

Ripensare l'esperienza religiosa in prospettiva pedagogica

Maria Teresa Moscato *

► **SOMMARIO**

Il contributo esplora il rinnovato interesse della pedagogia italiana per i fenomeni religiosi, spostando l'attenzione dalla religione come sistema storico-istituzionale alla religiosità come esperienza vissuta. La religiosità viene interpretata come dimensione interna dell'esperienza religiosa, radicata in dinamismi psichici precoci, caratterizzata da una sintesi originaria di elementi cognitivi ed emotivi e capace di orientare la costruzione del Sé, la resilienza personale e i processi di attribuzione di senso. Appare necessario superare paradigmi positivisticici e approcci tradizionalmente "sospettosi" verso il religioso, ancora prevalenti nella pedagogia accademica del dopoguerra. Attraverso l'analisi di ricerche empiriche e teoretiche, vengono individuati alcuni elementi trasversali della religiosità: sviluppo del pensiero simbolico, senso di trascendenza e decentramento dell'Io, capacità di conferire senso all'esistenza, orientamento verso il bene, pratiche rituali e forme di cura di sé e degli altri. Tali componenti mostrano la funzione formativa e sociale della religiosità, così come i rischi delle sue involuzioni (superstizione, rigidità ideologica, fanatismo).

► **PAROLE CHIAVE**

Esperienza religiosa; Pedagogia italiana; Religione; Religiosità.

***Maria Teresa Moscato:** già Ordinario di Pedagogia generale e sociale presso l'Università di Bologna.

1. Religione e religiosità: un rinnovato interesse pedagogico

Nell'ultimo quindicennio la pedagogia accademica italiana ha dato segni di un crescente interesse per la religione e la formazione religiosa.¹ In questo quadro rinnovato, l'interesse principale non è polarizzato esclusivamente sulla nozione di "religione", ma si concentra piuttosto sull'esperienza religiosa, e quindi sulla religiosità e i suoi dinamismi. La "religione" è rimasta comunque ininterrottamente al centro degli interessi di molte discipline, e su di essa esistono migliaia di studi e ricerche in tutto il mondo, ciò che rende molto difficili definizioni esaustive.

In queste pagine sottintendiamo che una "religione" costituisce un oggetto culturale specifico, che implica anche aspetti e assetti istituzionali, un percorso storico, un contenuto dottrinale, mediato da una propria letteratura (in parte riconosciuta come "storia sacra"). Una religione è dunque caratterizzata da una "tradizione" documentata e documentabile (letteratura, arti figurative, architetture). Della "tradizione religiosa" fanno parte riti e celebrazioni e specifiche forme di culto.

Certamente questa definizione è ancora parziale, ma non ce ne occuperemo più di tanto, lasciando ad altre discipline e ad altri studiosi il suo perfezionamento, perché l'interesse pedagogico è piuttosto per la "religiosità", cioè la capacità e il modo di "essere religiosi", e per i dinamismi psichici ed educativi che a detta religiosità si accompagnano. Dal punto di vista pedagogico è piuttosto l'analisi della religiosità nella sua fenomenologia che ci permette di riconoscere e classificare delle "religioni" come tali, rispetto a qualsiasi movimento culturale o, peggio, ad atteggiamenti, soggettivi o condivisi, variamente e genericamente caratterizzati.

La religiosità (forse la nozione di *sensu religioso* è a essa affine) costituisce quindi il "versante interno" dell'esperienza religiosa (che è l'altra nozione che varrebbe la pena provare e ridefinire). In realtà le due nozioni si riferiscono a una stessa dinamica, psichica e spirituale, per cui l'esperienza religiosa suscita religiosità, e la religiosità permette l'esperienza religiosa, in un continuo dinamismo interattivo. L'una e l'altra dimensione si materializzano e si esprimono in linguaggi, narrazioni, riti, tendenzialmente condivisi in termini comunitari. Il substrato psichico dell'esperienza religiosa è un groviglio di convinzioni e credenze, intrecciate a emozioni e sentimenti, originato a livelli precoci dello sviluppo

