IL SENSO CULTURALE E CIVILE DELL'EDUCAZIONE INTERRELIGIOSA NELLA SCUOLA

di Brunetto Salvarani

premessa: il contesto dell'azione educativa

1. – **Il valore delle fedi religiose nella cultura del nostro tempo**
   - *a) la pluralità religiosa tra analogie e differenze*
   - *b) istituzioni religiose e mosaico delle fedi*
   - *c) il rilancio del sacro*
   - *d) nel cuore della globalizzazione*
   - *e) post-secolarizzazione*
   - *f) l'Italia nel "mercato religioso"*

2. – **L'educazione al dialogo tra persone, culture, religioni diverse nella scuola di oggi**
   - *a) educazione e trasformazioni culturali*
   - *b) criteri per un corretto dialogo interreligioso*
   - *c) le ragioni educative del pluralismo religioso*
   - *d) gli atteggiamenti del dialogo*
   - *e) il caso IRC*

Premessa: **il contesto dell'azione educativa**

Il saggio che apre il percorso di educazione al dialogo tra le religioni, curato da Brunetto Salvarani[1]*, intende offrire lo sfondo ed i riferimenti essenziali per addentrarsi in un tema assai complesso, tanto attuale quanto carico di una storia millenaria, che tocca ogni angolo del mondo, radicato in tradizioni antiche e diversificate, ma anche sottoposte ai venti della modernità e del post-moderno. Un percorso che riguarda vicino la nostra scuola e il nostro territorio, sia per gli elementi di permanenza del cristianesimo, sia per le novità che i fenomeni migratori da tempo hanno posto, sia per i cambiamenti culturali che la secolarizzazione (ma anche il "ritorno del sacro" sganciato dalle religioni tradizionali) ha introdotto nella mentalità diffusa.*

Da qui la scelta di interrogarci. In primo luogo sul significato che le fedi religiose rivestono oggi; in secondo luogo sul valore che ha il dialogo interreligioso in questo nuovo contesto (decisivo per il futuro delle religioni stesse) e quali atteggiamenti sono richiesti per camminare su questo percorso. Il testo fornisce un'ampia serie di rimandi bibliografici, utili come riferimento anche per le altre sezioni. [v.r.]

[1] L'autore (Carpi, 1956) è laureato in Lettere Moderne e in Teologia, specializzato in Storia, insegnante nella scuola superiore e all'università di Bologna, ha sviluppato una specifica attenzione ai temi del dialogo ecumenico e interreligioso, sia sotto il profilo teologico che didattico e divulgativo. Nell'ambito scolastico è stato Responsabile dell'Ufficio Studi dell'Ufficio Scolastico Provinciale di Modena. All'intensa attività giornalistica ed editoriale, ha affiancato l'impegno diretto in campo interreligioso, tra cui la presidenza dell'Associazione italiana degli Amici di Nevè Shalom – Waahat-as Salaam per il dialogo tra ebrei, cristiani e musulmani**.** È autore di oltre 40 volumi e di numerosi saggi in opere collettive. Da diversi anni partecipa a iniziative ecumeniche anche sul nostro territorio.

1.1. IL VALORE DELLE FEDI RELIGIOSE NELLA CULTURA DEL NOSTRO TEMPO

Sono soprattutto le metamorfosi delle religioni al tempo della globalizzazione, con il loro paradossale e fragoroso riaffacciarsi sulla scena pubblica quale fenomeno nuovo (pur se in realtà antichissimo), che ci chiamano a provare a comprendere, se vogliamo capire noi stessi e il mondo che abitiamo, quanto sta avvenendo nel *patchwork* magmatico del sacro postmoderno. Dove fedi, spiritualità, credenze oltrepassano i loro confini tradizionali, sempre più fluttuanti, e le loro frontiere consolidate. Per di più, la coscienza storica degli ultimi due secoli, con l'evidente spinta di relativismo che essa implica, ha allargato il nostro sguardo: mai si è avuta tanta coscienza della moltitudine delle religioni, e oggi se ne conterrebbero oltre 10.000 denominazioni![2]

a) la pluralità religiosa tra analogie e differenze

Certo, il *prodotto* che convenzionalmente siamo abituati a definire *religione* offre da sempre, su scala planetaria, una scena complessa e articolata, non riducibile a un modello univoco e neppure riconducibile a un'unica realtà superiore e inafferrabile, di cui esse rappresenterebbero le concrete manifestazioni[3]. Le analogie formali tra l'una e l'altra religione, poi, nascondono differenze spesso profonde, e il vocabolario con cui esse vengono abitualmente descritte ha – storicamente - la funzione di ridurre alle consuetudini concettuali della cultura occidentale il diverso, l'altro da sé.

Infatti, va detto che la religione, come siamo soliti immaginarla e pensarla oggi, è, di fatto, un'*invenzione dell'occidente*[4]. E di questi tempi, dato che non va per nulla sottovalutato, gode di un'immagine non sempre positiva, anzi. A essa viene imputata, infatti, più o meno a ragione, una porzione non secondaria dei mali del mondo, delle guerre e dei conflitti culturali in corso[5]. Un fine letterato come Giorgio Pressburger, scomparso nel 2017, in una meditazione autobiografica sulla fede nell'odierno tornante storico, ammetteva: "Parlare di fede oggi è un compito spaventoso. La sola parola evoca assassinii, gole tagliate nei villaggi e donne e bambini inermi, bombe e razzi che cadono uccidendo centinaia di esseri umani, mura che si ergono, attentati suicidi, templi che saltano in aria, città devastate, vite spente con crudeltà e cinismo"[6].

Del resto, una delle canzoni simbolo del Novecento, la splendida *Imagine* di John Lennon, si augura apertamente la fine di ogni esperienza religiosa, e immagina un pianeta migliore se avrà "*no religion too*"[7]: "Immaginiamo, con John Lennon, un mondo senza religione. Immaginiamo un mondo senza attentatori suicidi, senza 11 settembre, senza crociate, cacce alle streghe, congiure delle polveri, spartizioni dell'India, guerre israelo-palestinesi, massacri serbo-croati-musulmani, persecuzioni di ebrei *deicidi*, *disordini* nell'Irlanda del Nord, *delitti*

---

[2] J. GRONDIN, *Introduzione alla filosofia della religione*, Queriniana, Brescia 2011, p.12. Si può rimandare, per ulteriore conferma, al recente lavoro di G. GRAZIANI, *Catalogo delle religioni nuovissime*, Quodlibet, Macerata 2018.
[3] Cfr. P. SCARPI, *Si fa presto a dire Dio*, Ponte alle Grazie, Milano 2010, p.37.
[4] Cfr., ad es., G. GRIFFITH-DICKSON, "La religione: un'invenzione occidentale?", in *Concilium* n.4 (2003), pp.20-33.
[5] Cfr. E. SCHILLEBEECKX, "Religione e violenza", in *Concilium* n.4 (1997), pp.217-235.
[6] G. PRESSBURGER, *Sulla fede*, Einaudi, Torino 2004, p.3.
[7] Il riferimento è alla celebre canzone dell'ex *beatle*, tratta dall'album omonimo del 1971.

d'onore…"[8]. Mentre lo scrittore angloindiano Salman Rushdie si spinge ancora oltre: di fronte a una domanda su come immaginare il futuro fra vent'anni, postagli dalla rivista francese *La Règle du Jeu*, si spinge a dichiarare: "… se non avessi diritto che a un solo auspicio, meno religione mi andrebbe benissimo. Molta meno religione. Preferibilmente, che la religione non ci fosse affatto. Questo abbasserebbe il livello di idiozia mondiale di almeno una buona metà. Forse di più. Sarebbe sufficiente"[9].

Sul versante opposto si potrebbe ricordare che oggi c'è anche chi, pur proclamandosi ateo *senza se e senza ma*, ipotizza apertamente l'utilità sociale delle istituzioni religiose. Come ammette Alain de Botton in un libro denso di spunti interessanti: "si può rimanere atei convinti riuscendo, almeno sporadicamente, a trovare nella religione una qualche utilità, un qualche motivo di interesse o fonte di conforto, e prendendo in considerazione l'ipotesi di adattare alla vita laica alcune norme e consuetudini religiose"[10].

Basilica di san Pietro o dell'Addolorata – *Acqui Terme*

b) istituzioni religiose e mosaico delle fedi

In realtà, come si è colto *ad abundantiam* nei decenni successivi, quando gli studiosi hanno cominciato a riferire della (cosiddetta) *rivincita di Dio*[11] e a prevedere per i diversi credi un ruolo essenziale anche in prospettiva futura[12], ciò che mostrava apertamente la corda era soprattutto il cristianesimo, in particolare quello europeo[13]. Con alcune spie evidenti: dal calo delle vocazioni presbiterali e pastorali al crollo della partecipazione alla pratica delle funzioni settimanali, ma soprattutto una crescente difficoltà a trasmettere alle generazioni più giovani il senso di un'appartenenza che lungo i secoli, nel regime di *cristianità*, era apparsa ovvia e scontata[14].

Così, nel *vecchio* continente (un aggettivo mai come di questi tempi incontestabile a confronto con il resto del pianeta) le massime istituzioni religiose risultano più vulnerabili di ieri, mentre l'assolutezza del messaggio cristiano, con la sua *pretesa veritativa*, viene di regola messa in discussione dalla pluralità delle scelte possibili che gli europei si trovano davanti[15].

---

[8] R. DAWKINS, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007, p.14. Cfr. anche, al riguardo, E. PACE, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Roma-Bari 2006.
[9] *Corriere della Sera* (30/10/2010), p.52.
[10] A. DE BOTTON, *Del buon uso della religione. Una guida per i non credenti*, Guanda, Parma 2011, p.9.
[11] Cfr. G. KEPEL, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano 1991. Si veda anche una riflessione di marca statunitense sullo stesso tema: R. STARK – M. INTROVIGNE, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita della religione*, Piemme, Casale M. (Al) 2003.
[12] Cfr. S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000.
[13] Si veda, per un'analisi ottimistica sul fenomeno, il contributo del teologo canadese J.-M. TILLARD, *Siamo gli ultimi cristiani?,* Queriniana, Brescia 1999.
[14] Si può vedere al riguardo, per un'ulteriore attualizzazione, A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2010.
[15] "La salda certezza di continuare a possedere la verità mentre tutti si sbagliano – scrive un autorevole teologo cattolico – non è più una possibilità" (E. SCHILLEBEECKX, *Umanità. La storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, p.77).

E' la **condizione plurale** la cifra della nostra *era dell'accesso*[16], la differenza, la diversità, il pluralismo utilizzato quale concetto interpretativo del reale. E il *mosaico delle fedi* si va complicando giorno dopo giorno, favorendo, soprattutto presso le classi meno attrezzate culturalmente, il proliferare di perplessità, di dubbi e solo talvolta anche di speranze[17]. Fino a far parlare i commentatori di un Dio sempre più *user friendly*, di facile impiego e pronto uso, una caratterizzazione che di solito è attribuita ai nuovi movimenti del *risveglio religioso*: contro la burocrazia, l'irrilevanza esistenziale, il carattere obsoleto di troppa predicazione, nell'obiettivo di coinvolgere il più possibile nel loro intimo i fedeli.

