

# **RELIGIOSITÀ E ORIZZONTI DI SENSO**

## **Verso una pedagogia delle religioni**

A cura di  
**Michele Caputo e Giorgia Pinelli**

L'esperienza religiosa. Incontri multidisciplinari / Studi e ricerche

**FrancoAngeli** 

Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento delle Arti dell'Università Alma Mater Studiorum di Bologna.

Isbn e-book Open Access: 9788835184218

Copyright © 2025 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Publicato con licenza *Creative Commons*  
*Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale*  
(CC-BY- 4.0).

Sono riservati i diritti per Text and Data Mining (TDM), AI training e tutte le tecnologie simili.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore.*  
*L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni*  
*della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito*  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Copyright © 2025 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835184218

## *Indice*

<b>Orizzonti di senso e riflessioni pedagogiche,</b> di <i>Michele Caputo</i> e <i>Giorgia Pinelli</i>	Pag.	7
---	------	---

### **Parte prima Orizzonti di senso**

<b>Laicità e religiosità nell'orizzonte cristiano,</b> di <i>Michele Caputo</i>	»	17
--	---	----

<b>Il religioso in cammino: dalla chiesa della colpa alla chiesa dell'empatia,</b> di <i>Maurizio Fabbri</i>	»	35
--	---	----

<b>Se il Noi precede l'Io. Il senso di Agostino per la parola,</b> di <i>Letizia Caronia</i>	»	53
---	---	----

<b>“Una speranza creatrice”. La religiosità femminile nel pensiero di María Zambrano,</b> di <i>Giorgia Pinelli</i>	»	62
---	---	----

<b>La religiosità nel confronto di Banfi con Rosmini: uno “status quaestionis” pedagogico,</b> di <i>Fernando Bellelli</i>	»	72
--	---	----

<b>La narrazione simbolica nell'esperienza religiosa: creatività, fiducia, immaginazione,</b> di <i>Valentino Bulgarelli</i>	»	85
--	---	----

### **Parte seconda Verso una Pedagogia delle religioni**

<b>Disagio silenzioso e mancanza di senso. Riscoprire l'educazione all'interiorità,</b> di <i>Marisa Musajo</i>	»	101
---	---	-----

<b>La fondazione della pedagogia della religione in Maria Montessori,</b> di <i>Giorgia Pinelli</i>	»	113
<b>Indagine sui giovani in ricerca,</b> di <i>Paola Dal Toso</i>	»	121
<b>Formazione universitaria ed esperienza religiosa. Dati di una ricerca,</b> di <i>Yuri Elias Gaspar e Roberta Vasconcelos Leite</i>	»	131
<b>L'insegnamento di pedagogia della religione. Un contributo d'esperienza,</b> di <i>Carlo M. Fedeli</i>	»	142
<b>L'esperienza religiosa nella riflessione pedagogica: prospettive e ipotesi di lavoro,</b> di <i>Maria Teresa Moscato</i>	»	151

# *Laicità e religiosità nell'orizzonte cristiano*

di *Michele Caputo*

## **Premesse ermeneutiche e cornici epistemiche**

Il valore educativo/formativo della religiosità si colloca sempre dentro un orizzonte socioculturale, definito nel tempo e nello spazio della storia umana, che è al tempo stesso un “luogo da interpretare” ma anche un “luogo dell’interpretazione”. Per questo occorre prestare attenzione alle categorie interpretative che sono disponibili nel nostro orizzonte culturale, e di cui facciamo più o meno uso, per renderci conto delle ulteriori potenzialità così come dei limiti delle stesse, della possibile necessità di parole diverse, capaci di leggere il nuovo presente. È bene anche chiarire preliminarmente che questa breve riflessione ha ben presente i propri “limiti”, e che pertanto si “offre” umilmente come un piccolo contributo a dare uno sguardo, da una prospettiva religiosamente connotata, alla nostra storia più recente, alla storia della società italiana del nostro tempo che è anche, quasi senza confini, storia “globale” dell’umanità del XXI secolo. Il mio è lo sguardo di *un povero cristiano* (per usare l’espressione di Ignazio Silone), cresciuto dentro il cattolicesimo italiano nella seconda metà del Novecento, con qualche attenzione alla storia, dedito professionalmente agli studi sull’educazione, anche religiosa, e alla prospettiva interculturale.

La “nostra” storia, la “nostra” realtà sociale, ha conosciuto e conosce, in questi ultimi decenni, una trasformazione inedita, di cui avvertiamo contorni incerti e in continua evoluzione, resi più acuti dai conflitti in corso. Noi stiamo vivendo dei processi di mutamento socioculturale molto intensi e pressanti, rapidi, e perciò difficili da cogliere, da *intelligere* nel momento in cui, come in uno zapping, i cambiamenti si succedono senza consentire nemmeno la loro messa a fuoco. Di fatto, reattivamente, si diffondono maggiormente semplificazioni e riduzioni sempre più superficiali, processo amplificato dagli strumenti e dalle modalità di comunicazione di massa che trovano maggiore *audience* proponendo schemi narrativi codificati e argomentazioni irrazionali, più che problematizzazioni aperte. Non si tratta solo di superficialità, poiché se talvolta si viene a creare un vero e proprio processo di “occultamento”, più spesso avviene una “distrazione” della nostra attenzione e del nostro impegno da ciò che realmente sta accadendo e dalla reale posta in gioco. Mentre tutto sembra condurci ad una percezione di frustrazione e impotenza per cui paura e risentimento diventano i sentimenti dominanti in un clima sociale sempre più teso e aggressivo a diversi livelli.

In questo quadro, il multiculturalismo contemporaneo da molti viene indicato e vissuto come causa della “disomogeneità sociale”, a sua volta origine dei diffusi sentimenti di insicurezza e di paura presenti in ampi settori sociali alimentate da fenomeni di delinquenza e devianza di prossimità reale o mediatica. La “disomogeneità sociale” può perciò rappresentare un punto focale delle analisi sociali e delle risposte politiche, di fronte al quale, come scrive Cinzia Sciuto,

si possono avere tre atteggiamenti diversi: 1) considerarlo un *disvalore in sé*, e dunque auspicare un ritorno a comunità il più omogenee possibile (ammesso che siano mai esistite comunità di una certa grandezza davvero omogenee), il che conduce per direttissima – e per coerenza – a politiche identitarie antidemocratiche e di estrema destra; 2) considerarlo un *valore in sé* e confidare in una “mano invisibile” che con il tempo armonizzerà questo amalgama (un atteggiamento fideistico, al limite del superstizioso); 3) considerarlo un fenomeno fortemente *ambivalente*, senza una intrinseca razionalità, privo di una finalità propria, di un valore in sé, un fenomeno sociale e umano che, in quanto tale, va analizzato, compreso e gestito sulla scorta di una visione politica forte (Sciuto 2018, pp. 11-12).

In questo contributo mi propongo di cogliere alcuni aspetti educativi, perciò significativi sul piano pedagogico, di due categorie culturali, prima ancora che scientifiche in senso stretto, come la “laicità” e la “religiosità” che entrano prepotentemente in gioco nella questione prima citata della “disomogeneità sociale”, in forza del pluralismo religioso delle società multiculturali e delle implicazioni educative connesse. Le due categorie citate sono spesso rappresentate come polarità oppostive e contraddittorie di una complessa dialettica di impronta antropologica e politica in cui si contrapponevano (e talvolta si continuano a contrapporre) *laici* e *credenti* (Ivi, pp. 19-22) mentre la reale contrapposizione dovrebbe porsi tra *laicità* e *fondamentalismo* (Ivi, pp. 22-55).

Da un punto di vista pedagogico è in gioco la possibilità di pensare e costruire una *nuova laicità* per una cittadinanza inclusiva e rispettosa delle differenze religiose e della libertà della persona (Scola 2007), la possibilità di educare alla pace, sociale e globale, superando il pernicioso paradigma del “conflitto delle civiltà” (Huntington 1996; Fallaci 2001). Per quanto si tratti di un tentativo arduo e complesso, tentare di descrivere il contesto storico-culturale, nel quale siamo collocati, in termini più o meno consapevoli, risulta necessario per una lettura pedagogica del presente. Difatti l’orizzonte socioculturale rappresenta la “polarità oggettuale” del processo educativo debordando dai confini storico-antropologici e assumendo funzioni pedagogiche.

