e per questo diventa un caso da trattare e smette di essere una presenza da accogliere. La distinzione tra essere e avere è la chiave di questa critica: ciò che si ha si può possedere, disporre, perdere, mentre ciò che si è si vive nella partecipazione. Voler possedere una persona, come si possiede una cosa, è un modo di perderla come persona.
Che cosa significa pensare un mistero? Per Marcel il pensiero ordinario, che chiama riflessione primaria, analizza, scompone, oggettiva, e ottiene così risultati preziosi, ma al prezzo di perdere l'unità vissuta di ciò che esamina. Il pensiero che si volge ai misteri ha bisogno di un altro movimento, la riflessione seconda, che ritorna sull'esperienza dopo l'analisi e ne recupera l'unità, non per cancellare ciò che l'analisi ha mostrato, ma per ritrovare dall'interno ciò che essa rischiava di smarrire. Chi riflette sulla fedeltà in questo modo non la definisce dal di fuori, ma ripensa che cosa accade quando è fedele, e ne parla come chi vi partecipa. Il suo linguaggio è più vicino alla testimonianza che alla dimostrazione.
Due parole segnano la proposta di Marcel in positivo. La prima è disponibilità, la capacità di mettersi a disposizione dell'altro, di accogliere ciò che viene senza trattenere tutto per sé. Il suo contrario è l'indisponibilità di chi è ingombro di sé: pieno delle proprie preoccupazioni, dei propri progetti, della propria immagine, non ha spazio per ricevere nessuno. La seconda è presenza. Una persona può essere fisicamente accanto a noi e tuttavia assente, come chi ci ascolta con la mente altrove, e un'altra può essere presente anche da lontano. La presenza non si può oggettivare: la si riconosce dal modo in cui ci fa sentire, da ciò che apre in noi. Marcel pensa poi la fedeltà come fedeltà creatrice, che non ripete un gesto ma lo rinnova, e la speranza come qualcosa di molto diverso dall'ottimismo: sperare, in *Homo viator*, non significa aspettarsi che le cose vadano bene, ma rivolgersi a qualcuno, un tu, e dirsi per un

noi. Si può leggere in ciò, come lettura nostra, che promettere, perdonare e prestare attenzione siano modi di essere in rapporto con qualcuno di cui non si dispone, e che per questo è mistero.
A giudizio di chi scrive, il debito verso Marcel è grande: ha restituito al pensiero la dignità del concreto e ha mostrato che esistono domande che non si lasciano trattare come problemi senza essere tradite. Il suo limite è una certa fluidità del linguaggio, che talvolta rende difficile stabilire dove finisca il problema e cominci il mistero. Egli stesso tiene a precisare che i problemi restano legittimi e necessari, e che la sua critica riguarda soltanto il loro uso indebito dove non appartengono.

