



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO



DIPARTIMENTO JONICO IN SISTEMI
GIURIDICI ED ECONOMICI DEL MEDITERRANEO
SOCIETÀ, AMBIENTE, CULTURE
IONIAN DEPARTMENT OF LAW, ECONOMICS
AND ENVIRONMENT

13
2020

QUADERNI DEL DIPARTIMENTO JONICO

IDENTITÀ, PLURALITÀ, DIVERSITÀ.
IL RICONOSCIMENTO, OVVERO L'ESSERE
PER L'ALTRO

a cura di

RICCARDO PAGANO E ADRIANA SCHIEDI



EDJ ZIONI
SGE

ISBN: 978-88-945030-0-5

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO

Riccardo Pagano

DIRETTORI DEI QUADERNI

Claudia Capozza - Adriana Schiedi - Stefano Vinci

COMITATO SCIENTIFICO

Cesare Amatulli, Massimo Bilancia, Annamaria Bonomo, Maria Teresa Paola Caputi Jambrenghi, Carnimeo Nicolò, Daniela Caterino, Nicola Fortunato, Pamela Martino, Maria Concetta Nanna, Fabrizio Panza, Pietro Alexander Renzulli, Umberto Salinas, Paolo Stefani, Laura Tafaro, Giuseppe Tassielli.

COMITATO DIRETTIVO

Aurelio Arnese, Danila Certosino, Luigi Iacobellis, Ivan Ingravallo, Ignazio Lagrotta, Francesco Moliterni, Paolo Pardolesi, Angela Riccardi, Claudio Sciancalepore, Nicola Triggiani, Antonio Felice Uricchio*(in aspettativa per incarico assunto presso l'ANVUR), Umberto Violante.

COMITATO DI REDAZIONE

Patrizia Montefusco (Responsabile di redazione)
Federica Monteleone, Danila Certosino,
Dottorandi di ricerca (Francesca Altamura, Michele Calabria, Marco Del Vecchio, Francesca Nardelli, Francesco Scialpi, Andrea Sestino, Pierluca Turnone)

Contatti:

Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: Società, Ambiente, Culture
Convento San Francesco Via Duomo, 259 - 74123 Taranto, Italy e-mail:
quaderni.dipartimentojonico@uniba.it telefono: + 39 099 372382 • fax: + 39 099 7340595
<https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali>

13
2020 QUADERNI
DEL DIPARTIMENTO JONICO

IDENTITÀ, PLURALITÀ, DIVERSITÀ.
IL RICONOSCIMENTO, OVVERO
L'ESSERE PER L'ALTRO

a cura di

Riccardo Pagano e Adriana Schiedi

Redazione a cura di Patrizia Montefusco



Il presente volume è stato chiuso per la pubblicazione in data
30 giugno 2020
dall'editore "Dipartimento Jonico in Sistemi
giuridici ed economici del Mediterraneo: società, ambiente, culture"
dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro
e messo in linea sul sito [https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-
giuridici-ed-economici/edizioni-digitali](https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali)
ed è composto di 384 pagine.

ISBN 978-88-945030-0-5

INDICE

AUTORI	12
RICCARDO PAGANO <i>Prefazione</i>	16
GABRIELLA CAPOZZA <i>Soggetto e società nella commedia L'abito nuovo di Pirandello ed Eduardo</i>	18
ALESSIO CARACCILO <i>Il lavoro dello straniero tra diritti di cittadinanza ed inclusione sociale</i>	30
VALERIA CASTELLI <i>L'analisi interpretativa delle norme come strumento di tutela e riconoscimento di fattispecie giuridiche minori</i>	42
PAOLO CIOCIA <i>Diritti e responsabilità della persona verso l'altro: le nuove dimensioni del legame solidaristico nella legislazione "promozionale" ambientale</i>	48
MASSIMILIANO COCOLA <i>L'informazione societaria tra riconoscimento formale e morale dell'individuo</i>	58
CLAUDIO D'ALONZO <i>La posizione dei soci nell'organizzazione della società</i>	66
BARBARA DE SERIO <i>Un viaggio nell'infanzia per riconoscere il valore della relazione</i>	76
MARCO DEL VECCHIO <i>Identico a chi? Breve excursus nel dualismo identitario</i>	86
GABRIELE DELL'ATTI <i>Il criterio di ragionevolezza nella legislazione emergenziale in materia di riunioni assembleari come viatico per il riconoscimento reciproco: primi spunti di riflessione</i>	98
IVAN FORTUNATO, LUANA MONTEIRO <i>Depictions of affectivity: a look at the perspective of philosophy, psychology and teaching practice</i>	106