¹ Cf. M.T. MOSCATO – R. GATTI – M. CAPUTO (Edd.), *Crescere tra vecchi e nuovi Dèi. L'esperienza religiosa in prospettiva multidisciplinare*, Armando, Roma 2012; M.T. MOSCATO et alii, *L'esperienza religiosa. Linguaggi, educazione, vissuti*, FrancoAngeli, Milano 2017; M. CAPUTO (Ed.), *La religiosità come risorsa. Prospettive multidisciplinari e ricerca pedagogica*, FrancoAngeli, Milano 2022; G. PINELLI (Ed.), *Finché un Dio non chiama. Trasformazione adulta e conversione religiosa*, FrancoAngeli, Milano 2024. M.T. MOSCATO, *L'esperienza religiosa nella riflessione pedagogica: prospettive e ipotesi di lavoro*, in M. CAPUTO – G. PINELLI (Edd.), *Religiosità e orizzonti di senso. Verso una pedagogia delle religioni*, FrancoAngeli, Milano 2025 (in corso di stampa).

umano e precedente a ogni concettualizzazione. Significa che la religiosità è sempre qualcosa di più ampio, e di almeno parzialmente inconscio, rispetto alla stessa coscienza religiosa personale.

Per affrontare nuovi studi in questa direzione è probabilmente necessario cambiare le nostre fonti filosofiche e scientifiche e superare modelli positivistici, ma anche psicanalitici, che essendo di fatto insufficienti, per molte ragioni, determinano schemi di lettura inadeguati in molte delle nostre rappresentazioni relative ai temi religiosi.

Gli studi del gruppo di Bologna nell'ultimo decennio si sono valse di fonti relativamente nuove (Silvano Arieti, Abraham Maslow),² o almeno di nuove riletture anche in campo psicanalitico. Ma occorre rileggere anche prospettive teologiche e filosofiche eterogenee (per esempio, alla profonda sensibilità di Romano Guardini, filosofo e teologo cattolico, abbiamo affiancato una rilettura, per certi versi sorprendente, di Antonio Banfi).³ Guardini, in particolare, ha studiato fin dagli anni Trenta la religiosità umana nella sua fenomenologia, distinguendo la "religione naturale" da quella "rivelata", e fornendo suggestioni importanti alla prospettiva pedagogica. Ma c'è molto da rileggere nell'enorme produzione del Novecento sui temi religiosi, ed è utile confrontarsi seriamente anche con la letteratura protestante. Stimolante, per esempio, pur nei suoi limiti scientifici, lo studio del pastore metodista americano James W. Fowler, sugli ipotetici "stadi" dell'esperienza religiosa, uno studioso che ha utilizzato senza pregiudizio la letteratura psicologica e psicanalitica accanto alla filosofia di matrice cristiana.⁴

Avendo distinto la religione in senso stretto, come sistema culturale e istituzionale, connotato storicamente, dal suo "versante interno", cioè dalla dimensione psicologica e vissuta dell'esperienza religiosa personale, occorre ancora una breve puntualizzazione circa la scienza pedagogica. Se la pedagogia si identificasse solo con un sapere pratico applicativo, ogni religione storica determinerebbe in essa una teoria normativa (o metodologica), identificata in termini confessionali, ed eventualmente una didattica specificamente connotata rispetto al contenuto dottrinale di quella determinata confessione. Studi pedagogici di questo genere non mancano negli ambiti confessionali, ma naturalmente non esistono nell'ambito della pedagogia scientifico-accademica, che assume di dover essere, per definizione, non confessionale. Per affrontare i temi religiosi serve una pedagogia che sia consapevole di una propria vocazione interpretativa (e

² Cf. S. ARIETI, *Il Sé intrapsichico. Affettività, cognizione e creatività nella salute e nella malattia mentale*, [1967], Boringhieri, Torino 1969; A.H. MASLOW, *Religions, Values and Peak-Experiences*, Penguin Books, New York 1970.

³ Cf. R. GUARDINI, *Religione e rivelazione*, [1958], trad. ital. in: *Opera Omnia*, A. Aguti (Ed.), Morcelliana, Brescia 2010, 143-301. M.T. MOSCATO, *Religiosità ed esperienza religiosa in Banfi. Per una fondazione pedagogica dell'esperienza religiosa*, in «Studi sulla Formazione» 18 (2015) 1, 81-116.

