

CORSO REGIONALE DI AGGIORNAMENTO
DEGLI INSEGNANTI DI RELIGIONE CATTOLICA
IN SERVIZIO NELLE SCUOLE STATALI

MINISTERO DELL'ISTRUZIONE DELL'UNIVERSITÀ E DELLA RICERCA
CONFERENZA EPISCOPALE CAMPANA - UFFICIO SCUOLA

**Dire Dio nell'agorà:
il linguaggio religioso-cristiano
in contesti pubblici come la scuola**

prof. Brunetto Salvarani

8 ottobre 2013

DIRE DIO NELL'AGORA': IL LINGUAGGIO RELIGIOSO CRISTIANO IN CONTESTI PUBBLICI COME LA SCUOLA

Brunetto Salvarani, Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

“Dio ha creato gli uomini perché Egli – benedetto sia! – adora i racconti” (dal *midrash*)

1) *Siamo gli ultimi cristiani?*

Qualche settimana fa, viaggiando in autostrada nell'Italia centrale, ho incrociato su un cartellone una di quelle scritte che, tempo fa, avevano prodotto una lunga serie di leggende metropolitane sulla mano che le avrebbe eseguite, e sulla sua motivazione perversa: “Dio c'è!”. Un'affermazione perentoria, lapidaria, d'innegabile suggestione soprattutto se collocata sullo sfondo di una stagione - pochi decenni addietro – contrassegnata piuttosto dal sostanziale e generalizzato disinteresse per le cose religiose. Soprattutto per il loro impatto pubblico, ritenuto di regola pressoché nullo, e scarsamente intrigante per la cultura dominante. I cui slogan al riguardo spaziavano dai seri “L'eclissi del sacro”, “La fine della religione”, “Per un cristianesimo non religioso” (titoli di autentici *bestseller* nei dintorni della metà degli anni sessanta) a quello, scanzonato ma non banale, di un monologo di Woody Allen che recitava “Dio è morto, Marx è morto, e neanch'io mi sento troppo bene...”. Qualche chilometro più tardi, però, la certezza di una secolarizzazione ormai consolidata era messa a dura prova da un successivo cartello, in cui una mano altrettanto ignota aveva aggiunto in basso, all'abituale “Dio c'è!”, un interrogativo quanto mai sintomatico, degno figlio di un altro tempo, fatto di religioni tornate in prima pagina e di un sacro selvaggio e coniugato rigorosamente al plurale: “Ma quale?”.

La domanda, ovviamente, non è per nulla secondaria. Anzi, si rivela, superato l'iniziale sbigottimento, come la domanda delle domande: *quale* Dio c'è oggi nell'agorà planetario? Quello ambiguamente invocato dal *cristiano rinato* Bush junior per giustificare al mondo benestante la sua guerra preventiva e infinita, o dal *musulmano risvegliato* Bin Laden per chiamare le nuove plebi del pianeta ad un *jihad* terroristico e blasfemo? Quello pubblicizzato e venduto a basso prezzo dai mercanti del supermarket del sacro che sfruttano l'ansia postmoderna e il successo della *Next Age* come un'occasione insperata per produrre ricchezza e intercettare angosce, bisogni e speranze diffusi? Quello certosamente fotografato dalla sociologia attuale, che parla di una risorta voglia di comunità e di intimità di gruppo, di sorprendenti protagonisti del religioso quali pellegrini e convertiti¹, constatando in parallelo la crisi sempre meno reversibile di chiese e comunità tradizionali? O quello, infine, in

¹ D.HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Il Mulino, Bologna 2003.

nome del quale Giovanni Paolo II e i leader religiosi mondiali hanno pregato a più riprese a partire dal 27 ottobre 1986, divisi ma insieme, ospiti del *Poverello d'Assisi*, invocando finalmente la pace su un pianeta dilaniato e sbigottito? Difficile, forse impossibile, rispondere. Il quadro accidentato che vi è sotteso rimanda, del resto, ad un'ulteriore domanda, forse ancor più pressante: che spazio c'è per il dialogo nel tempo del *ritorno della religione* sulla scena del *villaggio globale* e del *pluralismo religioso* come esperienza diffusa? Se il primo aspetto presenta la sfida a rendere le religioni un fattore di pace e di convivenza positiva nel contesto di una coscienza sempre più planetaria del nostro vivere sulla terra, il secondo rinvia all'esigenza del riconoscimento rispettoso e accogliente della diversità di fedi e culti. "Dio di ritorno: nel meglio e nel peggio" è il titolo di un bel dossier curato da Henri Tincq per *Le Monde* qualche anno fa, in cui ci s'interrogava sulle complesse modalità del citato, sorprendente *revival*.² *Diaspora del sacro* è poi un'altra locuzione utilizzata, per indicarne la sovraesposizione vistosa persino in ambiti generalmente distanti dal religioso classico: gli scenari del dopo 11 settembre l'hanno ancor più posto in luce, con esiti sovente drammatici. Facendocene toccare con mano – esemplarmente, direi - ambiguità e contraddizioni³.

