

Piero Stefani

*BIBBIA, CULTURA, SCUOLA: PROBLEMI, POTENZIALITÀ, APPLICAZIONI*

relazione presentata al corso di aggiornamento «La Bibbia: alle radici della cultura europea», organizzato dall'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano, l'1 dicembre 2012

Le questioni annose sono quelle che si ripropongono in modo statico di fronte a realtà in inesorabile mutamento. Le «grida manzoniane» sono appelli o normative ripetute di continuo solo perché mai ascoltate o praticate. Il tema della Bibbia nella scuola concentra in sé le caratteristiche proprie dell'uno e dell'altro riferimento. Da decenni viene riproposto in termini in sostanza omogenei, mentre la situazione dell'istruzione in Italia si è, nel frattempo, profondamente modificata (e non in meglio). Ancora oggi fra i sostenitori dell'inserimento della cultura biblica nella scuola gode di ottima stampa una domanda retorica proposta da Umberto Eco dalle colonne dell'*Espresso* nel lontano settembre del 1989: «Perché i ragazzi devono sapere tutto degli dèi di Omero e pochissimo di Mosè?». Tuttavia chiunque frequenti le scuole italiane, licei classici compresi, sa benissimo che ormai la conoscenza dell'*Iliade* e dell'*Odisea* supera solo per un'incollatura l'ignoranza riservata al libro dell'Esodo.

Eco, a suo tempo, propose una seconda domanda retorica: «Perché devono conoscere la Divina Commedia e non il Cantico dei cantici?». Se da allora si è, forse, registrato, qua e là, qualche progresso nella conoscenza del massimo capolavoro della letteratura italiana, esso va attribuito molto più a Benigni che alle forze autonome della nostra scuola. Si potrebbe perciò ipotizzare che se qualche personaggio di pari notorietà si impegnasse sulle piazze e (soprattutto) sugli schermi televisivi a recitare con costanza il poema biblico dell'amore, anche quest'ultimo diverrebbe un testo poetico impossibile da ignorare da parte di studenti e insegnanti.

Un'inchiesta curata dall'Eurisko – promossa in vista del sinodo dei vescovi del 2008 «Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa» – affermò che ben il 62% degli intervistati (che, per altri versi, hanno dato prova di conoscere e frequentare poco le Scritture) si sono dichiarati favorevoli all'inserimento della Bibbia nell'insegnamento scolastico. In breve, quanto sembra essere cresciuta negli ultimi decenni è solo l'istanza che la Bibbia entri nelle aule scolastiche e non già la sua effettiva presenza.

Rimane da chiedersi se la scuola italiana sia nelle condizioni di poter inserire, con frutto, nei suoi programmi delle superiori un serio studio aconfessionale della Bibbia. Rispetto al binomio «Bibbia e scuola» finora si è molto lavorato sull'importanza della cultura biblica, ma si è tenuto troppo poco conto della precarietà di un sistema scolastico tenuto in piedi solo dall'abnegazione di una parte, tuttora non trascurabile, di un corpo docente sempre più demotivato.

Il fatto che la maggioranza degli italiani sia favorevole all'inserimento della Bibbia nella scuola comporta un implicito giudizio negativo sulla capacità culturale dell'IRC. I programmi di questa materia elaborati dalla CEI si differenziano da un'impostazione di tipo catechistico e sono attenti alla dimensione culturale della religione. Inoltre essi riservano ampio spazio alla Bibbia. Tuttavia non sembra errato sostenere che la stragrande maggioranza di coloro che si avvalgono dell'IRC lo facciano per motivi diversi da quelli propriamente culturali: di fatto quell'ora, anche a motivo dello statuto a essa riservata all'interno della scuola, è per lo più dedicata a discussioni di ordine etico-esistenziale. La mancanza di una verifica finale impedisce del resto valutazioni precise. Tuttavia, se l'ufficio scuola della CEI somministrasse

un questionario ai frequentanti dell'ultimo anno delle superiori ci sarebbero pochi dubbi sui suoi risultati: quasi certamente gli esiti, sul piano culturale e specificatamente su quello biblico, sarebbero molto modesti.