⁴ Cf. J. FOWLER, *Diventare adulti. Diventare cristiani*, [2000], R. Gabbiadini - M.T. Moscato (tradd.), FrancoAngeli, Milano 2017. Questa traduzione, come del resto tutte le pubblicazioni della Collana FrancoAngeli già citata, si deve considerare a tutti gli effetti un esito del lavoro del gruppo di Bologna sui temi religiosi.

non solo descrittiva) rispetto ai propri oggetti di analisi. In altri termini, direi che ci occorre una “ragione aperta”, più che una ragione positiva e scienista.⁵

La dimensione “interna” della religione, che abbiamo già indicata con il termine *religiosità*, fa piuttosto riferimento a una modalità di essere della persona, che può essere letta anche come una “capacità attiva” di essa, dal momento che include in termini dinamici convinzioni e rappresentazioni, orientamenti motivazionali, appartenenze e valori condivisi. Il termine *sensu religioso* è in parte equivalente e quindi almeno parzialmente intercambiabile, ma preferiamo utilizzare la dizione *religiosità* per chiarezza nei confronti di un pubblico generalista di potenziali lettori. Si potrebbe parlare anche, come fanno alcune scuole sociologiche, di *religione vissuta*, per evidenziare l’attenzione alla concretezza dell’esperienza religiosa personale, rispetto agli elementi istituzionali e dottrinali di qualsiasi religione storica, anche se la religiosità si materializza sempre in forme che hanno anche una dimensione collettiva di appartenenza e condivisione.

In altri termini, non si è religiosi in astratto: l’esperienza religiosa si concretizza in una identità storica, si forma e si sviluppa in un contesto anche relazionale, e si evolve nell’arco della vita. Presumibilmente, uno dei caratteri della religiosità contemporanea, lungi dall’essere la sua pura e semplice sparizione, è la trasformazione, ma anche il travestimento/nascondimento in forme almeno parzialmente inedite.⁶ L’affermarsi del termine “spiritualità”, spesso privilegiato anche nelle autodefinizioni di soggetti intervistati, potrebbe evidenziare proprio una di tali trasformazioni: sarebbe un modo di riconoscersi e affermarsi di fatto religiosi, liberandosi allo stesso tempo dalle ipoteche dei dogmi e delle appartenenze confessionali.

Per occuparsi di religiosità, a nostro parere, la via percorribile scientificamente è quella di un approccio fenomenologico all’esperienza religiosa, in altri termini lo studio della “religione vissuta”, indagata nell’esperienza esistenziale dei soggetti religiosi. Ciò vale per tutte le scienze umane, e non solo per la pedagogia. Per questa ragione, come ho già detto, non qualsiasi pedagogia scientifica può occuparsi di religiosità, perché in molti casi il ricercatore, legato a categorie di ricerca empirico-descrittive scienziste e immanentiste, non vede neppure un oggetto di ricerca di proprio interesse nel fenomeno religioso. Per non dire che una tradizione pedagogica laica e laicista ha evitato accuratamente, almeno dal secondo dopoguerra in avanti, di indagare la religiosità, assumendo in partenza che essa derivasse da arretratezza culturale, ignoranza personale o addirittura nevrosi. La categoria privilegiata e dominante di approccio alla religione e alla

⁵ Il termine “ragione aperta” mi è stato suggerito da alcune pagine di Papa Benedetto XVI in J. RATZINGER, *Il sale della terra. Un colloquio con Peter Seewald*, [1996], San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003.

⁶ Cf. N.T. AMMERMAN, *Tribù spirituali e narrazioni del sacro. Trovare la religione nella vita quotidiana*, [2014], FrancoAngeli, Milano 2024. Le ricerche condotte o utilizzate e citate dalla Ammerman sono di tipo qualitativo, ma è rilevante che il confronto sistematico con i dati statistici federali americani confermi sul piano quantitativo le tendenze rilevate dalla sua ricerca. Sulle trasformazioni della religiosità vedi anche: M.T. MOSCATO – M. CAPUTO – G. PINELLI, *Changes and New Religious Orientations Among Practicing Catholics?*, in «Religions» 16 (2025) 2, 1-16, <<https://doi.org/10.3390/rel16020142>>. Quest’ultimo testo si riferisce a cattolici praticanti italiani incontrati negli anni 2013-2014.