Il teologo canadese Jean-Marie Tillard, in un volumetto prezioso trasparentemente intitolato *Siamo gli ultimi cristiani?*⁴ (una vera e propria *Lettera ai cristiani del Duemila*), lo dichiara con estrema semplicità ma anche con la franchezza indispensabile in occasioni simili: "I catecheti impiegano tutte le loro energie a parlare di Cristo davanti a uditori che sbadigliano, perché non sono interessati a quanto si dice. I banchi delle chiese sono sempre più vuoti e occupati da persone dai capelli sempre più bianchi, tanto che si arriva a sopprimere delle parrocchie. Nell'insieme, tutta una generazione (quella che costituirà la carne delle società nei prossimi decenni) scivola lentamente non verso l'aggressività verso la chiesa, ma (ed è più grave) verso l'indifferenza".⁵

Una delle tracce da seguire, in vista di una stagione in cui finalmente le parole religiose tornino ad essere, *bonhoefferianamente*, sensate ed efficaci, mi pare sia il definitivo recupero della narrazione in teologia, in catechesi e nell'insegnamento dell'IRC. Secondo Tillard, se si dà una certezza nella crisi odierna del cristianesimo, è che *questa* generazione appare, inesorabilmente, l'ultima testimone di un certo modo di essere cristiani (non direi solo *cattolici*). In un prossimo futuro - ma già oggi, in realtà, è così - sarà necessario parlare di Cristo non solo dall'alto di una qualsiasi cattedra; e imparare *nuovamente* che la fede non si trasmette soprattutto attraverso lo spettacolo dell'assimilazione nelle società, ma tramite l'umile proclamazione della *differenza* evangelica. "Maurice Clavel vedeva giusto quando pensava che il cristianesimo penetrerà il nostro mondo solo se i battezzati avranno la forza di arrabbiarsi, di indignarsi, di non confondere la *beatitudine dei buoni* con la tolleranza

² H.TINCQ, *Dieu de retour, pour le meilleur et le pire*, in *Le Monde Dossier et Documents* n.29 (2002).

³ Per una panoramica complessiva della condizione del religioso oggi, mi permetto di rinviare al mio recente *Il fattore R. Religioni alla prova della globalizzazione*, EMI, Bologna 2012.

⁴ J.-M. TILLARD, *Siamo gli ultimi cristiani?*, Queriniana, Brescia 1999.

⁵ Ivi, p.9.

universale. Se ne può dedurre che le chiese locali, nelle loro riunioni, si incentreranno maggiormente sulla Parola di Dio e sul sacramento”.⁶ In un mondo sempre più secolarizzato, pronosticava Tillard, almeno per quanto riguarda il cosiddetto occidente, le chiese ridotte a *piccoli resti* di credenti convinti e praticanti la loro fede saranno indotte, verosimilmente, a raccogliersi attorno all’essenziale: la Parola di Dio raccolta nella Bibbia e i sacramenti riassunti nell’eucaristia, appunto. Due ingredienti di base quanto mai *raccontabili*, a ben vedere. La Bibbia, costituita in larga parte di narrazioni, e l’eucaristia, racconto dell’ultima cena di Gesù con i suoi amici e a sua volta plasmata su quell’altro racconto-matrice che è il *seder* pasquale dell’antico Israele.

E’ tempo di fare nostra, assumendola responsabilmente, la domanda per nulla retorica proposta da Tillard: *siamo forse gli ultimi cristiani?* In un’Europa sempre più ambiguamente sospesa fra secolarizzazione compiuta e postsecolarismo, oltre che preda dell’incertezza (Z. Bauman), in una stagione in cui convivono paradossalmente una paranoica bulimia del sacro e un appello sconsiderato allo scontro di civiltà, si può ipotizzare che le chiese, le comunità cristiane, gli operatori dell’educazione in ogni campo, siano chiamati a reimparare pazientemente a raccontare; e che sulla loro disponibilità, e capacità, di raccontare la *differenza* evangelica si misurerà la loro qualità di presenza nella società, nella scuola, nel mondo.