In ogni caso, all'interrogativo in voga negli anni Sessanta, ripreso dall'affermazione di Nietzsche, se Dio sia morto, almeno per ora si può tranquillamente rispondere di no. Anzi, *God is back*, Dio è tornato, e ricomparso coniugato al plurale, nella società post-secolare[18]. Gli appartenenti a una delle quattro maggiori confessioni planetarie (cristianesimo, islam, buddhismo e hinduismo) sono passati dal 67% della popolazione mondiale del 1900 al quasi 75% del 2010 e si ritiene possano diventare l'80 per cento nel 2050. Per non parlare del fenomeno delle *religioni in rete*, con i *social network* (e soprattutto *Facebook*) che vi stanno imprimendo una vistosa accelerazione: secondo la società che gestisce *Facebook*, ad esempio, sarebbero ben 43 milioni gli utenti-fans di pagine a carattere religioso. Alcune delle quali, come l'inglese *Bible Facebook* e l'ispanica *Dios es Bueno*, si piazzano tra le prime venti in materia di traffico[19].

la sinagoga di Alessandria

Certo, è curioso, se guardiamo la situazione attuale e il peso specifico del religioso nelle nostre società, riandare a quella stagione – erano *appena* gli anni Sessanta, Settanta del secolo scorso – in cui trionfavano le teorie sociologiche della secolarizzazione e quelle, persino sul versante teologico, della cosiddetta *morte di Dio*[20]. Che prendevano le mosse da due dati principali: da una parte, la minore incidenza, un dato oggettivo, del cristianesimo nelle sue varie declinazioni sulla società, sulla politica, persino sulla vita quotidiana; dall'altra, il fatto che delle religioni *altre* ben poco si sapeva, ritenute non di rado un relitto medievale del passato, destinate a scomparire, prima o poi, quando fossero venute a contatto con la modernità e i suoi

[16] J. RIFKIN, *L'era dell'accesso*, Mondadori, Milano 2001.

[17] "Il fenomeno mondiale di un pluralismo religioso non è nuovo, perché cristiani e cristiane sono vissuti da sempre in regioni extraeuropee – fatte poche eccezioni – in situazioni che erano contraddistinte da tradizioni religiose non cristiane. Nuovo è però il fatto che società, le quali furono per secoli segnate da tradizioni cristiane, sono nel frattempo caratterizzate da un pluralismo multiforme, anche religioso" (G. COLLET, *"Fino agli estremi confine della terra"*, Queriniana, Brescia 2004, ed.or. 2002, p.136).

[18] Cfr., ad es., J. MICKLETHWAIT – A. WOOLDRIDGE, *God is back. How the Global Revival of Faith is Changing the World*, Penguin Books, New York 2009.

[19] "Forse da Internet non nascerà una nuova rivoluzione protestante – scrive al riguardo Carlo Formenti – ma non è escluso che possano nascere migliaia di sette e *tribù* al di fuori di ogni controllo istituzionale" (C. FORMENTI, "Religioni in mano ai dilettanti così Internet virtualizza Dio", in *Corriere della Sera*, 13/9/2011, p.46).

[20] Cito almeno un testo considerato un classico al riguardo, nella produzione italiana: S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella società industriale*, Comunità, Milano 1961.

aspetti, l'avanzare impetuoso della scienza e la tecnologia su tutti. Senza dimenticare che le teorie della secolarizzazione incorporavano almeno tre significati, prossimi ma distinti: il declino della religione *tout-court*; la sempre più netta differenziazione fra le sfere del sacro e del profano; e infine, la privatizzazione del rapporto con la fede[21].

c). Il rilancio del sacro

Quelli citati sono solo alcuni aspetti di quel *rilancio del sacro* definito come *postsecolarismo*, che risponde alla crescente confusione e solitudine dell'individuo nella vita contemporanea (si pensi alle classiche analisi di Zygmunt Bauman sulla *modernità liquida* della società attuale[22]): non è un caso che negli Stati Uniti, ad esempio, Obama abbia vinto le elezioni presidenziali del 2008 riaffermando in senso progressista la propria fede cristiana, mentre Bush jr (ma anche Trump e Bolsonaro, più di recente, in Brasile), le tornate precedenti, si era fatto forte dell'appoggio diretto di chiese evangelicali e pentecostali, oltre che dei *teocon*[23].

Oggi, se la crisi del cristianesimo europeo emerge in tutta la sua gravità[24], è evidente che la prospettiva che immaginava coinvolte in tale condizione le diverse tradizioni religiose mondiali non coglieva nel segno (tanto che autori come Peter Berger, e diversi altri, si domandano a buon diritto se il percorso europeo della secolarizzazione non sia un *Sonderweg*, un'eccezione piuttosto che una regola[25]). Mentre quella cristiana – tuttora la religione più diffusa su scala planetaria, con oltre due miliardi di fedeli – si scopre, giorno dopo giorno, una realtà globale e a tutto campo. Una realtà che risulta in crescita esplosiva nella porzione meridionale del mondo, dall'America Latina all'Africa fino a non poche zone dell'Asia (Filippine, India, Cina, Corea del Sud, ad esempio). In primo luogo per fattori demografici, certo; ma anche per l'ottimo stato di salute che dimostrano nella loro entusiastica prassi evangelizzatrice movimenti come quello pentecostale/evangelicale, che sta letteralmente esplodendo alle più svariate latitudini. Un'ipotetica mappa del centro di gravità statistico del cristianesimo globale mostrerebbe che tale centro si sta sempre più spostando verso il sud: dall'Italia Settentrionale nel 1800, alla Spagna nel 1900, al Marocco nel 1970, e a Timbuctu, storica città del Mali, oggi.

Allo stesso modo, l'attuale centro di gravità geografico dell'islam, sul piano demografico, non si trova né nel Maghreb né nella sua tradizionale culla della penisola arabica, ma fra Teheran e Kabul; peraltro, entro mezzo secolo, si prevede che esso si fisserà oltre Kabul, in Pakistan o addirittura in Indonesia.

In ogni caso, la modernità – o ciò che, con Lyotard, ci siamo convinti a definire *postmodernità*[26] - sta cambiando in profondità ciò che in genere viene detto *religione*: soprattutto nel senso che, ormai, si tratta di un fenomeno articolato, sempre più globale e

---

[21] "Il Novecento è nato e si è sviluppato all'insegna della crisi delle religioni" ben sintetizzava A. RICCARDI ("Le religioni nel Novecento fra violenza e dialogo", in *Concilium* n.4, 1997, p.128).

[22] Cfr., ad esempio, Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000.

[23] Cfr. P. NASO, *God bless America. Le religioni degli americani*, Ed. Riuniti, Roma 2002. Sui rapporti tra la Chiesa cattolica e Trump v. P. SCHIAVAZZI http://www.limesonline.com/la-geopolitica-di-papa-francesco-contro-la-religione-civile-di-trump/101864.

[24] Una chiave di lettura al riguardo è offerta da P. JENKINS, *Il Dio dell'Europa*, EMI, Bologna 2009.

[25] Cfr., ad es., P. BERGER, a cura, *The Desecularization of the World*, Ethics and Public Policy Center, Washington 1999.

[26] J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1998 (ed.or. 1979).

globalizzato[27]. A oltre trent'anni di distanza, la profezia di Ernesto Balducci sull'uomo planetario appare realizzata nel suo assunto di fondo, ma non per quanto riguarda la localizzazione delle religioni. Scriveva infatti il religioso toscano: "Chi osservi la mappa delle religioni non può non constatare che la loro pluralità riproduce la pluralità di universi etnici tra loro separati, salvo alcune compenetrazioni dovute alle alterne egemonie militari, politiche e culturali del passato. Ma ormai *les jeux sont faits*: nessuna di esse può pretendere sul serio di diventare universale"[28]. E invece no! Sì, non era facile prevedere, in quella stagione in cui la secolarizzazione sembrava ancora largamente imperante (almeno in occidente, almeno in Europa), che il rientro sugli scenari pubblici da parte delle religioni avrebbe avuto un carattere largamente pluralista, da un lato; e che la globalizzazione avrebbe segnato di sé anche l'universo delle religioni. Fino a far parlare di *delocalizzazione del religioso*. O anche, con una punta d'ironia, di *mcdonaldizzazione del sacro*…

E così, oggi esse si trovano a essere una realtà sempre più globale. Lo sono, intanto, sul piano geografico. Crescono le religioni diasporiche, fatto accelerato dalle gigantesche migrazioni favorite (anche) dalla globalizzazione economica. Si affermano e si diffondono oltre i loro tradizionali storici confini delle religioni transnazionali – fra le quali il cristianesimo, l'islam e il buddhismo – potenzialmente in grado di realizzare la loro vocazione universalistica e/o missionaria con modalità in precedenza persino difficilmente immaginabili. A ciò si aggiungano i vasti processi di *ibridazione – contaminazione – meticciato* (termini utilizzati in modo sostanzialmente analogo), causati in primo luogo dall'accelerazione del pluralismo religioso, che vanno ridisegnando sorprendentemente la mappa delle vie religiose sul pianeta. "Le religioni – sintetizza il missiologo Gianni Colzani – sono oggi una interna all'altra"[29].

La stagione della *rivincita di Dio* e del sacro nei confronti della politica e delle utopie messianiche terrestri si apre di fatto a una duplice possibilità: il rilancio fondamentalista, identitario, astorico e *sacrale* da parte delle grandi religioni, oppure la nascita di un'epoca di comparazione tra le esperienze di sacro e i vissuti spirituali di esse. Di *dialogo*, parola fragile e assai contestata di questi tempi eppure sempre più necessaria, depurata dalla retorica eccessiva cui è stata piegata, e priva di alternative. Se la *costellazione cosmopolita*[30] in cui viviamo mette in discussione il modello territoriale di comunità religiosa e con esso l'idea occidentale di universalità (che riduce il *pluri-verso* a *uni-verso*), prima che i *guerrieri della fede* prendano definitivamente il sopravvento e che il mondo imbarbarisca, sarebbe utile educarci al pluralismo religioso[31]. Le religioni, infatti, non custodiscono il sacro in quanto realtà slegata, dedotta *a priori*, ma in quanto sedimentazione sapienziale[32]. Esse, ognuna con la propria grammatica, sono custodi e non fondatrici dell'etica. In collaborazione tra loro sono chiamate a fare della loro esperienza del sacro una vicenda di educazione all'utopia, di predicazione dell'alternativa. La quale consiste, sapienza di tutti i *sacri*, in comportamenti

---

[27] Rinvio a G. FILORAMO, "Introduzione", in *Le religioni e il mondo moderno. IV. Nuove tematiche e prospettive*, a cura di G. Filoramo, Einaudi, Torino 2009, pp. XVss.
[28] E. BALDUCCI, *L'uomo planetario*, Camunia, Milano 1985, p.20.
[29] G. COLZANI, *Missiologia contemporanea*, Paoline, Cinisello B. (Mi) 2010, p.298.
[30] U. BECK, *Il Dio personale*, Laterza, Roma-Bari 2009.
[31] Mi permetto, in tale direzione, di rinviare al mio *Educare al pluralismo religioso. Bradford chiama Italia*, EMI, Bologna 2006.
[32] Su questi temi riflette con acutezza A. RIZZI, *Gesù e la salvezza*, Città Nuova, Roma 2001.

feriali, *locali* e personali che mantengono il senso dell'esistenza come *ex-sistere*, risposta ai bisogni dell'altro e la *fedeltà alla terra* (D. Bonhöffer) come cura del presente[33].

Yaran baba Turbe – immagine della confraternita sufi turco-albanese - Islam -

d). nel cuore della globalizzazione

"Oggi, con il processo di secolarizzazione – scrive il filosofo Salvatore Natoli, che personalmente si dichiara non credente – il bisogno di aiuto e la dipendenza da Dio si sono *assottigliati*. Nonostante questo, però, l'uomo continua a cercare Dio. Il motivo è che l'uomo ha sempre avuto bisogno di capire anche il senso del suo passaggio sulla terra, un bisogno soddisfatto dalla religione"[34]. Il sacro è tornato, ci avvertono infatti soprattutto i sociologi della religione, ammettendo l'errore compiuto quando sostenevano che la secolarizzazione fosse un processo irreversibile e il *disincanto del mondo* apportato da scienze e tecnologie definitivo[35]. Con le religioni, essi ci dicono sorridendo, anzi, si fa *zapping*, saltabeccando di frequente da una all'altra. Si tratta di un fenomeno complesso, che porta con sé aspetti, esperienze e visioni che occorre interpretare con attenzione, come tenta di fare, talvolta un po' affannosamente, la ricca bibliografia sul tema, in costante aumento.