Per ultimo, va qui sottolineato il termine “tentativo”, non solo per i limiti propri di un saggio ma soprattutto per l’ampiezza temporale e la stratificazione concettuale che definisce l’orizzonte cristiano richiamato nel titolo e oggetto del nostro esame. Ci troviamo di fronte a due millenni di storia del cristianesimo, nel corso della quale si sono formate diverse “confessioni” cristiane, le maggiori delle quali si riconoscono nelle distinte teologie e prassi liturgiche della Chiesa Cattolica, di quella Ortodossa e della grande famiglia Protestante. A questa “prima” distinzione fanno capo numerosissime ulteriori differenziazioni, interne e trasversali, di sensibilità religiose e spirituali e accenti dottrinali diversi. Come per ogni “orizzonte” ci si presenta non

appena un quadro pluriforme, ma un “ambiente” vitale, per certi versi incompiuto, in costante e perenne trasformazione e denso tanto di linee di cesure e fratture quanto di permanenze e continuità, come avremo modo di sottolineare.

## **La modernità e le sue interpretazioni tra conflitti e secolarizzazione**

In una sintesi per certi versi estrema, la storia “occidentale” può anche leggersi come storia di contese tra potere religioso e potere laico e, forse più alla radice, tra sapere religioso e sapere laico, quest’ultima contrapposizione avallata dalla ampiamente condivisa collocazione della nascita della filosofia nelle polis greche in conflitto con la teocrazia dell’impero persiano<sup>1</sup> e dalla proiezione dei prodomi dell’Illuminismo nell’età della sofistica<sup>2</sup>. Si tratta di modelli teorici divenuti categorie di pensiero, e come tali influenti nella formazione di generazioni di studenti e di insegnanti, a prescindere dalla loro adeguatezza e verificabilità. Non affronterò in questa sede la validità di questo assioma dicotomico storiografico tra potere/sapere religioso e potere/sapere laico e i suoi effetti culturali<sup>3</sup>, ma è indubbio che storicamente sono intervenuti conflitti nell’Europa cristiana nei quali emergevano momenti di equilibrio diversi e di diversa durata tra i detentori dei poteri ecclesiastico o temporale e i loro “sconfinamenti”: le lotte per le investiture, la teoria dantesca dei “due Soli” e le tesi di Marsilio da Padova nel *Defensor pacis*, le guerre di religione nel Cinquecento che seguono la riforma protestante, la pace di Augusta e il principio del *cuius regius, eius religio*, il proseguo di eccidi e conflitti “religiosi” (la strage degli Ugonotti, la Guerra dei Trent’anni), il Giurisdizionalismo, l’Assolutismo, con la grande cesura della Rivoluzione francese.

Possiamo parlare di cesura perché è proprio nel 1789 che ha avuto inizio una capillarizzazione del conflitto, grazie principalmente alla estesa acquisizione dei beni ecclesiastici da parte dello Stato e alla loro vendita, una azione che ha intrecciato interessi diffusi e scelte ideologiche oltrepassando la ristretta cerchia delle

<sup>1</sup> “La sapienza orientale è essenzialmente *religiosa*: essa è il patrimonio di una casta sacerdotale la cui sola preoccupazione è quella di difenderla di tramandarla nella sua purezza. Il solo fondamento della sapienza orientale è la *tradizione*. La filosofia greca invece è *ricerca*. Essa nasce da un atto fondamentale di libertà di fronte alla tradizione, al costume e ad ogni credenza accettata come tale. Il suo fondamento è che l’uomo non *possiede* la sapienza ma deve *cercarla*: essa non è *sofia* ma *filosofia*” (Abbagnano 1995, p. 4).

<sup>2</sup> “La sofistica è stata definita come una sorta di “illuminismo greco”. [...] I miti e le credenze della tradizione vengono esplicitamente criticati e sostituiti con nozioni razionali o che almeno si credono tali” (Abbagnano N., Fornero G. 2002, p. 95).

<sup>3</sup> A mio parere la dicotomia suddetta ha generato in tante ricostruzioni storico-culturali una censura, spesso inconsapevole, di temi “religiosi” in pensatori “laici” come di temi “laici” in figure “religiose”. Esistono certamente eccezioni, ad esempio la lettura pedagogica della figura di Socrate da parte di Maria Teresa Moscato (Moscato 1998, pp. 405-409), in cui si evidenzia, attraverso le pagine dell’*Apologia*, una interpretazione religiosa dell’esistenza, come risposta ad una chiamata divina, “confessata” da Socrate.

classi dirigenti fino ad allora implicate. Durante il periodo della Rivoluzione francese (in relazione più o meno consapevole con precedenti esperienze olandesi e inglesi) emergono i primi tentativi di proclamare la laicità dello Stato, con esiti contraddittori e con embrioni di politiche totalitarie e violente (vedi la guerra in Vandea). Con il principio di laicità, che troverà la sua formulazione più “matura” nella Terza Repubblica (Lequin 1994; Caputo 1998, Weil 2021), si è teorizzato lo Stato (e la politica) come un luogo in cui non avesse spazio né rilevanza l’identità religiosa: uno spazio in cui ciascuno potesse e dovesse argomentare le diverse opzioni politiche in forza della ragione, aderendo al principio di uguaglianza, paradigma fondante della politica contemporanea. Tutto ciò ha rappresentato una novità storica rispetto a precedenti rappresentazioni della “politica”, nelle quali l’appartenenza religiosa era elemento discriminante rispetto all’appartenenza a una comunità politica.

Nel conflitto laico/religioso finora richiamato nel suo aspetto strettamente “politico” è inoltre confluito il contrasto “carsico” con la scienza moderna e il naturalismo filosofico già manifestatosi tra Cinquecento e Seicento, all’indomani del Concilio di Trento: il cuore dello scontro, tra la narrazione biblica intesa alla lettera e i risultati delle scienze matematiche e degli approcci sperimentali (ad esempio il modello copernicano e le prove del movimento dei corpi celesti prodotte da Galileo), era la tradizionale rappresentazione dell’universo fisico il cui “cambiamento” avrebbe comportato una correlata crisi delle rappresentazioni teologiche connesse. Va aggiunto, in ambito filosofico, il ruolo della nuova visione della storia proposta da Vico, una visione progressiva dello sviluppo umano in cui il religioso viene rappresentato come qualcosa di arcaico, che si lega al passato della civiltà umana. L’età dell’oro non è dunque da ricercare nel passato ma è collocata nel tempo presente, che può far tesoro del passato andando oltre ad esso. Per Vico vi sono di tre grandi età nella storia dell’uomo, a cominciare dalla fase più antica, in cui l’uomo si rapportava alla natura e con se stesso in termini religiosi, a cui segue la fase metafisica fino all’apparire della “Scienza nuova” che rappresenta uno sguardo diverso all’uomo e alla natura. Si tratta di una visione che ritorna, pur nella diversità dei linguaggi specifici, nella Filosofia dello Spirito di Hegel così come nella storia del sapere umano elaborata da Comte con il Positivismo. L’impianto evolutivo non è però rimasto confinato nell’alveo filosofico, ma è risultato determinante nell’ambito delle scienze biologiche, nel quale Darwin ha posto le basi per ipotizzare una spiegazione della vita che poteva prescindere da un’origine divina o da un ordine fissato da Dio, un ordine stabilito in termini ideali: è l’evoluzionismo. Più che la filosofia della storia, è stato l’evoluzionismo biologico a mettere in questione tante rappresentazioni della vita e del mondo naturale che dipendevano direttamente dalle Sacre scritture.