2) *Dire Dio nel contesto di quale modello educativo?*

Viviamo in una società che mette in crisi, *de facto*, il modello educativo (trasmissivo, parcellizzante, contenutistico, etnocentrico, monoculturale) cui ci siamo affidati fino a oggi, sostanzialmente focalizzato sulla *produzione* (a scuola e nelle altre agenzie educative, formali e informali) di cittadini legati a *uno* specifico territorio nazionale, a *un* determinato ethnos, a *una* lingua, a *una* cultura, a *una* religione⁷. Questo modello è stato funzionale, per diversi secoli, alle esigenze di uno stato-nazione che esercitava giurisdizione assoluta su uno spazio geopolitico, allo scopo di disciplinarne e controllarne la popolazione. Tale spazio è stato costantemente minacciato da forze politiche esterne, attraversato da flussi economici internazionali, messo in discussione da ondate culturali globalizzanti, sollecitato da energie interne non del tutto disciplinate, ma lo stato ha sempre saputo mantenere una presa salda sulla vita dei suoi cittadini. È anche stato abile, in alcuni momenti, a porsi come garante di equilibri tra tensioni differenti e/o contrapposte (ad esempio in quello che conosciamo come ciclo keynesiano, con funzione di mediatore tra capitale e lavoro). Spesso per raggiungere i propri scopi non ha esitato ad aizzare lo spettro della paura, dell’incertezza, della vulnerabilità, che, come afferma Zygmunt Bauman, sono la “chiave dell’efficacia del potere”⁸, garantendo protezione da forze soverchianti (reali

⁶ Ivi, p.18.

⁷ Riprendo qui, con qualche rielaborazione, le considerazioni proposte da R. MORSELLI e A. TOSOLINI, “Nomadi del presente, cittadini del futuro”, in *CEM Mondialità* n.6 (2010), pp.18ss.

⁸ Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 60.

o sapientemente inventate). Ebbene, negli ultimi trent'anni, soprattutto dopo il crollo del Muro di Berlino (1989), tale modello è stato messo in discussione dalla potenza di alcune forze che hanno diffuso paure ben più grandi di quelle precedentemente vissute. Mentre il mercato sembra aver rotto il patto keynesiano, evidenziando la vulnerabilità di milioni di esseri umani lacerati dal dilemma se cadere nel pozzo della disoccupazione e dell'esclusione, o farsi tagliare dal pendolo del biocapitalismo che sfrutta integralmente i corpi, i cervelli e le emozioni delle persone⁹.

Alcuni processi, in particolare, hanno agito nella direzione di una trasformazione potente della nostra società e quindi del suo modello educativo. Provo a elencarne alcuni:

- *secolarizzazione*: la religione non è più il solo scenario di senso della società, non è più il suo unico collante: la società *funziona* anche senza la religione;
- *differenziazione e pluralizzazione*: aumentano le appartenenze e si moltiplicano i riferimenti. Il mondo presenta più volti, più codici, più lingue - compresenti in uno stesso territorio - per scelta o per costrizione. È il passaggio al pluriverso, che segnala come la pluralità sia ormai la fisiologia della modernità, non la sua patologia;
- *complessificazione*: la complessità dei contesti socio-economici aumenta, perché aumentano i fattori in gioco e le relazioni di interdipendenza reciproca. È la sottile dinamica di distinzione, cooperazione e tensione delle parti in gioco in una totalità emergente, che tutte le parti - singolarmente e attraverso le loro relazioni - contribuiscono a creare;
- *individualizzazione*: il sociale si individualizza, non nel senso più banale espresso dal termine individualismo, ma perché la costruzione del senso da parte degli individui diventa costitutiva dei processi sociali. Come ha evidenziato Alberto Melucci, l'esperienza individuale diventa il luogo privilegiato dell'azione sociale, sia come spazio del controllo e della manipolazione sia come potenziale di autonomia e di autorealizzazione. È attraverso l'azione individuale che si formano le dinamiche macrosociali e, reciprocamente, i grandi processi strutturali operano fin nelle fibre più riposte della vita individuale¹⁰;
- *variabilità e accelerazione*: il cambiamento è frequente e intenso, sempre più accelerato;
- *astrazione e dematerializzazione*: pur vivendo in un mondo saturo di oggetti, questi hanno perso (come il denaro) progressivamente il loro valore materiale e d'uso, accrescendo invece quello informazionale. Stessa sorte è toccata al lavoro che, pur sopravvivendo nella forma di lavoro manuale faticoso, è diventato sempre più attività cognitiva, gestione di flussi d'informazione e conoscenza;
- *eccedenza simbolica*: le possibilità virtualmente disponibili all'azione degli individui sono più ampie delle loro capacità effettive di azione. Si accresce quindi il campo delle possibilità, ma l'orizzonte simbolico è più vasto delle nostre capacità di azione;

⁹ Su questo tema si può vedere V. CODELUPPI, *Il biocapitalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

¹⁰ Rimando in particolare ad A. MELUCCI, *Culture in gioco. Differenze per convivere*, Il Saggiatore, Milano 2000.