religiosità, per la pedagogia accademica, è dunque stata prima di tutto quella del “sospetto”.⁷

2. Gli studi di psicologia della religione

Sulla strada di una indagine fenomenologica (sebbene non indicata con questi termini), già dagli inizi del Novecento, si era posta la ricerca di psicologia della religione, allora ancora in fase di fondazione. Mi riferisco, in primo luogo, a uno studio classico, e fondativo di questa linea di lavoro, che è il testo di William James del 1902.⁸ Questo libro, pur rimanendo ancora per molti versi l'opera di un filosofo, costituisce anche l'inizio di una psicologia scientifica della religione e si apre a prospettive che, per quanto restino implicite, sono oggettivamente anche pedagogiche ed educative.⁹ Il suo sottotitolo evidenzia l'interesse e l'attenzione di James rispetto alla dimensione umana (in qualche modo “naturale”) della religione; evidenzia l'intreccio dell'esperienza religiosa con i dinamismi vitali ed evolutivi della persona (ed è questo che dovrebbe interessare anche oggi la pedagogia). È chiaro che l'esperienza religiosa è inseparabile dalla vita dentro una socio-cultura storica, ma non per questo essa coincide con il sistema culturale in cui si vive. Ed è egualmente chiaro che la religiosità personale non corrisponde necessariamente a una correttezza dottrinale, a una “ortodossia” definita, e meno che mai a un esito intellettuale “definitivo”. Esiste un dinamismo dell'esperienza religiosa, una sua trasformazione correlata alle stagioni della vita personale, ma anche un dinamismo storico che riguarda intere generazioni. In questo senso, indagando la religiosità attraverso scritture autobiografiche, James apriva nuovi sentieri di ricerca.

Voglio ancora osservare che molta della ricerca e della teorizzazione scientifica del Novecento è soprattutto “anticlericale”, piuttosto che “antireligiosa” in senso stretto, per quanto sia indiscutibile che le grandi ideologie dell'Occidente, dall'Illuminismo in avanti, abbiano cercato di riprogettare e costruire un mondo migliore senza Dio (o addirittura “contro” di lui). Tuttavia, io credo che in realtà molta produzione filosofico-scientifica apparentemente antireligiosa, a partire dalla nota tesi di Feuerbach sull'essenza del cristianesimo, potrebbe essere oggi rimeditata, e fornire categorie di lettura illuminanti sulla religiosità umana in quanto tale.

Perché dovremmo comprendere la religiosità umana, i suoi dinamismi, la sua tendenziale ambivalenza? Perché scoprirne le potenzialità come risorsa e resilienza per la vita individuale, i poteri pacificanti per un mondo devastato da

⁷ Cf. M. CAPUTO (Ed.), *Oltre i “paradigmi del sospetto”? Religiosità e scienze umane*, FrancoAngeli, Milano 2018.

⁸ Cf. W. JAMES, *La varietà delle esperienze religiose. Uno studio sulla natura umana*, [1902], P. Paoletti (Trad.), Morcelliana, Brescia 2001.

⁹ W. James (1842-1910), studia l'esperienza religiosa su testi letterari del genere autobiografico e su un piccolo numero di scritture personali inedite, che vengono in parte scambiate fra lui e alcuni suoi illustri colleghi come Th. Flournoy (1854-1920) e J.H. Leuba (1868-1946). Ciò implica che i soggetti da essi studiati presentino sempre un elevato livello culturale e intellettuale, e quindi siano solo parzialmente espressivi delle loro generazioni. Sull'importanza di James per la psicologia della religione, si veda anche D. DEVOTI, *Gli psicologi di fronte a Dio*, Vol. I, *Il contrastato percorso della psicologia della religione*, Mimesis, Milano 2018, 53-75.

guerre ancora apparentemente religiose? La sfida multiculturale che passa attraverso il riconoscimento e il rispetto delle identità religiose? I motivi sono già impliciti nelle parole che ho appena usato, ma proverò a chiarirli in un'ottica più specificamente pedagogica.