MINO IANNE <i>«Gli uomini eccellenti sono amici fra loro»: il bíos pitagorico come essere per l'altro</i>	118
MICHELE INDELLICATO <i>Paul Ricoeur: l'alterità nel cuore della persona</i>	136
ROSA INDELLICATO <i>Identità e diversità: il problema del riconoscimento della persona portatrice dell'universale</i>	148
IGNAZIO LAGROTTA <i>La responsabilità costituzionale intergenerazionale come dovere e limite all'azione delle generazioni presenti sotto il profilo della gestione delle risorse economico-finanziarie</i>	166
CLAUDIA ILARIA SOFIA LOVASCIO <i>Giovani in cerca di riconoscimento: principio di uguaglianza e politiche fiscali per la redistribuzione generazionale</i>	178
PAOLA MARTINO <i>Il duello e la gratitudine. Ripensare la relazione educativa attraverso l'ermeneutica del sé e il parcours del riconoscimento di Paul Ricœur</i>	186
PATRIZIA MONTEFUSCO <i>Clarorum virorum laudes atque virtutes: dalla nascita dell'epica a Virgilio</i>	196
FEDERICA MONTELEONE <i>"Diversi" eppure "uguali". Identità, diversità e riconoscimento alle origini dell'Europa</i>	210
RICCARDO PAGANO, ADRIANA SCHIEDI <i>Formazione e sviluppo dell'identità. Per una competenza pedagogica dell'insegnante</i>	228
GIUSEPPE RUGGIERO PARENTE <i>Mutilazioni genitali e dinamiche medico-legali</i>	246
SALVATORE ANTONELLO PARENTE <i>Strumenti di fiscalità ambientale e solidarietà intergenerazionale</i>	254
FRANCESCO PERCHINUNNO <i>Principio di solidarietà e tutela della salute nell'era Covid-19</i>	278
FILOMENA PISCONTI <i>Emergenza, diritti e soccorso in mare nella dialettica tra autorità e libertà</i>	290
ANDREA PORCARELLI <i>Religioni in dialogo per una paideia del "saper vivere insieme"</i>	300
ANGELICA RICCARDI <i>Disabilità e non discriminazione. L'evoluzione della regolazione dell'unione</i>	312

MARIA BENEDETTA SAPONARO <i>Identità e sviluppo morale</i>	320
MAURIZIO SOZIO <i>Il lato oscuro dell'infosfera identità e comunicazione digitale</i>	334
MARIA LAURA SPADA <i>L'inclusione e la tutela dei minori stranieri non accompagnati</i>	344
PIERLUCA TURNONE <i>Identità e alterità nella prospettiva heideggeriana. Un contributo per la pedagogia ermeneutica</i>	358
ANTONIO ZINGARELLI <i>Riconoscimento, linguaggio, democrazia</i>	372
ADRIANA SCHIEDI <i>Postfazione</i>	382

Andrea Porcarelli

RELIGIONI IN DIALOGO PER UNA PAIDEIA DEL “SAPER VIVERE
INSIEME”*

ABSTRACT	
<p>In un mondo sempre più complesso e interconnesso è importante promuovere quel quarto pilastro dell’educazione che Delors identifica come “imparare a vivere insieme”. Quale può essere il ruolo delle differenti religioni in una paideia del saper vivere insieme? Alcune raccomandazioni internazionali, pur cercando di valorizzare le diversità e le varie tradizioni, sembrano assumere un atteggiamento diffidente. Se invece ci volgiamo alle scienze delle religioni troviamo un altro tipo di approccio, espresso come postura epistemologica: saper leggere religiosamente l’esperienza religiosa. Applicare tale postura epistemologica a quella paideia del saper vivere insieme, di cui si è detto, significa muoversi nell’orizzonte del dialogo interreligioso. Il dialogo interreligioso è un esempio concreto di lettura religiosa dell’esperienza religiosa, ma anche una situazione in cui ciascuno è tanto più “autentico” nel proprio dialogare, quanto più trova ragioni teologiche che lo alimentano</p>	<p>In an increasingly complex and interconnected world, it is important to promote that fourth pillar of education which Delors identifies as "learning to live together". What can be the role of different religions in a paideia of learning to live together? Some international recommendations, while trying to enhance the diversity and the various traditions, seem to take on a diffident attitude. If we examine the sciences of religions we find another kind of approach, expressed as an epistemological posture: knowing how to read religious experience religiously. Applying this epistemological posture to that paideia of learning to live together, as mentioned above, implies moving in the horizon of interreligious dialogue. Interreligious dialogue is a concrete example of religious reading of religious experience, but also a situation in which everyone is more "authentic" in his own dialogue, in that he finds theological reasons that support him.</p>
Pluralismo – dialogo – religioni.	Pluralism – dialogue – religions.

SOMMARIO: Premessa. – 1. Il pluralismo religioso in una società post-secolare. – 2. Il “saper vivere insieme” per una paideia del dialogo. – 3. Educazione e religioni nelle Raccomandazioni internazionali. – 4. Una questione non solo epistemologica: leggere “religiosamente” l’esperienza religiosa. – 5. Il dialogo interreligioso in una paideia del “saper vivere insieme”.