- *mediatizzazione*: viviamo in un mondo fortemente mediatizzato¹¹, integrato cioè dai media elettronici, eppure esplosivo e frammentato in un insieme infinito di piccoli mondi che tra loro spesso neppure si parlano. Una società che è quindi, nello stesso tempo, una e molteplice, abitata da *tribù* tra loro diversissime. Vale la pena far notare la comparsa oggi di una nuova tribù di esseri umani, ragazzi e ragazze con meno di vent'anni o poco più che ventenni, nati digitali e non analogici, che M. Prensky¹² indica con la terminologia di *digital natives*. Chi è più vecchio di loro appartiene a un'altra strana tribù: gli *immigrants*, adulti che hanno visto nascere e decollare i nuovi media ma sono costretti ad adattarvisi per poter tenere il passo dei *digital natives*. I nuovi media per loro sono certamente utili strumenti ma raramente costituiscono un *ambiente*, un *mondo* di senso e di pratiche. Il problema è che gli *immigrants* sono gli adulti, i genitori, i formatori, i docenti, insomma coloro che dovrebbero educare-insegnare-formare e che spesso invece arrancano alla rincorsa di linguaggi comuni che rendano possibile l'interazione con i *digital natives*. E che rischiano di essere fuori dal mondo di domani...¹³

3) *Verso una teologia narrativa*¹⁴

Sono trascorsi quarant'anni dall'uscita di un memorabile numero di *Concilium* grazie al quale la locuzione *teologia narrativa* entrava quasi di soppiatto nel dibattito teologico mondiale, provocando peraltro da subito un discreto fragore.¹⁵ Si deve soprattutto, infatti, ad un paio di brevi articoli ivi comparsi, rispettivamente firmati da Harald Weinrich e da Johann Baptist Metz, il merito di aver avviato, sostanzialmente *ex nihilo*, una riflessione destinata a rivelarsi quanto mai fruttuosa in svariati ambiti del sapere religioso: è da allora che si è cominciato a parlare ed a discutere, ad esempio, di etica narrativa, di pedagogia narrativa, di esegesi narrativa, catechesi narrativa, e così via. Che si è riaperta una strada da troppo tempo chiusa, o pressoché tale: perlomeno inaridita. Che si è colto, finalmente, almeno *in nuce*, non solo che, come spiegava Umberto Eco nella prefazione ad *Il nome della rosa*, di ciò di cui non si può teorizzare, si deve narrare, ma che la fede cristiana si capisce veramente solo raccontando una storia. Qualche tempo dopo la comparsa del fascicolo di *Concilium* toccava ad un volumetto uscito in Italia nella collana Giornale di teologia presso la Queriniana, intitolato appunto *Teologia narrativa* e curato da Bernard Wacker, allora giovane assistente nella facoltà di teologia cattolica a Tubingen, fare il punto della

¹¹ Si veda la trilogia di uno fra i più acuti analisti dei mutamenti della società contemporanea, M. CASTELLS, *L'età dell'informazione. Economia, società, cultura*, Egea – Università Bocconi, Milano 2004 (i tre volumi si intitolano: *La nascita della società in rete*, *Il potere delle identità*, *Volgere di millennio*).

¹² M. PRENSKY, *Digital Natives, Digital Immigrants*, in *On the Horizon* - MCB University Press, Vol. 9 n. 5, October 2001.

¹³ Si veda su questo tema lo studio di M. AIME - A. COSSETTA, *Il dono al tempo di internet*, Torino, Einaudi 2010.

¹⁴ Rielaboro qui il paragrafo "Una teologia narrativa per la stagione dell'incertezza", presente nel mio libro *In principio era il racconto. Verso una teologia narrativa*, EMI, Bologna 2004, pp.23-38. Mi ero occupato già in passato dell'argomento, nel mio *Le storie di Dio. Dal Grande codice alla teologia narrativa*, EMI, Bologna 1997.

¹⁵ *Concilium* n. 5 (1973).

situazione.¹⁶ Dopo un preciso ed esauriente editoriale di Carlo Molari, il libro presentava una sorta di antologia della teologia narrativa, mostrando come nel frattempo tale progetto fosse stato più ampiamente sviluppato nel contesto della teologia politica (con lo stesso Metz), svolto come una nuova teologia dell'esperienza (Zahrnt), contrapposto radicalmente alla teologia argomentativa (Wachinger), utilizzato nella catechetica (Halbfas) e nell'omiletica (Bohren), assunto nel quadro della cristologia (Schillebeeckx) e della teologia sacramentaria (L.Boff), fino a tradursi persino in un'etica narrativa (con Mieth). I primi passi, indubbiamente, erano stati compiuti.