Assistiamo così a una progressiva pluralizzazione dei riferimenti culturali e religiosi, che assembla più livelli e letture, e intanto trasforma il nostro immaginario collettivo al riguardo. Se – come dicevamo - una forma di secolarizzazione caratterizza ancora – nonostante tutto - il dato religioso[36], almeno in Europa, in quest'epoca di *seconda modernità* (U. Beck) si fa sempre più evidente che i vissuti religiosi custoditi dal sacro sono quanto mai privatizzati, arrivando,

---

[33] Di *etica della terra* narra Enzo Bianchi ne *Il pane di ieri*, Einaudi, Torino 2008.

[34] S. NATOLI, "Perché l'uomo cerca Dio?", in *Geo* n.2 (2006), p.153.

[35] Anche se va detto che il fenomeno del revival religioso non è tema esclusivamente di oggi, dando retta a Ernest Renan che, nel suo *L'avvenire delle scienze*, uscito nel 1848, constatava: "Si è molto parlato negli ultimi anni di ritorno del religioso…".

[36] Come nota Silvio Ferrari, del resto, "secolarizzazione delle scelte individuali e riconfessionalizzazione dello spazio pubblico sembrano poter coesistere" (S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi*, Il Mulino, Bologna 2002, p.60).

secondo la nota formula di Grace Davie, ad accettare da parte dei fedeli un *credere senza appartenere* (*believing without belonging*[37]).

La religione è diventata una scelta personale, si è privatizzata, inserita in quella sfera del privato che, accanto al credere, non dà per scontata un'appartenenza a un determinato gruppo di credenti. Di pari passo, è venuta alla luce una pluralizzazione del fatto religioso che registra la compresenza di più offerte, l'apertura a una pluralità di accesso a vari culti e una sostanziale reversibilità dei percorsi di fede, che costituiscono solo alcune delle tante esperienze possibili nella vita dell'individuo[38].

Il contesto è quello della globalizzazione, declinabile attraverso tre differenti fenomeni: la *rivoluzione mobiletica* che interessa cose e persone, il *multiculturalismo di mercato* in cui arti, cibo e articoli di consumo non sono più tipici di una determinata zona ma possono trovarsi riprodotti ovunque, e infine la costante presenza di un rischio di *scontro tra civiltà e religioni*[39]. A essere messi in crisi sono soprattutto i concetti di *stato*, *popolo*, *territorio*, *ordinamento*, ma anche quello di *religione* inteso come insieme unitario, ben strutturato.

Tali aspetti, finora ritenuti identitari, d'ora in poi non possono più essere pensati come dati di fatto, ma elementi di un processo in evoluzione: il principio fondamentale della postmodernità è un'ulteriore accelerazione sulla rotta di una libertà individualistica, che non riconosce alcun debito nei confronti degli altri (mondo, sociale, Dio); mentre ogni identità cambia e cambia in fretta, è *in progress*, indipendentemente dall'accettazione della pluralità. Viene decretata la fine di ogni unificazione artificiale della realtà, che a livello religioso si esprime sia nella nascita di nuovi movimenti religiosi importati dall'estero, anche attraverso i più moderni strumenti di comunicazione (dal WEB ai dilaganti *social network*), sia nella coesistenza di multiformi presenze religiose in un territorio attraverso, ad esempio, l'immigrazione.

Tuttavia, è lecito (anzi, doveroso) domandarsi: è tornato Dio o il sacro? In attesa di risposte, non facili da fornire, risulta chiaro anche ai non addetti ai lavori che l'avvento della secolarizzazione non ha significato la *fine della religione* quanto piuttosto una *pluralizzazione delle religioni*, accompagnata da una *de-europeizzazione del cristianesimo* che denuncia la fine del monopolio occidentale anche nei confronti della modernità. I nuovi modi di vivere la religione si orientano verso una sua individualizzazione (al riguardo si parla di volta in volta di *religioni fai-da-te*, di *self-service* delle religioni, di *collage*, *bricolage,* o di religioni *à la carte*); si assiste ad una inclusione o contaminazione cognitiva in cui si mettono insieme aspetti delle diverse religioni, ad esempio, a livello simbolico o rituale. La conversione non è più un evento eccezionale, anzi, cambiare religione diventa un fatto abbastanza usuale[40]: così, senza particolari problemi, "è possibile scegliere di essere atei, seguire un'ortodossia religiosa, cambiare confessione, ritagliarsi un proprio percorso all'interno delle religioni" (P.Berger).

e) Post-secolarizzazione

Così, appare evidente l'assunto che le dinamiche religiose costituiscono uno dei principali temi sociali, culturali e politici dell'Italia di oggi, ancorché a tutt'oggi piuttosto sottovalutato da intellettuali e media. La folla domenicale a piazza San Pietro, il proliferare di statue

---

[37] G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945*, Blackwell, Oxford 1994.

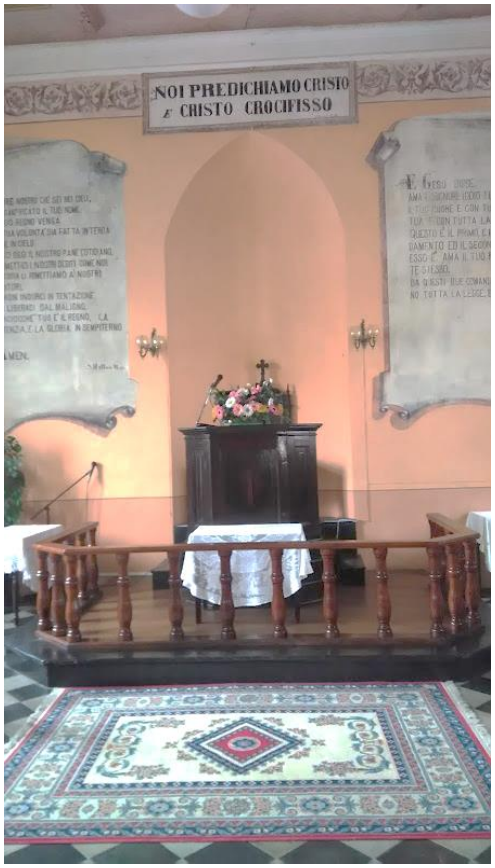
[38] Su questo ragiona P. JENKINS, *I nuovi volti del cristianesimo*, Vita & Pensiero, Milano 2008.

[39] U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Milano 2000.

[40] Si può portare l'esempio dell'intellettuale francese Roger Garaudy: nato da una famiglia in cui il padre si professava ateo e la nonna era fervente cattolica, dapprima sceglie la confessione protestante ugonotta per poi aderire al marxismo e in seguito distaccarsene in favore della fede cattolica. Nel 1982 si converte all'islam col nome di Ragaa.

devozionali a san Pio, le discussioni nei bar rionali sul fondamentalista islamico di turno, il confronto negli enti locali sulle politiche migratorie, il successo dei centri yoga e di più o meno antiche pratiche *latu sensu spirituali*, l'inaugurazione di templi buddhisti che sempre più spesso vengono orgogliosamente presentati come i più grandi d'Europa, sono immagini quotidiane che dicono di una novità – o di una persistenza che torna ad acquisire visibilità – che deve essere rilevata. Pena il finire frastornati di fronte a molte delle dinamiche nelle quali siamo immersi.

Si potrà obiettare, al riguardo, che i *fondamentali* della secolarizzazione – chiese poco frequentate, vocazioni in netto declino, pratiche un tempo assidue ora limitate a ben modeste percentuali – permangono e, come accennato, tendono addirittura al rialzo. Tuttavia è plausibile replicare che la novità più considerevole rispetto a poco tempo fa è che nuove sensibilità e nuovi comportamenti si vanno stratificando su quelli passati ma senza annullarli, in una sommatoria disordinata e complessa da analizzare eppure, comunque, capace di delineare uno scenario del tutto inedito.



Tempio metodista di san Marzano Oliveto (particolare dell'interno)

Siamo quindi testimoni di un cambiamento, certamente confuso e a tratti contraddittorio, ma che apre un panorama originale alle nostre latitudini, caratterizzato da una pluralità e una vitalità delle esperienze religiose che solo sino a qualche anno fa era difficile immaginare. E' possibile che, ancora nel recente passato, osservatori, analisti e gli stessi responsabili delle comunità di fede abbiano sopravvalutato i processi di secolarizzazione, dando un'interpretazione del sentimento e della spiritualità degli italiani più aridi di quanto non si desse nella realtà dei fatti; in ogni caso, però, oggi avvertiamo la debolezza di quella lettura così definita e perentoria, cogliendo invece molte sfumature e numerosi elementi di controtendenza che ci fanno propendere per un'ipotesi diversa che, consapevoli che si tratta di un'approssimazione che cercheremo di definire e precisare, si avvicina piuttosto alla *post-secolarizzazione*.

Uso con convinzione questo prefisso (***post***) che indica la fine di un paradigma, intendendo affermare che il processo che abbiamo di fronte non si configura affatto come un *ritorno* ai modelli religiosi tradizionali di un buon tempo antico ma, al contrario, come una *fuga* verso approdi altri che per ora possiamo appena intravvedere. In questo senso la post-secolarizzazione – l'*incognita post-secolare* [41] - mi pare strettamente apparentata con la post-modernità e con i percorsi porosi, fluidi e plurimi che la caratterizzano.

[41] P.NASO, *L'incognita post-secolare*, Guida, Napoli 2015

f) L'Italia nel "mercato religioso"

La pluralità – e la contraddittorietà – di tali percorsi è la principale cifra interpretativa di questo quadro rinnovato. L'*Italia delle religioni* ha fatto un tratto di strada, rompendo l'antico assioma secondo cui i processi di pluralizzazione confessionale, consolidati in gran parte dell'Europa, sarebbero stati impossibili in un Paese caratterizzato da una religione *nazionale*, espressione di una fede ma anche di una tradizione civile che con essa si è storicamente e indissolubilmente identificata. Gli ultimi anni hanno contraddetto l'assioma e, anche sul piano giuridico-legislativo, abbiamo assistito al riconoscimento e - per così dire - alla consacrazione di un *nuovo* pluralismo religioso, diverso e aggiuntivo rispetto a quello determinato dalle minoranze storiche, ebrei e valdesi *in primis*.

I numeri, per quanto controversi, iniziano a dire qualcosa. Partiamo dagli italiani, escludendo quindi gli immigrati: gli aderenti alle comunità di fede diverse dalla cattolica sarebbero poco più di un milione e quattrocentomila[42]. Molti, se si pensa alla storia religiosa dell'Italia e al ruolo di monopolio che la tradizione cattolica ha lungamente esercitato; pochi, se si considera che in altri Paesi le dinamiche del *mercato religioso* hanno prodotto un pluralismo quantitativamente assai più consistente. E' il dato, tutto nostrano, di un sentimento di appartenenza certo radicato, e talora più forte della libertà del credere in forme diverse da quelle della maggioranza. Secondo Franco Garelli si attesta intorno al 10% degli italiani[43] – parliamo quindi di un nucleo che supera i cinque milioni di persone – la quota di coloro che affermano un'*appartenenza senza credenza*, evidente retaggio di un mercato religioso chiuso e convenzionale, nel quale tradizione e conformismo spingono (*spingevano*) a ritagliarsi modelli interpretativi personali e soggettivi della confessione cristiano-cattolica, limitando invece la fuoruscita verso un'altra o nessuna fede.

moschea di Izmir *(Smirne, Turchia)*

La post-secolarizzazione all'italiana ci consegna così campioni religiosi anomali e incongrui, cattolici nella rivendicazione identitaria, ma *a modo proprio*, *selettivi* nell'adesione a dogmi e pratiche, e persino *sincretici* nell'assunzione di principi, simboli e riti di altre tradizioni religiose. E così, se la percentuale dei non cattolici non supera il 20%, la restante quota dell'80% si divide in *militanti* che partecipano oltre che alla vita parrocchiale anche a movimenti e associazioni (10%), in *assidui* che frequentano la messa con regolarità (20%), e in *maggioranza*, caratterizzata da una pratica religiosa saltuaria (50%)[44]. E' possibile allora giungere a una conclusione, che il film della *post-secolarizzazione all'italiana* tende a promuovere un pluralismo interno all'appartenenza tradizionale al cattolicesimo, piuttosto che innestare quel processo di pluralizzazione confessionale tipico di mercati religiosi, più liberi e aperti.