Premessa. Il fatto di prendere atto della complessità e del pluralismo della società in cui ci troviamo a vivere, significa anche assumere consapevolezza della presenza di

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

una pluralità di ispirazioni ideali e religiose, e – di riflesso – dell’importanza di un dialogo interreligioso che sappia favorire il contatto effettivo tra persone di diverse culture, in vista di una civile convivenza ispirata a quel “imparare a vivere insieme” che Delors pone tra i quattro pilastri dell’educazione. Il problema che vorremmo qui porre si colloca in una prospettiva interdisciplinare, nel territorio di confine tra le discipline pedagogiche e le scienze delle religioni, circa i criteri per una reciproca comprensione delle religioni in quanto tali, ovvero in quanto esperienze religiose e non semplicemente esperienze di varia umanità.

1. Nel 1965 fu pubblicato il famoso libro di Harvey Cox, *The Secular City*¹, che rilevava il dato di una secolarizzazione apparentemente trionfante, con una tendenziale e progressiva riduzione dell’impatto della dimensione religiosa, quanto meno nello spazio pubblico, che poneva – alle varie chiese cristiane – il problema di ridisegnare il proprio ruolo in tale città secolare. Più in generale le teorie classiche della secolarizzazione² presentavano una sorta di cammino irreversibile, che sembrava legare in modo inscindibile il processo di modernizzazione e razionalizzazione (tipico delle società occidentali) con un correlativo processo di secolarizzazione e perdita progressiva di spazio e rilevanza della dimensione religiosa. Tale tesi risulta oggi decisamente superata, tanto che viene esplicitamente criticata in ambito sociologico³ e già dalla fine del XX secolo si parla di *società post-secolare*, tema che ricorre più volte negli scritti e negli interventi del filosofo tedesco Jürgen Habermas, come possiamo leggere anche nel noto dialogo pubblico avuto con l’allora card. Joseph Ratzinger, nel 2004, presso l’Accademia cattolica di Monaco di Baviera⁴, in cui entrambi gli interlocutori concordano sull’analisi dell’attuale contesto socioculturale come quello di un pluralismo “post-secolare”, in cui il dialogo tra una fede aperta all’intelligenza ed una ragione rigorosa, ma non “chiusa”, può rappresentare il punto di riferimento per la costruzione di nuovi orizzonti di convivenza civile.

Particolarmente interessanti sono le riflessioni che troviamo in tal senso nelle ultime opere di Peter Berger, che già abbiamo citato tra i teorici della secolarizzazione e che riconosce la necessità di fare riferimento ad altre categorie per interpretare i contorni di una realtà che si rivela molto più complessa e sfuggente: «da qualche tempo sostengo che la teoria della secolarizzazione deve essere abbandonata, per sostituirla abbiamo bisogno di una teoria del pluralismo»⁵. Al di là del dato di fatto, per cui la

¹ H. Cox, *La città secolare. La “morte di Dio” nella tecnopoli: la Bibbia nella civiltà industriale*, tr. it. Vallecchi, Firenze 1968.

² Cfr. H. Lùbbe, *La secolarizzazione*, tr. it. il Mulino, Bologna 1965; P. L. Berger, *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, tr. it. SugarCo, Milano 1969.

³ J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, tr. it. il Mulino, Bologna 2000.

⁴ J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo. Etica, religione e Stato liberale*, tr. it. Morcelliana, Brescia 2004.

⁵ P. L. Berger, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, tr. it. EMI, Bologna 2017, p. 14.

dimensione religiosa – specialmente se considerata a livello mondiale – appare ben lungi dallo scomparire dalle culture del nostro tempo (ivi compresi i loro spazi pubblici), l'autore considera i due opposti approcci⁶ che impediscono di cogliere la realtà sfaccettata che abbiamo di fronte: il relativismo tipico di un certo laicismo negazionista ed il fondamentalismo che caratterizza alcune forme di “revival” religiosi più o meno presenti in diverse aree del mondo. Il pluralismo contemporaneo si configura dunque come un pluralismo complesso, in cui convivono insieme (e sono chiamati a convivere nella reciproca comprensione) diversi discorsi religiosi e diversi discorsi secolari, superando – in tal senso – l'idea che la progressiva secolarizzazione della cultura avrebbe inesorabilmente tolto spazio ai discorsi religiosi.

Vi è un pluralismo di discorsi religiosi nelle menti degli individui e delle società. Vi è anche un pluralismo, importantissimo, di discorsi secolari e religiosi. Inoltre, vi è un pluralismo di diverse versioni della modernità, con diverse configurazioni della coesistenza di religione e secolarità⁷.

Vi è dunque la possibilità – culturalmente parlando – di concepire un “pluralismo inclusivo” che l'ultimo Berger propone, ad un tempo, come chiave di lettura per una società post-secolare e come proposta politica per una civile convivenza all'interno di tale società. Si tratta ora di vagliare tale opzione da un punto di vista pedagogico e verificare se e come essa possa incrociare, in modo più specifico, il tema del dialogo tra le diverse tipologie di discorsi religiosi.