Le conferme biologiche ad una visione evoluzionista della storia umana hanno dato forza ad una rappresentazione “scientifica” di quanto era, fino ad allora, ambito riservato al sapere religioso, dall’etica alla storia, fornendo una rappresentazione dell’uomo e dei suoi fini, dei suoi meccanismi vitali. La visione evoluzionista è risultata anche capace di trovare dei riscontri empirici e di ampliare la sua interpretazione dei dati scientifici in termini tali da rappresentare un’alternativa a visioni

religiose creazioniste, che difendevano una rappresentazione della natura e dell'uomo direttamente derivata, in termini astratti, dalle narrazioni bibliche.

Nella riflessione dell'Occidente c'è stato così un lungo travaglio nel quale il sapere scientifico sulla "natura", ma anche sullo "spirito umano", ha messo in questione ciò che si riteneva direttamente legato alla Rivelazione, e che dunque non poteva essere sottoposto a discussione, fino a rappresentarsi come residuale/marginale ogni apporto del sapere religioso alla formazione delle nuove generazioni. Difatti i processi educativi (e in essi la scuola e le altre agenzie educative) hanno rappresentato un luogo simbolico dove si è svolto (e tuttora si svolge<sup>4</sup>) il conflitto delle differenti tensioni che hanno animato (e animano) le diverse visioni antropologiche maturate in Occidente e le loro aporie e contraddizioni. Solo negli ultimi decenni il tema della valenza formativa della religione è riemerso nel dibattito internazionale, proprio in forza del mutamento socioculturale delle società europee, legando strettamente la dimensione religiosa alle tematiche interculturali e al fenomeno della globalizzazione (Filoramo 2004; Habermas 2009; Caputo 2024). Riemerso perché, per tutto il Novecento, il fenomeno religioso era stato ampiamente inabissato da prospettive ideologiche e scientiste, dentro il paradigma evolucionista e/o riduzionista prima evocato, sostanzialmente negazionista di un qualsiasi riconoscimento positivo, relegando la dimensione religiosa ad una sorta di residuo arcaico del processo della modernità.

Il fenomeno religioso era pertanto destinato progressivamente a sparire, grazie alla "secolarizzazione" irreversibile di ogni azione umana, compresa l'azione educativa dove ha trovato ampia risonanza ed ha generato la marginalizzazione dell'esperienza religiosa corroborando le spinte laiciste politico-culturali tra fine Ottocento e l'intero Novecento. Come testimoniato da Giovanni Filoramo,

la religione sembrava appartenere a un passato sempre più lontano, un relitto archeologico sempre più invisibile nel presente, senza prospettive per il futuro, che rimaneva vivo in zone marginali del pianeta, le cui glorie passate, affidate al paziente studio degli specialisti, sempre meno parlavano ai più giovani (Filoramo 2004, p. 1).

Il paradigma della secolarizzazione ha conosciuto la sua maggiore influenza nel corso del primo Novecento, a partire dai lavori di Max Weber (*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, 1905-6) e di Ernst Troeltsch (*Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, 1911) nei quali viene conferito

valore *genealogico* alla nozione di *secolarizzazione* (Weber parla soprattutto di processo di "disincantamento del mondo"), utilizzandola come categoria centrale per la comprensione della società industriale e dello Stato moderno liberale, nati dalla trasformazione in principi mondani delle loro radici religiose (il protestantesimo e il calvinismo in particolare) (Tomatis 1998, p. 381).

<sup>4</sup> La contestazione di letture fondamentaliste delle Sacre Scritture così come la proposta curricolare di un approccio "creazionista" è ancora oggi oggetto di conflitto pedagogico-curricolare in certi contesti culturali, in particolare in diversi Stati nord-americani.

Il tema della secolarizzazione è così entrato in campo sociologico, dove ha ispirato i lavori di numerosi studiosi e originato posizioni teoriche differenti, che sottolineavano la complessità delle dinamiche sociali evocate (Cipriani 2009, pp. 205-225). A tal proposito, in un volume dedicato all'analisi pedagogica della dimensione religiosa, Malavasi individua due importanti studiosi, come Thomas Luckmann e Peter Ludwig Berger, le cui posizioni nel dibattito sociologico sulla secolarizzazione ci mettono in guardia da una generalizzazione/genericità concettuale di semplificazione. Pur affermando un ruolo marginale delle chiese nella società moderna, Luckmann

ritiene inadeguato tanto identificare nell'industrializzazione e nell'urbanizzazione due fenomeni destinati in modo necessario a indebolire i valori della religione ecclesiastica tradizionale, quanto interpretare il declino di quest'ultima come una ritirata di fronte a un'ondata storica di ideologie e di sistemi di valori ostili, quali, per esempio, i diversi tipi di "fede" nella scienza (Malavasi 2002, pp. 192-193).

Malavasi mette poi in rilievo le osservazioni espresse da Berger<sup>5</sup>, approfondendo le riserve di Luckmann sul tema della secolarizzazione, mettendo in evidenza da un lato come il laicismo si sia storicamente manifestato in culture antecedenti l'avvento della modernità, dall'altro lato come la modernizzazione nel mondo islamico abbia prodotto una riaffermazione della religione:

il fenomeno della secolarizzazione, riconosce Berger, interessa soprattutto l'Europa, con significative differenze socio-culturali, politico-istituzionali, economiche e religiose [...] il movimento musulmano, di natura intransigente e neotradizionale, certo non corrobora la teoria della secolarizzazione, come del resto l'imponente espansione del protestantesimo evangelico e il carattere religioso degli Stati Uniti [...] la situazione della religione nel mondo moderno, per il sociologo statunitense, necessita di una spiegazione alla luce del concetto di *pluralismo*, ossia della coesistenza in certa misura pacifica attuata nell'interazione sociale, di gruppi diversi in una stessa comunità (ivi, pp. 193-194).

Tuttavia, il fenomeno/categoria della secolarizzazione ha inciso profondamente soprattutto nel dibattito teologico protestante, dove a partire dal lavoro culturale della rivista "Zwischen dem Zeiten" e di figure intellettuali come Karl Barth, Friedrich Gogarten e Rudolf Bultmann ("teologi della crisi"), è emersa una nuova lettura contrapposta alle analisi della teologia liberale:

che nella modernità l'uomo viva in un contesto pienamente e palesemente profano, laico, non significa secondo essi né la fine della religione cristiana né la sua emarginazione o realizzazione in una civiltà liberale, ma è eventualmente il presupposto per una radicale comprensione della fede cristiana, che sta al di là del sacro, della *re-ligio*, del *saeculum*, assolutamente trascendente tutto ciò che è ancora mondano e umano (Tomatis 1998, p. 381).

<sup>5</sup> Il testo di Malavasi fa riferimento ai volumi di Luckmann T. (1967<sup>2</sup>), *The invisible religion. The transformation of Symbols in Industrial Society*, New York, Mc Millan (trad. ital. *La religione invisibile*, Bologna, il Mulino, 1969), e di Berger P. L. (1992), *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, The Free Press.

In particolare, è importante l'interpretazione di Gogarten, per il quale la secolarizzazione è

intrinsecamente propria al cristianesimo: è Cristo a sdivinizzare il mondo e ad affidarlo alla libertà dell'uomo, autonomo nel dominarlo e trasformarlo anche se responsabile di esso di fronte a Dio, assente dal mondo (ibidem).

In altri termini, nella teologia protestante del Novecento si è generato e diffuso un giudizio positivo sulla secolarizzazione vista come la realizzazione della desacralizzazione/sdivinizzazione avviata da Cristo, opera positiva che consente di comprendere più radicalmente il cristianesimo e il suo carattere ultramondano, come espresso dal "totalmente Altro" di Karl Barth o dalla "demitizzazione" di Rudolf Bultmann (Palagi 2002).

In ambito cattolico, agli inizi del Novecento, l'eco dell'Enciclica *Pascendi Dominici Gregis* (Pio X, 1907) ha lungamente caratterizzato la riflessione teologica, favorendo e rinforzando una interpretazione della secolarizzazione diametralmente opposta alle posizioni prima descritte, che tuttavia non esauriscono le posizioni presenti nella teologia protestante. Va però riconosciuto come si sia sviluppata una interpretazione che potremmo definire "idealistica" della secolarizzazione, evidenziandone gli esiti come "scristianizzazione" e individuandone la radice non tanto nelle trasformazioni sociali e politiche legate alla rivoluzione industriale quanto ad una somma di errori filosofico-teologici capeggiati dal problema dell'ateismo (cfr. Del Noce 1963; Fabro 1964)<sup>6</sup>.