---

[42] Fonte: CESNUR, *Il pluralismo religioso nel contesto post-moderno*, http://www.cesnur.com/il-pluralismo-religioso-italiano-nel-contesto-postmoderno-2/
[43] F.GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 24
[44] R.CARTOCCI, *Geografia dell'Italia cattolica*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 22.

2. L'EDUCAZIONE AL DIALOGO TRA PERSONE, CULTURE, RELIGIONI DIVERSE NELLA SCUOLA DI OGGI

a) educazione e trasformazioni culturali

Nel quadro sinora tracciato, c'è un ruolo importante che l'educazione può svolgere, in rapporto all'ambiente in cui viviamo: quello di aiutarci a interagire in modo positivo con esso, favorendo la crescita di una relazione reciprocamente armonica[45]. Considerazione valida anche per quell'angolatura particolare rappresentata dall'ambiente religioso, segnato – come abbiamo registrato sopra - negli ultimi decenni da profondi mutamenti planetari. Diversamente da ieri, infatti, persino un'affrettata istantanea sulle religioni le fotografa innanzitutto come un processo in divenire. Un paesaggio frastagliato, meno sicuro rispetto a ieri, in cui i credenti, in genere, si sentono più liberi, pur se meno sicuri della loro direzione spirituale.

A tali vorticosi mutamenti, seguendo le indicazioni di Franco Sottocornola, missionario in Giappone, "occorre reagire con un processo di adattamento a essi, che a sua volta richiede un approccio nuovo nei campi dell'educazione e della formazione, in modo tale che gli esseri umani possano affrontare questo nuovo cambiamento in modo positivo e fecondo"[46]. Fino a poco fa la maggioranza delle persone, non solo in Italia, viveva in gruppi religiosi ristretti e circoscritti nei loro contorni sociali, con una consapevolezza piuttosto marcata – poiché sostanzialmente indisturbata – della propria identità e della distanza che li separava dagli appartenenti a tradizioni religiose *altre*. Buddhisti, hinduisti, sikh, musulmani, ad esempio, abitavano luoghi lontani frequentati solo da pochi turisti e studiosi occidentali, percepiti come testimoni di percorsi spirituali curiosi, esotici, se non poco più che folkloristici. L'attuale prossimità forzata, peraltro, non è stata accompagnata da una formazione specifica, un'informazione corretta, una riflessione adeguata; mentre l'emozione collettiva suscitata da eventi quali quelli dell'11 settembre 2001 ha contribuito a diffondere paure, sospetti, diffidenze. E una percezione per lo più negativa del pluralismo religioso, colto come un cuneo insensato improvvisamente infisso nel tranquillo scenario dello *status quo*.

Abbazia di Maguzzano – Lonato (BS)
centro interreligioso (ebraico- cattolico, protestante, ortodosso)

[45] Sull'odierna situazione del dialogo ecumenico e interreligioso, rimando B.SALVARANI *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale*, EDB, Bologna 2012[2].
[46] F. SOTTOCORNOLA, "Alcune osservazioni sulla formazione al dialogo interreligioso", in *Concilium* n.4 (2002), p.140.

b) criteri per un corretto dialogo interreligioso

Sullo sfondo di tale panorama *in progress*, abbiamo bisogno di criteri in vista di un corretto dialogo interreligioso. Sintetizzando, potrebbero ridursi a un paio, a partire dai quali sarà più agevole effettuare un sano discernimento rispetto a quanto sta accadendo.

In primo luogo, è necessario prendere le mosse da una seria **consapevolezza della propria identità religiosa.** Del proprio *specifico*. Del carattere originale della propria tradizione di fede. A lungo, persino in ambiti sensibili al dialogo ecumenico/interreligioso, si è ritenuto che esso sarebbe stato favorito dalla rinuncia (quanto meno tattica, momentanea) alla propria peculiare identità da parte delle religioni coinvolte. L'incontro si sarebbe svolto più facilmente, in tale ottica, a partire dalla scelta del cristiano che, posto di fronte ad un musulmano, ad esempio, avesse optato per trascurare, o almeno porre fra parentesi, le verità più scomode agli occhi dell'interlocutore. Bisogna, ora, capovolgere tale prospettiva. Nessun dialogo autentico può avvenire sulla base di una diminuzione della propria identità (che è, l'abbiamo visto, un cammino di ricerca e un processo in perenne divenire), un generico *volemose bene*, o un indifferentismo che banalizzi a basso prezzo le differenze. Che ci sono, resteranno, e non vanno minimizzate: semmai, opportunamente contestualizzate, e mai drammatizzate. Un dialogo serio implica interlocutori consapevoli e *innamorati* della loro identità: "Avere convincimenti fermi – scrive il teologo peruviano Gustavo Gutierrez - non è di ostacolo al dialogo, né è piuttosto la condizione necessaria. Accogliere, non per merito proprio ma per grazia di Dio, la verità di Gesù Cristo nelle proprie vite è qualcosa che non solo non invalida il nostro modo di fare nei riguardi di persone che hanno assunto prospettive diverse dalla nostra, ma conferisce al nostro atteggiamento il suo genuino significato"[47]. Ricorrendo a un paradosso solo apparente, è lecito affermare che la capacità di ascoltare gli altri sia tanto maggiore quanto più fermo è il nostro convincimento e trasparente la nostra identità di fede.

Un secondo criterio per un dialogo interreligioso fruttuoso è la maturazione di un **atteggiamento positivo verso le altre religioni**. Questo, del resto, è il filo rosso del Concilio Vaticano II, in particolare della dichiarazione *Nostra aetate*, ma anche delle tappe successive: dalla *pedagogia dei gesti* di Giovanni Paolo II (dall'abbraccio a rav Elio Toaff al Tempio ebraico maggiore di Roma alla Giornata mondiale di preghiera delle religioni per la pace ad Assisi del 27/10/1986, dal suo avvicinarsi compunto al muro occidentale a Gerusalemme nel marzo del 2000 al suo passeggiare scalzo nella moschea di Damasco a maggio 2001) alla proclamazione congiunta da parte delle chiese cristiane europee della *Charta Oecumenica* a Strasburgo (22/4/2001). E oggi? E' un dato di fatto, si direbbe, che, dopo anni di pressoché sostanziale impronunciabilità, la parola *dialogo* sta riprendendo a comparire con buona frequenza nel linguaggio ecclesiale. Messo in sott'ordine il mantra dei pericoli del *relativismo*, papa Francesco ha fornito un contributo essenziale a tale svolta, con una serie di gesti e di discorsi che, l'abbiamo riferito, fanno presagire l'avvio di una nuova stagione. Un passaggio notevole ha riguardato il suo discorso in occasione dei cinquant'anni del Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamici (PISAI), prestigiosa struttura accademica che nei decenni ha formato centinaia di presbiteri, laici e missionari preparati al confronto con il mondo islamico, il 24 gennaio 2015. Esso "esige pazienza e umiltà - ha sostenuto - che accompagnano uno studio

[47] G. GUTIERREZ, "Un nuovo tempo della teologia della liberazione", in *Il Regno/Attualità* n.10 (1997), pp.298-315.

approfondito, poiché l'approssimazione e l'improvvisazione possono essere controproducenti o, addirittura, causa di disagio e imbarazzo… Forse mai come ora si avverte tale bisogno, perché l'antidoto più efficace contro ogni forma di violenza è l'educazione alla scoperta e all'accettazione della differenza come ricchezza e fecondità". In quel frangente Bergoglio utilizzò anche un'immagine simbolicamente assai eloquente: "Al principio del dialogo c'è l'incontro e ci si avvicina all'altro in punta di piedi senza alzare la polvere che annebbia la vista"[48].

Uno degli incontri cristiano-islamici presso la mensa della fraternità di Acqui

Ciò, si badi, correggendo di fatto quello che era stato l'atteggiamento generale e reciproco del passato, contrassegnato da guerre religiose, crociate, antigiudaismo… "L'educazione e la formazione al dialogo interreligioso, o a una vita di amicizia e di simpatia con persone di altre religioni deve anzitutto cercare di creare questo atteggiamento generale col quale noi sottolineiamo quello che è positivo, buono, bello nell'altra religione piuttosto che i suoi aspetti negativi, e poniamo l'accento su tutto quello che unisce o favorisce la collaborazione e l'amicizia, piuttosto che su ciò che divide"[49].

Si tratta, in vista di tale acquisizione, di avviare un cammino che potrà rivelarsi anche lungo e accidentato: è inutile farsi illusioni. Certo, il dialogo interreligioso dovrà maturare nel quadro di un riconoscimento che chi si confronta non sono le religioni (entità astratte) bensì **donne e uomini** in carne ed ossa, con storie, vissuti, sofferenze, peculiari e irripetibili. Una considerazione né banale o scontata: quanti errori sono stati compiuti, e continuano a farsi, a causa di una lettura tutta ideologica e metafisica dell'altro[50]! *In primis*, creare e favorire occasioni d'incontro, dunque, in ambienti che favoriscano il contatto effettivo. Lavorare assieme in qualche settore specifico, ad esempio, affrontando problemi sociali o discriminazioni ingiuste, potrebbe rendere più denso e convincente un rapporto interreligioso (sullo sfondo del progetto per un'etica globale propugnato da Hans Küng[51]). Valorizzare **esperienze e testimonianze** vissute in un dialogo fecondo, quindi, soprattutto agli occhi dei più giovani – bisognosi di modelli e refrattari alle eccessive teorizzazioni – aiuterà senz'altro il percorso: con l'incontro diretto, quando sia possibile, la visita ai diversi luoghi delle comunità, o il ricorso al virtuale (*Internet*, ad esempio, è uno degli ambiti in cui la dimensione interreligiosa è maggiormente visibile).

---

[48] Cfr. PAPA FRANCESCO, *Il dialogo come stile*, a cura di B. Salvarani, EDB, Bologna 2016.
[49] F. SOTTOCORNOLA, *ivi*, p.144.
[50] Potrà aiutarci a decostruire il mito pericoloso dell'identità unica, in questa direzione, la lettura del testo di A. SEN, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006.
[51] Cfr. H. KÜNG, *Per un'etica mondiale*, Rizzoli, Milano 1995.

Perché oggi non possiamo più negare, con Panikkar, che "senza dialogo, le religioni si aggrovigliano in se stesse oppure dormono agli ormeggi … o si aprono l'una all'altra, o degenerano"[52].

c) Le ragioni educative del pluralismo religioso

Entriamo ora nello specifico delle ragioni educative, le più rilevanti per chi ogni giorno si trova a *scendere in campo*, come genitore, insegnante, formatore, educatore nel senso più ampio possibile del termine. Ma è in particolare al mondo della scuola che intendo fare riferimento qui[53]. Sì, alla scuola: il luogo in cui per le norme italiane è possibile, almeno apparentemente, *non avvalersi* della possibilità di riflettere sul sacro, ma nello stesso tempo il luogo in cui le giovani generazioni sono sempre più a contatto con una molteplicità di etnie, culture e, quindi, anche religioni, che la scuola deve *far entrare* se vuole rispondere alle sfide educative attuali. Non possiamo trascurare il fatto che quando la scienza teologica è stata estromessa dalle università e confinata nel recinto ecclesiastico, il prezzo da pagare è stato un analfabetismo religioso di cui ora, in tempi di quotidiano confronto con altre cosmovisioni, avvertiamo le conseguenze.