In ogni caso anche se, per ipotesi, gli avvalenti dell'IRC si dimostrassero in possesso di una buona cultura biblica, il problema resterebbe aperto: il riferimento al Libro dell'Occidente risulterebbe sempre inserito in una dimensione legata a un'opzione personale e non a un patrimonio culturale comune. Il problema è reale. Per rendersene conto basta prestare attenzione al fatto che la scoperta della Bibbia come riferimento indispensabile per la comprensione della cultura occidentale è, coerentemente, avvertito soprattutto nella laica Francia, vale a dire nell'unico paese europeo dove, in forza di legge, non è possibile alla scuola pubblica impartire insegnamenti religiosi, nemmeno di tipo non-confessionale. In questo contesto – come ha scritto Flavio Pajer – «l'unica possibilità, rimessa in auge da provvedimenti legislativi recenti, è quella di valorizzare la “dimensione religiosa” insita in vario modo nei contenuti delle diverse materie».

Quanto in generale vale per la religione, nello specifico si ripropone per la Scrittura. La via più percorribile per l'inserimento della Bibbia nella scuola sta nell'evidenziare come in molte aree disciplinari i suoi influssi siano tanto evidenti da far sì che l'onere della prova spetti a chi si oppone alla scelta che essi debbano essere messi in luce in modo coerente e continuativo. Si pensa subito all'arte e alle letterature italiana e straniere. Tuttavia lo stesso discorso è applicabile alla filosofia, alla storia, al diritto, alla politica, alla storia della scienza e dell'economia. In ognuno di questi campi la presenza di influssi biblici è documentabile a vastissimo raggio.

Rispetto all'approccio sopra auspicato, a livello di scuola secondaria pesano fattori che non sono esorcizzabili attraverso la semplice forza del raccontare, la quale, peraltro, può tuttora avere un ruolo decisivo in età precedenti. La maggiore difficoltà è legata a ragioni di principio. Domandiamoci: la Bibbia può essere presentata a tutti come un classico al pari dell'Iliade, dell'Odissea o dell'Eneide? Con la qualifica di classici ci si riferisce a libri riconosciuti come tali dall'insieme dei loro lettori. Nessun testo nasce classico, a renderlo tale è la sua recezione. Nel caso dei libri sacri questo procedimento è costituito dalla canonizzazione. Harold Bloom, come è noto, ha secolarizzato il concetto di canone applicandolo a una serie di libri determinanti per la cultura occidentale. Sulla scorta di questo riferimento si potrebbe affermare che un sistema religioso definisce quali sono i propri libri rivelati, mentre un sistema culturale determina quali sono i suoi testi classici.

Tenendo conto di tutto ciò, il problema di fondo sta nel domandarsi a quali condizioni un canone secolare possa assumere entro di sé un testo considerato rivelato da un determinato sistema religioso. Rispetto alla Bibbia, i due opposti del confessionalismo (e ancor più del fondamentalismo) e del laicismo sono concordi nel ritenere illegittima l'operazione. Sul versante delle confessioni religiose la più importante via alternativa a questi due estremi sta nel constatare che le pagine sacre, oltre a essere suscitatrici di cultura, sono, a loro volta, anche dei prodotti culturali legati a contesti e influenze, fonti e redazioni, stesure e riscritture. Questo insieme di fattori le accomuna a molti altri testi antichi.

Tali considerazioni, lungi dal negarlo, addirittura esigono che il momento culturalmente più qualificante si abbia quando ci si confronta con un testo sacro assumendolo nella sua intrinseca pretesa di essere tale. Istanza indubbiamente propria dei libri biblici (o almeno della maggior parte di essi), ma non declinabile intrinsecamente come canonica. Una formula efficace afferma che il «canone ricapitola il sistema», esso cioè è, per definizione,

un'operazione successiva che crea un'unità più ampia, ma anche più estrinseca, di quella propria dell'intertestualità attestata dalle riscritture presenti nei libri biblici. L'esemplificazione massima di questa situazione sta nella presenza di due fondamentali assetti canonici biblici: la Bibbia ebraica e quella cristiana formata da Antico e Nuovo Testamento.