2. L'idea che in una società complessa e plurale vi sia bisogno di implementare – per via educativa – le competenze di tipo dialogico è certamente ben presente nella coscienza pedagogica contemporanea e autorevolmente espressa in una pluralità di raccomandazioni internazionali.

Basti pensare come ai tre pilastri dell'educazione che già caratterizzavano il Rapporto Faure (*sapere, saper fare e saper essere*) il rapporto Delors all'UNESCO⁸, sull'educazione per il Ventunesimo secolo, ne aggiunga un quarto (*saper vivere insieme*) che diviene - di fatto - il punto focale di tutto il rapporto.

La Commissione ha messo in maggiore risalto uno dei quattro pilastri che essa propone e definisce come i fondamenti dell'educazione: imparare a vivere insieme, sviluppando una comprensione degli altri e della loro storia, delle loro tradizioni e dei

⁶ «Il relativismo quanto il fondamentalismo sono pericolosi per le persone, e ancora di più per la società. Il relativismo spinge gli individui al nichilismo morale; il fondamentalismo, al fanatismo. (...) La minaccia per la società è invece più difficile da gestire. Se non c'è accordo su quello che è un comportamento accettabile (...), la base morale e di conseguenza l'esistenza stessa di una società vengono messe in discussione. Manca quella solidarietà che motiva le persone a fare sacrifici per gli altri membri della società, fino a rischiare la vita nel caso in cui la società venga attaccata» (ivi, p. 147).

⁷ Ivi, p. 172.

⁸ J. Delors, *Nell'educazione un tesoro. Rapporto all'UNESCO della Commissione Internazionale sull'Educazione per il Ventunesimo Secolo*, tr. it. Armando, Roma 1997.

loro valori spirituali, e creando su questa base un nuovo spirito che, guidato dal riconoscimento della nostra crescente interdipendenza e da una comune analisi dei rischi e delle sfide del futuro, potrà indurre gli uomini ad affrontare progetti comuni o ad affrontare gli inevitabili conflitti in maniera intelligente e pacifica⁹.

In realtà se leggiamo tra le righe del Rapporto si possono cogliere alcuni elementi di diffidenza nei confronti delle convinzioni religiose consolidate, che sembrerebbero potenzialmente portatrici di «conflitti etnici e religiosi»¹⁰, a fronte dei quali si propone una prospettiva olistica, che vada oltre ogni forma di “fanatismo”, come si può leggere nella relazione del diplomatico indiano Karan Singh, per cui «non c’è tempo da perdere, perché, parallelamente all’emergere di questa società planetaria, continuano la loro opera le forze sinistre del fondamentalismo e del fanatismo [...] dobbiamo quindi essere i pionieri di una filosofia olistica dell’educazione per il ventunesimo secolo fondata sulle seguenti premesse: [...] che le differenze di razza e di religione, di nazionalità e d’ideologia, di sesso e di preferenza sessuale, di condizione economica e sociale, per quanto significative in se stesse, debbono essere considerate in un contesto più ampio di unità globale [...] che le grandi religioni del mondo non debbano più combattersi reciprocamente per la supremazia, ma collaborare per il benessere della razza umana, e che attraverso un continuo e creativo dialogo interreligioso deve essere rafforzato il filo d’oro dell’ideale spirituale che le tiene unite, e non l’atteggiamento dogmatico ed esclusivista che le divide»¹¹.

Al di là del senso di diffidenza che è evidente nei confronti degli atteggiamenti “dogmatici”, che però potrebbe estendersi anche semplicemente a chi affronti il proprio credo con un approccio non relativista, vi è quanto meno un’apertura implicita al rispetto delle diverse sensibilità religiose, che qui vengono equiparate alle differenze di tipo culturale, nazionale o di “preferenza sessuale”.

3. Nel 2005 l’Assemblea parlamentare del Consiglio d’Europa approva una Raccomandazione¹² sul rapporto tra educazione e religione che, da un lato, afferma il diritto di professare il proprio credo in un clima di piena libertà religiosa, ma – dall’altro lato – sottolinea anche motivi di diffidenza nei confronti del ruolo sociale di alcune credenze religiose, riprendendo una precedente Raccomandazione del 1999 in cui si affermava che «there is a religious aspect to many of the problems that contemporary society faces, such as intolerant fundamentalist movements and terrorist acts, racism and xenophobia, and ethnic conflicts; consideration should also be given to inequality between sexes in religion»¹³, in cui già si raccomandava una revisione dei curricoli di studio per promuovere un’istruzione religiosa ispirata ai principi di tolleranza. Il

⁹ Ivi, p. 18.

¹⁰ Ivi, p. 157.

¹¹ Ivi, pp. 215-216.

¹² Council of Europe, Recommendation 1720/2005, *Education and religion*, Strasburgo, 2005.