Davanti a tanta ignoranza, il pluralismo religioso diventa una minaccia piuttosto che uno spazio di confronto e crescita. Il recupero della religione come **esperienza identitaria** che, per alcuni, giustificherebbe la presenza e la necessità della religione a scuola, regge sul vuoto culturale. Per questo si presta a strumentalizzazioni pericolose. Ma una tematizzazione del fatto religioso aiuterebbe a capire che l'identità nazionale è ricca degli apporti di altre e diverse tradizioni: da quella protestante, a quella ortodossa per non tacere di quella islamica[54], e quindi comprendere i processi di meticciamento.

Dal punto di vista educativo ciò aiuta a ripensare la laicità in termini inclusivi piuttosto che esclusivi[55]. Così, il fatto religioso, a scuola, come per altre aree tematiche e discipline, ci sta declinato in ordine alle finalità educative della stessa: in primis, quella di formare al confronto e al dialogo, per cui la religione a scuola va trattata di forma plurale (senza per questo smentire l'appartenenza confessionale dell'insegnante-educatore) e va proposta con i metodi

---

[52] R. PANIKKAR, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001, p.25.

[53] Tra le molte pubblicazioni sul dialogo interreligioso di tipo pedagogico e rivolte al mondo della scuola, segnalo: A. BONGIOVANNI, *Il dialogo interreligioso: orientamenti per la formazione,* EMI, Bologna 2008; E. BERTONI, a cura, *Il dialogo interreligioso come fondamento della civiltà*, Marietti, Genova 2009; R. DE VITA - F. BERTI, *Dialogo senza paure. Scuola e servizi sociali in una società multiculturale e multi religiosa,* Franco Angeli, Milano 2002; R. DE VITA, F. BERTI, L. NASI, a cura, *Identità multiculturale e multireligiosa. La costruzione di una cittadinanza pluralistica,* Franco Angeli, Milano 2004; E. GENRE - F. PAJER, *L'Unione Europea e la sfida delle religioni. Verso una nuova presenza della religione nella scuola,* Claudiana, Torino 2005; M.C. GIORDA - A. SAGGIORO, *La materia invisibile. Storia delle religioni a scuola: una proposta,* EMI, Bologna 2011; S. KESHAVJIE, *Il Re, il Saggio e il Buffone. Il gran torneo delle religioni,* Einaudi, Torino 1998; E. PACE, *Raccontare Dio. Le religioni come comunicazione,* Il Mulino, Bologna 2008; F. PAJER, *Europa, scuola, religioni. Monoteismi e confessioni cristiane per una nuova cittadinanza europea,* SEI, Torino 2001; L. PEDRALI, a cura, *E' l'ora delle religioni,* EMI, Bologna 2002; E. SCOGLIAMIGLIO, *Dia-logos, vol. I: Prospettive. Verso una pedagogia del dialogo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2009; P. STEFANI, *Le religioni spiegate ad Andrea,* Laterza, Roma-Bari 2007. E ancora: B. SALVARANI, a cura, *Perché le religioni a scuola? Competenze, buone pratiche e laicità,* EMI, Bologna 2011; M. DAL CORSO, *Per una pedagogia interreligiosa,* quaderno n. 30, StEc, ISE Venezia 2014; e A. SAGGIORO, a cura, *I Princìpi di Toledo e le religioni a scuola. Traduzione, presentazione e discussione dei Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools – OSCE/ODIHR*, Aracne, Roma 2015.

[54] Cfr. F. PAJER, a cura, *Europa, scuola, religioni*, *op. cit.*

[55] "Prendere sul serio la diversità" è l'invito fatto da M. CACCIARI assieme a R. PANIKKAR e J.L.TOUADI, *Il problema dell'altro,* L'altrapagina, Città di Castello (PG), 2007.

propri della pedagogia interculturale, che potrebbero essere identificati nel metodo narrativo, in quello comparativo, quello decostruttivo insieme a quello del decentramento e infine, proprio parlando della storia delle religioni, nel metodo della restituzione, come chiesto in particolare dalle popolazioni indigene del sud del pianeta. La metodologia ludica e legata all'azione, poi, rappresenta il metodo forse più efficace per conoscere le religioni nella scuola primaria come documentano alcune iniziative promosse sul territorio[56].

Insomma, la scuola laica, pubblica, statale (ma potremmo dire la scuola in generale), proprio in fedeltà alle sue istanze educative, può contribuire all'insegnamento della religione. C'è un compito *religioso* che compete alla scuola laica: quello di superare la visione etnocentrica, clanica e tribale di identità (anche religiosa) e di promuovere, invece, la dimensione dialogica e universale come vocazione di ogni cultura e religione.

Nello stesso tempo, esiste anche un altro compito educativo importante affidato alle religioni, che è quello *culturale* e che fa parte a pieno titolo degli obiettivi scolastici ed educativi. In questo modo, la religione precisa il suo compito *laico* come contributo al processo educativo. Lo studio delle religioni aiuta, infatti, anche in quest'epoca di *ritorno del sacro* a saper vedere e praticare, invece, *il ritorno del secolo*. Sdivinizzare il mondo e desacralizzare la natura come fanno le religioni (almeno nella loro versione monoteistica) rende critici davanti alla pretesa del sacro oggi tanto in voga. La secolarizzazione e con essa la ragione sono coerenti con la vocazione storica delle religioni. Anche se spesso tradita.

Il dialogo interreligioso può davvero reinterpretare l'idea di identità, di cittadinanza e di laicità, che tanto interessano il dibattito politico, sociale ed anche educativo, ponendosi anche come antidoto ai vari fondamentalismi. Attraverso esso è possibile educare a ripensare l'identità e la cittadinanza, individuando nel contempo una nuova cifra della laicità. Riscoprire le identità plurali è, anche dal punto di vista educativo, oggi quanto mai necessario perché la vita insegna che l'identità non si scopre, ma casomai si sceglie. "Anche quando avvengono scoperte cruciali c'è spazio per la scelta. La vita non è semplicemente destino"[57].

incontro tra i rappresentanti di alcune religioni (2016)

[56] Di metodi e di pratiche discutono e documentano A. NANNI e S. CURCI, *Buone pratiche per fare intercultura,* EMI, Bologna, 2005, M. CLEMENTI, a cura, *La scuola e il dialogo interculturale,* Quaderni ISMU, Milano 2008, mentre si occupa più specificatamente di educazione interreligiosa il volume curato da L. MENTASTI e C. OTTAVIANO, *Cento cieli in classe,* Unicopli, Milano 2008. Di religioni e pratiche di dialogo dentro e fuori la scuola si interessa il testo di B.SALVARANI - P. NASO, a cura, *Il muro di vetro,* EMI, Bologna 2009*,* al quale, hanno fatto seguito gli altri rapporti sull'Italia delle religioni sempre curati da noi *Un cantiere senza progetto*, EMI, Bologna 2012, e *I ponti di Babele*, EDB, Bologna 2015.

[57] A. SEN, *Identità e violenza*, op.cit., p.40.

d) Gli atteggiamenti del dialogo

Si tratta, ora, di provare a descrivere alcuni atteggiamenti di una pedagogia interreligiosa. Ritengo che a tale scopo possa servire l'identificazione di alcune parole chiave da cui far scaturire un atteggiamento *interreligioso*. Mi servirò di riflessioni circolanti nell'ambito del dialogo interreligioso che si propongono come "vocabolario minimo" per un'educazione all'incontro tra le fedi[58]. Perché, non dobbiamo dimenticarlo, il dialogo interreligioso va educato. Sette sono allora le parole per altrettanti atteggiamenti.

IDENTITÀ/DIFFERENZA

Il richiamo alla parola *identità* (che accanto a quella di *sicurezza* è diventata una parola magica in questa società post-moderna) per la pedagogia interreligiosa significa soprattutto smascherare l'invenzione dell'identità operata dalle ideologie di turno. L'identità etnicizzata che spiega i conflitti con le divisioni etniche e tribali, ma anche un'identità sovraesposta, ritenuta unica responsabile, cioè, dei conflitti in atto, così come un'identità esteticizzata, convocata cioè a suonare i tamburi dimenticando la persona che li suona e i suoi bisogni, è spesso un'identità inventata, in questo senso non reale, funzionale, invece, al sistema di potere. L'atteggiamento identitario della pedagogia interreligiosa, invece, è quello che accoglie l'identità così come è, come processo in costruzione, come esperienza di meticciamento da accompagnare. Non un'invenzione, ma quello che è, al cui servizio devono essere le politiche e non il contrario.

Mentre la *differenza*, parola della seconda parte del binomio, dentro la pedagogia interreligiosa significa *diritto all'opacità*: sei così diverso da me che non capisco tutto del tuo universo, che mi tocca non dare per scontato nulla del mio universo, che qualcosa tra noi rimane *opaco*. Eppure, ciò non impedisce la relazione, la convivenza. Anche perché capisco che la diversità fa parte della realtà. C'è una diversità di fatto che diventa *di principio*.

Allora, il rapporto identità-differenza serve alla pedagogia interreligiosa per educare alla dimensione politica: esso aiuta a capire che la politica non va tribalizzata (come invece si tenta di fare da parte di coloro che hanno l'ossessione identitaria) quanto piuttosto che le tribù (di qualsiasi colore e lingua) vanno politicizzate. Si tratta di educare le tribù a vivere la stessa polis, non di espellere dalla polis le tribù indesiderate.

Immagine scritturistica di questo primo atteggiamento della pedagogia interreligiosa potrebbe essere quella offerta dalla mitologia biblica di Caino e Abele, dove appare chiaro che, come recita un adagio antico, "l'umanità nasce nell'incontro e muore nello scontro". Prima ancora di ricavare una qualche lezione morale dalla vicenda biblica qui ricordata, a noi interessa vedere, in questa sede, la conferma che l'essere umano nasce e rinasce nell'incontro con l'altro, mentre smentisce la sua vocazione umana quando nega la diversità dell'altro. Insomma, non muore solo il fratello pastore, ma uccidendo Abele, muore anche Caino. L'imperativo divino che "nessuno tocchi Caino" (Gen 4, 3-4), in questo senso, è una chance per l'umanità di Caino stesso, certo, ma anche per tutti gli altri: essa rinasce solo interrompendo la violenza della vendetta (che per affermarsi deve eliminare l'altro).

EMPATIA/PASSIONE

La pedagogia interreligiosa ha bisogno di *em-patia*. Per il dialogo, cioè, occorre saper decentrarsi dal proprio punto di vista cognitivo ed emozionale. L'atteggiamento empatico

[58] Rinvio in particolare a B.SALVARANI, *Vocabolario minimo del dialogo interreligioso*, EDB, Bologna 2008.

potrebbe essere descritto anche come di colui che, dentro le relazioni umane, sa tener viva la radice affettiva della giustizia, sa contaminare la ragione con la pietà, con il pathos.

Passione, infatti, significa *prendersi a cuore* le sorti dell'altro, atteggiamento tanto più necessario in quest'epoca di *passioni tristi*[59] e soprattutto dell'assenza di una alfabetizzazione alle emozioni. La pedagogia interreligiosa, insomma, educa alle emozioni: saper dire e riconoscere le proprie, ma ancora di più saper vedere ed ascoltare quelle altrui. In questo senso, l'empatia-passione esercita una funzione terapeutica: essa cura lo spirito e il cuore della persona. Vivere l'empatia guarisce, come anche ricevere empatia. Un cuore empatico pulsa e un cuore che riceve empatia torna a farlo.

Testimonianza di ciò è la figura storica di Gesù di Nazaret. Oltre le preoccupazioni confessionali, penso che sarebbe quanto mai importante recuperare la vicenda del Gesù storico come maestro di empatia. I suoi incontri, le sue relazioni come le sue parole sono un autentico *magistero di empatia*. Per imparare a maturare la capacità di ascoltare con il cuore serve ritornare a leggere le vicende di Gesù, la sua traiettoria umana, oltre gli steccati confessionali, come vicenda esemplare dal punto di vista della relazione empatica. Egli è buon testimone della proprietà guaritrice dell'empatia.

