UNIVERSITÀ DEGLI STUDI FIRENZE

FLORE
Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

“Geometrie simboliche.Identità religiose e sfera pubblica”

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:
“Geometrie simboliche.Identità religiose e sfera pubblica” / M. BONTEMPI. - STAMPA. - (2007), pp. 145-170.

Availability:
This version is available at: 2158/257563 since:

Publisher:
Liguori

Terms of use:
Open Access
La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf)

Publisher copyright claim:

(Article begins on next page)

12 October 2024

6

Geometrie simboliche. Identità religiose e sfera pubblica

di *Marco Bontempi*

1. Incremento della differenziazione sociale e trasformazioni delle relazioni tra sfera religiosa e sfera politica

Il rapporto tra religione e sfera pubblica costituisce un tema oggetto di dibattito crescente, reso attuale dalle intense e rapide trasformazioni che con ritmi incalzanti si manifestano ormai da oltre un decennio in entrambi i contesti. Un aspetto di questo dibattito che è particolarmente importante per l'analisi sociologica è sicuramente la discussione intorno alla teoria della secolarizzazione e della privatizzazione della religione come dato strutturale della modernità. Tra le molte riletture e reinterpretazioni di queste categorie che sono state sviluppate è opportuno ricordare qui quella avanzata, in un importante lavoro, da Casanova. Com'è noto il sociologo americano avanza un'analisi istituzionale delle trasformazioni delle relazioni tra chiese e sfera pubblica proponendo di etichettare il processo in atto come *deprivatizzazione* della religione moderna. Con questa definizione Casanova intende una dinamica di mutamento che non sostituisce la tradizionale teoria della secolarizzazione come declino dell'influenza sociale della religione e sua esclusione dai ruoli pubblici (appunto, privatizzazione) come conseguenza dei processi di differenziazione e di sviluppo dei sistemi democratici, ma propone una teoria che si viene affiancando a quella più tradizionale. Inoltre, il concetto di deprivatizzazione della religione non afferma la fine della declinazione delle appartenenze religiose – spesso varianti del cristianesimo, ma non solo – in forme private "invisibili" di salvezza individuale, che costituiscono uno dei tratti ormai da molto tempo evidenziati della relazione tra religione e modernità. Al centro della prospettiva di Casanova non c'è infatti l'analisi dell'esperienza religiosa individuale, ma lo studio delle tendenze di ricollocazione delle istituzioni religiose nella loro relazione con la sfera pub-

blica, con particolare, sebbene non esclusivo, riferimento alla chiesa cattolica. Con ricchezza di analisi empiriche egli mostra come sia rilevabile un cambiamento soprattutto nel modo in cui i vescovi e i movimenti cattolici, in paesi come Spagna, Polonia e Brasile, hanno svolto un ruolo attivo nei processi di democratizzazione, passando «da una forma di "pubblicità" non moderna – statalista in Spagna, rappresentativa in Polonia e corporativista in Brasile – alla sfera pubblica moderna della società civile. In questi casi (...) non abbiamo tanto a che fare con un passaggio dalla sfera privata a quella pubblica, quanto con un cambiamento nel tipo di "pubblicità"» (Casanova 2000, pp. 394-395). Il termine "deprivatizzazione" si adatta in modo più opportuno, invece, all'iniziativa di intervento e/o mobilitazione su temi pubblici che è possibile osservare soprattutto negli Stati Uniti, tanto sul versante del protestantesimo fondamentalista che sul quello della conferenza episcopale cattolica.

Tale cambiamento non avviene nei paesi nei quali più forte è l'abbandono delle credenze e pratiche religiose (come in quelli scandinavi), ma trova le condizioni di sviluppo proprio in quei paesi nei quali le religioni tradizionali trovano ancora un consenso significativo. Naturalmente, la deprivatizzazione della religione e la collocazione delle istituzioni religiose nella sfera pubblica della società civile comporta una trasformazione profonda proprio nelle forme di autocomprensione discorsiva da parte delle istituzioni religiose stesse. Quelle chiese nazionali, cattoliche o protestanti, che hanno attraversato questa trasformazione hanno progressivamente cessato di considerare se stesse come culti comunitari integrativi dello stato nazionale e hanno adottato una nuova identità globale. In particolare, la collocazione nella società civile comporta per la chiesa cattolica una ridefinizione del proprio universalismo tale da accettare la convivenza in un contesto plurale di identità, religiose e non. Ciò vuol dire che «per conservare la propria vitalità di religione privata dovrà provvedere ai diversi bisogni pastorali di gruppi cattolici sempre più differenziati, mentre per mantenere la propria efficacia come religione pubblica dovrà fare in modo che (...) qualunque sia la posizione che essa assumerà (...) dovrà giustificarla mediante un discorso aperto, pubblico e razionale nella sfera pubblica della società civile» (Casanova 2000, pp. 397-398).

Il lavoro di Casanova è importante perché mette in luce le recenti modificazioni di un aspetto trascurato delle dinamiche di secolarizzazione: la relazione tra sfere sociali. La teoria classica della secolarizzazione assume come un dato specifico della modernità il processo di separazione della sfera politica dalla sfera religiosa e l'esclusione della religione dai ruoli pubblici e dei valori religiosi dalle tematizzazioni politiche. Secondo questo modello la

laicità della sfera pubblica si costituisce come fondazione razionale ed esplicitamente a-religiosa delle pratiche di partecipazione e di deliberazione collettiva che trovano negli attori e nelle istituzioni politiche il proprio ambito specializzato. La differenziazione della sfera politica da quella religiosa assume dunque la forma dell'esclusione della seconda dalla prima e per molto tempo – soprattutto nei paesi cattolici – ogni tentativo di resistenza a questa esclusione si sostanzia in tentativi di "de-differenziazione", ovvero della restaurazione dell'*ancien régime*. Casanova mostra come – alla fine del XX secolo – i processi di differenziazione sociale evidenzino i segni di una possibile nuova geometria di relazioni tra le diverse sfere di azione sociale. Pur restando funzionalmente differenziate e dunque proprio in quanto *moderne*, la religione e la sfera pubblica entrano in relazione secondo logiche inedite soprattutto in seguito alla possibilità mostrata dalle istituzioni religiose di far propria la forma di partecipazione aperta, pubblica e razionale, che caratterizza la laicità della sfera pubblica. Ciò non accade a tutte le religioni, né a tutte le chiese, ma è una possibilità che diviene disponibile proprio in conseguenza dell'incremento della differenziazione sociale e della connessa trasformazione dei dispositivi di elaborazione delle identità, anche religiose.

In anni più recenti le dinamiche di differenziazione sociale hanno evidenziato ulteriori trasformazioni che ci consentono di osservare il mutamento delle relazioni tra religione e sfera politica anche in forza di trasformazioni che si sono sviluppate dall'interno della sfera politica medesima, in particolare con l'emergere di nuove tematizzazioni politiche nella sfera pubblica.