La domanda fondamentale attiene alle modalità di presentare in modo culturale un libro rivelato. Inoltre, nella società attuale, l'approccio deve avvenire in sede pubblica, laica e pluralistica senza, peraltro, negare con ciò la validità anche culturale del fatto che, all'interno delle comunità dei credenti, i testi sacri siano recepiti e vissuti come parola di Dio. In altri termini, lo studio dei modi in cui le Bibbie sono lette, meditate, pregate all'interno delle varie comunità religiose rientra anch'esso nell'ambito di un approccio culturale alla Scrittura.

È necessario trovare una collocazione culturale capace di garantire alla Bibbia la sua pretesa di porsi su un piano differente da altri libri. Ciò comporta non tanto avvallarne un accesso puramente confessionale, quanto assumere, attraverso un approccio fenomenologico, la Scrittura per quel che è: vale a dire un testo dotato della pretesa di essere rivelato. Colta da questo punto di vista, essa è paragonabile più al Corano che a Omero. Tuttavia proprio in questo snodo si colloca la peculiarità biblica, e non già coranica, di doversi confrontare con due diversi sistemi canonici entrambi influenti all'interno della cultura occidentale tanto nel loro versante sacro, quanto nella loro declinazione secolarizzata. Il confronto cristiano-ebraico si presenta perciò imprescindibile anche per ogni approccio culturale alla Bibbia.

Questo punto di vista può essere ben esemplificato riferendosi a un libricino di George Steiner da poco edito in italiano, *Il libro dei libri. Un'introduzione alla Bibbia ebraica* (Vita e pensiero, Milano 2012). Per comprendere questo piccolo testo di un grande autore – letterato e saggista tra i più celebri – bisogna riferirsi al titolo originale, *A Preface to the Hebrew Bible* (posto nell'edizione italiana come sottotitolo) e collocarlo nella sua veste iniziale. La sua prima comparsa fu infatti quella di prefazione a *The Old Testament: King James Version* (Everyman's Library, London 1996). Da questi semplici dati emerge una tensione, non sufficientemente colta da Gianfranco Ravasi nella sua prefazione all'edizione italiana. Di che si tratta? Dell'equivalenza, paradossalmente sia confermata sia smentita dalle pagine di Steiner, tra *Old Testament* e *Hebrew Bible*.

La *King James* non è solo una traduzione inglese della Bibbia risalente ai primi del XVII secolo: è un monumento letterario della cultura anglosassone. È infatti impossibile contestare la valutazione proposta da Steiner secondo cui «le due principali costruzioni della lingua inglese» siano Shakespeare e la Bibbia di re Giacomo (p. 26). Il fatto che questo libretto sia all'origine una prefazione alla *King James* giustifica il suo interesse per le traduzioni in generale e per questa in particolare (pp. 11-35). Tuttavia il punto capitale non sta qui. Il nucleo del problema è che l'influsso straordinario avuto anche dalla prima parte della Bibbia di re Giacomo è dovuto al fatto di presentarsi come un *Old Testament* a cui segue di necessità un *New Testament*; ed è fuori discussione che non basta amputare semplicemente questa seconda parte per renderla *Hebrew Bible*. Le pagine di Steiner si muovono all'interno di questa contraddizione. Da un lato, affermano che la nozione di «“Antico Testamento” è puramente cristiana» e perciò il fatto che il Nuovo Testamento dipenda da esso «non è affare del popolo ebraico» (pp. 44-45); dall'altro, commentano la successione dei libri così come appaiono nell'*Old Testament*. Esse quindi si conformano a un ordine che differisce per aspetti qualificanti da quello proprio della Bibbia ebraica (pp. 49-82). Basti dire che un conto è terminare l'Antico Testamento con i Profeti, altro concludere la Bibbia ebraica con i due libri