Il riconoscimento della religiosità è possibile solo a partire da una comprensione di essa, sia nella sua potenza di risorsa, sia nella sua rischiosa ambivalenza (ciò che genera involuzioni, superstizioni, degenerazioni ideologiche). Finché la religiosità verrà considerata con "sospetto" e con disprezzo, e assimilata e ridotta all'effetto di una ignoranza superstiziosa, le persone religiose si "chiuderanno in quadrato" su di essa e si difenderanno da ogni analisi e dubbio anche con sé stessi. L'esperienza religiosa di tutti verrà paralizzata, impoverita, degradata e, soprattutto, essa non svilupperà una coscienza religiosa, personale e collettiva, che dovrebbe costituire l'esito positivo di qualsiasi educazione religiosa. Già oggi, soprattutto nel mondo occidentale, si fanno strada molti surrogati dell'esperienza religiosa, si espande un "mercato" ricco di innumerevoli "offerte" sostitutive, in cui agiscono interessi politici ed economici, ma anche, naturalmente, persecuzioni e conflitti ideologici, soprattutto dove il potere politico continua a tentare di controllare l'esperienza religiosa della persona umana, come ha denunciato Fenggang Yang in anni recenti.¹⁰

Per non dire che il confronto multiculturale, che oggi attraversa tutte le società interessate da fenomeni migratori, è molto spesso anche un confronto (e un conflitto) interreligioso. Anticipo che il vero dialogo fra le religioni non può avvenire sui loro contenuti e sulle loro ortodossie dottrinali: esso esige piuttosto una nuova sensibilità religiosa che permetta il confronto fra le esperienze, un salto di qualità di una coscienza religiosa trasversale, che possa intuire (o riconoscere) "i molti cammini di Dio"¹¹ negli intricati sentieri della nostra comune esperienza.

3. Interpretazioni globali ed elementi trasversali della religiosità

Le scienze umane, e la pedagogia in particolare, non sono dunque chiamate ad affrontare il problema dell'esistenza di Dio e delle sue manifestazioni/rivelazioni, oppure della "verità" di una dottrina religiosa. Il loro primo oggetto di ricerca è piuttosto l'esperienza religiosa della persona, il suo dinamismo interno, il rapporto con la cultura e con i processi educativi e formativi, gli effetti della

¹⁰ Cf. F. YANG, *La religione nella Cina comunista*, [2012], FrancoAngeli, Milano 2020. Yang (1962), sociologo di fama internazionale, è considerato il maggior esperto delle religioni cinesi, noto per la sua teoria dei "mercati religiosi". Educato nell'alveo del comunismo cinese, si è convertito al cristianesimo in età adulta, trasferendosi negli Stati Uniti.

¹¹ A partire dal Concilio Vaticano II, il Magistero cattolico presenta maggiore sensibilità e rispetto "di quanto c'è di buono in ogni religione", riconoscendo le "ricchezze spirituali che Dio ha elargito ad ogni popolo". Così, ad esempio, Giovanni Paolo II, nell'Enciclica *Redemptoris Missio* (RM), 7.12.1990, in cui riafferma la necessità della missionarietà cristiana, allo stesso tempo assume che lo Spirito Santo possa dare a tutti gli uomini «la possibilità di venire in contatto, nel modo che Dio conosce, con il mistero pasquale»; n. 10, in «Acta Apostolicae Sedis» 83 (1991) 4, 249-340: 259. I riferimenti di RM sono ai documenti conciliari *Gaudium et Spes*, *Ad Gentes* e *Humanae Dignitatis*, tutti del 1965. Ciò non significa, naturalmente, che tali aperture dottrinali del Magistero abbiano penetrato e convinto la totalità del mondo cattolico.

religiosità nella resilienza personale, le possibili involuzioni dell'esperienza religiosa, che generano atteggiamenti magici e superstiziosi, o che si trasformano e si irrigidiscono ideologicamente. Su tutti questi temi, e su molto altro, esistono sia studi storico-teoretici sia ricerche empiriche, che andrebbero fra loro intrecciati. La ricerca empirica, infatti, ha sempre bisogno di ipotesi interpretative iniziali, ha bisogno di definire a monte l'oggetto della propria ricerca. Anche se spesso impariamo proprio dai nostri errori, e ci imbattiamo in ciò che non avevamo cercato.¹²