Queste trasformazioni possono essere indicate muovendo dalla considerazione che l'incremento della complessità sociale sembra oggi aver conseguito un nuovo livello di differenziazione i cui esiti appaiono in controtendenza al presupposto classico della crescita della differenziazione attraverso la riproduzione lineare dell'autonomia dei sistemi di funzioni. Tratto peculiare di questa nuova logica della differenziazione è costituito dall'attivazione di forme di riflessività dei sistemi, tale per cui si parla di processi di *modernizzazione riflessiva* (Beck, Giddens, Lash 1999). Beck ha messo in evidenza che ormai la produzione sociale della ricchezza è divenuta inseparabile dalla "produzione sociale dei rischi". I rischi vengono generati insieme all'incremento stesso dei diversi sistemi di funzioni e alla connessa produzione di possibilità, tecniche e di stile di vita: lo sviluppo delle bioscienze, l'energia nucleare, la sostituzione della conoscenza al lavoro nella produzione del profitto producono simultaneamente nuove possibilità e nuovi rischi. A differenza delle catastrofi naturali o dei pericoli della società fordista, tali rischi presuppongono la presa di coscienza di un pericolo la cui

probabilità può essere prevista, ma dal quale non è possibile garantirsi. Ora, i rischi socialmente prodotti non hanno una connotazione concreta che li rende percepibili come tali. I rischi socialmente prodotti sfuggono alla percezione sensibile e per poter essere percepiti devono essere costruiti attraverso rappresentazioni socialmente condivise, principalmente statistiche e mediatiche. In altre parole, ogni rappresentazione statistica e mediatica dei rischi è allo stesso tempo la costruzione sociale della loro percezione. Il referente empirico della descrizione è un campo di possibilità rese disponibili tecnologicamente, ma la definizione dei rischi e la loro valutazione che li rende percepibili è una costruzione comunicativa che avviene proprio attraverso le dinamiche della sfera pubblica. In questa linea la definizione del rischio è possibile solo come forma di interpretazione della realtà secondo criteri di valutazione scelti dagli individui in funzione del caso concreto e delle connesse possibilità che essi si trovano a dover regolamentare. In altre parole, la definizione e regolamentazione di rischi e possibilità comporta anche una presa di posizione nei confronti della realtà in termini di opzione di valori. Una presa di posizione che è a sua volta condizione necessaria per la definizione di una norma che per essere vincolante deve essere individuata discorsivamente attraverso le procedure proprie della sfera pubblica democratica e statuita dalle istituzioni politiche.

Il conflitto tra valori mostra qui un carattere immediatamente problematico, in quanto le conseguenze delle possibilità rese disponibili dalla tecnica sono decisamente concrete e incidono su questioni primarie dell'esistenza (fecondazione, eutanasia, malattia, produzione di ricchezza e opportunità, identità di genere ecc...). È importante osservare per la nostra prospettiva che la realizzazione delle possibilità aperte dalla conoscenza scientifica e dal conseguente incremento tecnologico, dunque dall'espansione della razionalizzazione e della differenziazione, non si mantiene all'interno delle distinzioni tra sfere sociali o tra sistemi di funzioni, ma si sviluppa trasversalmente a tali distinzioni. I sistemi economico, politico, scientifico e culturale si interconnettono e generano dunque nel loro stesso sviluppo possibilità che non sono riconducibili e subordinabili esclusivamente al codice del sistema dal quale sono stati generati (ad esempio, la genetica nasce come sviluppo del sistema scientifico e tecnologico, ma si espande attraverso le funzioni del mercato, sollecita prese di posizione morali, ma richiede forme di regolamentazione giuridica)[1]. A questo proposito alcuni hanno parlato di

[1] Accade così che «la "gabbia della modernità" si apra. Gli attori non riproducano semplicemente le strutture, ma ne richiedano la loro trasformazione. La dialettica classica dell'azione e del sistema si allenta e, mentre le strutture sono condizionate dal bisogno di legittimazione, questa finisce per rovesciarsi. Se le strutture si autonomizzano e continuano a

"de-differenziazione" dei sistemi che, è da notare, non conduce verso la semplificazione dei sistemi, ma verso la loro ipercomplessificazione, in un accoppiamento della logica di autonomizzazione tipica della modernità classica con la logica di riflessività propria dell'attuale "modernizzazione della modernità".

Riflessività dei sistemi significa dunque messa in discussione dei presupposti che erano stati dati per scontati nello sviluppo della prima fase della modernità. Nella propria dinamica il sistema differenziato genera al proprio interno possibilità ed effetti la cui gestione sfugge al codice e alle risorse del sistema stesso. Attraverso questa sorta di cortocircuito si apre la necessità della regolamentazione politica delle possibilità e dei rischi. Le tematizzazioni che vengono prodotte in forma discorsiva nella sfera pubblica, consentono agli attori sociali di elaborare collettivamente le cornici interpretative delle potenzialità e dei rischi relativi al caso in esame e di procedere poi alla decisione in termini normativi, sia etici che giuridici. Tali discussioni si attivano prevalentemente in relazione a casi concreti, e questo è un aspetto significativo, in quanto sono proprio specificità e concretezza che mettono alla ribalta la vita quotidiana nelle tematizzazioni politiche (biografia, identità di genere, fecondazione, eutanasia, diseguaglianze di identità culturali, religiose ecc...), legittimando sia l'autonomia degli individui come presupposto della loro autorealizzazione, sia la chiamata nella sfera pubblica delle diverse concezioni etiche e religiose presenti nella società. Tra i diversi settori nei quali è possibile osservare queste trasformazioni, sembrano di particolare interesse le possibilità e i rischi aperti dal progresso scientifico nel campo della genetica. È in questo ambito che «il nostro modo di trattare la vita umana prima della nascita (oppure gli uomini dopo la loro morte) coinvolge la nostra autocomprensione in quanto esseri-di-genere. E a questa autocomprensione etica del genere sono strettamente intrecciate le idee con cui ci concepiamo quali persone morali» (Habermas 2002, pp. 67-68).

Le necessità di regolamentazione delle possibilità offerte dalla tecnica e dalla scienza sollecitano l'esperienza morale degli individui, legittimando la presenza di rappresentanti di istituzioni etiche e religiose nella sfera pubblica e nelle sedi a vario titolo istituzionali costituite dai comitati etici, istituiti a livello nazionale (ministeriale), locale (ad es. presso alcuni Consigli Regionali in Italia) e in ambito di specifiche organizzazioni (come gli ospedali) e istituzioni. Si è parlato a questo proposito di "re-istituzionalizzazione dell'etica" ad opera della politica. Secondo le regole del pluralismo democratico in

seguire le loro proprie leggi è in ultima istanza perché gli individui accettano che esse si sviluppino in modo autonomo o le lasciano svilupparsi così» (Vandenberghe 2001, p. 31).

queste sedi si confrontano tipi differenti di "esperti": medici, biomedici, giuristi, filosofi, sociologi e rappresentanti di comunità religiose/chiese e, talvolta, di organizzazioni etiche. Questi ultimi, convocati in qualità di "esperti in valori" hanno l'opportunità di trovare legittimazione e «consenso sull'utilità delle loro conoscenze, che si possono rivelare preziose, sia per ricondurre i frammenti specialistici entro uno schema interpretativo unitario, sia per fare da ponte con il sistema della vita quotidiana, di cui gli scienziati conoscono l'importanza, ma non possiedono (...) mezzi e conoscenze adatte a padroneggiarlo in maniera sufficiente» (Guizzardi 2003, p. 30).

Il processo di differenziazione genera dunque, nel proprio sviluppo della complessità sociale, condizioni che modificano la tradizionale geometria di relazioni tra la sfera delle istituzioni religiose e quella delle istituzioni politiche. Proprio in quanto istituzioni le chiese e comunità religiose si trovano a poter cogliere l'occasione di nuove forme di legittimazione della loro presenza nella sfera pubblica, senza per questo mettere in questione la logica della secolarizzazione che separa funzionalmente i rispettivi ambiti.

Dopo questi brevi cenni sugli effetti che la differenziazione introduce in ambito istituzionale, diviene ora necessario considerare il modo in cui la dinamica dell'incremento della differenziazione sociale agisce, con importanti conseguenze, anche sul versante dell'elaborazione dell'esperienza e dell'identità religiosa degli individui.