delle Cronache. Si sbaglierebbe però a declassare queste osservazioni a puntigliosi rilievi da biblista. Le cose stanno ben altrimenti. Proprio questa contraddizione, evidente in quasi ogni riferimento compiuto dall'autore agli influssi biblici presenti nella cultura occidentale, costituisce una specie di sigillo a pagine scritte da un grande intellettuale ebraico diasporico della seconda metà del XX secolo (i riferimenti, espliciti o impliciti, alla Shoah sono una costante, qui e altrove, per Steiner). Si tratta perciò di una contraddizione che allude in modo profondo al senso stesso dell'inquietudine "confinaria" tipica della presenza ebraica nelle viscere della cultura occidentale.

Le pagine finali affrontano il tema cruciale se la Bibbia sia in se stessa letteratura. Dopo aver preso le distanze dagli estremi opposti del fondamentalismo e di un laicismo propenso a consegnare le pagine bibliche a una congerie arcaica di miti, favole, leggende, codici legislativi, ecc. (pp. 87-88), Steiner propone una sua visione originale. Egli afferma di poter comprendere come Shakespeare, dopo aver scritto *Amleto* od *Otello*, si potesse informare al mercato sul prezzo dei cavoli; questo passaggio alla vita quotidiana egli riesce, sia pure con più difficoltà, a concepirlo anche in relazione all'ultimo Schubert o al giovane Einstein; quanto non è invece in grado di compiere è di arrivare a qualsiasi «immagine mentale» per gli autori dei discorsi di Dio contenuti nel libro di Giobbe, o in riferimento a gran parte di Qohelet o a certi Salmi o a larghe sezioni del Secondo Isaia: «l'immagine di un uomo o di una donna che pranza, o cena, dopo aver "inventato" e trascritto questi e altri testi biblici, mi lascia per così dire, cieco e disorientato» (p. 91). Forse per loro bisogna ipotizzare livelli diversi di udito e una capacità di ascolto di cui siamo ormai orfani (qui si percepiscono echi heideggeriani, cfr. il suo *Heidegger*, Garzanti 2002). Ce ne restano tracce attraverso la Scrittura anche per questo «più di ogni altro libro, è la Bibbia ebraica che interroga l'uomo» (pp. 92).

Quanto va messo in luce in questa declinazione letteraria dell'ispirazione – sia o non sia convincente poco importa – è il suo carattere frammentario. L'affermazione non è estendibile all'intera Bibbia: gli autori del discorso di Dio nel libro di Giobbe, del Qohelet, di certi Salmi... Possiamo tentare una generalizzazione: un approccio letterario ai testi biblici tende a essere selettivo anche quando è attento alle riscrittura interne; di contro un approccio che punta sulla «storia degli effetti» non può non tener conto degli assetti canonici anche quando ci si concentra su alcuni esempi specifici. Vale a dire quando si legge direttamente in modo letterario un libro biblico si può prescindere dalle sue riletture proposte da ebrei o da cristiani, mentre qualunque esempio di «storia degli effetti» collegata a quello stesso libro risente, in modo quasi inevitabile, di una matrice culturale ebraica o cristiana.

Bastano due righe per indicare le due più rilevanti difficoltà di ordine pratico rispetto a una presenza aconfessionale della Bibbia nella scuola. La prima è connessa alla qualificazione di un corpo docente attualmente quasi del tutto impreparato a rendersi conto dello spessore culturale delle questioni messe in campo. La seconda sta nel fatto che una simile proposta entrerebbe in urto con un approccio di natura disciplinare: a monte e a valle del testo biblico occorrerebbe saper passare simultaneamente attraverso molte materie e competenze. Tuttavia, a iniziare dai libri di testo, l'asse di riferimento nella quotidiana attività scolastica resta articolato per materie. Non a caso i tentativi per smuoverlo (comprese le tesine di maturità) si sono rivelati fino ad ora nella maggior parte dei casi velleitari. In questo quadro, corsi di aggiornamento e proposte di percorsi interdisciplinari si presentano come semplici palliativi che, come si sa, non risolvono il problema, ma sono pur sempre meglio di niente.