¹³ Council of Europe, Recommendation 1396/1999, *Religion and democracy*, Strasburgo, 1999, n. 3.

contributo specifico della Raccomandazione del 2005 riguarda proprio questo aspetto e si sostanzia in alcune indicazioni più specifiche in rapporto alle modalità con cui l'educazione in genere e la scuola in particolare potrebbero/dovrebbero portare il proprio contributo ad un'istruzione religiosa potenzialmente tollerante e – per questo – capace di porre un argine ai nefasti effetti del fondamentalismo:

School is a major component of education, of forming a critical spirit in future citizens and therefore of intercultural dialogue. It lays the foundations for tolerant behaviour, founded on respect for the dignity of each human being. By teaching children the history and philosophy of the main religions with restraint and objectivity and with respect for the values of the European Convention on Human Rights, it will effectively combat fanaticism. Understanding the history of political conflicts in the name of religion is essential¹⁴.

La Raccomandazione prosegue sottolineando come le conoscenze di tipo religioso siano parte essenziale della storia dell'umanità, ma immediatamente si affretta a precisare come tale conoscenza vada rigorosamente distinta dalla credenza in una specifica religione e come gli insegnamenti religiosi dovrebbero essere alieni da ogni forma di proselitismo, anche nei Paesi dove vi siano confessioni religiose “predominanti”¹⁵ in cui si raccomanda l'insegnamento della storia di tutte le religioni. Il testo prosegue con raccomandazioni ancora più puntuali, tutte orientate ad implementare un modello di insegnamento religioso di tipo storico-comparativo che, quanto meno nelle intenzioni degli estensori del documento, dovrebbe rappresentare la “soluzione educativa” al potenziale sorgere di fenomeni di intolleranza e fondamentalismo. Non è difficile osservare come tale approccio sia profondamente legato a quel senso di generale “diffidenza” nei confronti della cultura e dell'esperienza religiosa vissuta e testimoniata in prima persona, che già si trovava nella Raccomandazione del 1999 e che certamente ritorna in quella del 2005.

Il tema è stato ripreso, ma con una sensibilità differente, da un documento dell'OSCE, pubblicato nel 2007¹⁶, ovvero i *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools*. Tra gli elementi che caratterizzano questo documento vi è la presenza significativa di rappresentanti autorevoli delle più diffuse confessioni religiose nel panel di esperti che lo ha elaborato e la considerazione – assunta come un dato di fatto – della presenza crescente di temi di natura religiosa nella sfera pubblica, il tutto in un contesto storico e sociale in cui i contatti tra persone di diverse fedi religiose e non credenti registrano un sensibile aumento. La “ratio” su

¹⁴ Council of Europe, Recommendation 1720/2005, cit., n. 7.

¹⁵ «Even countries where one religion predominates should teach about the origins of all religions rather than favour a single one or encourage proselytising» (ivi, n. 8).

¹⁶ OSCE-ODIHR, *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools*. Prepared by the ODIHR Advisory Council of Experts on Freedom of Religion or Belief, Published by the OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR), Warsaw (Poland) 2007.

cui si basano tali linee guida viene esplicitamente ricondotta a due principi-cardine: «first, that there is positive value in teaching that emphasizes respect for everyone's right to freedom of religion and belief, and second, that teaching about religions and beliefs can reduce harmful misunderstandings and stereotypes»¹⁷. Ci sembra particolarmente significativo che il diritto alla libertà religiosa venga espresso dopo avere constatato la crescita della presenza delle religioni nella sfera pubblica (il che non implica il fatto di relegarle forzatamente nella sola sfera privata), ma anche la sottolineatura del fatto che gli insegnamenti riguardanti le religioni e le credenze possono contribuire a prevenire incomprensioni e stereotipi ... compresi, ci permettiamo di aggiungere, quelli che si rivolgono *contro* le stesse credenze religiose nel loro complesso. In ogni caso si ribadisce che l'insegnamento che riguardi le diverse religioni e credenze non coincidono con i dinamismi di istruzione interni alle singole denominazioni religiose. Si precisa anche come la personale condizione di persona credente (o non credente) non dovrebbe rappresentare una ragione per escludere qualcuno dal ruolo di insegnante in questo ambito. Le principali *ragioni*¹⁸ a favore di un insegnamento "about Religions and Beliefs" vengono raccolte attorno a quattro attrattori formativi fondamentali: 1) esse rappresentano delle importanti "forze" per generare orizzonti di senso nella vita delle persone, il che ci aiuta a comprenderci meglio; 2) apre la mente degli studenti a questioni di senso e di valore, a partire dalle forme che esse hanno storicamente rivestito in alcuni contesti e credenze; 3) gran parte della storia, della letteratura e della cultura sarebbero inintelligibili se non potessimo leggere i numerosi influssi provenienti da tradizioni religiose e filosofiche; 4) la reciproca conoscenza delle diverse credenze può facilitare comportamenti rispettosi, evitare pregiudizi, favorire la coesione sociale. Il documento di Toledo precisa anche come l'approccio ivi proposto (un insegnamento sostanzialmente neutrale "about Religions and Beliefs") non venga pensato in sostituzione o in contrapposizione con eventuali insegnamenti religiosi confessionali di fatto diffusi in molti Paesi aderenti all'OSCE (come, tra gli altri, l'Italia). Semplicemente si vuole rimarcare la differenza tra questi due approcci o sottolineare l'opportunità che vengano in qualche misura garantiti entrambi.