Già la teoria classica elaborata da Simmel aveva mostrato come ad un elevato grado di differenziazione delle sfere di azione sociale corrisponde una pluralizzazione dei campi di esperienza individuale. Per la modernizzazione dell'identità religiosa tale pluralizzazione dei campi di esperienza costituisce un elemento rilevante in quanto la espone alla necessità di doversi confrontare con codici e contesti da essa indipendenti. L'individuo si trova così nella necessità di elaborare criteri etico-religiosi di interpretazione dell'esperienza sociale efficaci per i contesti specifici nei quali si trova e che può derivare dall'orizzonte valoriale di appartenenza, selezionando tra più opzioni possibili e, soprattutto, mirando alla loro composizione in un sistema di senso che abbia per lui, almeno provvisoriamente, un significato alla luce della propria identità religiosa. La differenziazione dei campi di esperienza accentua il carattere segmentario delle forme dell'esperienza professionale, affettiva, estetica, spirituale che quotidianamente gli individui fanno. È proprio questa differenziazione che collide con la struttura globale dei codici di senso religiosi, disancorando l'appartenenza del credente dal sistema delle norme religiose istituzionalmente definite e accentuandone l'autonomia dell'interpretazione. Per molto tempo si è pensato che tale dinamica di collisione costituisse il fattore più potente dell'annunciato declino di ogni religione con

l'avanzamento della modernità[2]. In realtà un numero crescente di ricerche mette sempre più in evidenza come questa trasformazione, oltre a produrre una diffusa "uscita dalla religione", investa anche il dispositivo di elaborazione dell'identità religiosa *dal suo interno*, generando rilevanti trasformazioni proprio nella struttura dell'appartenere e del credere che si sostanziano nello sviluppo di una fenomenologia plurale dell'appartenenza religiosa, anche all'interno della medesima chiesa o comunità. In altre parole, possiamo dire che la pluralizzazione delle sfere di esperienza produce conseguenze differenti a seconda delle condizioni sociali nelle quali si trovano gli individui, ma tali conseguenze non comportano sempre uno sradicamento dalle tradizioni di provenienza. Come infatti è stato osservato «le traiettorie individuali non si diversificano all'infinito, ma s'inseriscono in logiche corrispondenti alle differenti combinazioni possibili dell'identità religiosa, *combinazioni che all'interno di ogni tradizione disegnano una costellazione di identità religiose possibili*. All'interno di una stessa tradizione questa diversità può produrre molti conflitti, a partire dal momento in cui le istituzioni vengono private del loro titolo esclusivo di definire il profilo identitario ufficiale in cui si suppone i fedeli si riconoscano» (Hervieu Léger 2003, p. 65, *corsivo mio*).

In questa linea, allora, pluralismo religioso significa che in un senso non banale accade per la religione ciò che la società moderna ha già prodotto nella sfera politica attraverso la democrazia: l'individuo non solo ha l'opportunità di scegliere, ma è *obbligato a scegliere*. L'identità religiosa si trova a dover tenere conto dell'esistenza di altre identità religiose come un aspetto che modifica la propria struttura del credere. In questo senso anche le identità religiose più conservatrici e che più intendono rifiutare questo stato di cose si trovano ad essere *scelte* e sottoposte incessantemente alla conferma.

Berger ha sottolineato che in tutti i gruppi che promettono di liberare l'individuo dalla solitudine e «di accoglierlo nell'abbraccio di una comunità (...) si passa di nuovo da un mondo di scelte ad un mondo dominato dal fato. Ma questo passaggio è esso stesso una scelta e potrebbe essere invertito da

[2] Bisogna però osservare che fin dagli albori della modernità si è andata sviluppando una linea di pensiero che, specialmente in ambito cristiano-protestante, ha sostenuto l'esistenza di una relazione specifica tra cristianesimo e modernità, rilevando nei processi di individualizzazione, autonomizzazione morale e anche, talvolta, di separazione tra Stato e Chiesa la realizzazione storica dei valori cristiani. Queste tesi si trovano già nei *Discorsi sulla religione* che Friedrich Schleiermacher pubblicò nel 1799 e, con elaborazioni differenti, attraversano i secoli successivi. Tra gli esponenti di rilievo del XX secolo sono da ricordare, tra i teologi, almeno K. Barth e D. Bonhoeffer. In ambito sociologico è soprattutto la sociologia di matrice e influenza protestante che si è sviluppata negli USA a partire dalla scuola di Chicago che risente di queste influenze. In particolare Parsons (1979) ha esplicitamente sostenuto la tesi dell' "affinità elettiva" tra cristianesimo e società moderna.

un'altra scelta. L'individuo che compie tale passaggio può fingere che non sia così, ma dentro di sé sa che lo è. (...) Si può scegliere di definire se stessi "ontologicamente" cattolici, ma tale ontologia deve rinnovarsi in una sequenza ininterrotta di scelte deliberate» (Berger 1994, pp. 94-95). In altre parole la scelta come presupposto delle identità religiose cambia le identità stesse.

Ciò può essere colto considerando almeno tre dimensioni dell'identità religiosa: A) *la struttura del credere.* Con questo concetto si può intendere il modo in cui l'individuo concepisce/comprende la propria identità religiosa in relazione non tanto alla dottrina ufficiale della comunità o chiesa di appartenenza, ma ai contenuti della propria esperienza di fede. La struttura del credere passa dall'essere monologica, e come tale disinteressata alla diversità, a pluralistica: cioè la relazione di dialogo o di conflitto con le altre fedi diviene un elemento costitutivo dell'identità religiosa stessa (bricolage religioso, ecumenismo, neo-tradizionalismo nel senso osservato da Berger). Ciò cambia le modalità di elaborare il senso di appartenenza alla comunità e il riferimento alla tradizione. B) *la forma comunitaria del legame sociale.* L'identità religiosa si definisce anche attraverso il legame comunitario. La richiesta di riconoscimento nella sfera pubblica dei legami comunitari religiosi ne evidenzia la trasformazione da ciò che è dato e come tale non può essere messo in questione a ciò che viene – in modi diversi – scelto e come tale richiede di essere riconosciuto per esistere. In altre parole il processo di individualizzazione non collide con la comunità (come si pensava un tempo), ma ne accentua il carattere di legame consapevolmente scelto, norma eteronoma alla quale l'individuo si sottomette volontariamente, ma anche – per lo più – solo temporaneamente. C) *la funzione legittimante della tradizione.* La tradizione può essere pensata come una pratica sociale attraverso la condivisione della quale gli individui legittimano la propria identità collettiva. L'individualizzazione delle identità religiose non elimina il riferimento alla tradizione, ma lo trasforma in scelta. La scelta della tradizione comporta anche la possibilità di *elaborare* una tradizione, collegandovi le pratiche del credere. In questo senso *le* tradizioni in quanto strutture di legittimazione collettiva dei significati sono ri-costruite a partire dalle condizioni di autonomia individuale che definiscono i confini della modernità. In questo senso «essere religioso, nella modernità, non vuol tanto dire sapersi generato, quanto *volersi* generato. Questo fondamentale mutamento del rapporto con la tradizione che contraddistingue il credo religioso moderno apre, in maniera illimitata, le possibilità di invenzione, di adattamenti personali e di manipolazione dei dispositivi di senso in grado di "fare tradizione"» (Hervieu – Lèger 1996, p. 263).