In qualche modo nella teologia e nella filosofia cattolica ha perciò prevalso una visione antropologica piramidale al cui vertice è stato posto il pensiero umano, reale campo di battaglia contro i mali della scristianizzazione moderna messo a fuoco principalmente sul piano strettamente filosofico.

## **Laicità e coscienza religiosa tra modernità e post-moderno: l'era dello "scontro di civiltà"**

A fronte di tale interpretazione della storia della modernità intesa come marginalizzazione della "religione cristiana", larga parte del pensiero religioso si è attardato in un arroccamento nostalgico di una forma mitizzata di cristianità e/o in una riduzione ideologica di una ortodossia definita in termini sistematico-deduttivi astratti, spesso disancorati dalla concretezza esistenziale del nostro tempo, un

<sup>6</sup> Una lettura dell'ateismo radicalmente diversa è quella proposta nel 1957 da Lorenzo Milani, nel controverso volume *Esperienze pastorali*, per certi versi sinteticamente anticipata in una lettera del 1947 indirizzata al cugino Weiss, in cui don Milani sottolinea che "l'ateismo e il crollo dei valori spirituali, come dici te, non vengono mica dal comunismo. Il comunismo in questa determinata forma non è che una incidentale conseguenza. Perché il crollo c'è già da tempo e prodotto da chi sa quante cause, ma ben più antiche e profonde". Cfr. Caputo 2023.

pensiero religioso posto sulla difensiva rispetto ai cambiamenti moderni<sup>7</sup>. Si tratta di una sintesi delle polarità maggiori che rappresentano gli esiti e i propositi più diffusi del “pensiero religioso” ma certamente non esauriscono un più ampio ventaglio di posizioni sulle questioni richiamate, spesso oggetto di revisione da parte di uno stesso autore<sup>8</sup>.

Il mutamento socioculturale attuale costringe oggi ad una revisione delle rappresentazioni diffuse della religiosità, nate e alimentate all’interno dello sviluppo della politica e del sapere scientifico nell’età moderna. Si tratta di rappresentazioni che oscillano in un arco che va (come abbiamo per certi aspetti già osservato) dalla identificazione della religiosità quale residuo arcaico e/o rifugio irrazionale a fronte di una realtà che può sfuggire al controllo razionale, ad una concezione della religione ridotta a patrimonio da conservare intatto in ogni sua forma, considerata intangibile e immutabile, un patrimonio perciò privo di storia. Occorre riconoscere che c’è stata, e può continuare ad esserci, una tensione tra una rivendicazione di autonomia, di spazi della dimensione umana che hanno autonomia, rispetto a un tentativo di dedurre da principi aprioristici tutto ciò che discende da una Rivelazione divina. Quest’ultima opzione è sempre da contenere, è il pericolo dell’integralismo. Invece abbiamo bisogno di un rapporto sanamente laico, dove *laico* non significa la negazione dell’esperienza religiosa, ma è riconoscimento del cuore dell’esperienza religiosa, che richiede che il soggetto sia liberamente messo nel personale rapporto e nella personale relazione con Dio e il trascendente. In effetti esiste un rapporto largamente conflittuale tra istituzioni politiche e istituzioni religiose nell’area geopolitica permeata dal cristianesimo, il cosiddetto “Occidente”, con soluzioni collocabili in un largo spettro di alternative, dal cesaropapismo al concordato, alla laicità “negativa”, all’ateismo di stato.

Paradigmatico in questa direzione è pertanto il tema della “laicità” nelle sue diverse accezioni, maturate sul piano culturale e politico nei sistemi giuridici contemporanei, in quanto il tema della laicità mette a fuoco il rapporto tra cittadinanza e appartenenza religiosa, definisce lo spazio pubblico dell’esperienza religiosa e la sua qualità, e insieme le forme di convivenza sociale possibili tra le diverse appartenenze religiose (Caputo 1998; Caputo, Pinelli 2018; Scola 2007).

Come sottolinea Francesco Traniello, già nell’Ottocento la traiettoria dello Stato moderno aveva incrociato due diverse istanze già identificabili nel corso della Rivoluzione francese:

la prima (che possiamo definire liberale nel senso classico) era quella che attribuiva allo Stato principalmente la tutela dei diritti individuali, tra cui faceva spicco la libertà di coscienza, di religione e di culto. La seconda attribuiva allo Stato una preminente funzione di integrazione sociale, cioè il compito di plasmare il popolo o la nazione in un unico e compatto corpo

<sup>7</sup> Non a caso uno dei contributi teologici più influenti di Von Balthasar, precursore del clima del Concilio Vaticano II, si intitolava “Abbatere i bastioni”. Cfr. Von Balthasar (1952).

<sup>8</sup> C’è da dire che il tema intreccia la stessa storia delle filosofie e delle teologie non solo moderne. Nella mia esperienza di studente e insegnante di storia e filosofia, analizzando i manuali scolastici di storia della filosofia ho potuto osservare un curioso fenomeno (in testi di “matrice laica”) di assenze di autori e temi “religiosi”, poi recuperati in successive edizioni.

politico, contrassegnato da un sistema di valori per quanto possibile omogeneo [...] Questa seconda linea di tendenza dava luogo, tuttavia, a due contrapposti atteggiamenti nei confronti del fattore religioso, secondo che si utilizzasse come elemento integrativo del corpo sociale la religione tradizionale (o suoi aspetti selezionati) già presente nella nazione, o, al contrario, si procedesse verso un'alternativa sul piano religioso, conferendo allo Stato un suo proprio e autonomo *valore religioso* (per esempio sotto forma di religione della nazione o di Stato etico), capace di sostituire più o meno radicalmente la religione tradizionale (Traniello 2007, p. 245).

In questo quadro la definizione di Stato laico

rifletteva questa duplicità di tendenze, in quanto alludeva o alla neutralità dello Stato in materia religiosa oppure a una sorta di religione «laica» di cui lo Stato era positivamente portatore e propagatore. La Chiesa dell'Ottocento aveva impegnato un'aspra battaglia sui due fronti: da un lato, contro il principio della libertà religiosa e della neutralità dello Stato in materia religiosa, dall'altro contro la tendenza dello Stato nazionale moderno ad assumere una propria specifica fisionomia religiosa sostitutiva della religione tradizionale, ed entrare pertanto in diretta competizione con la Chiesa soprattutto sul piano educativo (Ivi, pp. 245-246).

Traniello evidenzia come il riconoscimento alla “religione” di rappresentare un elemento “integrativo” sul piano sociale ha costituito un argomento che poteva leggersi, da parte della Chiesa, come accettazione positiva della propria influenza nella sfera pubblica, come confermato dalle simpatie filocattoliche di diversi movimenti nazionalistici. Questa posizione, “sbilanciata” a parere di Traniello, ha dato luogo nella Chiesa ad un atteggiamento di manifesto apprezzamento del fascismo e, più cautamente, anche del nazionalsocialismo per il

radicale superamento dell'assetto liberale dei rispettivi Stati (e dunque il rovesciamento dello Stato laico, in senso liberale) e, allo stesso tempo, (la Chiesa) non era rimasta insensibile all'impulso conferito dai due regimi – sebbene in forme autoritarie e di mobilitazione di massa – all'integrazione sociale dei due popoli e delle due nazioni, che sembrava aprire nuovi spazi pubblici alla religione cattolica e alla Chiesa medesima, anche attraverso la stipula di Concordati, come quello del 1929 in Italia e quello del 1933 in Germania [...] Solo nel momento in cui i regimi fascista e nazionalista manifestarono appieno la loro natura totalitaria [...] anche i vertici della Chiesa, preceduti in verità da voci profetiche levatesi da parecchio tempo in ambienti cristiani, avvertirono che i regimi totalitari rappresentavano una strada senza uscita, o con un'uscita comunque catastrofica (Ivi, 246).