Dopo Marcel: strade aperte

La riflessione successiva ha raccolto la distinzione di Marcel e l'ha sviluppata in direzioni diverse. Se ne indicano tre, più alcune questioni che restano aperte.
Il filosofo Martin Heidegger sostiene, in un saggio sull'essenza della verità, che ogni verità, intesa come svelamento, poggia su un nascondimento: ciò che si mostra lo fa sullo sfondo di ciò che resta celato, e questo nascondimento originario è ciò che egli chiama il mistero. La vita ordinaria lo dimentica, volgendosi a ciò che è maneggevole e calcolabile, e l'oblio del mistero è per lui una delle caratteristiche dell'epoca moderna. In *Serenità* (1955-1959) distingue il pensiero che calcola da quello che medita, e propone due atteggiamenti per vivere nel mondo della tecnica senza esserne dominati: una serenità verso le cose, che dice sì e no agli oggetti tecnici senza esserne asserviti, e un'apertura al mistero. Il teologo Karl Rahner ne dà una formulazione cattolica influente: il mistero non è ciò che resta ancora da conoscere, ma l'orizzonte dentro il quale ogni conoscenza avviene. L'uomo è un essere che si protende oltre ogni oggetto particolare, e il termine di questo protendersi, che non può essere afferrato, è ciò che egli chiama il Mistero santo. L'incomprensibilità di Dio non è allora un limite da superare, ma il cuore del rapporto con lui.
Jean-Luc Marion, in *Dato che* (1997) e in *Del sovrappiù* (2001), propone una categoria che dà al mistero una cittadinanza fenomenologica: il fenomeno saturo, cioè un fenomeno che dà più intuizione di quanta qualsiasi concetto possa contenerne, e che quindi non può essere dominato dall'io. Ne sono esempi l'evento, l'opera d'arte, la carne e il volto dell'altro. Il mistero non è, in questa prospettiva, un difetto di intelligibilità, ma un eccesso di donazione, e con questa categoria si può rileggere la scena iniziale: ciò che la ragazza ha ricevuto non è contenuto da una spiegazione. Paul Ricoeur indica nel simbolo e nel racconto vie privilegiate per dire ciò che eccede il concetto. Fin dalla *Simbolica del male* (1960) sostiene che il simbolo dà da pensare: offre un surplus di significato che nessuna traduzione concettuale esaurisce, e che chiede di essere interpretato, non liquidato. La sua ermeneutica propone un itinerario in tre tempi: una prima ingenuità, quella di chi accoglie il simbolo senza dubbi; la critica, che smonta e demistifica; una seconda ingenuità, che ritorna al simbolo dopo la critica e vi ascolta, a un livello più maturo, una parola che continua a parlare. Se ne può trarre per chi educa che i ragazzi che attraversano il dubbio possono non avere perso il mistero, e possono ritrovarlo per un'altra via. Il rabbino e filosofo Abraham Joshua Heschel, da parte sua, ha fatto dello stupore radicale il punto di partenza della religione, e indicava nell'educazione allo stupore un compito importante di una civiltà che, per eccesso di utilità, rischia di perdere questa capacità.
La terza direzione riguarda il nostro tempo. Il sociologo Max Weber ha chiamato disincanto del mondo il processo di razionalizzazione che toglie al reale la sua aura di incanto. Il filosofo Charles Taylor, ne *L'età secolare* (2007), distingue tra un sé poroso, aperto a forze che lo attraversano, e un sé protetto, che si difende dall'incantesimo e vive in un mondo ridotto al misurabile, ma osserva che questo sé protetto resta spesso insoddisfatto e continua a cercare esperienze di pienezza, nella natura, nella musica, nell'amore. La cultura digitale ha dato al disincanto una forma nuova. Il filosofo Byung-Chul Han, ne *La società della trasparenza* (2012), sostiene che la pretesa di rendere tutto visibile e comunicabile elimina la distanza, il segreto e l'estraneità, che sono la condizione del desiderio e del

rispetto. I sistemi di profilazione e di previsione tentano di conoscere ciascuno fino in fondo, di calcolarne i comportamenti, di ridurlo a un insieme di dati. Contro questa tendenza lo scrittore Édouard Glissant ha rivendicato un diritto all'opacità, il diritto di ogni persona a non essere resa interamente trasparente per essere accettata. È un'idea che chi lavora con i giovani può meditare, perché i giovani sono spesso esposti a una visibilità totale.
Restano tre questioni senza risposta. La prima riguarda il male. Il male innocente non è un mistero nell'accezione dello stupore, e parlarne con questo linguaggio può suonare come una consolazione frettolosa. La tradizione biblica lo sa, e Giobbe ne è il testimone; Ricoeur, nel suo libro sul male, rifiuta ogni teodicea che pretenda di spiegarlo. La seconda riguarda il potere. Il mistero non è un paravento: dire che qualcosa è un mistero per non rispondere di ciò che si è fatto è una forma di abuso, e si può sostenere, come scelta che qui si dichiara, che le istituzioni, comprese quelle religiose, debbano distinguere con molta cura il mistero della persona e della fede dalle zone d'ombra della gestione, che esigono trasparenza e responsabilità. La terza riguarda la trasmissione: come si parla di mistero a una generazione cresciuta in una cultura di risposte immediate, nella quale una ricerca digitata ottiene un risultato in pochi secondi? È la questione educativa di fondo, alla quale la sezione pedagogica proverà a rispondere.