Questa fluidità nella costruzione dell'identità religiosa ha importanti conseguenze nel trasformare l'appartenenza del credente all'istituzione religiosa di riferimento (chiesa/comunità) dalla forma della subordinazione ad una sorta di "integrazione soggettivamente negoziata e rivedibile". Nello stesso tempo questa fluidità identitaria, legittimando differenti modalità individuali di relazione con i medesimi valori religiosi, favorisce – nei dibattiti attivati nella sfera pubblica – l'elaborazione di argomenti religiosamente qualificati a sostegno di prese di posizione verso la realtà tra loro anche molto differenti. Si tratta di una logica di individualizzazione che si sviluppa parallelamente sia dall'interno della sfera religiosa che dall'interno di quella politica. Nella prima è generata dalla necessità di ricomposizione della pluralità dei contesti di esperienza e di significati che l'individuo si trova ad esperire nella vita quotidiana. Tale ricomposizione non comporta *necessariamente* la fuoriuscita dalla religione di appartenenza, la rende possibile, ma può svilupparsi anche come ricomposizione che l'individuo compie attingendo – con criteri soggettivi di selezione – al codice simbolico-interpretativo della propria religione di appartenenza, integrandolo, eventualmente, con elementi tratti da altri codici religiosi, secondo un ventaglio di possibilità combinatorie che definisce altrettanti gradi di integrazione/autonomizzazione dall'appartenenza istituzionalmente strutturata. Nella sfera politica, l'individualizzazione delle identità politiche procede da una dinamica di de-istituzionalizzazione delle appartenenze partitiche tradizionali alla quale si lega l'emergere di temi che, come si è accennato sopra, richiedono di prendere posizione sul piano etico e morale come presupposto per poter arrivare alla regolamentazione di possibilità di vita e interessi economici aperti dallo sviluppo tecnico-scientifico e dall'incremento delle differenze culturali.

Entrambe le sfere, dunque, pur restando funzionalmente differenziate, attivano dinamiche di riflessività interna che hanno effetti di reciproca interpenetrazione. Questo non comporta inevitabilmente, è bene sottolinearlo, un'assimilazione ai valori e alla pratica del pluralismo da parte delle identità religiose moderne. Il fattore di strutturazione dell'identità è dato dalla necessità di scegliere, nel senso proprio dell'impossibilità di sottrarsi alla scelta. Come l'agire nella sfera politica *può* essere ispirato ai valori del pluralismo, ma resta politico in senso moderno anche quando non è democratico[3], così per l'agire religioso nella sfera pubblica la necessità di scelta può sostanziarsi anche nello scegliere di assumere posizioni intransigenti e intol-

[3] Una lunga tradizione di studi ha messo in evidenza il carattere moderno dei totalitarismi: da *La banalità del male* di H. Arendt a *Olocausto e modernità* di Z. Bauman.

leranti verso le identità religiose differenti dalla propria[4].

La relazione tra religione e politica viene così a ridefinirsi attraverso le trasformazioni che investono i dispositivi di elaborazione delle identità nella società contemporanea. La crisi dei processi e delle istituzioni della trasmissione dei valori e delle identità, come la scuola o la famiglia, testimonia dell'accentuazione individualizzante di queste trasformazioni. I processi di differenziazione incrementano la de-istituzionalizzazione dei dispositivi di produzione e trasmissione delle identità, rendendo possibile – ed è un paradosso solo in apparenza – la legittimazione dell'accesso delle istituzioni religiose nella sfera pubblica. Bisogna considerare però che la dinamica di individualizzazione è un processo sociale, e come tale non necessariamente collide con la logica delle istituzioni religiose. In effetti, negli ultimi anni, sembra di poter dire che le istituzioni religiose legittimano l'individualizzazione dell'identità religiosa, incorporandone gli elementi nelle definizioni istituzionali dell'identità. Ciò avviene attraverso la crescente affermazione dell'importanza dell'*autenticità* dell'identità religiosa. La valorizzazione dell'autenticità come meta-criterio di legittimazione della centralità dell'individuo nella costruzione della propria identità è messa in opera dalle istituzioni religiose in almeno due direzioni: verso l'interno con la promozione della figura del convertito, verso l'esterno con la legittimazione e lo sviluppo del dialogo interreligioso ed ecumenico.

Come è noto, nelle religioni contemporanee un dato comune di mutamento è l'emergere di movimenti che mettono l'accento sul rinnovamento interiore degli individui. Si tratta di un aspetto che caratterizza in misura notevole le dinamiche di espansione delle religioni contemporanee[5]. Ciò che appare interessante per la nostra prospettiva è soprattutto la valorizzazione che l'istituzione fa della figura del convertito tra i propri fedeli, come modalità di (ri)elaborazione "autentica" che l'individuo fa della propria identità religiosa, e che si ritiene vissuta fino a quel momento in modo "superficiale". Nella pratica della conversione, da nessuna a una religione, da una religione ad un'altra, ma anche dall'interno della propria religione – e in quest'ultimo caso legittimata dall'istituzione – si «manifesta e porta a compimento il postulato fondamentale della modernità religiosa, secondo il quale un'identità religiosa autentica può essere solamente un'identità religiosa scelta» (Hervieu-Lèger 2003, p. 103).

[4] Per un'analisi comparata dei fondamentalismi religiosi moderni si veda almeno Eisenstadt S., *Fondamentalismi e modernità*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

[5] Ad esempio i movimenti spiritualisti: (neo)catecumenali nel cattolicesimo, pentecostali e di rinascita (*rebirth*) nel protestantesimo. Correnti di "rinascita spirituale" sono presenti anche nell'islam e nell'ebraismo contemporanei.

Una seconda forma nella quale l'istituzione religiosa dimostra di incorporare – in modo selettivo – nel proprio dispositivo di riproduzione dell'identità le logiche di individualizzazione e di pluralizzazione dell'identità religiosa moderna, è nella legittimazione e nella pratica del dialogo con le altre chiese e religioni. Il confronto con le identità differenti trova un importante sostegno nell'assunto tipicamente moderno secondo il quale, pur nella differenza di dottrine, l'autenticità dell'esperienza religiosa costituisce un metacriterio di riconoscimento, anche a livello istituzionale, e apre la strada a forme di cooperazione e di dialogo tra fedi diverse. In questa linea, lo sviluppo del dialogo infra e interreligioso è sociologicamente significativo proprio come forma di regolazione istituzionale delle identificazioni dei credenti a tradizioni particolari. Inoltre, costituisce una risposta specificamente moderna delle istituzioni religiose alle dinamiche di frammentazione individualista delle identità. Contrapponendosi esplicitamente a forme di relativismo e di sincretismo, le pratiche di dialogo interreligioso interpretano la situazione del pluralismo delle fedi come un dato specifico della condizione moderna e come un presupposto per l'elaborazione del sentimento di identità e appartenenza confessionale. I fedeli impegnati nel dialogo, infatti, «sembrano essere tanto più inclini a riconoscere la specificità dell'apporto della loro tradizione all'esperienza religiosa dell'umanità quanto più attestano e valorizzano la pluralità delle rivelazioni portate dalle tradizioni degli altri» (Hervieu-Lèger 2003, p. 205). Per le istituzioni religiose il dialogo infra e interreligioso costituisce, nel rapporto con i propri fedeli, un mezzo di strutturazione delle "energie" liberate dalle dinamiche di individualizzazione e pluralizzazione delle identità religiose. Allo stesso tempo, nella sfera pubblica, agisce come un fattore di rilegittimazione in chiave moderna delle chiese e delle religioni.