Nel corso del Novecento la tragica esperienza dei regimi totalitari ha rappresentato perciò un punto di svolta sia per il pensiero laico che per il pensiero religioso, risultando evidente che

la laicità dello Stato democratico non poteva più essere edificata né sul principio della sua indifferenza nei confronti della religione dei propri cittadini – tanto più che un importante canale di partecipazione alla vita pubblica erano diventati, dopo il collasso dei regimi totalitari di tipo fascista o nazionalsocialista, dei partiti a ispirazione e a base cristiana – né sul principio di una «religione laica», diversa o addirittura opposta alla religione o alle religioni professate

dai cittadini. Per converso, diventava evidente che la Chiesa non poteva più esigere che lo Stato e i suoi ordinamenti fossero ispirati o addirittura modellati sulle sue dottrine, secondo l'antica formula dello Stato confessionale, perché ciò le avrebbe precluso la possibilità di svolgere la sua missione nelle condizioni proprie della democrazia (Ivi, p. 247).

Come ogni "conquista" intellettuale, quanto già detto non presenta caratteristiche di irreversibilità né di uniformità culturale e politica<sup>9</sup>, e la storia umana è continuamente alle prese con i cambiamenti propri della vita nel tempo e nello spazio, in particolare in quella che rappresenta la grande sfida della globalizzazione (economica, politica, tecnologica, ecc.) che tocca la vita quotidiana di tutti gli uomini del nostro tempo (Giddens 1999). Ad essa è intrecciato il fenomeno delle migrazioni, le cui rappresentazioni sociali e mediatiche hanno progressivamente abbandonato le connotazioni esotiche e folkloriche, innocue per certi versi, per assumere connotazioni e termini sempre più inquietanti per il clima sociale che le accompagna. La crisi del 2008 ha poi costituito il denotatore socioeconomico della polverizzazione dei conflitti, sempre più diffusi insieme a sentimenti di timore per il futuro e paura del diverso.

In questi ultimi decenni abbiamo perciò assistito al tentativo delle scienze umane, in particolare quelle sociologiche, di definire il cambiamento in atto, mettendo in gioco diverse categorie interpretative della società, definita di volta in volta, "post-moderna", "multietnica", "multirazziale", "multiculturale". In qualche modo, parlare di "società liquida" può significare la resa di fronte allo "scorrere" del fiume dei cambiamenti per cui è impossibile immaginare di riuscire ad interpretare diversamente la società contemporanea e i suoi dinamismi. La rilevanza di questi tentativi di definire e descrivere la società del nostro tempo risiede nel loro "uso" culturale, sociale e politico, laddove vanno a costituire il nucleo di rappresentazioni della vita sociale e personale, diventando le "nostre" categorie interpretative del quotidiano, delle attese e dell'agire personale e collettivo.

Si può perciò affermare che oggi, nella percezione comune, sono presenti forti resistenze a rappresentare positivamente la società multiculturale, mentre se ne prospettano limiti e sono fortemente presenti aspirazioni neo-nazionaliste (o sovraniste che dir si voglia). Per cui, paradossalmente, nel momento di maggiore necessità di proposte e percorsi di integrazione degli immigrati presenti nelle società europee, si è venuto a creare un clima di sospetto, se non di vera e propria ostilità, alla prospettiva interculturale lentamente emersa alla fine del Novecento. Un clima ormai tristemente evidente a livello mediatico per l'assunzione nella comunicazione politica internazionale di linguaggi e comportamenti apertamente in contrasto con lo spirito e gli ordinamenti costruiti nel secondo dopoguerra con la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, la costituzione dell'ONU, il Diritto internazionale, la Corte penale internazionale dell'Aia.

La riflessione interculturale, che si è sviluppata in Europa a partire dagli anni Ottanta, ha rappresentato il tentativo di alcuni esponenti della pedagogia europea, anche grazie agli organismi internazionali come Consiglio d'Europa e Unesco, di

<sup>9</sup> Sulla pluriformità della laicità in Europa cfr. Michalski - Fürstenberg 2005; riguardo il caso italiano cfr. Onida 2007; Randazzo 2007; relativamente al caso francese cfr. Weil 2021.

dare risposte alle nuove questioni educative e politiche poste dai fenomeni migratori del secondo dopoguerra (Chang, Checchin 1996, Caputo 2024). La meta di una società “interculturale” si è poi diffusa nei primi anni Novanta, come prospettiva generale di buona parte della pedagogia internazionale e delle politiche scolastiche ufficiali. Ciò è avvenuto a prescindere dalla presenza e dalla rilevanza dei fenomeni migratori presenti nei diversi contesti, ma si è proposta come finalità intrinseca delle istituzioni educative, la costruzione di una realtà sociale capace di far convivere e di costruire ponti tra le diverse culture, promuovendo rapporti di integrazione e di inclusione (Damiano 1999; Caputo, Pinelli 2018; Moscato 1994; Pinto Minerva 2002).

Tuttavia, la prospettiva interculturale necessita oggi di un profondo ripensamento anche in ragione di un ritardo maturato nei confronti del clima emerso dopo il crollo, nel 2001, delle torri gemelle di New York. Con questo evento è intervenuto un cambiamento di paradigma, una mutazione profonda del modello di interpretazione della realtà delle relazioni sociali e culturali, perché è diventato dominante, anche a livello di rappresentazione di massa, il modello dello “scontro delle civiltà”. Di fronte al “vuoto” di ideologie sociali e politiche connesso alla conclamata “morte delle ideologie”, il paradigma conflittualista di Huntington (1996) ha avuto buon gioco a proporsi quale modello esplicativo di eventi angoscianti che reclamavano risposte, sostituendo i precedenti modelli di interpretazione delle realtà sociali e dei dinamismi conflittuali. Il crollo del Muro di Berlino rappresenta il precedente evento simbolico che ha accompagnato il dissolvimento del mondo sovietico, ma al tempo stesso segnava il fallimento potenziale di qualsiasi alternativa al sistema liberale/liberista risultato vincente nel confronto post Seconda guerra mondiale. Fallito il marxismo ideologico, si è immaginato un orizzonte culturale completamente libero da necessità ideologiche, la “morte delle ideologie”, finanche la “fine della storia umana” (Fukuyama 1991).

In realtà questo vuoto è stato colmato da rappresentazioni, di derivazione economicista, di relazioni sociali competitive/conflittuali, rafforzate dal paradigma prima citato dello scontro delle civiltà. Quest’ultima rappresentazione (la cui formula è nata in ambiente accademico anglosassone a metà degli anni Novanta) discussa e diffusa tra gli esperti di politica internazionale, ha conosciuto una diffusione di massa immediatamente dopo l’evento dell’11 settembre 2001, costituendo la trama dei successivi eventi bellici della guerra in Afghanistan e in Iraq, lo sviluppo dello Stato Islamico e l’esplosione del terrorismo islamico internazionale. In questi eventi (ma già a partire dalla guerra del Golfo) si è progressivamente occultata qualsiasi matrice economico-politica, diffondendo al contempo rappresentazioni mediatiche nelle quali si stimolava un trapasso inconscio dal “conflitto delle civiltà” alla guerra “giusta” o “santa”. Si sono fatte così largo rappresentazioni dei conflitti e delle guerre in atto come guerre generate da una radicale incompatibilità tra le civiltà e le loro matrici religiose, come è documentato dalla larga eco delle prese di posizione di Oriana Fallaci (2001). Nell’orizzonte cristiano, e nelle sue stratificazioni storico-culturali, è certamente presente una lunga “tradizione” di guerre condotte nel nome di Dio. Una tradizione alimentata dal confluire da un lato dalla narrazione biblica e dalla figura teologica di *Yahweh Sabaoth* (Signore degli eserciti); dall’altro lato dalle narrazioni antiche e dalle guerre, sempre condotte in nome degli dèi (o dagli stessi

dèi, come raccontato dai grandi poemi omerici). La possibilità della guerra giusta ha così attraversato anche la storia del cristianesimo, a partire dal favore divino concesso a Costantino (*In hoc signo vinces*), al grido medievale di *Dio lo vuole*, all'uso nazista del motto teutonico *Gott mit uns*, dalle guerre ereticali nel medioevo agli eccidi e ai conflitti teologico-politici propri dell'età moderna. C'è da dire che il Novecento ha visto sorgere e maturare un diverso atteggiamento della Chiesa Cattolica, a partire dalla pubblica condanna di Benedetto XV dell'*inutile strage* riferita alla I guerra mondiale, che sembra definitivamente rigettare la dottrina della guerra "giusta".