Una premessa dichiarata

Fin qui abbiamo descritto il mistero e abbiamo ripercorso le letture che ne sono state date. Da qui in poi il discorso poggia su una premessa che non si ricava dalla descrizione e che si dichiara apertamente: la persona è chiamata a lasciarsi stupire e a custodire ciò che non possiede, perché in questa disponibilità si decide la possibilità di riconoscere l'altro e il mondo come più grandi delle proprie spiegazioni. È una premessa personalistica, che si può argomentare in più modi ma non si ricava dalla sola descrizione, e che chi legge può discutere o rifiutare senza incorrere in alcun errore logico. Chi la rifiuta potrà riconoscere ugualmente la verità di quanto è stato descritto; ma non vedrà più nella forma compiuta del mistero un compito da assumere.

La dimensione teologica: il mistero rivelato che resta mistero

Qui il discorso cambia registro: ciò che segue è una lettura di fede, che i tratti descritti rendono ragionevole senza imporla. Sul piano dell'argomentazione filosofica essa si offre come indizio e non come prova; la sua garanzia propria è l'accoglienza di una parola. Chi legge senza condividere la fede potrà considerare queste pagine come la testimonianza di una tradizione sul modo in cui la struttura descritta è stata compresa. Chi la condivide deve guardarsi da tre fraintendimenti: credere che il mistero di Dio offra una spiegazione dei dolori umani, e cadere nel provvidenzialismo; ridurre il mistero a un'emozione estetica o a un riflesso dell'esperienza dello stupore, e cadere nell'immanentismo; usare il mistero come scudo davanti a domande legittime, e cadere nell'evasione.
Per la fede cristiana il mistero è il nome stesso della rivelazione. Dio si lascia conoscere, ma non si lascia esaurire, e la teologia ha cercato di dire questo paradosso con strumenti sempre nuovi senza mai scioglierlo. Nelle lettere paoline il mistero è il disegno di Dio taciuto per secoli e ora manifestato in Cristo, che l'apostolo riassume, nella lettera ai Colossesi, dicendo che è Cristo in voi, speranza della gloria. La forma è sempre la stessa: ciò che era nascosto è rivelato, e tuttavia la rivelazione apre una profondità ancora più ampia. Non si tratta di un enigma risolto, ma di una presenza donata. La liturgia vive di questa logica: l'invito che nella celebrazione eucaristica segue la consacrazione chiama l'azione che si compie mistero della fede, e il Concilio Vaticano II ha riportato al centro l'espressione mistero pasquale per dire che l'intera vita liturgica celebra la morte e la risurrezione di Cristo. Il rito non spiega ma introduce, e ciò che non si può dire si lascia attraversare. Il profeta Isaia confessa che Dio è un Dio