Ora, quarant'anni è senz'altro è un'età giusta per considerarsi maturi, stilare i primi bilanci seri sui propri trascorsi e guardare al futuro con giustificata, positiva curiosità. Oltre che, nel caso, per ammettere le sottovalutazioni e/o gli errori compiuti, facendone tesoro per adoperarsi a migliorare il *prodotto* sinora ottenuto. Il che vale anche per la teologia narrativa, lemma che ha pagato - come tutti gli slogan oggettivamente felici e intriganti - il rischio di tramutarsi in una formula adatta per ogni stagione. Suggestiva. Piacevole. Abbastanza indeterminata da finire riempita talora, senza troppo sforzo, di contenuti dallo scarso mordente, discussi e discutibili. Sino a coprire almeno parzialmente, talvolta, le palpabili *difficoltà* (o la *crisi profonda*, per meglio dire) attraversate dalla teologia mondiale in tale lasso di tempo. Occorre ammettere, d'altra parte, che il ricorso a un punto di vista narrativo in teologia si è rivelato in grado di ri-avviare sentieri inattesi e inesplorati, di ri-aprire porte e finestre in un'abitazione troppo a lungo rimasta chiusa e affaticata nel dialogare positivamente con il portato della modernità. Che oggi, comunque la si pensi a tale proposito, nessuno può permettersi di fingere che la *rivoluzione dolce* apportata dalla teologia narrativa nella percezione del religioso, su portata mondiale, non ci sia stata. Che finalmente l'auspicio dello stesso Metz, affinché nei dizionari teologici specializzati comparisse a buon diritto la voce *Racconto*, stia in effetti cominciando ad avverarsi.¹⁷ Ed è significativo che il fascicolo sopra ricordato di *Concilium* fosse incentrato *sulla crisi del linguaggio religioso* (questo ne era appunto il titolo): se non altro perché da allora, la questione di come *dire Dio* oggi, lungi dall'essersi risolta (se potrà mai esserlo...), appare piuttosto drammaticamente aggravata, e resa ancor più complessa dalle molteplici lingue in cui il nome di Dio viene pronunciato, ad esempio sotto il cielo di un paese come l'Italia. Fino ad essere messa in discussione addirittura la possibilità di dire tale nome in un ambito di sensatezza e di credibilità agli occhi dell'umanità attuale.

Lo stesso risultato ci è proposto, in un volume che rappresenta un po' la *summa* del suo importante cammino intellettuale, da Jürgen Moltmann: "secondo le esperienze da me fatte nel campo del pensiero teologico la teologia cristiana racchiude l'una e l'altra cosa: la *narrazione* della storia di Dio e l'*argomento* in favore della presenza

¹⁶ B. WACKER, *Teologia narrativa*, Queriniana, Brescia 1981 (ed. or. 1977).

¹⁷ J.B. METZ, *Breve apologia del narrare*, in *Concilium* n. 5 (1973), p. 80

di Dio, la *soggettività* biografica e l'*oggettività* dimentica di sé".¹⁸ Più che un'alternativa, dunque, si tratterebbe di un'integrazione, quanto mai indispensabile.

4) *In vista di un nuovo racconto. Il messaggio dello stile*

Il panorama tracciato, sia pur solo per sommi capi, ci avverte in quale *cul de sac* rischi di cacciarsi la parola religiosa nell'odierna deriva postmoderna. Anche se, esauritasi - piaccia o no - la spinta dei cosiddetti Grandi Racconti di marca ideologica (J.Lyotard), ridotta la comunicazione pubblica ad un magma indistinto di frammenti, *zapping* e *blob* privi di orientamento, l'unica narrazione capace di produrre germi di comunità e orizzonti di senso sembra rimasta, per quanto depotenziata, quella religiosa. La considerazione, peraltro, va accompagnata all'analisi, di nuovo, di uno Zygmunt Bauman, che narra la nostra società, soprattutto occidentale, come caratterizzata da nomadismo e sradicamento, insicurezza e patologie crescenti della solitudine urbana¹⁹. Scrive, al riguardo, un nostro sociologo assai attento a tale ottica: "Per quanto poco siamo disposti ad ammetterlo, l'incertezza è nostra compagna. I racconti sono strumenti con cui la riduciamo. La pratica del racconto trasforma ciò che è accaduto in ciò che è *detto* accaduto: con ciò costruisce una realtà che si offre alla condivisione e avvia la catena delle conseguenze. Nella misura in cui siamo consapevoli di ciò e siamo interessati a definire la realtà come ci conviene, la nostra narrazione assume una valenza strategica"²⁰.