Lo strumento del dialogo e del riconoscimento delle identità convocate nello spazio pubblico può, però, costituire anche una fonte di legittimazione per l'azione politica che – deprivata delle fonti di legittimazione simbolica – sempre più si trova a ricorrere alla misurazione del consenso su singole *issues*. In questo senso è da sottolineare che la convocazione delle parti e la realizzazione del dialogo sociale deriva da una necessità interna alla sfera pubblica stessa in forza del deficit di legittimazione che la caratterizza. Gli esiti di questo deficit possono essere diversi: dalla perdita di coesione sociale con i connessi rischi di efficacia dell'azione politica, allo sviluppo di nuove forme di partecipazione nella sfera pubblica, soprattutto in considerazione del fatto che non può venire meno la necessità dell'elaborazione dei fini collettivi. È in riferimento a questa necessità che la pratica del dialogo sociale rende significativa per l'azione politica la convocazione nella sfera pubblica delle

organizzazioni etiche, religiose e non religiose, che sono presenti nella società civile. La politica trova una fonte della propria legittimazione in quanto ammette nella sfera pubblica *tutti* gli interlocutori disposti al dialogo, senza sovrapporsi ad alcuno e considerando tutti – in linea di principio – in condizione di parità.

Condizione necessaria del dialogo è dunque una pluralità di religioni e di etiche presenti nella società civile. La pluralità delle organizzazioni religiose ed etiche convocate rende necessario un lavoro di *mediazione* che può essere svolto solo dalla politica e in cui si può riconoscere il tratto contemporaneo della sua laicità. La politica ha il compito di attivare il dialogo, condurlo in modo da renderlo ancora possibile domani, assicurando la coesistenza delle identità e dei fini multipli. Al lavoro di mediazione segue necessariamente la "chiusura politica" del dialogo attraverso la quale coloro che occupano ruoli politici istituzionali deliberano su specifiche *issues*. È proprio questa *laicità pluralistica* della sfera pubblica a rendere possibile il dialogo con le organizzazioni etico-religiose. Infatti, anche se subordinatamente alla necessità di prosecuzione del dialogo, il ruolo del politico si esprime proprio nella capacità di mediazione e nella chiusura politica della deliberazione (Bontempi 2005).

Anche in un contesto nel quale la laicità della sfera pubblica è ridefinita come mediazione la capacità, tipica dell'azione politica, di incidere sulla società civile non viene meno. Un aspetto di sicuro rilievo connesso a questo processo di "laicizzazione della laicità", secondo le efficaci parole di Willaime, è relativo al procedimento di "costruzione dell'interlocutore" messo in atto dalla pratica del dialogo sociale. Il panorama delle comunità e organizzazioni etico-religiose presenti in Europa è infatti estremamente differenziato quanto a forme di radicamento e diffusione, ma anche rispetto al livello dell'organizzazione. In questa ampia gamma di differenze gioca un ruolo importante anche la relazione tra contenuti dell'identità religiosa e forme organizzative. È evidente che, anche se in forme molto diverse, le chiese europee di matrice cristiana si trovano a disporre di assetti organizzativi adeguati alle possibilità e opportunità offerte dalla partecipazione al dialogo nello spazio pubblico, mentre ciò non è facilmente possibile per altre comunità religiose. Caso particolarmente rilevante è quello delle comunità islamiche. È stato detto che l'Islam, soprattutto quello sunnita, è una religione "senza centro" nel senso che pur nella condivisione di principi fondamentali comuni è strutturata in linea orizzontale come una pluralità di comunità che è però priva di istituzioni e di autorità di vertice rispetto alle quali le comunità siano subalterne. Ciò offre al credente un'ampia libertà di opzione nel far riferimento a correnti o movimenti i più vari, ma, relativamente alla

partecipazione al dialogo nella sfera pubblica questa peculiarità costituisce un elemento di difficoltà non secondario. In diversi paesi dell'Unione europea non è stato ancora possibile giungere ad una definizione delle figure rappresentative delle comunità là presenti con le quali negoziare le forme del riconoscimento, in quanto le diverse provenienze nazionali e le diverse correnti religiose di questa religione rendono difficile la selezione di leaders e di organizzazioni legittimate a rappresentare le comunità. In questo senso l'azione politica orientata al riconoscimento concorre in modo non irrilevante alla costruzione dell'interlocutore nel momento in cui le istituzioni pubbliche procedono alla concessione di sostegni materiali (finanziamenti, edifici, permessi) ad alcuni gruppi piuttosto che ad altri. Ciò può costituire, tuttavia, un "fine collettivo" nel momento in cui la selezione è compiuta favorendo quelle comunità che meglio possono concorrere allo sviluppo del dialogo e al contenimento delle derive fondamentaliste.

È da sottolineare che questa dinamica di costruzione e legittimazione dell'interlocutore non è importante solo per le logiche interne alla sfera politica (e sarebbe più che sufficiente), ma ha effetti importanti anche sul versante della trasformazione dell'islam presente in Europa verso forme di identificazione individualizzate e soggettivizzate. Infatti la strutturazione e istituzionalizzazione di forme e ruoli di autorità costituisce una condizione essenziale per il radicamento e l'europeizzazione dell'islam. In Europa l'islam si trova ad essere praticato da milioni di individui che però costituiscono una minoranza, religiosa e culturale. Si tratta di un'esperienza tutto sommato nuova, che richiede all'islam nel suo complesso di elaborare forme di adattamento a questa situazione. Ora, sembra di poter dire che importanti condizioni dell'individualizzazione dell'islam possano essere individuate nella duplice crisi comunitaria. Da un lato il radicamento in Europa produce una crisi delle comunità etniche di origine. Le comunità islamiche costitute da immigrati sono per definizione multinazionali e, spesso, multietniche. Nei paesi di origine sovente l'islam è maggioranza e sono islamiche o islamizzate le strutture istituzionali e i dispositivi tradizionali di riproduzione delle identità collettive. In Europa ciò non accade: alla progressiva integrazione nel tessuto sociale degli immigrati corrisponde una perdita dell'identificazione etnica e nazionale. Il legame con la propria origine viene conservato rielaborandolo in chiave deterritorializzata. Ci si definisce, così, "arabi" o "musulmani", piuttosto che marocchini o pakistani. Il codice religioso muta così di significato perché è assunto in modo indipendente dalla sua incorporazione culturale propria del paese di provenienza. Ciò è particolarmente manifesto nelle generazioni di figli di immigrati (Cesari 1998) per i quali l'individualizzazione dell'identità religiosa può costituire il ponte che

collega le loro "radici" con la loro appartenenza alla cultura europea, proprio in quanto nati qui. Si tratta, è il caso di sottolinearlo, di una possibilità di successo integrativo che non è scontata, in quanto in grande misura dipendente dalla disponibilità di trovare condizioni di accoglienza nelle società europee nelle quali questi giovani sono nati. Va da sé che la ricerca di "radici autentiche" in un contesto conflittuale o di esclusione del diverso può molto più facilmente prendere la via della radicalizzazione e dunque dei fondamentalismi politico-religioso (Ambrosini 2004, pp. 42-44). Dall'altro lato, una seconda forma di crisi comunitaria dell'islam in Europa è quella giuridico-normativa. A differenza di quanto accade nei paesi a maggioranza islamica, manca nell'islam in Europa un contesto di coercizione normativa ancorata in principi religiosi, che sia diverso dalla comunità locale di appartenenza. Di fronte a modi di comportamento favoriti e anche imposti dalla modernità europea che non sono previsti o regolati dalle norme tradizionali islamiche, diviene necessario fare riferimento a figure di autorità che possano indicare la via religiosamente "legittima". Esistono certamente figure di autorità connotate in senso sovranazionale, come gli esponenti dell'Università El Azhar del Cairo, o leader religiosi resi "globali" dalla televisione satellitare, mancano tuttavia ruoli di autorità propri delle comunità islamiche presenti in Italia e in altri paesi europei. In questo vuoto i media elettronici favoriscono la circolazione e la moltiplicazione dei pareri giuridico-religiosi, tale pluralità non strutturata li rende «vincolanti solo nella debole misura della decisione individuale di dar loro senso, di accettare provvisoriamente l'autorità dell'uno o dell'altro produttore normativo» (Allievi 2002, p. 152).