che si nasconde (Is 45,15), e il Concilio Lateranense IV, nel 1215, ha formulato ciò che questo comporta: tra il Creatore e la creatura non si può notare alcuna somiglianza senza che vi sia, tra loro, una dissomiglianza ancora maggiore. Ma la fede cristiana non si ferma qui. Il mistero che essa annuncia ha un volto: un Dio che è relazione, che si dona, che si fa carne. Non è la rivelazione di un enigma, ma di una prossimità, e proprio per questo l'ineffabile non è più lontano.
La Bibbia racconta più che argomentare, ed è nei racconti che si impara come ci si pone di fronte al mistero. A Iabbok, di notte, Giacobbe lotta con uno sconosciuto fino all'alba (Gen 32,23-33). Quando gli chiede il nome, riceve in cambio una domanda sul perché lo chieda, e una benedizione. Giacobbe se ne va zoppicando, segnato nel corpo da un incontro che non ha potuto definire. Sul Sinai Mosè domanda di vedere la gloria di Dio, e gli viene risposto che potrà vedere le sue spalle, non il suo volto (Es 33,18-23): il mistero si lascia scorgere nel suo passaggio, quando è già passato.
Il libro di Giobbe è una pagina istruttiva. Giobbe vuole una risposta al perché della sofferenza, e Dio, che gli parla dalla tempesta, non risponde alla domanda nei termini in cui Giobbe l'aveva posta. Gli presenta invece una lunga sfilata di creature, la terra, il mare, le costellazioni, gli animali selvaggi, e lo interroga su dove fosse quando tutto ciò veniva fatto (Gb 38-41). Giobbe non riceve una spiegazione; alla fine dice che prima conosceva Dio per sentito dire e che ora i suoi occhi lo vedono (Gb 42,5). Si può leggere in ciò, come lettura nostra, una nuova relazione: il problema da cui era partito non è risolto, ma si è trasformato, dal perché è passato al chi. Sulla strada di Emmaus (Lc 24,13-35) due discepoli camminano con il loro problema, la speranza che avevano avuto e che sembra crollata. Uno straniero spiega loro le Scritture, ed essi non lo riconoscono. Lo riconoscono quando egli spezza il pane, e proprio allora egli scompare alla loro vista. La presenza si è fatta riconoscibile nel momento in cui non è più trattenibile: è, come lettura nostra, una descrizione particolarmente efficace dell'esperienza del mistero. Infine Maria, nel Vangelo di Luca, davanti ai fatti che riguardano il figlio, custodisce tutte queste cose mettendole insieme nel suo cuore (Lc 2,19; 2,51). Il verbo greco, che significa raccogliere insieme, è affine a quello da cui deriva la parola simbolo, e dice un atteggiamento: non risolvere, ma serbare e comporre, lasciando che il significato maturi.
La Chiesa antica ha dato a questo modo di accostare il mistero una forma pedagogica precisa, la mistagogia, cioè la guida dentro il mistero. I catecumeni che avevano ricevuto il battesimo nella notte di Pasqua ascoltavano, durante la settimana successiva, le catechesi dei vescovi, come quelle di Cirillo di Gerusalemme o di Ambrogio di Milano, nelle quali venivano spiegati i riti che avevano appena vissuto. L'ordine è istruttivo: prima si attraversa l'esperienza, poi la si interpreta. Il mistero si comprende a partire da ciò che si è stati introdotti a vivere, e la spiegazione arriva a servizio dell'esperienza, non al suo posto. È un metodo che, nella scelta pedagogica qui proposta, può essere riscoperto con frutto.
Anche chi non condivide la fede può riconoscere, nella descrizione fatta, un indizio: ciò che si incontra come mistero si riceve e non si produce, e questo lascia aperta la domanda su che cosa renda possibile una simile donazione. Non pretendiamo di rispondervi con gli strumenti della descrizione.

Per chi educa: il giovane come mistero, non come problema

Chi lavora con i giovani usa spesso un linguaggio che, senza volerlo, racconta una visione. Parla di ragazzi difficili, di ragazzi a rischio, di casi, di situazioni problematiche, e queste espressioni nascono da una preoccupazione legittima e da un'esperienza reale di difficoltà. Ma portano con sé un pericolo che Marcel aveva ben visto: trasformare la persona in un problema da risolvere. Il giovane diventa allora un insieme di sintomi, una pratica da chiudere, una funzione da correggere. L'alternativa non è smettere di risolvere i problemi, che esistono e vanno affrontati con competenza, ma ricordare che nessun giovane si esaurisce nei propri problemi. Dietro ciascuno, secondo la premessa dichiarata sopra, c'è un mistero, cioè una profondità che chi educa non possiede e non esaurirà. Quanto segue non è una

deduzione dalla descrizione: dalla struttura di un fenomeno non si ricava, da sola, il modo di accompagnare qualcuno. È una scelta di prudenza, maturata nella pratica educativa e sempre da riprendere alla prova della pratica, che muove dalla descrizione e dalla premessa antropologica dichiarata sopra. Il principio che la regge è una convinzione da cui si parte: nessun giovane si esaurisce nei propri problemi. Le indicazioni che ne nascono sono sette.

1. **Il mistero è inesauribile: più si conosce, più resta da conoscere.** Si evitano le formule che chiudono, come «lo conosco, è fatto così», e si conserva la disposizione a essere sorpresi.
2. **Nel mistero chi interroga è coinvolto.** L'educatore riconosce di essere implicato nella relazione, e non osserva il giovane come un caso dall'esterno.
3. **Nella lettura che qui si propone, lo stupore è un inizio da coltivare.** Si offrono esperienze di bellezza, di natura, di silenzio, di arte, senza trasformarle subito in una lezione.
4. **Il mistero si riceve e non si produce.** Si preparano le condizioni e si accetta di non controllare l'esito, lasciando spazio all'imprevisto.
5. **Nella prospettiva di Ricoeur, il mistero si dice per simboli e racconti più che per definizioni.** Alle grandi domande si risponde con storie, gesti e riti, oltre che con argomenti.
6. **Nella tradizione mistagogica, l'esperienza precede la spiegazione.** Si fa vivere un rito, un servizio, un'uscita, e solo dopo si aiuta il giovane a comprendere ciò che ha vissuto.
7. **Il mistero non è un segreto né uno scudo.** Si risponde con onestà alle domande legittime, si dice «non lo so» quando è vero, e non si usa mai il mistero per evitare la trasparenza.