Un insegnamento di pedagogia delle religioni, di livello accademico, dovrebbe essere rivolto a studenti che siano potenzialmente futuri educatori e insegnanti, oltre che catechisti e insegnanti di religione. In realtà potrebbe far parte semplicemente della formazione di un adulto istruito, chiamato a vivere in spazi e tempi sempre più multiculturali, e quindi anche multireligiosi. In quest'ottica, tutte le professioni che hanno la relazione umana come propria materia sono potenzialmente interessate a includere i temi religiosi fra le proprie componenti. E non c'è dubbio che un insegnamento di pedagogia delle religioni interverrebbe inevitabilmente sull'autocoscienza personale di ogni studente, soprattutto se le metodologie praticate saranno attive e partecipative.

Proverò dunque a chiarire ancora il concetto di "religiosità", in sé complesso, e in qualche modo "intricato". La religiosità sembra coincidere, come abbiamo già detto, per un verso con la stessa esperienza religiosa personale, perché essa è dinamica, e presumibilmente soggetta a trasformazioni maturative in diverse e successive fasi della vita adulta (come già teorizzato da Fowler). Per conseguenza essa è soggetta anche a trasformazioni involutive di vario genere (dalla superstizione all'ideologia). In realtà, e pur nel suo dinamismo, come abbiamo già detto, la religiosità si genera attraverso la personale esperienza religiosa, ma contemporaneamente la rende possibile, costituendo di per sé una forma di energia psichica (o spirituale, se si preferisce), che diventa principio di interpretazione del mondo (esterno e interno all'Io) e di orientamento/direzione della condotta soggettiva.

Oggi mi è diventato chiaro che essa è, nel suo nucleo originario, estremamente precoce, legata a esperienze emotive e cognitive della prima infanzia e all'ambiente familiare di origine.¹³ La sua prima caratteristica, presumibilmente, è di non essere un'idea e neppure un sentimento, ma sempre e dinamicamente una sintesi di elementi intellettivi ed emotivo-affettivo non separabili, un nucleo che, nel linguaggio di Arieti,¹⁴ si definirebbe "endocettuale", e perciò capace di

¹² Nella mia esperienza personale di ricerca, ho spesso rintracciato vissuti e prospettive che non avevo ipotizzato attraverso interviste non direttive. Per questa ragione credo molto, tuttora, alle ricerche "con i soggetti" e non "sui soggetti", per quanto in essa si incontrino molte difficoltà tecniche e crescano i rischi di insuccesso.

¹³ Si deve leggere in questa chiave quanto Agostino racconta della sua religiosità infantile, che rende la sua cosiddetta tormentata "conversione" piuttosto un ritorno consapevole nell'alveo della Chiesa; cf. M.T. MOSCATO, *Un abisso invoca l'Abisso. Esperienza religiosa ed educazione in Agostino*, Franco Angeli, Milano 2022.

¹⁴ S. Arieti (1914-1981), nato in Italia da famiglia ebrea, emigrò in America subito dopo la laurea in medicina conseguita a Pisa per sottrarsi alle persecuzioni razziali. Negli USA completò la sua formazione clinica e psicanalitica e iniziò la carriera universitaria. Acquistò prestigio e fama

generare concetti, oltre che immagini e simboli, e naturalmente di riconoscerli. In questo senso i nuclei iniziali della religiosità infantile sono anche “generativi” o “germinativi” (in un certo senso “staminali”). Ipotizzo che si generi molto precocemente, prima di una esperienza religiosa, una sorta di “orientamento” dell’Io, che in quanto tale precede la ricerca di un Oggetto di “appartenenza e devozione”. Presumibilmente, si genera progressivamente un nucleo psichico attivo che costituisce anche un principio di integrazione e riorganizzazione progressiva, non solo dell’Io, ma dell’intera struttura del Sé nelle sue componenti inconscie e preconsce. Da ciò deriverebbe una sorprendente capacità di resilienza personale dei soggetti religiosi nelle crisi e nelle difficoltà della vita.