Il processo di strutturazione dell'autorità religiosa e dell'appartenenza alla religione costituisce dunque una sfida importante per l'elaborazione di un islam individualizzato ed europeizzato, certamente ciò dovrà essere tenuto in considerazione proprio nel difficile lavoro di costruzione dell'interlocutore nel quale si trova impegnata la laicità delle istituzioni politiche.

2. Profili della comprensione religiosa della sfera pubblica in cattolici, ortodossi e musulmani

I dati della ricerca ci consentono di esplorare le forme di comprensione della sfera pubblica e dell'agire politico in tre gruppi di giovani adulti (25-34enni) religiosamente qualificati: i cattolici italiani, gli ortodossi rumeni immigrati e residenti in Italia, i musulmani marocchini, anch'essi immigrati e residenti in Italia.

Si dichiara credente il 75,1% degli italiani, non credente o agnostico il

20,7%. Tra gli italiani la quasi totalità dei credenti – il 94,6% – è costituita da cattolici. È quindi opportuno, ai fini dell'analisi, considerare come insiemi sovrapponibili quello dei credenti e quello dei cattolici. Sono i trentenni (nati tra il 1969 e il 1973 compresi) la porzione leggermente più religiosa del campione degli italiani. Tra i non credenti/agnostici, benché le differenze siano minime, il campione mostra una leggera prevalenza dei 25-29enni tra i non credenti. Dei cattolici il 31,6% si dichiara non praticante. Sono praticanti regolari il 23,6% dei cattolici, praticano in modo saltuario il 44,8%.

Tra i marocchini si dichiarano credenti il 90,5%, mentre i rumeni sono credenti per un 87,8%. Relativamente all'appartenenza religiosa i marocchini credenti sono al 98,9% musulmani, mentre i rumeni credenti sono cristiani-ortodossi per il 70,8%[6]. Tra i musulmani i praticanti regolari sono circa la metà (49,3%), i saltuari poco più di un terzo (35,3%) i non praticanti raggiungono il 15,5%. La pratica appare invece assai meno significativa per gli ortodossi. Di questi praticano regolarmente il 20,3%, saltuariamente il 57,8%, e non si definisce praticante il 21,9% degli ortodossi.

Già questi primi elementi di semplice descrizione ci mostrano come l'appartenenza religiosa e la connessa pratica siano per i due gruppi di immigrati qualcosa di sostanzialmente diverso, come diverse sono le società e culture di provenienza e le religioni. I marocchini aderiscono all'islam in misura pressoché totale, pertanto la pratica, soprattutto nella distinzione tra regolari e non praticanti, diviene particolarmente significativa per l'interpretazione dell'influenza della religione nelle forme di comprensione della politica e della sfera pubblica. Per i giovani rumeni la dimensione della religione sembra costituire, invece, un elemento identitario piuttosto debole; tuttavia, non sembra opportuno sostenere che essi, provenendo da un paese che ha praticato per decenni l'ateismo di Stato, siano da considerare laicizzati in senso stretto. L'elevata percentuale dei praticanti saltuari fa ritenere infatti che l'elemento dell'identità religiosa costituisca un legame cui attingere in modo episodico, ma che, nondimeno, si preferisce conservare piuttosto che recidere. In questo senso, come avremo modo di vedere più avanti, i giovani rumeni sembrano essere in una fase di transizione che avrà come esito una possibile "uscita dalla religione", e che concorre, al momento, ad accentuare i riferimenti alla religione più in termini di appartenenza ad una identità tradizionale, e probabilmente anche etnica, di cui – vista la storia della chiesa ortodossa-rumena – la religione costituisce un importante vettore.

[6] Tra i rumeni si registra anche un piccolo gruppo di cattolici (22%), che, però, non risulta significativo per l'analisi.

2.1. Dimensioni di etica pubblica e pratica religiosa

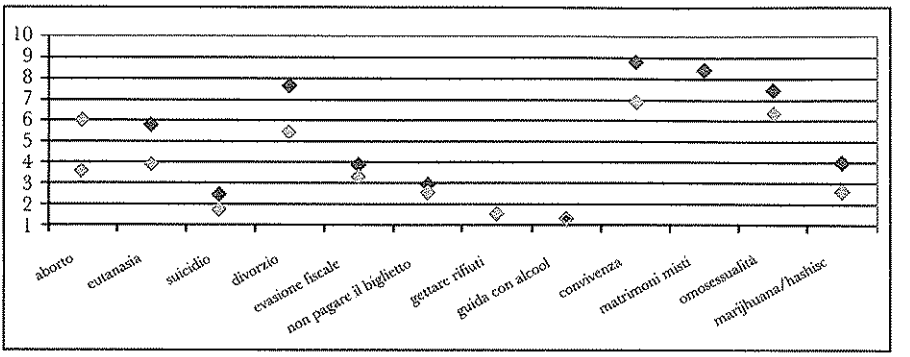
In quale misura la pratica religiosa esercita un'influenza nella presa di posizione rispetto a tematiche che sono oggetto di discussione nella sfera pubblica in quanto comportano l'elaborazione di norme regolative da parte delle istituzioni politiche? Una prima risposta può essere rilevata nei dati relativi ad un gruppo di item l'analisi fattoriale dei quali ha evidenziato un'associazione in tre sottogruppi tematicamente coerenti. Il primo gruppo è costituito dall'associazione dei giudizi di ammissibilità relativi a aborto, eutanasia, divorzio e suicidio. Si tratta di eventi che hanno un valore di soglia: nell'arco della vita alcuni non si fanno mai o una sola volta (suicidio/eutanasia), altri, nell'evenienza, soltanto una o pochissime volte (aborto/divorzio). La loro tematizzazione politica e l'elaborazione discorsiva dei criteri giuridici di ammissibilità che viene fatta nei dibattiti attivati nella sfera pubblica costituisce un processo sociale nel quale, com'è noto, sono fortemente implicate le forme dell'identità e della pratica religiosa.

Il secondo gruppo emerge dall'aggregazione degli item relativi a gettare rifiuti in luogo pubblico, guidare sotto l'influenza dell'alcool, non pagare il biglietto sui mezzi di trasporto ed evadere le tasse. Gli item di questo gruppo concernono in modo più diretto il senso civico, inteso come espressione del senso di corresponsabilità della tutela di beni collettivi come qualità ambientale, sicurezza stradale, sostenibilità dei servizi pubblici. In altre parole, ciò che gli item di questo gruppo mettono in evidenza è la legittimazione del legame sociale che è espressa dal vincolo normativo.

Il terzo gruppo risulta dall'associazione dei giudizi su convivenza, matrimoni misti tra italiani e immigrati, omosessualità, uso di marijuana. In questo caso non si tratta di eventi singoli con un valore di soglia, né di azioni orientate alla tutela di beni collettivi, ma di pratiche sociali, cioè forme di condotta che esistono o, comunque, sono socialmente significative come oggetto di tematizzazione nella sfera pubblica e di regolazione normativa, in quanto forme di agire che hanno la caratteristica della continuità nel tempo e la cui legittimazione è discussa alla luce di concezioni differenti della condotta di vita. Ciò appare evidente per convivenza, omosessualità, uso di marijuana, ma vale anche per i matrimoni misti che rinviano, appunto, ad una continuità di vita intima tra persone di culture diverse.

I cattolici (italiani) mostrano un profilo caratterizzato da un andamento simile nei giudizi di ammissibilità dei praticanti regolari e dei non praticanti, con elementi di differenza che sembrano particolarmente significativi. È nel primo gruppo di item che la pratica religiosa sembra esercitare l'influenza più marcata (ciò è confermato anche dal test del c^2). In particolare è intorno

Grafico 1a – Dimensioni di etica pubblica: cattolici non praticanti (nero) e praticanti regolari (grigio).