Il primo gesto è un cambiamento di sguardo, che si può allenare con una domanda semplice, da porsi nelle riunioni dell'équipe come nei momenti di preghiera: che cosa non sappiamo ancora di questo ragazzo? Alla descrizione delle sue difficoltà si affianca allora quella di ciò che ci sfugge, delle sue risorse nascoste, delle ragioni che non abbiamo capito. Questa apertura va tenuta insieme con il rispetto, perché, secondo la scelta che qui si propone, ogni giovane ha diritto a una zona di opacità: non tutto di lui deve essere raccontato, interpretato, condiviso, e la fiducia cresce in uno spazio in cui non è costretto a rendersi trasparente. Resta fermo, naturalmente, che questo diritto non limita il dovere di proteggere: quando c'è un rischio per la sua incolumità, l'adulto interviene.

Il secondo gesto è educare allo stupore. Non si insegna lo stupore a parole, ma si creano le occasioni in cui può nascere: un campo sotto il cielo stellato, un'ora di silenzio, un museo, un brano ascoltato fino in fondo, una visita a un luogo in cui qualcuno si prende cura di altri. Occorre soprattutto resistere alla tentazione di spiegare subito. Quando un ragazzo dice qualcosa come «non è questo», l'adulto attento può capire di trovarsi davanti a una soglia e non la chiude con un'altra informazione. Può accogliere l'osservazione, ripetere che ha ragione, e restare in silenzio.

Il terzo gesto riguarda le grandi domande, quelle sulla morte, su Dio, sul male, sul senso della vita. Hanno la forma di problemi, ma i giovani che le pongono sono spesso nel mezzo di un'esperienza, un lutto, una delusione, una scoperta, e il loro interrogativo è spesso un altro. Le tentazioni dell'adulto sono tre: rispondere in fretta per chiudere, deviare con un «non pensarci», fare una lezione. Una via diversa consiste nell'accogliere la domanda come un dono, nel chiedersi con delicatezza che cosa la sta suscitando, nel condividere con onestà il proprio stupore o il proprio dubbio, nell'offrire racconti e simboli, dalla vicenda di Giobbe ai gesti della liturgia, e nel dire con dignità «non lo so» quando è vero. Soprattutto significa restare. La presenza è già una risposta, di un genere che una spiegazione da sola non dà. Nel contesto pastorale vale ciò che la mistagogia antica insegna: prima l'esperienza, poi la spiegazione. Una catechesi ridotta a un insieme di risposte da imparare rischia di presentare la fede come una raccolta di problemi risolti; un cammino che introduce al mistero fa vivere il rito, il servizio, il silenzio, il racconto, e li interpreta quando il giovane ha qualcosa di vissuto da comprendere. Anche il dubbio trova qui il suo posto: un ragazzo che dubita non ha perso il mistero, e ha forse bisogno di compagni che non abbiano paura delle sue domande.

Occorre infine segnalare ciò che, secondo la scelta pedagogica qui proposta, il mistero non deve diventare. Non può essere un modo di sfuggire alle domande legittime dei giovani né delle famiglie, e meno ancora di coprire responsabilità educative o istituzionali: dove ci sono fatti da chiarire, la risposta è la trasparenza. Non può essere un pretesto per l'oscurantismo, che teme il pensiero, né per l'autoritarismo, che si presenta come depositario di ciò che non si può discutere. C'è infine un lavoro che l'educatore compie su di sé, perché difficilmente si trasmette uno stupore che non si conosce. Una vita interiore nutrita di contemplazione, di lettura, di preghiera, di tempo trascorso nella natura può essere una condizione perché i giovani, accanto a lui, possano scoprire che il mondo non è solo un insieme di problemi.