Ci sono poi alcuni elementi che si presentano come trasversali, nella molteplicità delle esperienze religiose. Ne elencherò solo alcuni, che hanno il supporto della ricerca teoretica ma anche della ricerca sul campo, pur consapevole che si tratta di un indice ancora abbozzato e da sviluppare, e che esso costituisce un piano di lavoro più che una sintesi definitiva.

La religiosità presuppone e sollecita lo sviluppo del pensiero simbolico, a partire anche dai suoi specifici linguaggi condivisi. In ragione del pensiero simbolico, le narrazioni, all’interno dell’esperienza religiosa, potenziano processi di mitizzazione e si arricchiscono di mitologie religiose. L’approccio storico-realistico al mito, così come quello fantastico, determinano involuzione religiosa, anche nella forma del puro e semplice rifiuto/abbandono. Il potenziamento del pensiero simbolico è anche la condizione dello sviluppo della coscienza religiosa. Da questo elemento può derivare un ripensamento metodologico, ad esempio, relativamente all’introduzione della Sacra Scrittura e/o delle sue narrazioni fin dall’infanzia. La riflessione interesserebbe dunque anche catechisti e insegnanti di religione.

*La religiosità è sempre legata all’acquisizione di un senso di trascendenza, per quanto nell’infanzia esso acquisisca una forma “mitica” (“il nonno è volato in cielo”, “il tuo angioletto invisibile ti custodisce”). Il senso di trascendenza si rivela poi essenziale anche in diversi sviluppi laicizzati: per esempio la coscienza storica o quella ecologica, che comportano una solidarietà intergenerazionale nello spazio e nel tempo. Il senso di trascendenza sembra comportare un decentramento fisiologico dell’Io, in ragione di una percepita “costanza dell’Oggetto” trascendente. Il Dio/Oggetto può addirittura configurarsi come “contenitore dell’Io” (il *Deus colligens* di Agostino, che egli definisce assolutamente altro da sé, e tuttavia “più intimo a me di me stesso”). Il decentramento dell’Io permette la relazionalità/socialità positiva dei soggetti religiosi. Permette la capacità di cura per le persone e le opere. Costituisce comunità umane sia a micro che a macro-livello. Su questo punto le religioni non teiste (come il Buddhismo), esigono presumibilmente altri specifici studi e confronti, nel senso che in esse il decentramento dell’Io segue forse un’altra logica.¹⁵ Ma sembra evidente che anche le religiosità*

internazionale per le sue ricerche sulla schizofrenia e sulla creatività. I suoi studi hanno base clinica ed empirica, integrando originalmente e revisionando anche le categorie freudiane, in un’ottica umanistico esistenziale.

¹⁵ L. CAVANA, *La via del Buddhismo. Un cammino verso il risveglio*, FrancoAngeli, Milano 2020.

non teiste posseggano un forte senso di trascendenza, che comunque l'esperienza religiosa sviluppa e consolida.

La religiosità conferisce senso alla vita: questa è riconosciuta come la sua caratteristica più importante da soggetti religiosi adulti. Nella ricerca condotta negli anni 2013-2014 su 2.675 cattolici praticanti, richiesti di esprimere in che modo la religiosità contribuisse allo sviluppo della vita e della società umana, oltre il 56% dei soggetti rispondeva che la religiosità «fornisce un senso alla vita». ¹⁶ Su questo punto si può aprire un ampio discorso pedagogico, perché in realtà il “dare senso al mondo” sembra costituire un compito maturativo ineliminabile, cui l'esperienza religiosa fornisce un supporto personale concreto, anche se non esclusivo. ¹⁷

La religiosità implica sempre una opzione/desiderio/speranza per il perseguimento del bene. Riferendoci di nuovo ai 2.675 soggetti sottoposti a questionario nel 2013-2014, alla domanda sul “che cosa risplendesse ancora sul volto della Chiesa”, il 27% di essi risponde: «Una speranza inestinguibile nell'esistenza del bene». Da questa riflessione, certamente da approfondire, si evincerebbe la non autonomia della fondazione di una condotta etica rispetto alla dimensione religiosa.

La religiosità si esprime in forme di devozione, riti e pratiche, a partire dalla preghiera e dalla meditazione (minimo comune denominatore di tutte le esperienze religiose) con cui si tenta di entrare in relazione con la divinità.