Nota: medie troncate al 5% del punteggio di ammissibilità: 1 mai ammissibile/10 sempre ammissibile.

ai temi dell'aborto, dell'eutanasia e del divorzio che emergono le differenze più significative. Si tratta di temi la cui discussione pubblica è stata sviluppata, nella storia politica italiana, intorno a distinzioni che hanno svolto il ruolo di veri e propri *cleavages* della cultura politica. In alcuni casi, come per aborto ed eutanasia, il dibattito non è mai cessato e le più recenti tematizzazioni politiche sviluppate intorno alle necessità di regolazione delle possibilità aperte dalle biotecnologie hanno riportato all'attenzione anche questi temi. Sembra interessante osservare che la pratica religiosa agisca come fattore significativo di distinzione dei giudizi di ammissibilità di questi temi. E in un certo senso l'istituzionalizzazione del tema dell'aborto è evidente nel valore modale del giudizio dei praticanti regolari, che è del 31% sul punteggio 1, meno evidente, invece, per quello dei non praticanti, che arriva al 17% sul punteggio 7. Tuttavia è forse ancora più interessante osservare che, pur con le differenze evidenziate dai punteggi medi (cfr. *Grafico 1a*), per gli item di questo gruppo la distribuzione delle posizioni sia dei praticanti regolari che dei non praticanti è notevolmente dispersa (come evidenziato dalla deviazione standard >2,5). In sintesi sembra di poter dire che la pratica quando c'è ed è regolare frena il grado di ammissibilità, ma incrementa allo stesso tempo le differenze nei giudizi dei praticanti. In altre parole i praticanti regolari, pur avendo punteggi mediamente più bassi dei non praticanti, manifestano una certa accettazione e convergono soprattutto sul fatto che si devono porre delle condizioni, in modo particolare alla legittimazione dell'aborto e dell'eutanasia, e ne rifiutano un'ammissione incondizionata. Ma evidentemente indicare il grado di ammissibilità, costituisce un fattore di forte divisione all'interno del gruppo. Quando la pratica non c'è, invece, il disaccordo in-

terno al gruppo dei non praticanti è minore e i giudizi di ammissibilità sono espressi in modo più compatto.

Nelle risposte agli item secondo gruppo, indicatori del senso civico, la pratica religiosa non agisce come un fattore significativo, le posizioni sono infatti molto simili e tutte orientate civicamente.

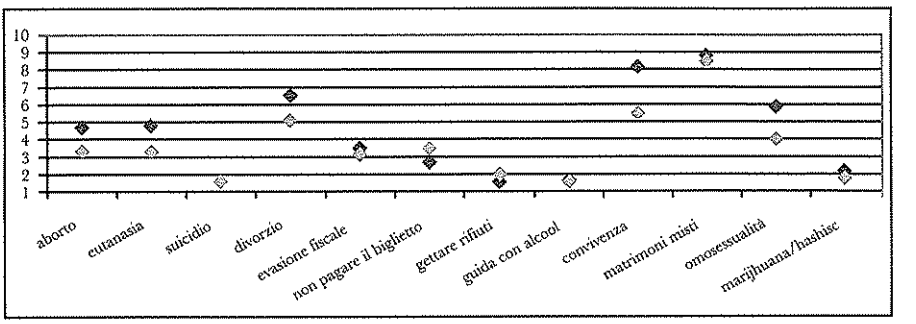
Gli item del terzo gruppo, invece, relativi alle pratiche della condotta di vita, mostrano come nei giovani cattolici italiani trovino un grado di ammissibilità elevato pratiche che sono esplicitamente condannate dalla chiesa cattolica, come l'omosessualità. Anche la convivenza, che, oltre ad essere condannata dalla chiesa cattolica, è praticata in Italia in misura di gran lunga inferiore ai paesi dell'Europa centro-settentrionale, trova un consenso di principio anche da parte dei praticanti regolari, pur con una differenza significativa nei confronti del giudizio di ammissibilità formulato dai non praticanti.

I cattolici italiani mostrano dunque un profilo caratterizzato dalla rilevanza della coscienza individuale nelle azioni e nelle pratiche sociali connesse alla condotta di vita. Si tratta degli effetti di un processo di individualizzazione dell'identità religiosa che raggiunge nei giovani italiani un livello rilevante. In questa linea è forse opportuno specificare che individualizzazione non significa necessariamente privatizzazione della religione, né deistituzionalizzazione dell'appartenenza, quanto piuttosto la ridefinizione dell'identità e dell'esperienza religiosa a partire dalla sfera dell'autonomia individuale, in un sorta di negoziazione del sentimento di appartenenza con le norme e con le pratiche codificate dall'istituzione religiosa.

I giovani ortodossi mostrano un profilo che, comparativamente con i cattolici, appare lievemente più orientato, nel suo complesso, in senso tradizionale. Le differenze collegate alla pratica religiosa emergono soprattutto in relazione agli item del primo gruppo e al giudizio sulla convivenza. Anche in questi casi però l'associazione risulta meno forte di quanto non osservato nel caso degli italiani, mentre nel frenare il consenso sembra avere una certa influenza la persistenza di orientamenti più tradizionali, che accomunano tanto i praticanti regolari che i non praticanti. Eccezioni a questa valutazione sono rilevabili nei giudizi del terzo gruppo di item, relativo alle pratiche di condotta di vita, in particolare in riferimento alla convivenza e all'omosessualità. È possibile che in questi due casi lo scarto del livello di ammissibilità fatto registrare tra non praticanti e praticanti regolari esprima una frattura che fa pensare ad un processo tipicamente primo-moderno di autonomizzazione dell'individuo come presupposto della sua successiva "uscita dalla religione", piuttosto che di individualizzazione dell'identità religiosa. In altre parole, come già ipotizzato alla luce dell'elevata concentrazione degli

ortodossi nella pratica saltuaria, l'identità religiosa sembra per loro agire come fattore di ancoramento all'orizzonte simbolico e valoriale della tradizione. Di conseguenza, a differenza di quanto accade per i cattolici italiani, che mostrano posizioni di individualizzazione dell'identità religiosa, gli ortodossi rumeni, sembrerebbero più influenzati dalla pratica religiosa a restare legati a forme di azione tradizionale.

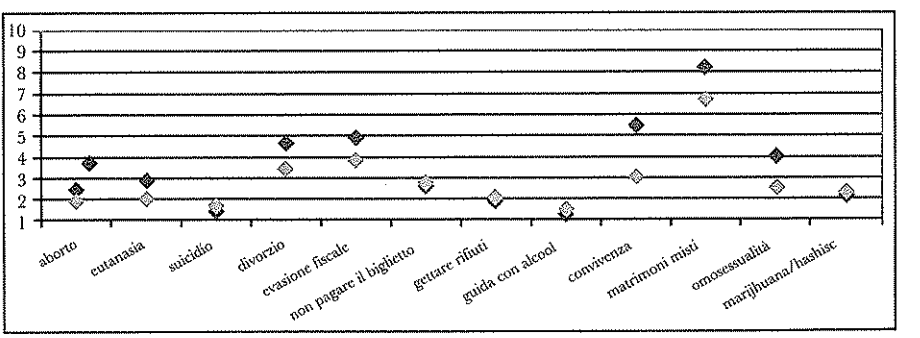
Grafico 1b – Dimensioni di etica pubblica: ortodossi non praticanti (nero) e praticanti regolari (grigio).



Nota: medie troncate al 5% del punteggio di ammissibilità: 1 mai ammissibile/10 sempre ammissibile.