Parafrasando il titolo di un'opera di Daniel Pennac, potremmo dire che la testimonianza e l'insegnamento cristiani si snodano nei secoli *come un racconto*, a partire proprio dal racconto fondatore, quello della vita, morte e risurrezione di Gesù di Nazaret, detto il Cristo. È questa una verità antica, che tuttavia la teologia ha riscoperto solo da poco, inaugurando il fecondo filone della *teologia narrativa*. La riscoperta di una teologia siffatta, accogliente, disponibile alla *parresìa*, produttrice di speranza, ha fra le altre cose reso più agevole la ripresa di un incontro con l'ebraismo, che si è sempre maggiormente autocompreso attraverso la narrazione che non attraverso la riflessione dogmatica. Non è un caso, che si sia tornati a discutere e dialogare con Israele, da parte cristiana, sia pur faticosamente e a passi circospetti, proprio in questi stessi anni.

Nel tempo del pluralismo religioso e del mosaico della fede in un paese, come il nostro, che fatica ad accettare questo scenario *in progress*, la ricerca, spesso ardua, di occasioni di incontro passa anche attraverso un lavoro sulla identità narrativa. Dialogare non significa necessariamente risolvere un problema: invece di argomentare o dimostrare si può anche raccontare o ascoltare la storia di un altro²¹.

¹⁸ J. MOLTMANN, *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2001, p. 9.

¹⁹ Z. BAUMANN, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999.

²⁰ P. JEDLOWSKI, *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p.85.

²¹ Sulla situazione del dialogo nella chiesa cattolica, rimando al mio *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale*, EDB, Bologna 2012².

Andrebbe favorita, pertanto, la possibilità ai molti stranieri che ci vivono accanto (e con i quali, pure, spesso ancora non viviamo insieme) che vorrebbero raccontare la propria storia, di poterlo fare, moltiplicando gli spazi e i momenti per far sì che il nostro racconto – oggi, peraltro, così sfuocato e spersonalizzato – s’incroci con il loro racconto. Creando un racconto *nuovo*.

Una narrazione autentica, pericolosa, e capace di effetti critici, inizia quando la persona diventa capace di assumere il ruolo degli altri e contemporaneamente guarda se stesso dal loro punto di vista: essa si colloca infatti al cuore del conflitto tra i bisogni di appartenenza e le aspirazioni al cambiamento, svolgendo un ruolo liberatorio di accomodamento, di interdipendenza e integrazione. La strada sempre più urgente di una seria pedagogia interculturale trova così vigore dal suo innesto con quella della pedagogia narrativa.

In questa chiave mi permetto di interpretare il magistero *in progress* di papa Francesco, i ricchi materiali che egli ci sta offrendo in un confronto serrato con confratelli ma anche con figure della cultura laica (il riferimento è, ovviamente, al carteggio e poi alla recente intervista concessa a Eugenio Scalfari su *La Repubblica*²²). Occorre dire, del resto, che la consuetudine dei rapporti fraterni con esponenti di varie religioni e culture era già un atteggiamento abituale per l’arcivescovo di Buenos Aires Bergoglio. Le buone relazioni con gli ebrei sono testimoniate, fra l’altro, dal volume scritto a quattro mani con il rabbino Abraham Skorka, *Il cielo e la terra*²³, fra i primi usciti in italiano dopo la sua elezione. In occasione del Te Deum, la liturgia di ringraziamento di fine anno, egli era solito chiedere ai leader religiosi locali di partecipare alla cerimonia e, negli ultimi anni, li invitò anche a recitare una preghiera. Non mancano testimonianze di un suo rapporto fraterno con l’imam della capitale argentina. Nel libro sopra citato, sostiene fra l’altro che “Dio si fa sentire nel cuore di ogni persona. E rispetta anche la cultura dei popoli. Ogni popolo coglie una visione di Dio, la traduce in accordo con la propria cultura e la elabora, perfezionandola, dandogli una specifica forma”. Fino ad accreditare la sensazione che, se per Benedetto XVI dialogo interreligioso e dialogo interculturale si muovono su due piani diversi e in particolare con l’islam sarebbe praticabile solo il secondo, Francesco ritenga che il confronto religioso e quello culturale siano strettamente connessi, e che l’uno non possa procedere senza l’altro. Del resto, al di là dei suoi primi passi nelle sue relazioni con le altre chiese e le altre religioni, un motivo di speranza per il popolo del dialogo va rintracciato, direi, nella scelta del suo *stile* di pontificato. Cosa che, beninteso, va ben oltre i pur rilevanti cambiamenti nella quotidianità che i media hanno puntualmente sottolineato. Il riferimento, infatti, è alla visione del cristianesimo suggerita dal teologo Christoph Theobald, quando rilegge *il cristianesimo come stile*²⁴. Perché ciò che Gesù fa e dice nei suoi incontri è un tutt’uno con il suo essere, in lui ci sono un’assoluta unità e trasparenza di pensiero, parola e azione che sono manifestazione del Padre: dal suo stile emerge la

²² E. SCALFARI, “Il Papa: Così cambierò la Chiesa”, in *La Repubblica* (1/10/2013), pp. 1-4.