### **Oltre la modernità: la valenza formativa della religiosità per la pace e una nuova laicità**

Il grande rischio, occorso alle coscienze religiose del nostro tempo, è stato per l'appunto la rivendicazione e/o l'attribuzione ai conflitti, al terrorismo e alle guerre vissute in questi anni, di un carattere *tout court* "religioso". Un rischio contro il quale si sono levate autorevoli voci religiose a partire dagli appelli di Giovanni Paolo II (e dei successori) contro le guerre, giudicate "spirale di lutti e di violenza", e di altri capi di comunità religiose, che hanno cominciato a denunciare l'uso strumentale e non autentico della religiosità e dell'appartenenza religiosa rivendicata in questi conflitti. Una rappresentazione in netto contrasto con lo "spirito di Assisi", come sempre Giovanni Paolo II ebbe a definire l'esperienza della prima giornata mondiale di preghiera interreligiosa, svoltasi il 27 ottobre 1986. Quella giornata mostrò la possibilità di "stare insieme" pur nella diversità dei credi e dei riti religiosi. E credo opportuno riportare il giudizio di Giovanni Paolo II, esposto in un discorso del 22 dicembre dello stesso anno:

la giornata di Assisi sprona tutti coloro, la cui vita personale e comunitaria è guidata da una convinzione di fede, a trarne le conseguenze sul piano di una approfondita concezione della pace e di un nuovo modo di impegnarsi per essa. Ma inoltre, e forse principalmente, quella giornata ci invita a una "lettura" di ciò che è successo ad Assisi e del suo intimo significato, alla luce della nostra fede cristiana e cattolica. Infatti, la chiave appropriata di lettura per un avvenimento così grande scaturisce dall'insegnamento del concilio Vaticano II, il quale associa in maniera stupenda la rigorosa fedeltà alla rivelazione biblica e alla tradizione della chiesa, con la consapevolezza dei bisogni e delle inquietudini del nostro tempo, espressi in tanti "segni" eloquenti (cf. *Gaudium et Spes*, 4). [...] Dio "vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità. Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini" (1 Tm 2, 4-6). Questo mistero radioso dell'unità creaturale del genere umano, e dell'unità dell'opera salvifica di Cristo, che porta con sé il sorgere della chiesa, come ministra e strumento, si è manifestato chiaramente ad Assisi nonostante le differenze delle professioni religiose, per nulla nascoste o attenuate.

In questo quadro la prevalente lettura pedagogica del fenomeno religioso<sup>10</sup> si è ridotta, sostanzialmente, alla presa in esame di un “contenuto” del processo di istruzione, una delle tante visioni del mondo possibili prima dell’avvento dell’età della scienza positiva, il cui fondamento e la cui legittimità educativa andavano ricercati /contestati sul piano ideologico, filosofico e/o teologico. Una ricerca/contestazione che molto spesso si è perciò configurata, sul piano educativo e nelle motivazioni pedagogiche, più in termini conflittuali (vedi le polemiche sull’ora di religione) o talvolta come un dialogo tra sordi, laddove il pensiero “laico” rifiuta in partenza l’approccio metafisico-teologico e il pensiero religioso nega valore antropologico alla scienza moderna.

In realtà una lettura meno pregiudizievole potrebbe viceversa rilevare una interazione costante

fra il pensiero religioso e la ricerca filosofica-scientifica *laica*; si tratta di una interazione conflittuale, dialettica, dolorosa, non lineare né omogenea, in cui le due contrapposte visioni del mondo *si lavorano ai fianchi*, scambiandosi intuizioni, principi di metodo, domande di fondo e risposte probabili, e ciascuna rielaborando al proprio interno il nuovo dato critico con cui viene costretta a confrontarsi (Moscatò 2006, pp. 81- 82).

L’ampia disamina delle categorie di laicità/secolarizzazione e religiosità/co-scienza religiosa che abbiamo finora condotto in un’ottica interdisciplinare ha una motivazione profondamente pedagogica che prima di proseguire necessita di una messa a fuoco: la questione pedagogica centrale risiede nella funzione implicita che le categorie culturali prese in esame svolgono nei processi educativi e formativi. Le parole/categoria come “secolarizzazione” determinano *letture interpretanti* della realtà, e perfino di se stessi all’interno di detta realtà. Esse mediano ipotesi interpretative, con una funzione di strumento parziale, eventualmente da migliorare, per comprendere i fenomeni sociali. Ma tali categorie possono anche stratificarsi in termini pregiudiziali, diventando psicicamente “inamovibili”. In tal caso si dà ad esse una qualità ideale (quasi mondo delle idee platoniche, più vere e più “normative”). Sul piano pedagogico-didattico le stesse parole/categoria possono anche funzionare come “organizzatori cognitivi”<sup>11</sup>, controllando in tal modo i percorsi cognitivi di insegnanti e di allievi, nei vari livelli scolastico-accademici. Quando una categoria interpretante guadagna simili spazi sociali e culturali, essa condiziona anche i nostri atteggiamenti e le nostre azioni, e ci sono pezzi di realtà che rischiamo di non vedere

<sup>10</sup> La riduzione dell’educazione religiosa alla “trasmissione” di contenuti non è prerogativa “laica”, che legge in termini evolutivisti la “necessità” di superare visioni “religiose” della vita a favore di visioni “scientifiche” (e “tecniche”), ma appartiene anche a tutti coloro che leggono la storia come “perdita” di una età dell’oro ad opera di forze nemiche cui resistere, adoprando per la restaurazione dei valori perduti (tra cui i “valori religiosi”).

<sup>11</sup> “Organizzatore cognitivo” è nozione specifica della psicologia dell’educazione americana di impianto cognitivista e/o strutturalista. Il concetto è di applicazione più ristretta, rispetto ad una categoria interpretativa. Definisce uno strumento, materiale o immateriale, che facilita e struttura l’apprendimento di specifici contenuti: una mappa concettuale è un organizzatore cognitivo. Gli insegnanti usano normalmente, anche inconsapevolmente, organizzatori cognitivi nelle loro spiegazioni. Cfr. Ausubel 1978.

più se non attraverso la correzione cognitiva dell'ascolto di altri e diversi punti di vista, per "fare la verità nel dialogo".

Non è stato facile, per il pensiero religioso, per le coscienze religiose, accettare il principio di laicità, una accettazione che ha comportato una certa fatica. Ancor più fatica ha richiesto l'ammissione, da parte della teologia e/o delle istituzioni religiose, di una visione scientifica della realtà che ci circonda, della natura e dello stesso uomo, senza che ciò rappresenti necessariamente una negazione della dimensione religiosa umana.

Ciò che ha in parte aiutato il cammino religioso verso un diverso atteggiamento nei confronti della laicità credo risieda nelle sue radici evangeliche. Una di queste radici è riassunta nel passo dei sinottici "date a Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio"<sup>12</sup>: in questa affermazione c'è un invito, radicato nella tradizione religiosa cristiana, alla distinzione (non alla divisione o alla netta separazione) tra ciò che da una parte è specifico del campo autonomo delle relazioni umane e che tocca l'uomo nelle sue relazioni, nella sua moralità, nel suo impegno etico e politico, e dall'altra parte ciò che è proprio del rapporto della persona con Dio.

Le tensioni e i conflitti sinteticamente evocati nei paragrafi precedenti hanno inciso profondamente nei processi educativi, in particolare nella scuola, luogo "naturale" di confronto - talvolta di duro scontro - tra le diverse rappresentazioni e visioni sopra descritte, e di cui è anche possibile documentare gli esiti. C'è tuttavia un'ulteriore osservazione più specificamente pedagogica da fare: se dal punto di vista educativo la dimensione religiosa è stata collocata sul piano intellettuale nella storia passata (politica o scientifica che sia) dell'umanità, sul piano esistenziale è stato operato un duplice spostamento: la dimensione religiosa, in quanto irrazionale ed emotiva, è stata tollerata per le fasi speculari della infanzia e della senescenza, mentre è stata espulsa dalla fase dell'età adulta, in quanto l'adulto opererebbe in termini di atteggiamento razionale nei confronti di sé e della realtà.