Il cielo, di nuovo

Torniamo sull'erba, sotto la strada di luce che attraversa il cielo. Dopo un lungo silenzio il ragazzo che aveva spiegato ogni cosa dice, a mezza voce, che forse lei aveva ragione. Non aggiunge altro. La ragazza non risponde e nessuno interviene, perché non c'è nulla da aggiungere a ciò che è stato riconosciuto. L'educatore, che non ha parlato per tutto il tempo, dice soltanto che, se vogliono, possono restare ancora un po'. Restano. È probabile che nessuno ricordi, domani, le parole di quella notte, ma forse ricorderanno il modo in cui sono stati lasciati nel silenzio.
Altri finali sono possibili, e appartengono anch'essi alla fenomenologia del mistero: il ragazzo continua a spiegare, o la ragazza tace e non dice più nulla, o l'educatore interviene con un'altra informazione, o la notte passa senza che nessuno dica una parola. In ciascun caso il mistero resta ciò che è: qualcosa che si può accogliere o lasciar cadere, e che nessuno può imporre.
Che cosa resta di questo itinerario? Il mistero non è ciò che ancora non si sa, ma ciò che resta dopo che si è saputo ciò che si poteva sapere. È inesauribile, perché cresce con la conoscenza; coinvolge, perché chi lo interroga ne fa parte; si dà in dono, e solo l'attenzione e la riverenza possono accoglierlo. Marcel ha proposto di distinguerlo dal problema e di custodirlo nelle sue forme più concrete, la presenza, la fedeltà, la speranza, il corpo. La tradizione teologica, nella lettura di fede qui proposta, lo riconosce come il modo stesso in cui Dio si fa conoscere, un mistero rivelato che resta mistero e che si lascia incontrare in una notte di lotta, in una domanda rimasta senza risposta, in un pane spezzato che scompare. La pedagogia ne trae una proposta semplice e impegnativa, che è una scelta e non una deduzione: guardare ogni giovane come un mistero e non come un problema, e introdurlo, con l'esperienza prima della spiegazione, in ciò che supera lui e noi.
Promettere, perdonare e prestare attenzione sono tre modi di stare davanti a ciò che non possediamo. La promessa riguarda un futuro che non controlliamo, e si fa a qualcuno la cui libertà ci sfugge. Il perdono riguarda un passato che non possiamo cambiare, e viene da una libertà che nessuno può esigere. L'attenzione riguarda un presente che non produciamo, e una persona che ci è data senza essere nostra. Si può leggere in ciò, come lettura nostra, che il mistero sia l'orizzonte in cui tutto questo si colloca: la profondità inesauribile di ogni persona, e di ogni cosa, da cui questi atti ricevono il loro significato.
Il titolo del lavoro indicava fin dall'inizio questa direzione. Il fondo che non si esaurisce non è un limite del sapere da lamentare, ma la ragione per cui vale la pena continuare ad attendere. Chi educa i giovani può trasmettere pochissime certezze, ma può lasciare loro la convinzione, che qui si ritiene preziosa, che il mondo e le persone non finiscono dove finiscono le nostre spiegazioni.

Riferimenti principali

- Marcel: *Journal métaphysique* (1927); *Être et avoir* (1935); *Homo viator* (1944); *Les hommes contre l'humain* (1951); *Le mystère de l'être* (1951); *L'homme problématique* (1955).

- Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*; *Gelassenheit* (1959). Rahner: *Grundkurs des Glaubens* (1976). Marion: *Étant donné* (1997); *De surcroît* (2001). Ricoeur: *Finitude et culpabilité* (1960); *Le mal* (1986). Heschel: *Man Is Not Alone* (1951); *God in Search of Man* (1955).
- Weber: *La scienza come professione*; Taylor: *A Secular Age* (2007); Han: *Transparenzgesellschaft* (2012); Glissant: *Poétique de la Relation* (1990).
- Platone: *Teeteto*; Aristotele: *Metafisica*; Gregorio di Nissa: *Vita di Mosè*; Dionigi l'Areopagita: *Teologia mistica*; Agostino: *Confessioni*; Tommaso d'Aquino: *Summa theologiae*; Niccolò Cusano: *De docta ignorantia* (1440). Otto: *Das Heilige* (1917); Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus* (1921).
- Cirillo di Gerusalemme: *Catechesi mistagogiche*; Ambrogio: *De mysteriis*; Concilio Vaticano II: *Sacrosanctum Concilium*.