²³ J. BERGOGLIO – A. SKORKA, *Il cielo e la terra*, a cura di D.F. Rosenberg, Mondadori, Milano 2013.

²⁴ C. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, voll. I-II, EDB, Bologna 2009.

provocazione di un cristianesimo che apprende, mentre le patologie e le infedeltà al vangelo che pervadono ogni epoca della storia ecclesiale – compresa la nostra, alla fine del regime di cristianità - possono essere lette come rottura della corrispondenza tra forma e contenuto. Quando prevale la *forma*, si ha un cristianesimo ridotto a estetismo liturgico, istituzione gerarchica, struttura dove, però, è assente la sostanza di quell'amore che porta Gesù fino alla croce. Se invece prevale il *contenuto*, si ha un cristianesimo ridotto a impianto dottrinale e dogmatico, verità fatta di formule cui credere, priva di un legame vitale con l'esistenza delle persone. Una chiesa fedele allo stile di Gesù, perciò, non si presenta come istituzione detentrica di un sistema di dogmi da insegnare al mondo, ma spazio in cui le persone trovano la libertà di far emergere la presenza di Dio che già abita la propria esistenza. Ogni persona – quali che siano la sua religione, il suo pensiero e la sua cultura – è portatrice di un'immagine di Dio che aspetta di rivelarsi come per gli apostoli nella Pentecoste, cioè di fare proprio lo stile di Gesù: quindi i cristiani dovrebbero essere in ricerca della manifestazione di Dio propria di ogni religione, cultura e pensiero, invece di assumere atteggiamenti di svalutazione e condanna. Almeno per ora, si può affermare che papa Bergoglio abbia ben chiara questa traiettoria, e abbia scelto di vivere in prima persona questo stile. E' questo l'atteggiamento che può far sperare che, esauritosi il tempo di quello che il cardinal Kasper aveva definito *il dialogo delle coccole* (Sibiu 2007), possa cominciare la stagione del dialogo della franchezza e della collaborazione: quello di cui le chiese, le religioni stesse e il mondo intero hanno un estremo bisogno.

Finale. La scuola e i barbari

E' diventato un ritornello: abitiamo una società globale sempre più complessa, intrecciata, plurale, meticcica.

A fronte di tale scenario, l'attuale piano di riforma della scuola italiana e le scelte di fondo che l'animano sembrano essere improntati all'idea che esistano soluzioni semplici a problemi complessi. Che la soluzione stia nell'*uno* (*un maestro, un voto, un libro*) piuttosto che nel molteplice. È quanto accade – ad esempio - con il ripristino del voto di condotta che è tornato a *far media*, iniziativa su cui si può discutere a lungo e che certo non scandalizza: è tuttavia perlomeno ingenuo pensare che il disagio vissuto da adolescenti e giovani possa essere arginato con il voto di condotta e l'eventuale bocciatura dei più facinorosi! Per definizione proprio costoro ben poco si curano del voto di condotta e della bocciatura. E così, la scuola rischia di essere definita più per la sua capacità di escludere che per quella di includere. Includere tutti, non uno di meno. Stranieri e italiani, di diverse culture e religioni. Stiamo assistendo, in sostanza, all'avanzare di un pensiero che reputa di poter fornire una mitica tranquillità chiudendo gli occhi di fronte alle sfide imposte dalla necessità di apprendere a gestire la società globale del rischio. Semplificando la realtà piuttosto che assumerla come luogo in cui si giocano i nostri destini apprendendo dal cambiamento. Certo, la congiuntura sociale e culturale in cui siamo immersi può