Questa rappresentazione dicotomica tra razionalità laica e irrazionalità/emotività religiosa è ancora oggi molto diffusa in campo educativo e pedagogico, e si pone alla radice del misconoscimento in ambito pedagogico del valore della religiosità. Tuttavia, proprio il mutato quadro delle presenze religiose nelle società europee non consente la permanenza dell'egemonia conflittuale delle posizioni scientifico-evoluzioniste rispetto alle posizioni tradizionalmente "religiose" nella definizione della religiosità.

Le migrazioni del Novecento hanno trasformato le presenze religiose nell'Occidente e ciò ha messo in questione questi modelli con i quali si dava una lettura evolucionista del fenomeno religioso, il cui ultimo stadio era individuato nella cosiddetta *secolarizzazione*, una società finalmente emancipata dai residui arcaici della religiosità, come quelle espresse dal cristianesimo nelle sue differenti confessioni. Tale necessaria evoluzione della società umana permetteva anche la rimozione del tema della religiosità, in quanto destinato a sparire grazie allo sviluppo sociale ed

<sup>12</sup> Si tratta di un'affermazione riportata in tutti e tre i Vangeli sinottici: Matteo (22, 21), Marco (12, 17) e Luca (20, 25).

economico, un destino che consentiva di non occuparci né preoccuparci della persistenza di residui arcaici di religiosità.

Come osserva Filoramo, “i processi migratori [...] hanno fatto riscoprire la centralità della religione come fattore identificante di gruppi e comunità” (Filoramo, 2004, p. 2). Un fenomeno intervenuto in concomitanza con l’esaurirsi delle dimensioni utopiche che nel secondo dopoguerra avevano animato l’impeto etico-politico sul piano laico. Il sapere sulla religiosità è così tornato ad essere importante in numerosi ambiti scientifici, a cominciare dalla storia e dalla sociologia delle religioni, e ha attraversato numerosi campi di sapere e il dibattito sulla nuova cittadinanza (Habermas 2009; Roy 2008; Filoramo 2004, 2016).

Non è solo una questione di ricerca accademica. Il lavoro didattico condotto in università su questi temi ha fatto emergere anche un bisogno meno professionale, più diffuso forse: emerge la più generale necessità di “trovare”, di “avere” le parole per potere raccontare il proprio Io a se stessi. Da questo punto di vista le categorie pedagogiche da ricercare per lo studio scientifico dell’educazione religiosa non hanno solo un valore euristico. Quelle “categorie” hanno (possono avere) anche un valore educativo e formativo forse più importante di quanto ci lascia immaginare il nostro interesse intellettuale, ma a cui certamente ci richiama la nostra responsabilità educativa.

Considerato l’interesse per la valenza formativa della religiosità e l’educazione religiosa, cercherò qui di offrire alcuni spunti di riflessione e di lavoro, in particolare rispetto agli approcci sociologici, da un punto di vista specificamente pedagogico. La sociologia delle religioni sembra aver confermato/prodotto una rappresentazione della religiosità di tipo “patrimoniale”, vista cioè come “patrimonio” di cui è possibile verificare la permanenza, la radicalizzazione o la sparizione. Si tratta di un modello esplicativo particolarmente presente nelle ricerche sull’integrazione delle seconde generazioni (Barbagli, Schmoll 2011), laddove si possono teorizzare processi di assimilazione e/o di religiosità reattiva. Il modello appare però insufficiente anche nello stesso ambito sociologico, specie nelle analisi dei fenomeni giovanili di appartenenza religiosa.

In realtà la religiosità rappresenta una risorsa (Caputo 2022) nel percorso formativo delle giovani generazioni, come emerge da alcune ricerche in cui abbiamo analizzato narrazioni relative alla formazione dell’identità religiosa (Caputo, Pinelli 2014), lasciando emergere dinamismi che trovano conferma in gran parte del materiale grigio prodotto nel lavoro didattico. Chi cresce si trova in un orizzonte dove sono disponibili risorse simboliche e religiose con le quali fare i conti e dalle quali attingere ciò che corrisponde al bisogno religioso, al bisogno di senso delle nuove generazioni.

Quindi forse occorre guardare ai fenomeni di formazione religiosa e di crescita dell’identità religiosa in termini un po’ diversi, cercando di coglierne il dinamismo profondo. Qual è il bisogno implicito nella formazione di un’identità religiosa? È un bisogno di senso e di significato. Al di là della proposta che gli viene fatta, il soggetto ha bisogno di un senso, di un significato della realtà: mette alla prova ciò che gli viene consegnato, lo giudica, e trattiene ciò che vale; rigetta ciò che ritiene non abbia

valore, o che gli adulti gli abbiano mostrato in termini non autentici (cfr. Moscato, Caputo, Gabbiadini, Pinelli, Porcarelli 2017; Caputo, Pinelli 2014, Caputo 2022).

Nelle scritture giovanili che ho potuto esaminare nel corso del lavoro di ricerca sulla religiosità giovanile e sui dinamismi di formazione dell'identità religiosa ciò emerge in maniera chiarissima. In un laboratorio di qualche anno fa, in cui soggetti giovani ricostruivano le tappe della propria formazione religiosa e la propria identità religiosa, era chiaro che per il soggetto è necessario leggere se stesso, fare i conti con sé e con questo orizzonte di senso. E al tempo stesso fare i conti con ciò che gli è stato offerto.

Riporto alcune parole tratte da una di queste scritture:

Io non mi reputo una persona con un'identità religiosa molto sviluppata, ma neanche una persona atea»: così avevo concluso la mia relazione la volta scorsa, all'inizio del laboratorio, non sapendo bene se definirmi dotata di identità religiosa oppure no. Grazie alle lezioni fatte ho capito che tutti ne hanno una, anche gli atei – cosa che non credevo possibile – e che ci possono essere un sacco di sfaccettature e differenze.

Un altro intervento sottolinea che

ho deciso di riprendere l'argomento dell'esperienza religiosa e della propria identità religiosa perché durante il periodo del laboratorio ho iniziato a pensare più spesso alla mia identità religiosa, alla mia esperienza personale e soprattutto alla formazione della mia identità. Ho avuto la possibilità di occuparmi della mia identità religiosa in modo diverso che all'inizio del laboratorio. Sono convinta che oggi, dopo aver frequentato il laboratorio, posso scrivere qualcosa di più dettagliato e specifico. Ho visto su che cosa si basa, da che cosa viene influenzata e come si costruisce. E questo mi aiuta a parlare di me.

Queste riflessioni sulla propria identità religiosa erano parte del lavoro laboratoriale. Nel corso dell'anno accademico 2017-2018 agli studenti non è stata rivolta nessuna richiesta del genere; tuttavia, uno studente ha insistito nel farmi avere la sua riflessione sulla propria identità religiosa. Aveva intrapreso questo lavoro su di sé non perché si ritenesse religiosamente definito in termini positivi: si dichiarava ateo. Ma nel confrontarsi con il tema della religiosità ha avuto modo di riflettere, ed è la cosa di cui ringrazia nella sua relazione:

La mia educazione, sia religiosa che no, è sempre stata vittima di un dualismo presente in famiglia. Madre docente di lettere e padre ingegnere, madre credente e padre che ha visibilmente perso quest'accezione. Madre cresciuta da due laureati e padre cresciuto da due ex-contadini. Mia madre proveniente da una famiglia bene o male abbastanza credente e praticante, rispettosa dei precetti, delle feste e delle tradizioni... I genitori di mio padre, per quanto mi possa ricordare, non erano molto credenti; anzi, penso fossero diventati non atei, ma semplicemente menefreghisti nei confronti della religione e di tutto ciò che ne consegue. In casa ho sempre avuto quasi questo scontro culturale fra due persone che hanno ricevuto percorsi educativi familiari completamente differenti, ma che si sono sempre comportati con me come ottimi educatori. [...] Reputo la libertà religiosa una delle più importanti in assoluto per l'uomo, qualcosa che deve sempre essere garantito in ogni forma, per ogni età e per qualsiasi religione. Perché il credere in Dio è la cosa più intima e personale che un uomo possa avere. L'estremismo e la coercizione religiosa, di qualunque religione si tratti, li reputo come i più

grandi mali dell'umanità in quanto vanno contro questo principio, che per me è in assoluto uno dei fondamentali per l'uomo.