La religiosità permette lo sviluppo di una cura di sé in senso fisico e psichico (in questo senso è sempre “salvifica”), ma anche di una capacità di cura educativa e di rispetto della vita personale di ciascuno. Queste caratteristiche, una volta acquisite, non si attenuano nella laicizzazione personale dell'esperienza religiosa.

Questo elenco, iniziale e certamente incompleto, contiene già da solo le ragioni di una ricerca e di una definizione pedagogica che ci permetta di ripensare, in maniera interconnessa, gli studi pedagogici di livello scientifico, ma anche l'insegnamento di contenuti religiosi in ambito scolastico e in contesti pastorali, e dunque in primo luogo la formazione degli insegnanti di religione e dei catechisti. Alcuni degli aspetti già indicati chiamano in causa la formazione di tutti gli insegnanti, soprattutto per la prima e seconda infanzia, così come le strategie generali dei processi educativi infantili e l'accompagnamento della formazione adulta e della vecchiaia.

Esistono dunque una serie di potenziali contenuti da indagare per costruire una possibile pedagogia delle religioni, il cui impatto, nel tessuto della cultura contemporanea, potrebbe ridurre i rischi di involuzione dell'esperienza religiosa (varie forme di superstizione, fanatismo, violenza, conflitto, autodistruzione, disgregazione sociale e simili) cui siamo apparentemente esposti. E vorrei aggiungere che anche la pura incredulità e il rifiuto *a priori*, con la conseguente perdita generalizzata di un criterio del bene e del male, e dunque di ogni speranza di bene, è di per sé una forma di involuzione della condizione umana, di cui paghiamo ogni giorno costi sempre più elevati.

¹⁶ Cf. MOSCATO et alii, *L'esperienza religiosa. Linguaggi, educazione, vissuti*.

¹⁷ Cf. IDEM, “Dare senso al mondo”. *La ragione aperta compito della scuola?* in «Nuova Secondaria Ricerca» 41 (2024) 8, 171-185.

Aggiungo che, recentemente, ho trovato illuminante per molti aspetti la Dichiarazione conciliare *Dignitatis Humanae* (1965),¹⁸ relativa alla libertà religiosa, per la dimensione pedagogicamente fondativa che essa offre all'insegnamento scolastico delle religioni così come alla catechesi. Abbiamo per conseguenza ritenuto di ripubblicarla in appendice a un volume di prossima apparizione, per richiamare su di essa una doverosa attenzione, a sessanta anni dalla sua apparizione fra le Costituzioni e Dichiarazioni del Concilio Vaticano II.¹⁹

Rethinking Religious Experience from a Pedagogical Perspective

► ABSTRACT

This paper explores the renewed interest in religious phenomena in Italian pedagogy, shifting the focus from religion as a historical-institutional system to religiosity as a lived experience. Religiosity is interpreted as an internal dimension of religious experience, rooted in early psychological dynamics, characterized by an original synthesis of cognitive and emotional elements, and capable of guiding the construction of the self, personal resilience, and processes of meaning-making. It appears necessary to move beyond positivist paradigms and traditionally “suspicious” approaches to religion, still prevalent in postwar academic pedagogy. Through the analysis of empirical and theoretical research, several transversal elements of religiosity are identified: the development of symbolic thought, a sense of transcendence and decentralization of the ego, the ability to confer meaning on existence, an orientation toward goodness, ritual practices, and forms of care for oneself and others. These components show the formative and social function of religiosity, as well as the risks of its involutions (superstition, ideological rigidity, fanaticism).

► KEYWORDS

Italian Pedagogy; Religion; Religiosity; Religious Experience.

✉ mt.moscato@libero.it

¹⁸ Cf. SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Declaratio Dignitatis humanae* (DH), 7.12.1965, in «Acta Apostolicae Sedis» 58 (1966) 14, 929-941.

¹⁹ Cf. M.T. MOSCATO, *Il fondamento assente: libertà religiosa e pedagogia della religione*, in F. ARICI – M.T. MOSCATO (Edd.), *L'insegnamento scolastico della religione e la formazione degli insegnanti: nuove prospettive?*, FrancoAngeli, Milano 2025 (in corso di stampa). Il tema posto dalla DH esige un altro saggio.