generare incertezza, sconcerto e paura. Al riguardo Alessandro Baricco, ne *I barbari*, ha colto con precisione la sfida che la scuola e la società si trovano a dover affrontare: “Non c’è mutazione che non sia governabile. Abbandonare il paradigma dello scontro di civiltà e accettare l’idea di una mutazione in atto non significa che si debba prendere quel che accade così com’è, senza lasciarci l’orma del nostro passo. Quel che diventeremo continua a esser figlio di ciò che vorremo diventare. (...) Detto in termini elementari, credo che si tratti di essere capaci di decidere cosa, del mondo vecchio, vogliamo portare fino al mondo nuovo. Cosa vogliamo che si mantenga intatto pur nell’incertezza di un viaggio oscuro. I legami che non vogliamo spezzare, le radici che non vogliamo perdere, le parole che vorremmo ancora sempre pronunciate, e le idee che non vogliamo smettere di pensare. È un lavoro raffinato. Una cura. Nella grande corrente, mettere in salvo ciò che ci è caro. È un gesto difficile perché non significa, mai, metterlo in salvo *dalla mutazione*, ma, sempre, *nella mutazione*. Perché ciò che si salverà non sarà mai quel che abbiamo tenuto al riparo dai tempi, ma ciò che abbiamo lasciato mutare, perché ridiventasse se stesso in un tempo nuovo”²⁵.

Paulo Freire e i suoi discepoli ci hanno insegnato che ogni discorso e ogni pratica educativi devono sempre prendere avvio da un’analisi della *congiuntura*, del contesto, della situazione in cui si collocano²⁶. Non c’è un luogo mitico cui tornare, o una semplicità agreste pronta ad accoglierci! Non c’è *riparo*. C’è solo la possibilità di assumere il rischio di porsi consapevolmente in gioco nella corrente. E questo è il compito primario della scuola, chiamata a essere *intellettuale sociale* e dunque a leggere le domande di formazione della società e dei territori in cui si colloca, elaborando risposte competenti e processi formativi adeguati. Se le città in cui viviamo sono sempre più multiculturali, la scuola ha l’obbligo di formare cittadini capaci di vivere con pienezza dentro i nuovi contesti *glo-cali* caratterizzati dal pluralismo. La soluzione a tale inedita sfida non può certo venire da una ripresa del multiculturalismo identitario che postula la creazione di spazi sociali divisi, e nemmeno dall’imposizione di un modello assimilativo in cui una mitica e fantomatica identità italiana (al singolare) è proposta come termine cui adeguarsi. Rispetto alle città interculturali, che saranno *altre* dalle nostre attuali città, ognuno di noi (autoctoni e immigrati) è straniero, *straniero a noi stessi* (J. Kristeva²⁷). Vale a dire, ognuno di noi è chiamato a farsi pellegrino nell’agorà planetario e a mettersi in viaggio verso un nuovo spazio comune dove ciascuno e tutti, a partire dalle proprie differenze, possano sentirsi a casa e nessuno sia *ospite/straniero/estraneo*. Solo così saranno ricostruiti i legami sociali e la solidarietà che tengono assieme la vita *delle/nelle* città. Per farlo, occorre attrezzarsi al dialogo, all’incontro, alla mediazione e alla continua ri-negoziazione di vissuti e significati. Non si tratta di fondere i propri orizzonti in un sincretismo omogeneizzante o nell’universo simbolico del più forte, quanto di costruire assieme un nuovo linguaggio plurale e dialogico. Era questa l’idea di fondo del documento dell’Osservatorio del ministero dell’istruzione sulla *Via*

²⁵ A. BARICCO, *I barbari*, Feltrinelli, Milano 2006, pp.179-180.

²⁶ Si veda, ad esempio, P. FREIRE, *L’educazione come pratica di libertà*, Mondadori, Milano 1973.

²⁷ J. KRISTEVA, *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990.

italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri (ottobre 2007), ove si tenevano assieme saggiamente le logiche di una necessaria *integrazione* alle azioni, altrettanto necessarie, connesse ad un percorso di *interazione* che porti a “convergere verso valori comuni”. Un documento ancora in vigore ma, purtroppo, lasciato cadere nei vari cambi di ministro da allora²⁸.

Un'altra scuola, del resto, non solo è auspicabile ma è anche possibile. E non come sogno utopico, ma riconoscimento e valorizzazione delle moltissime pratiche che già oggi stanno trasformando il mondo della formazione. Di queste pratiche nulla ben poco si dice oggi, preferendo discussioni ideologiche e vecchie. Proprio da esse, invece, sarebbe necessario ripartire per aprire un confronto approfondito sul presente e sul futuro della nostra scuola, non meno che degli oltre 700.000 studenti stranieri che annualmente l'affollano, e della società intera. Ed è a queste pratiche, che si devono a migliaia d'insegnanti, di IRC ma non solo, e ricercatori che da anni le sperimentano nel quotidiano del processo di insegnamento/apprendimento, che bisognerebbe avere il coraggio di ricominciare, per frenare il disagio e il disorientamento così diffusi nelle aule italiane.

Brunetto Salvarani

²⁸ Cfr. A. TOSOLINI, *Oltre la riforma Gelmini*, EMI, Bologna 2008.