4. Il riferimento alle scienze delle religioni come fonte di un insegnamento "about Religions and Beliefs", più volte affermato nel documento di Toledo, ci introduce nel cuore di una questione più raffinata e profonda, che riguarda i diversi paradigmi delle scienze umane in genere e delle scienze delle religioni in particolare. Senza entrare troppo nel dettaglio di una questione che abbiamo affrontato in altra sede¹⁹, possiamo qui ricordare come nell'ambito delle scienze umane si siano confrontate a lungo due

¹⁷ Ivi, p. 12.

¹⁸ Cfr. ivi, p. 19.

¹⁹Cfr. A. Porcarelli, *La pedagogia tra le scienze delle religioni*, M. Caputo (a cura di), *Oltre i "paradigmi del sospetto"? Religiosità e scienze umane*, FrancoAngeli, Milano 2018, pp. 143-160.

prospettive, una di matrice più prossima al positivismo, quindi tendente a diverse forme di riduzionismo (tanto nei confronti della dimensione spirituale in genere, come nei confronti della dimensione religiosa in particolare), l'altra più vicina al modello diltheyano, che – nell'affermare l'autonomia delle scienze dello spirito – individua anche uno spazio specifico per la dimensione religiosa in quanto tale, come ci ricorda lo stesso Dilthey:

La religione deve essere un atteggiamento speciale nei confronti del mondo, deve avere una sua propria legittima origine, oppure è una mescolanza impura, una violazione acritica della sfera coscienziale della morale o della scienza. Esiste una esperienza, che agisce nella vita psichica in maniera legittima, autonoma, originaria e indistruttibile: è questa esperienza vissuta l'origine di tutti i dogmi, cerimonie e organizzazioni della vita religiosa comunitaria²⁰.

Tale considerazione, trasferita sul piano prettamente epistemologico, porta a quella postura mentale che rappresenta una delle logiche con cui ci si muove all'interno delle scienze religiose e che consiste nell'affermazione della necessità di *leggere religiosamente il fenomeno religioso*. È questa la linea che tiene Mircea Eliade fin dalle prime righe del suo *Trattato di storia delle religioni*: «un fenomeno religioso risulterà tale soltanto a condizione di essere inteso nel proprio modo di essere, vale a dire studiato su scala religiosa. Girare intorno al fenomeno religioso per mezzo della fisiologia, la psicologia, la sociologia, l'economia, la linguistica, l'arte, ecc., significa tradirlo e lasciarsi sfuggire appunto il *quid* unico e irriducibile che contiene: il suo carattere sacro»²¹. Si prendono le distanze in modo esplicito dall'approccio riduzionista tipico del paradigma positivista, per cui l'esperienza religiosa andrebbe ricondotta ad altre variabili dell'umano e studiato alla luce delle scienze corrispondenti. È altresì vero – ed è lo stesso Eliade a sottolinearlo – che nessun fenomeno religioso esiste “allo stato puro”, perché «essendo cosa umana, la religione è per questo anche un fatto sociale, linguistico ed economico - non è concepibile l'uomo all'infuori del linguaggio e della vita collettiva»²², ma la religione non può essere spiegata *esclusivamente* con qualcuna o anche con tutte queste attività fondamentali dell'uomo, perché conserva aspetti che la rendono irriducibile e originale. I tratti originali dell'*homo religiosus* in quanto tale si manifestano nelle ierofanie, ovvero in quelle regioni dell'esperienza umana (culturale, rituale, di rapporto con i luoghi, il tempo, ecc.) in cui si coglie un rinvio esplicito ad una dimensione ulteriore, le cui caratteristiche essenziali si trovano riassunte dalle parole “ultra” e “prius”: qualcosa che era prima (“in principio”) e che invita a guardare oltre, nella percezione che vi sia

²⁰ W. Dilthey, *Il problema della religione* (1911), tr. it. in ID, *Ermeneutica e religione*, Patron, Bologna 1970, p. 110.

²¹ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (1948), tr. it. Boringhieri, Torino 1976, *Prefazione*, p. IX.

²² Ivi, pp. IX-X.

qualcosa di reale a cui guardare: «la coscienza di un mondo reale e dotato di significato è legata intimamente alla scoperta del sacro»²³.