Due notazioni: il conflitto che traspare in queste poche righe non è relativo soltanto alle relazioni tra scienza e fede, tra posizioni laiche e posizioni religiose, ma va a toccare e incidere sulle più rilevanti relazioni dentro il gruppo primario custode del percorso educativo delle nuove generazioni, attraversa le famiglie non solo sul piano cognitivo e/o intellettuale ma più ampiamente esistenziale e delle possibili visioni del mondo. La seconda riguarda la chiarezza con cui un "ateo" si trova a riconoscere l'importanza della libertà religiosa, perché "il credere in Dio è la cosa più intima e personale che un uomo possa avere".

Il riconoscimento della dimensione intima e personale del rapporto con Dio può aiutare a costruire luoghi di "custodia" della libertà del rapporto uomo - Dio. Ed è questo il contenuto più alto e positivo che possiamo attribuire al termine "laicità" e che può essere la base per incontrarci nelle differenze, ma soprattutto, nell'unità della dimensione di una ricerca, che è personale, di giungere di fronte al Mistero e all'incontro con Dio.

## Riferimenti bibliografici

- Abbagnano N. (1995), *Storia della filosofia. Vol. 1 La filosofia antica (dalle origini al neoplatonismo)*, TEA, Milano.
- Abbagnano N., Fornero G. (2002), *Itinerari di filosofia. Protagonisti, testi, temi e laboratori. Vol. 1A Dalle origini ad Aristotele*, Paravia, Torino.
- Ausubel D. P. (1978), *Educazione e processi cognitivi*, trad. ital. FrancoAngeli, Milano.
- Barbagli M., Schmoll C. (a cura di), (2011), *La generazione dopo*, Il Mulino, Bologna.
- Caputo M. (1998), *Scuola laica e identità minoritarie. La via francese all'interculturalità*, La Scuola, Brescia.
- Caputo M. (2012), *Interculturalità* in "Pedagogia oggi", 1, pp. 199-227.
- Caputo M. (a cura di) (2022), *La religiosità come risorsa. Prospettive multidisciplinari e ricerca pedagogica*, FrancoAngeli, Milano.
- Caputo M. (2023), *Don Milani, la povertà e l'ottavo Sacramento*, "Filosofia e Teologia", 2/2023, pp. 279-291.
- Caputo M. (2024), *Interculturalismo (pedagogia)*, in: S. Bagni, M.C. Locchi, C. Picocchi, A. Rinella (a cura di), *Interculturalismo. Lessico comparato*, ESI, Napoli, pp. 367-386.
- Caputo M., Pinelli G. (2014), *La religiosità come risorsa "transculturale": narrazioni di giovani migranti*, in F. Arici, R. Gabbiadini, M.T. Moscato (a cura di), *La risorsa religione e i suoi dinamismi. Studi multidisciplinari in dialogo*, FrancoAngeli, Milano, pp. 191-222.
- Caputo M., Pinelli G. (2018), *La religiosità tra "scontro delle civiltà" e "viaggio dei Magi"*, in: S. Ulivieri (a cura di), *Le emergenze educative della società contemporanea. Progetti e proposte per il cambiamento*, Pensa Multimedia, Lecce, pp. 199-204.
- Chang H. A., Checchin M. (1996), *L'educazione interculturale. Prospettive pedagogico-didattiche degli Organismi internazionali e della scuola italiana*, LAS, Roma.
- Cipriani R. (2009), *Nuovo manuale di sociologia della religione*, Borla, Roma.
- Damiano E. (a cura di) (1999), *La sala degli specchi. Pratiche scolastiche di educazione interculturale in Europa*, FrancoAngeli, Milano.

- Del Noce A. (1964), *Il problema dell'ateismo: il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Il Mulino, Bologna.
- Fabro C. (1964), *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma.
- Fallaci O. (2001, 2004), *La rabbia e l'orgoglio*, Rizzoli, Milano.
- Filoramo G. (2004), *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino.
- Filoramo G. (2016), *Ipotesi Dio. Il divino come idea necessaria*, Il Mulino, Bologna.
- Fukuyama F. (1991), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. ital. Rizzoli, Milano 1992.
- Giddens A. (1999), *Il mondo che cambia: come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, trad. ital. Il Mulino, Bologna 2000.
- Giovanni Paolo II (1986), *Discorso alla Curia romana per gli auguri di Natale*, 22 dicembre 1986, [www.vatican.va](http://www.vatican.va), ultimo accesso 22/07/2025.
- Haarscher G. (1996), *La laïcité*, PUF, Paris.
- Habermas J. (2009), *Rinascita delle religioni e secolarismo*, trad. ital. Morcelliana, Brescia 2018.
- Huntington S. P. (1996), *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, trad. ital. Garzanti, Milano, 2000.
- Lequin Y. (s.d.) (1994), *Historie de la laïcité*, Besançon, CRDP de Franche-Comté.
- Malavasi P. (2002), *Discorso pedagogico e dimensione religiosa*, Vita e Pensiero, Milano.
- Michalski K., Fürstenberg N. (2005), *Europa laica e puzzle religioso*, Marsilio, Venezia.
- Milani L. (1957), *Esperienze pastorali*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze.
- Milani L. (2017), *Tutte le opere*, Tomo I e II, a cura di F. Ruoizzi, A. Canfora, V. Oldano, S. Tanzarella, Mondadori, Milano.
- Milani L. *Lettera a Carlo Weiss (26.12.1947)*, in L. Milani, *Tutte le opere... cit.*, tomo II, p. 110.
- Moscato M. T. (1994), *Il viaggio come metafora pedagogica*, La Scuola, Brescia.
- Moscato M. T. (1998), *Il sentiero nel labirinto. Miti e metafore nel processo educativo*, La Scuola, Brescia.
- Moscato M.T. (2006), *Famiglia ed educazione*, in: M. Caputo, M.T. Moscato, *Le radici familiari del processo educativo*, Unicopli, Milano, pp. 43-113.
- Moscato M. T., Caputo M., Gabbiadini R., Pinelli G., Porcarelli A. (2017), *L'esperienza religiosa. Linguaggi, educazione, vissuti*, Franco Angeli, Milano.
- Onida V. (2007), *Le premesse storiche della laicità all'italiana*, in "Filosofia e Teologia", 2, pp. 266-272.
- Palagi P. (2002), *Le teologie cristiane del XX secolo*, in: G. Fornero, S. Tassinari, *Le filosofie del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 923-983.
- Pinto Minerva F. (2002), *L'intercultura*, Laterza, Roma-Bari.
- Roy O. (2008), *La santa ignoranza. Religione senza cultura*, trad. ital. Feltrinelli, Milano 2009.
- Randazzo B., «Le laicità». *Alla ricerca del nucleo essenziale di un principio supremo*, in "Filosofia e Teologia", 2, pp. 273-282.
- Sciuto C. (2018), *Non c'è fede che tenga. Manifesto laico contro il multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano.
- Scola A. (2007), *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Marsilio, Venezia.
- Tomatis F. (1998), voce: *Secolarizzazione*, in Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, Torino, UTET, 3° ed. aggiornata e ampliata da Giovanni Fornero, Vol. III, pp. 380-383.
- Traniello F. (2007), *Peregrinazioni storiche della laicità*, in "Filosofia e Teologia", 2, pp. 239-250.
- Von Balthasar, H. U. (1952), *Abattere i bastioni*, trad. ital. Borla, Torino, 1966.
- Weil P. (2021), *De la laïcité en France*, Grasset, Paris.