Fra le testimonianze convocabili dal mondo delle religioni in relazione a questo tema campeggia senz'altro la *compassione* buddhista. Così come, ad esempio, la racconta il maestro Rahula ne *Il Re, il Saggio e il Buffone*: "Vorrei essere la medicina, il medico e l'infermiere dei malati, fino alla scomparsa delle malattie. Vorrei calmare con piogge di cibo e di bevande i dolori della fame e della sete e, in tempo di carestia, vorrei divenire io stesso cibo e bevanda. Vorrei essere un tesoro inesauribile per i poveri; vorrei diventare tutto ciò di cui hanno bisogno ed essere a loro completa disposizione. Offro questo corpo a tutti perché ne facciano ciò che desiderano; perché sempre lo usino come preferiscono, uccidendolo, insultandolo o battendolo. Che quelli che mi insultano, mi feriscono o mi deridono abbiano tutti la fortuna di accedere al Risveglio"[60].

Infine, anche l'ebraismo ricorda l'importanza dell'empatia nella vita del credente. In una delle meravigliose storie chassidiche raccolte da Martin Buber si racconta di un discepolo che spesso amava dire al suo maestro quanto lo amasse. Un giorno il maestro a bruciapelo gli chiese: "Sai tu cosa mi fa male? E alla risposta del discepolo sorpreso di non saperlo, il maestro commentò amaro: "Come puoi dire di amarmi se non sai ciò che mi fa soffrire e non fai nulla per eliminarlo?"[61].

Akyazili Baba tekke – cappella di Saint Atanas – sito islamico e ortodosso *(Selo, Bulgaria)*

[59] M. BENASAYAG – G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004.
[60] S. KESHAVJIEE, *Il Re, il Saggio e il Buffone, op. cit.*, 58.
[61] Cit. in C. DI SANTE, *L'io ospitale,* Edizioni Lavoro, Roma 2001, 87.

ASCOLTO

L'atteggiamento dell'ascolto sembra una richiesta scontata dentro una pedagogia interreligiosa che intenda tenere in considerazione il punto di vista dell'altro. Dentro la nostra grammatica interreligiosa e ben oltre una interpretazione tradizionale, ascoltare impegna, come vuole l'etimologia della parola, a *ob-audire*, obbedire all'altro. L'ascolto così inteso non è una qualche concessione dell'io alle parole e ai sentimenti dell'altro, ma diventa imperativo spirituale oltre che etico: è obbedienza all'altro, ai suoi bisogni, alle sue richieste e desideri. Significa, tradotto in altra maniera, mettersi in un rapporto non giudicante con l'altro, sospendere il giudizio che viene da me per provare ad ascoltare la vita che viene dall'altro.

Per questo l'ascolto non rimane indifferente, neutro, *oggettivo*; esso è sempre partecipante, coinvolgente. Mi sembra che solo in questa maniera sia efficace e abbia senso: l'ascolto partecipante sa, infatti, trasformare l'universalismo della sofferenza in universalismo della compassione. Un ascolto distaccato, freddo, quasi fosse una raccolta di parole dette da altri ma che non coinvolgono, lascia la sofferenza sofferenza. Questa si redime solo quando l'ascolto del suo dolore mi coinvolge al punto tale da provare ad eliminare o almeno alleviarlo. So capire l'altro quando sono capace di ascoltare il suo dolore.

Come insegna l'esperienza dell'associazione *Parent's Circle* che, dentro la storia martoriata di Israele e Palestina, riunisce le vittime del conflitto in vista di una riconciliazione non solo personale, ma anche comunitaria, perché, come dicono i parenti delle vittime, solo ascoltando il dolore dell'altro siamo in grado di capire veramente l'altro. E sempre l'ascolto partecipato è alla base di altre esperienze dentro i conflitti e per la loro difficile soluzione: sono i *Community reconciliation Programs* dell'Irlanda del Nord, il *Truth and Reconciliation Commission* del Sudafrica e le esperienze di riconciliazione e di discussione attorno all'identità culturale e religiosa in Bosnia ed Erzegovina[62].

Un proverbio africano recita efficacemente che "se la cecità separa dalle cose, la sordità separa dalle persone". In questa visione religiosa tradizionale ci sembra di scorgere un'icona interreligiosa che rilancia potentemente l'importanza dell'ascolto: esso è molto più di udire e la sua negazione ci priva delle relazioni umane. L'incapacità ad ascoltare, allora, è mortale, porta all'isolamento, alla separazione dagli altri. Per questo, il comando biblico "ascolta Israele" (Dt 6,4) istituisce la persona umana come uditrice.

CONOSCENZA

La conoscenza, all'interno del dialogo interreligioso, rappresenta un ulteriore atteggiamento della sua pedagogia. Essa, come facilmente si può dedurre, è anzitutto un prerequisito indispensabile al dialogo. Per dialogare è importante conoscere il mondo dell'altro, la sua cosmovisione, magari la sua grammatica dottrinale, sicuramente la sua storia, le persone che l'hanno sviluppata…

Ma la conoscenza non riguarda solo l'altro: conoscere il diverso serve a conoscere meglio se stessi. Nel confronto con la diversità acquisto maggior consapevolezza della mia identità. Processo della vita biologica, la mia identità culturale ma anche di genere diventa consapevole solo nell'incontro con altre diverse identità: scopro di essere *bianco* sono nell'incontro con chi *bianco* non è…

Inoltre, la conoscenza dell'altro serve per purificare il linguaggio e costruire quello che gli ecumenisti definiscono la *riconciliazione delle memorie*. Abbiamo bisogno di parole nuove per dire e ricostruire i rapporti con gli altri. Esistono ancora parole *vecchie* che si portano

[62] Cfr. B. SALVARANI, "Il perdono nei rapporti internazionali", in *Orientamenti pastorali* n. 4 (2013), 52-64.

appresso l'ignoranza piuttosto che la conoscenza del mondo altrui. La conoscenza, insomma, permette di liberarsi da memorie prigioniere dell'ignoranza.

In questo senso, la spiritualità musulmana ci ricorda che "si ha paura solo di quello che non si conosce". Occorre liberarsi dalle paure che riposano, ieri come oggi, sull'ignoranza. Questa nuova immagine interreligiosa aiuta la pedagogia del dialogo ad andare oltre le paure che l'ignoranza, quando non un'ideologia apologetica e di potere, ha costruito. E' possibile costruire il dialogo e sperimentare una pedagogia interreligiosa quando questa si nutre anche di elementi conoscitivi, quando viene alimentata dalla conoscenza della storia dell'altro. Per riconoscere serve conoscere. La fobia nei confronti di tante e diverse alterità (religiose, culturali ma anche sessuali) viene dall'ignoranza.

Se c'è un mondo religioso che pone al centro la conoscenza come via che conduce all'Ultimo, è quello che siamo soliti chiamare hinduismo, mentre per gli stessi hindu si tratta dell'Insegnamento eterno o dell'Ordine permanente delle cose (*Sanātana Dharma)*[63]*.* Nella spiritualità orientale, infatti, si danno molteplici vie per vivere la liberazione: sono i vari yoga. Oltre allo yoga che insegna posture fisiche appropriate (*harha-yoga),* esiste quello che invita ad agire in modo disinteressato (*karma-yoga),* quello per approfondire la meditazione e la concentrazione *(rājā-yoga),* quello per vivere l'amore nei confronti del prossimo *(bhakti-yoga)* e infine quello che tramite la conoscenza intellettuale permette di accedere alla realtà Ultima *(jnāna-yoga)*. Diversamente dalla concezione occidentale secondo la quale la conoscenza permette all'essere umano di procedere dall'errore alla verità, la conoscenza nell'hinduismo serve per passare da una verità inferiore ad una superiore. Prima ancora che una differenza ontologica, tale diversa concezione traduce uno sguardo nuovo nei confronti delle religioni. Se la dialettica del pensiero occidentale intende il dialogo tra le religioni come una competizione intorno alla verità, l'afflato spirituale orientale per la conoscenza riconosce che tutte le religioni hanno un loro valore, dal momento che tutte vogliono realizzare l'infinito. Ad esempio, il Rig Veda – un testo sacro degli hinduisti – afferma: "La Verità è Una ma i saggi la chiamano con molti nomi". E i molti nomi dell'unica Verità non riproducono altro che la polisemia della realtà che non si lascia ingessare in categorie escludenti (giusto / sbagliato; vero / falso) ma è fascio, ossimoro, fluttuazione di significati, ambivalenza, *coincidentia oppositorum*.

Così, la ricchezza del pantheon hinduista non rappresenta altro che la molteplicità infinita dei volti di Dio e, proprio perché Egli non ha volto, tutti i volti sono il Suo. Mentre la conoscenza permette, secondo un famoso apologo tibetano, di *vedere meglio*: "Da lontano credevo di vedere un animale. Quello si avvicinò e capii che si trattava di un uomo. Si avvicinò ancora di più ed io mi resi conto che si trattava di mio fratello".

[63] G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004, 115-119. Si veda anche H. VON STIETENCRON, *Hinduismo*, Morcelliana, Brescia 2002.

Chiesa ortodossa di Akdamar a Van *(Turchia)*

DECENTRAMENTO

La pedagogia interculturale ha maturato un atteggiamento, quello del decentramento, indispensabile per un rapporto tra culture e persone di diversa identità che voglia essere paritario e, appunto, interculturale. Da essa impariamo che il decentramento è quanto mai utile anche in ambito interreligioso. Non solo utile, ma anche *logico*. Infatti, è proprio la cosmovisione religiosa che ci invita ad assumere la logica della *ex-sistenza:* del vivere fuori di sé, oltre la finitudine dell'io, direbbe la teologia cristiana, oltre il desiderio prigioniero dell'io, direbbe, invece, la spiritualità buddhista.

Decentrarsi, tradotto dentro la grammatica delle religioni, vuol dire saper vedere oltre il proprio orizzonte, vuol dire, ad esempio, saper riconoscere i *nuovi volti* delle fedi ed esperienze religiose che stanno nascendo: un cristianesimo sempre più abitante del sud del mondo, un islam sempre più europeo non solo perché portato dalle valigie degli immigrati, ma anche con un *volto europeo* proprio…

Decentrarsi può voler dire, tra altre cose, che il dialogo interreligioso non potrà mai essere di tipo apologetico, centrato, cioè, su se stesso. Il decentramento, insomma, aiuta a vedere i punti di vista degli altri e soprattutto a capire che "il proprio punto di vista è solo la vista di un punto".

L'atteggiamento decentrato è quello che permette un *incremento di significato*: ci offre, cioè, un alfabeto di base per declinare in modo nuovo l'umanità dei "diversi". I civilizzati che vengono raccontati dai primitivi, i bianchi dai neri, i maschi dalle donne e gli europei dagli indios offrono una diversa narrazione che, a proposito di quest'ultimi, può essere efficacemente resa con questa parabola: *Un gruppo di conquistadores spagnoli sbarca nel Nuovo Mondo: "siamo venuti per parlare con voi di Dio, di morale e di civiltà!" dicono. "Benissimo", rispondono gli indigeni, "che cosa volete sapere?".*

La pedagogia interreligiosa che si affida al metodo del decentramento impara a risignificare parole giudicanti come *infedele*, *eretico*, *protestante*, e a riconoscere una diversa fedeltà (nel caso di fedeli di altre religioni), una ricerca di verità (nel caso di chi dice la verità troppo presto per essere ascoltata e senza il potere di affermarla) e un richiamo al vangelo (nel caso di chi propone di tornare al vangelo)

Icona interreligiosa ci sembra, qui, la ricca tradizione sapienziale non solo giudaico-cristiana, ma anche orientale, quando invita, come fa il sapiente biblico Qohelet, a non assolutizzare, a non centrare su di se, a non pensarsi padroni del mondo, a rivedere le cose da

un altro punto di vista. Ed infatti: "Ho visto tutte le cose che si fanno sotto il cielo ed ecco tutto è vanità e un inseguire il vento" (Qo 1,14).