Al di là della scelta di tipo prettamente epistemologico, Mircea Eliade è convinto che gli studi storico-religiosi, intesi nei termini da lui indicati, potranno contribuire fattivamente alla nascita di un nuovo umanesimo, fondato su una più profonda conoscenza dell'uomo come tale che potrà progressivamente fiorire proprio grazie al contributo degli studi storico-religiosi:

Sulla base di tale conoscenza un nuovo umanesimo potrebbe svilupparsi, su scala mondiale. Ci possiamo chiedere persino se la storia delle religioni non potrà fornire un contributo di massima importanza al nascere di questo nuovo umanesimo, perché, se da un lato lo studio storico e comparato delle religioni comprende tutte le forme culturali fino a oggi conosciute (...), dall'altro lo studioso, interpretando le espressioni religiose di una cultura, si avvicina ad essa dall'interno, e non soltanto attraverso i contesti sociologici, economici e politici. In ultima analisi, lo studio delle religioni è destinato a spiegare un gran numero di situazioni poco note all'uomo dell'occidente ed è attraverso la comprensione di queste situazioni non familiari, "esotiche", che il provincialismo culturale viene superato²⁴.

Ci sembra particolarmente significativa l'idea di avvicinarsi alle varie culture "dall'interno", il che ci colloca in una prospettiva diametralmente opposta a quella di uno studio *neutrale* dei fenomeni culturali e delle esperienze religiose, che correrebbe il rischio di incorrere nei vizi di tipo riduzionistico che abbiamo sopra denunciato e che sono – di fatto – il frutto di una cultura non solo *eurocentrica*, ma potremmo dire, "euro-illumin-positivistico-centrica". Il riduzionismo culturale nel campo delle scienze delle religioni corrisponde a quei paradigmi del sospetto di cui parlo in altra sede²⁵ e che genera quella diffidenza nei confronti degli insegnamenti religiosi di tipo confessionale che abbiamo trovato in alcuni dei documenti internazionali citati nella prima parte di questo saggio. L'alternativa che proponiamo è quella di un paradigma dialogico, che però non si limiti ad una sorta di "retorica del dialogo" (come talora capita di leggere, anche in scritti di area pedagogica), ma si doti degli strumenti culturali tipici del dialogo interreligioso, ovvero della capacità di leggere "religiosamente" il dialogo tra le culture e le religioni.

5. Una riflessione di tipo teoretico e pedagogico sul dialogo interreligioso, svolta in tutta l'ampiezza che meriterebbe, va oltre i confini di questo contributo, in cui ci limitiamo ad accennare ad una direttrice di marcia che in parte abbiamo toccato in altri

²³ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose* (1975-1983), tr. it., Sansoni, Firenze 1979-1983, vol. I, p. 7.

²⁴ M. Eliade, *La nostalgia delle origini. Storia e significato della religione*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1980, p. 15.

²⁵ Cfr. A. Porcarelli, *La pedagogia tra le scienze delle religioni*, cit.

scritti²⁶, in parte approfondiremo in lavori futuri. Ci limitiamo ad indicare alcuni punti fermi che hanno preso forma negli ultimi decenni, in tema di dialogo interreligioso, per mostrarne le potenzialità in ordine a quella *paideia del “saper vivere insieme”* da cui abbiamo preso le mosse.

La cultura del *dialogo ecumenico e interreligioso*²⁷, particolarmente nel mondo cattolico, ha avuto una netta accelerazione con il Concilio Vaticano II, che trova nella dichiarazione conciliare *Nostra aetate*²⁸ il punto di riferimento più significativo per impostare in modo teologicamente consapevole il dialogo tra le diverse religioni. Punto di partenza è il riconoscimento di un “bisogno religioso” insito nel cuore dell’uomo e conforme alla sua natura, per cui «gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, donde noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo» (n. 1). In tale contesto si colloca l’affermazione – che la Chiesa cattolica svolge a partire dalla propria prospettiva teologica – per cui, dopo avere presentato una prima carrellata di diverse fedi religiose, si afferma:

La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Tuttavia essa annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo che è «via, verità e vita» (Gv 14,6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose. Essa perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita

²⁶ Cfr. A. Porcarelli, *Percorsi e materiali in preparazione al concorso a cattedre di Religione*, SEI, Torino 2018; Id., *L'insegnamento della religione cattolica come disciplina scolastica: collocazione istituzionale e valore formativo*, in F. Arici, R. Gabbiadini, M. T. Moscato (a cura di), *La risorsa religione e i suoi dinamismi. Studi multidisciplinari in dialogo*, FrancoAngeli. Milano 2014, pp. 317-333; Id., *Identità epistemologica e potenzialità formative dell'Irc in prospettiva pedagogica*, in: NS Ricerca, n. 4, dicembre 2014, pp. 27-39.