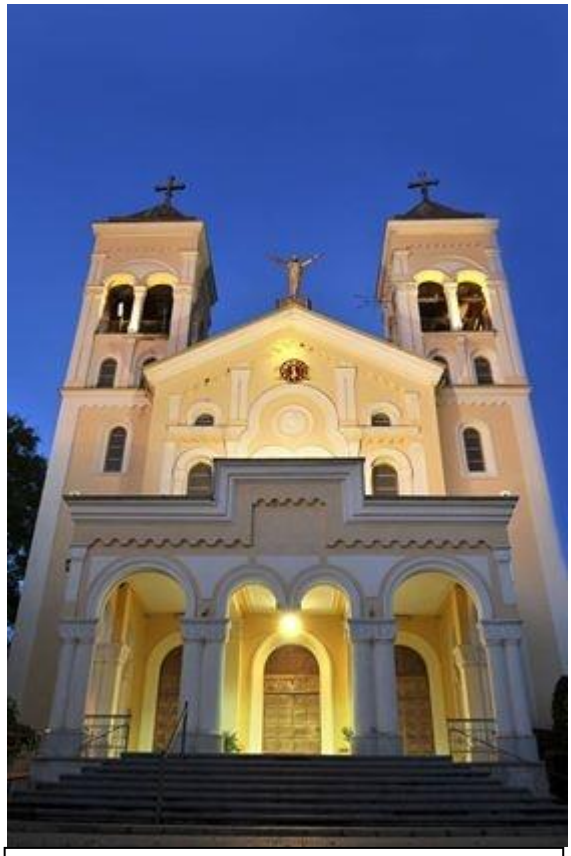
Del resto tutto il racconto biblico è un racconto decentrato, in quanto fatto a partire dalle vittime: stranieri, oppressi, sfruttati, perseguitati, malati. Vedere la storia a partire dalle vittime consente di smascherare i meccanismi storici che hanno prodotto le vittime e di sognare un futuro diverso dove non ci siano più vittime, né carnefici. Come sognava il profeta Isaia: "Il lupo dimorerà insieme con l'agnello, la pantera si sdraierà accanto al capretto; il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un fanciullo li guiderà…" (Is 11, 6).

ACCOGLIENZA/OSPITALITÀ

L'atteggiamento dell'ospitalità e dell'accoglienza è tipicamente religioso: il dovere di ospitare lo straniero, il pellegrino, infatti, appartiene a tutte le morali religiose tradizionali, così come all'antichità classica (l'Odissea, ad esempio, ce ne offre numerosissimi esempi). A capirne la valenza ci aiuta l'etimologia quando ricorda che accoglienza proviene dal latino *ad-colere*, vale a dire cogliere presso di noi, far posto ad un altro che ha bisogno di fermarsi. Sono le necessità della vita che indicano *gli imperativi categorici* alle culture e alle religioni. Ma all'interno della pedagogia interreligiosa che andiamo descrivendo non serve solo un riferimento alla pratica ospitale. Più di questo, a essa serve un pensiero ospitale: quello che ricorda come l'umano non si esaurisce nella logica dell'essere, ma nel suo superamento. Essere, secondo il pensiero ospitale, è essere-per-l'altro. C'è un di più antropologico (superamento della logica dell'essere), filosofico (prima di "penso dunque sono" riconoscere che "sono stato pensato, dunque sono") nonché teologico (quello che dice del Dio ospitale come prima caratteristica divina) nel pensiero ospitale. Insomma, non solo una pratica, un atteggiamento morale, ma un pensiero rifondativo. In questo senso, l'ospitalità è un principio buono per l'ecumenismo che verrà. Dopo, infatti, la stagione dell'ecumenismo del consenso, il principio ospitalità può aiutare a costruire e vivere un ecumenismo e un incontro tra le religioni capace di tenere le differenze senza annullarle, ma anche senza trasformarle in disuguaglianze. Un ecumenismo non solo della co-esistenza, ma capace di pro-esistenza.

Icona interreligiosa per l'ospitalità è quella fornita dalla tradizione africana che riconosce, alla stregua di altre, che "un buon focolare è quello che accoglie ospiti" e ancora di più la versione evangelica che afferma perentoria "ero straniero e mi avete ospitato", secondo il racconto apocalittico del vangelo di Matteo (Mt 25,35). Se la prima tradizione dice soprattutto la pratica ospitale, la seconda affermazione impegna il pensiero ospitale. Pratica e pensiero dell'ospitalità, insomma, sono offerti come categoria religiosa capace di ridire le relazioni, l'essere e perfino il trascendente. Dio, secondo la frase evangelica, si manifesta nello straniero, si rende evidente solo dentro una pratica di ospitalità: non la logica dell'affermarsi, ma quella del perdersi, del depotenziarsi. In fondo, a dire che un nuovo mondo è possibile solo se applichiamo l'asimmetria dell'ospitalità[64].

[64] Si veda al riguardo M. DAL CORSO – P. SGROI, *L'ospitalità come principio ermeneutico,* Pazzini, Villa Verucchio (Rn) 2008.



"The Sacred Heart" of Jesus . Rakovski, Bulgaria

Per questo il pensiero biblico, a partire dal famoso racconto che ha per protagonista Abramo (Gen 18, 1-15), con il patriarca alle prese con un trio di misteriosi ospiti a Mamre - che trova echi parziali anche nel Corano, per cui è comune ai libri sacri di tutti i monoteismi abramitici - insiste sull'ospitalità[65]. Per la Bibbia, cioè, il senso dell'io non riposa nella ricerca del sé, delle proprie radici, ma nella fuoriuscita da sé, nei piedi disposti ad andare: diversamente da Ulisse che, in cerca delle propri radici, torna nella terra da cui è partito, Abramo, con il coraggio del viandante in cammino, esce dalla sua terra natale per non farvi più ritorno. Questa la metafora biblica e il passaggio che la stessa Bibbia suggerisce quando indica la via del senso per il soggetto umano. L'umanesimo biblico, insomma, è costruito sulla relazione con l'altro: dal pensiero egolatrico della modernità alla logica ospitale del mondo biblico. Oltre al pensiero biblico, anche quello delle altre religioni pensa l'ospitalità come categoria fondativa[66]. Infatti, il racconto musulmano descrive l'ospitalità come quella casa che se "non riceve ospiti non merita di essere visitata dagli angeli". Inoltre, il credente musulmano sa che "l'ospitalità è per tre giorni, ogni prolungamento diventa carità". Il limite di una (l'ospitalità) si trasforma nella virtù dell'altra (carità). Ma anche la ricca narrativa ebraica a proposito di ospitalità ricorre all'immagine della casa, invitando il credente a tenere una casa "largamente aperta: che i poveri stiano nella tua casa come i membri della tua famiglia".

Eppure, l'ospitalità è fragile, quando addirittura, come ironicamente insegna il proverbio antico, può bastare un solo punto a degenerarne il senso. E' la storia di frate Martino che, sbagliando a collocare il punto, cambiò radicalmente il senso della frase che doveva scrivere sul portale principale del convento. Al posto di *Porta patens esto. Nulli claudatur honesto* (La porta resti aperta. Non sia chiusa a nessun onesto) finì con lo scrivere *Porta patens esto nulli. Claudatur honesto* (La porta non resti aperta per nessuno. Sia chiusa all'onesto)…[67]

RACCONTO

Infine, altro atteggiamento utile a costruire la pedagogia interreligiosa è quello descritto dalla modalità e prospettiva della narrazione. Il racconto religioso, prima ancora che il patrimonio dottrinario delle stesse, ci aiuta a riscoprire la dimensione narrativa delle religioni: esse nascono per raccontare piuttosto che spiegare il divino. Raccontare come il trascendente si comporta invece che preoccuparsi di capirne la *consistenza*. Non si tratta, però, di una rinuncia: le religioni quando raccontano il loro dio non rinunciano a conoscerlo,

[65] Sul pensiero biblico e categoria dell'ospitalità, rinvio, tra altri, a C. DI SANTE. *Lo straniero nella Bibbia: ospitalità e dono,* San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2012, in particolare le pp.114-140. 2012.

[66] A proposito di religioni ed ospitalità, si veda il bel saggio di C. MONGE, *Stranieri con Dio: l'ospitalità nelle tradizioni dei tre monoteismi abramitici,* ETS, Milano 2013.

[67] Questa frase e gli altri aforismi sono riportati da D. PULIGA, *L'ospitalità è un mito?*, Il melangolo, Genova 2010.

solo mettono in campo un altro, diverso modello conoscitivo. Si può conoscere narrando, si può imparare narrando. La verità non viene smentita, solo trasmessa in altro modo, forse il modo più religioso possibile. Perché le religioni hanno prima di tutto delle storie sacre da raccontare. Dopo vengono le formulazioni, i dogmi, i canoni, le teologie. Ma prima di tutto la comunità religiosa è una comunità narrativa e i suoi fedeli per nutrire la loro fede hanno bisogno di storie. Mettersi in ascolto delle storie sacre degli altri aiuta a costruire la possibilità del dialogo tra le religioni. Anche perché è tipico delle storie *guarire*: se le affermazioni dogmatiche separano, le storie uniscono; esse sono spesso, come afferma una metafora musulmana, ago e filo e non forbici tra le visioni religiose. Le storie attraversano, spesso, i confini religiosi stabiliti dalle autorità e dai canoni ufficiali. Esse nutrono tutti coloro che le ascoltano, anche chi non appartiene a quella tradizione religiosa. Il dialogo interreligioso ha bisogno di storie.

E quando, secondo la narrazione evangelica, viene affermato "egli disse loro questa parabola…" non si propone solo un artificio letterario, ma si sostiene, attraverso la parabola narrativa, una modalità di manifestazione del divino. La parabola evangelica, modello narrativo esemplare, non "dice Dio" ma permette che "Dio si dica". Nella narrazione Dio trova lo spazio per manifestarsi, per potersi dire, per stabilire una relazione (cioè una religione) con l'umano. Le narrazioni in tutte le religioni del mondo sono una delle cose più sacre da scambiare[68].

Insomma, quello del racconto è un atteggiamento importante nel dialogo interreligioso. Esso è portatore di una verità. Prima di tutto antropologica: ricorda che l'uomo prima che un *animale pensante* è un *animale simbolico-narrante*, dove, insieme, il racconto attesta un evento e il simbolo indica una direzione. Se il primo rivela un senso, l'altro a quello rimanda. Il senso è affermato e insieme viene desiderato. Questa la verità antropologica del racconto. Assieme ad essa, anche una semantica[69].

C'è, cioè, una virtù creativa del discorso narrativo: esso aggiunge, innova, porta altri significati al discorso; al tempo stesso, in quanto descrive una realtà porta anche una verità. Non mente su di essa, la descrive in altro modo dalla modalità argomentativa. E proprio per questa verità e questa virtù, il racconto assume una funzione poetica: dice e annuncia una nuova possibilità di esistenza.

Ma la verità semantica del racconto consiste anche nel fatto che le metafore efficaci così come i racconti ben detti sono intraducibili, spesso ne posso fare solo delle parafrasi, ma li devo tenere così come li ho potuti ascoltare. Esse, metafore e racconti, portano sempre nuove informazioni, dicono qualcosa di nuovo sulla realtà. Per questo i veri racconti non muoiono mai, sono intramontabili.

Se il racconto, le metafore e con esse i paradossi, le espressioni limite, appartenenti a pieno titolo alla grammatica narrativa, sono intraducibili prima che un problema posto alla fatica della traduzione segnalano una profonda verità. Essi chiedono un *surplus* di immaginazione. Richiedono di essere ascoltati con l'occhio della immaginazione e interpretati con la passione del desiderio piuttosto che con il metro del giudizio logico-argomentativo. I racconti e le

---

[68] Rimando, al riguardo, a due contributi dell'attuale priore della Comunità di Bose che ci sembrano particolarmente utili in chiave di pedagogia narrativa declinata sul versante religioso: L. MANICARDI, *Raccontami una storia. Narrazione come luogo educativo*, Edizioni Messaggero, Padova 2012 e IDEM, *Gesù narratore di Dio*, Edizioni Messaggero, Padova 2015.

[69] Riferimento obbligato al testo di P. RICOEUR - E. JUNGEL, *Dire Dio: per un'ermeneutica del linguaggio religioso*. Queriniana, Brescia, 1978 di cui in questa parte riprendo gli spunti adattandoli al nostro obiettivo. Mentre, sempre esplorando la funzione narrativa del discorso, si può vedere E. JUNGEL, *Possibilità di Dio nella realtà del mondo.* Claudiana, Torino, 2005, in particolare il saggio "La mia teologia in breve", 185-200.

metafore impossibili da tradurre denunciano, nella loro irriducibilità, che l'etica è subordinata alla poetica. Prima di muovere alla decisione, quello narrativo è un appello all'immaginazione. Non la morale, innanzitutto, ma la creatività. Perché un mondo nuovo è possibile farlo, ripete Rubem Alves, solo se prima è possibile immaginarlo. A questo servono le storie: e questa è la loro ultima verità[70].

Cattedrale Ortodossa Alexander Nevski - *Sofia (Bulgaria)*

e). Il caso I.R.C.

Per concludere, è necessaria qualche riflessione sull'ora di religione cattolica (tecnicamente, IRC). Va ammesso, da subito, che è impressionante la reticenza con cui, nel mondo cattolico, si riflette sulla sua situazione. Meglio, potremmo dire *non* si riflette, per più di un motivo: paura di perdere un privilegio acquisito da tempo, scarsa volontà di aprire un contenzioso con lo Stato, sottovalutazione del calo progressivo di quanti aderiscono all'IRC, e potremmo continuare. Una questione che, peraltro, s'intreccia con altre delle quali, pure, ben poco (e male) si ragiona: dal dramma cronico dell'analfabetismo religioso all'amara constatazione di quanto pesi sulla fragile identità cattolica dei nostri connazionali l'assenza della conoscenza della Bibbia nei circuiti culturali, e non solo in quelli. Fino al relativo interesse con cui pensiamo al ruolo della scuola, conclusasi la stagione gloriosa dell'associazionismo cattolico di impegno pedagogico e didattico, di cui fanno fede la moria delle riviste specializzate e dell'editoria storica non meno che delle figure di riferimento. Quella scuola che, del resto, permane l'unico ambito sociale in cui sono destinati a transitare prima o poi tutti gli italiani, in veste di discenti, docenti o genitori…

Per cogliere la necessità di uno sguardo nuovo sulla religione a scuola, basterebbe partire da un dato oggettivo: la revisione del Concordato fra Santa Sede e Repubblica italiana del 1984, quella che ha sancito l'attuale situazione dell'IRC, fu pensata e firmata in un contesto storico e culturale abissalmente distante da quello odierno, in cui – per dire – erano ancora in piedi il Muro di Berlino e le *Twin Towers* a New York, la secolarizzazione sembrava aver trionfato sul bisogno di sacro e con essa la sensazione che più modernità equivalesse a meno religione. Ora, al crollo simbolico e reale di quei muri si accompagna ciò che chiamiamo *post-secolarizzazione*, e la convinzione diffusa che con le religioni (al plurale) non si possa non fare i conti sul piano sociale e culturale, in un quadro di religiosità fluide, porose, post-moderne. A partire proprio da quel plurale, *le religioni*, che rappresenta lo scenario con cui è necessario confrontarsi per quanti intendano cogliere gli attuali *segni dei tempi*. Materia incandescente e delicatissima, ovvio, soprattutto in stagioni, quali la nostra, ricca di identitarismi e di sordità reciproche fra nuovi clericalismi e laicismi impenitenti, molto più che di dialogo e di ospitalità. Proprio per questo, peraltro, l'ambito scolastico sarebbe chiamato a un supplemento di responsabilità, pena il divenire lo spazio principe per strumentalizzazioni e banalizzazioni

[70] Come si può cogliere appieno in R. ALVES, *Pedagogia del desiderio*, a cura di M. Dal Corso, EDB, Bologna 2015.

varie. Pensiamo, ad esempio, ad annose querelle che si ripresentano stancamente ogni anno, come *presepe sì – presepe no* e *velo sì – velo no*…

L'inatteso pluralismo che ci sta attraversando è infatti destinato a porre a dura prova la tradizionale ignoranza italiana in campo religioso, invitando l'universo della scuola e della formazione permanente a un impegno più serio e approfondito. Sarà impossibile, in ogni caso, continuare a considerare il fatto religioso come un elemento puramente individualistico o folkloristico, privo d'influssi culturali, economici e sociali. Come ogni novità, un panorama simile potrà provocare paure e indurre a chiusure intellettuali, e lo sta facendo, ma altresì stimolare ad un autentico salto di qualità, se sarà vissuta con la necessaria laicità (poiché la laicità aperta è il presupposto di ogni sano pluralismo). Ecco dunque, in Italia e in Europa, in negativo, i preoccupanti indizi di un risorgente antisemitismo, di un'islamofobia e di un antiziganismo montanti, di un'intolleranza crescente nei confronti dell'immigrazione dalle nazioni più povere, e così via. Ma anche segni di speranza e buone pratiche …

Già oltre un decennio fa (ottobre 2007), il MIUR mise a punto un documento dal titolo emblematico, *La via italiana alla scuola interculturale*, in cui si poteva leggere: "A titolo esemplificativo, in attesa di ulteriori approfondimenti collegati alle Nuove indicazioni e alla revisione dei curricoli della scuola, si segnala la necessità di superare le proposte marcatamente identitarie e eurocentriche nel campo dell'insegnamento della storia, concettualizzando il nesso storia-cittadinanza; di considerare la geografia un'occasione quanto mai privilegiata per la formazione di una coscienza mondialistica; o *l'opportunità di allargare lo sguardo degli alunni stessi in chiave multireligiosa, consapevoli del pluralismo religioso che caratterizza le nostre società e le nostre istituzioni educative e della rilevanza della dimensione religiosa in ambito interculturale*" (corsivo mio). Si trattava, direi, di un buon punto di partenza…

Preghiera ecumenica cattolici, protestanti e ortodossi presso la cripta del Duomo di Acqui

Di fronte a tale scenario, in costante trasformazione, il sistema ipotizzato all'epoca dal Concordato Craxi-Casaroli (1984) appare oggi giocoforza inadeguato, complice di fatto non solo dell'odierno già ricordato stato di analfabetismo religioso ma anche dell'ignoranza quasi assoluta della Bibbia, *Grande codice* dell'immaginario occidentale. Cose sotto gli occhi di tutti, volendo essere intellettualmente onesti: del resto, visto che mi capita spesso di avere a che fare con docenti di IRC non di rado preparati, dotati di professionalità e disponibili al confronto con il cambiamento, ma anche consapevoli del disagio che essi stessi vivono quotidianamente, credo si tratti di una questione di sistema, non di persone né di programmi.

Inevitabilmente, la loro è una materia dimezzata … ben al di là delle statistiche. Inoltre, il prima possibile, sarebbe importante sanare quell'increscioso *vuoto culturale* o *insulto pedagogico*, come è stato definito, creato dalla pressoché totale assenza di una qualche *materia alternativa*, che, per esclusiva competenza statale, dovrebbe comunque essere assicurata, nel curricolo degli alunni che non si avvalgono dell'offerta confessionale.

Compete al sistema scolastico il ruolo di alfabetizzare la totalità degli alunni sulle grandi aree dell'esperienza umana, compresa l'area dell'universale esperienza simbolico-religiosa, alla cui lettura critica si dedicano, con serietà di metodi e plausibilità di risultati, non poche scienze storiche, filologiche, ermeneutiche, teologiche.

Mi pare evidente, in tale prospettiva, che l'aspetto della confessionalità dell'insegnamento religioso in Italia risulti anacronistico, a cominciare dalla stessa sua dizione, *Insegnamento della religione cattolica*, come se quella cattolica fosse una religione e non una confessione cristiana accanto alle altre. Così come il meccanismo attuale di scelta dei docenti, che registra il protagonismo dei vescovi ma sovente mette a disagio chi è coinvolto (per più di un motivo, essendo una gabbia insieme dorata e precaria). Sarebbe un segnale importante se la Conferenza Episcopale accettasse di ridiscuterlo con le autorità competenti, in un dibattito franco e aperto: ne guadagnerebbero i docenti di IRC, condannati a percepirsi necessariamente di serie B rispetto agli altri a dispetto dell'avvenuta messa in ruolo di diversi fra loro, ma anche gli studenti.

Così si dovrebbe parlare del regime di facoltatività dell'insegnamento religioso, che fa acqua da ogni parte e non fa giustizia del legittimo diritto degli studenti italiani di ricevere dalla scuola, tutti nessuno escluso, una seria competenza sul *Fattore R*, elemento decisivo per capire le dinamiche storiche del mondo ma anche la condizione geopolitica odierna. Il recente Piano Nazionale di Formazione dell'ex ministra Stefania Giannini (ottobre 2016), triennale (2016-2019), significativamente, appare sensibile al tema, se, all'interno dell'obiettivo *Integrazione, competenze di cittadinanza e cittadinanza globale*, tra le priorità richiede fra l'altro: "Le competenze storico-religiose necessarie per comprendere ciascuna delle grandi comunità di fedi, la loro storia, la storia delle loro relazioni e dei sistemi di espressione della libertà nei diversi contesti storico-politici, che consentano di avere in ogni ambito territoriale un numero discreto di insegnanti con una formazione adeguata al paesaggio plurireligioso" e "Lo sviluppo del pensiero critico, del dialogo (interculturale e interreligioso) del rispetto e della mutua comprensione, fondamentali per contrastare l'intolleranza e gli estremismi".

Personalmente, credo occorra muoversi nell'ottica di un sistema multireligioso dove sia lo Stato, attraverso i suoi docenti, a educare alla cultura religiosa delle diverse fedi, ovviamente tenendo anche conto dell'incidenza preponderante della cultura cristiano cattolica nel nostro Paese, sul piano storico, sociale e antropologico. Un insegnamento di tutte le religioni, aconfessionale e destinato a tutte/i, senza alcuna facoltatività. Realisticamente, penso che esso sarebbe destinato a essere tenuto, in larga parte, dagli attuali docenti di IRC, - in attesa che si formino e crescano anche insegnanti provenienti dalle università -, sottoposti allo stesso regime degli altri docenti, con regolari concorsi (*en passant* ma non troppo, in realtà sarebbe necessaria una riprogettazione dell'intero sistema del sapere religioso in Italia, università compresa, in quanto l'autorevolezza delle scienze religiose non è più solo problema

interno di singole chiese, ma una necessità della società civile nonché un ruolo inalienabile dell'università). Sarebbe la fine di un'anomalia tutta italiana, figlia di una stagione superata e, ritengo, non più destinata a riproporsi.

Da parte mia (sono per formazione docente di lettere nei licei), sono convinto da tempo che, per evitare di essere inserita in un quadro di multiculturalismo separatista - con relativo rischio di *balcanizzazione* delle diverse ore delle singole religioni -, un'ipotesi del genere debba trovare la sua collocazione all'interno di una prospettiva pedagogica interculturale e dialogica (pena il rischio di trovarsi di fronte, in un prossimo futuro, all'ora di islam, quella di buddhismo, e così via). Perché solo una scuola che favorisca e promuova il dialogo interreligioso e interculturale potrà contribuire a rafforzare il fondamento della civiltà e della convivenza sociale.