²⁷ Con l’espressione *dialogo ecumenico* ci si riferisce, in modo più specifico, al tentativo di favorire un riavvicinamento di tutti i cristiani, a qualunque chiesa appartengano, percependo la divisione tra i cristiani come una ferita particolarmente profonda nell’unità della Chiesa fondata da Cristo. Questo movimento ha avuto il suo primo motore in una parte del mondo evangelico, per poi coinvolgere la Chiesa cattolica che – nel Concilio Vaticano II – dedicò al dialogo ecumenico il decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*. Con l’espressione *dialogo interreligioso* ci si riferisce al dialogo tra i fedeli di tutte le religioni (a prescindere dal loro riferimento al cristianesimo), che trova un punto di riferimento significativo nella dichiarazione conciliare *Nostra aetate*.

²⁸ Paolo VI (unitamente ai padri del Sacro Concilio), *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le Religioni non cristiane. Nostra aetate*, Roma 28 ottobre 1965.

cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi²⁹.

I tre passaggi di questo breve stralcio del documento conciliare rimangono i capisaldi della logica del dialogo interreligioso: 1) riconoscimento del valore (umano e religioso) di tutte le grandi tradizioni religiose che da secoli offrono risposte agli interrogativi più profondi dell'uomo, senza misconoscere nulla di ciò che – in esse – vi è di buono e giusto; 2) il permanere del “dovere” di annunciare il Vangelo di Gesù (se venisse meno il quale, il cristianesimo cesserebbe di essere se stesso); 3) il cosiddetto “dialogo delle opere”, cioè il fatto di sviluppare quanto più possibile tutti i potenziali spazi di collaborazione tra i credenti delle diverse religioni in nome di valori umani a cui ciascuno attribuisca anche un significato religioso, come ad esempio la pace nel mondo e la custodia del creato.

Ci sembra opportuno fare una breve puntualizzazione sul secondo dei capisaldi sopra indicati, perché qualcuno potrebbe trovare improprio o inelegante includere – nel contesto del dialogo interreligioso – anche il dovere dell'annuncio cristiano, quasi fosse una forma di proselitismo, non rispettosa dell'identità altrui. È proprio questo passaggio, invece, che ci aiuta a dare una lettura “religiosa” della prassi del dialogo interreligioso: se coloro che entrano in dialogo sono i credenti (di diverse religioni) in quanto tali, non è chiedendo loro di “mettere tra parentesi” la propria fede che potremmo ottenere un dialogo interreligioso in senso stretto. Questa è la prospettiva della tolleranza illuministica, basata su una visione sostanzialmente “laica” che tende a trattare con sospetto le fedi religiose (tutte, nessuna esclusa, o meglio, con esclusione della “laicità tollerante”). Volendo invece raccogliere la sfida di un dialogo interreligioso che rimanga autenticamente tale bisogna pensare sia a ragioni teologiche (e ciascuno avrà le proprie) per la valorizzazione delle altre religioni, sia ad un dialogo che non escluda (per nessuno di coloro che entrano in dialogo) la possibilità di testimoniare ad annunciare la propria fede. Molto chiaro in tale ottica è un documento del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso, *Dialogo e annuncio*³⁰, che fin dal titolo enuncia con chiarezza i due obiettivi fondamentali, nel contesto di quella missione evangelizzatrice che fu affidata da Gesù ai primi discepoli e che ancora rappresenta l'anima del cristianesimo, con l'aspirazione a raggiungere gli estremi confini della terra. L'intima unione tra dialogo e annuncio nella missione della Chiesa³¹

²⁹ Ivi, n. 2.

³⁰ Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, *Il dialogo e l'annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e sull'Annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*, Roma 19 maggio 1991.

³¹ «Il dialogo interreligioso e l'annuncio, anche se si situano su livelli diversi, sono entrambi elementi autentici della missione evangelizzatrice della Chiesa. (...) Sono profondamente correlati, ma non intercambiabili: il vero dialogo religioso presuppone, da parte dei Cristiani, il desiderio di conoscere meglio, riconoscere e amare Gesù Cristo; l'annuncio di Gesù Cristo deve essere portato avanti nello spirito evangelico del dialogo. Le due attività rimangono distinte, ma come mostra l'esperienza, la stessa Chiesa locale o la stessa persona possono essere impegnate in entrambe in maniera diversa» (ivi, n. 77).

rappresenta la cifra teologica di quella *paideia del saper vivere insieme* di cui si è parlato nella prima parte del saggio. In altri termini la logica del dialogo interreligioso poggia sul principio per cui i fedeli di ciascuna religione possono dialogare in modo tanto più autentico, quanto più ciascuno di loro è autenticamente se stesso, ovvero profondamente radicato nella propria identità religiosa e trovi “ragioni religiose” per dialogare con gli altri, valorizzando non solo le dimensioni antropologiche del saper vivere insieme, ma cercando anche di «utilizzare il discernimento per vedere il grado di presenza di Dio nella storia personale di ciascuno»³², anche all’interno della propria tradizione religiosa, di cui – si è detto – nulla rigetta di quanto vi è di buono e giusto che – in quanto tale – si può senz’altro pensare che venga da Dio e non per caso, ma per un preciso disegno provvidenziale.

³² Ivi, n. 81.