I dati relativi ai musulmani, infine, evidenziano in modo nettamente più accentuato la connessione tra lo strato della cultura tradizionale e quello dell'identità religiosa. Il profilo è nel suo insieme caratterizzato da un forte tradizionalismo, espresso attraverso punteggi molto bassi, sempre inferiori al 5, con la sola eccezione dei giudizi sulla convivenza e sui matrimoni misti tra

Grafico 1c. Dimensioni di etica pubblica:musulmani non praticanti (nero) e praticanti regolari (grigio).



Nota: medie troncate al 5% del punteggio di ammissibilità: 1 mai ammissibile/10 sempre ammissibile.

italiani e immigrati. In questi due casi la pratica ha un effetto di freno al consenso che è molto evidente: rispetto al convivere senza sposarsi i non praticanti hanno un punteggio medio di 5,3; il punteggio medio scende a 2,9 per i praticanti regolari.

Nonostante una valutazione comunque molto severa rispetto ai giudizi degli italiani, la disomogeneità interna ai due gruppi misurata dalla deviazione standard è notevole: per i praticanti regolari è di 2,6, sale a 3,7 per i non praticanti. I giudizio sui matrimoni misti vede in assoluto il livello di consenso più elevato che gli immigrati danno sugli item relativi ai giudizi etici, ed è facilmente comprensibile. Tuttavia anche alla luce di questo consenso le differenze indotte dalla pratica sono notevoli. I non praticanti hanno un punteggio medio troncato di 8,2, mentre i praticanti regolari si attestano sul 6,6 e i saltuari su 7,8. Come era da attendersi alla luce delle regole dell'islam, sono le donne a frenare di più sul consenso a sposare italiani, cioè non musulmani: 1 donna su 3 si colloca infatti su punteggi tra 1 e 5, mentre sugli stessi punteggi si colloca solo 1 uomo su 5. Entrambi gli item dunque evidenziano un'influenza della religione nella valutazione del loro grado di ammissibilità.

Da un punto di vista più generale è possibile sostenere che la scarsissima differenziazione nei giudizi tra praticanti regolari e non praticanti testimonia della forte compenetrazione tra religione e concezioni culturali della vita e della società, di modo che anche i non praticanti (i non credenti nel campione dei marocchini sono appena il 5%, cioè un quarto degli italiani), condividono concezioni che sono radicate ed elaborate secondo criteri religiosi.

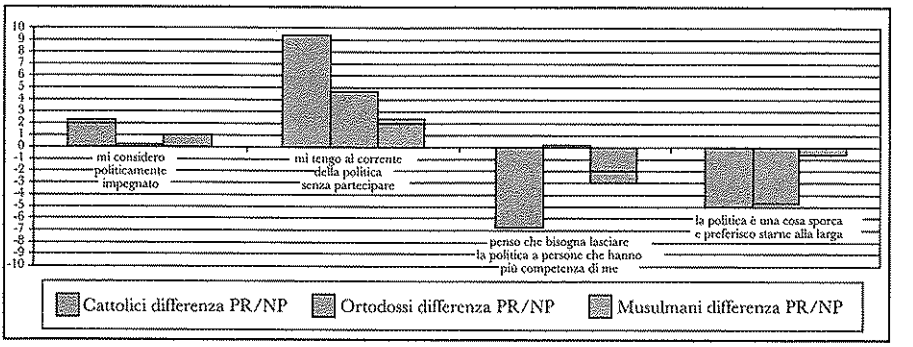
2.2. La comprensione della politica

La definizione del rapporto con la politica costituisce una sorta di presupposto per la relazione con la sfera pubblica. Le differenze nella partecipazione religiosa ci offrono un punto di osservazione dal quale può essere possibile riflettere sull'eventuale influenza della religione nella definizione del rapporto con la politica.

Il grafico 2 mostra le differenze nelle definizioni di praticanti regolari e non praticanti sul proprio rapporto con la politica. Per ciascuna definizione i valori superiori allo 0 indicano di quanto i praticanti regolari superano i non praticanti, mentre i valori inferiori allo 0 indicano di quanto i non praticanti superano i praticanti regolari.

L'impegno politico costituisce un tipo di relazione con la politica fortemente minoritario in modo indifferenziato per ciascuno dei tre gruppi di

Grafico 2 – Differenze nelle definizioni del rapporto con la politica in cattolici, ortodossi e musulmani.

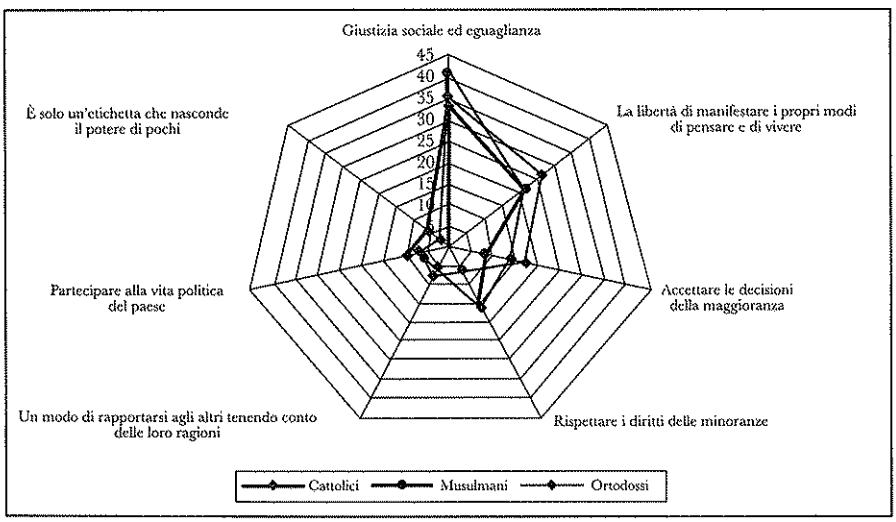


giovani. In media i musulmani impegnati sono il 4,6%, i cattolici il 3,5% e gli ortodossi appena l'1,2%. Pur in questo clima di diffidenza verso l'impegno politico, la pratica religiosa fa registrare una – lieve – maggiore motivazione rispetto ai credenti che non praticano. Una rilevanza più significativa è data dalla relazione tra pratica religiosa e la forma di "partecipazione attraverso informazione" che riguarda un terzo degli immigrati, rispettivamente il 36% dei musulmani e il 35,5% degli ortodossi, ma ben il 65,4% dei cattolici. Certamente, l'accesso alla forma mediatizzata della partecipazione politica richiede come presupposto disponibilità e competenze che possono essere distribuite in modo diseguale tra italiani e immigrati. Né, necessariamente, la politica cui gli immigrati si dicono interessati è quella nazionale italiana. L'uso delle televisioni satellitari permette, ad esempio, di attingere ad informazioni sul paese di provenienza direttamente nella lingua madre. Tuttavia, se sono pressoché gli unici mezzi di informazione in lingua madre, non sempre questi strumenti possono essere disponibili e questo rende meno accessibile la "partecipazione politica mediatizzata" agli immigrati. Diverso è il caso degli italiani che dispongono di un numero molto maggiore di mezzi e risorse per l'informazione politica, soprattutto nazionale. Pur con queste differenze la pratica religiosa sembra avere un effetto, anche se lieve, nel motivare i credenti all'informazione. Per i musulmani, ciò può essere spiegato anche considerando che le moschee sono luoghi di aggregazione e di discussione, sia tra immigrati provenienti dal medesimo paese che tra musulmani di nazionalità differente. Ciò crea un clima di "comunità internazionale" nel quale le informazioni hanno maggiore facilità di circolazione e, per coloro che la frequentano regolarmente, può costituire tanto un'importante fonte di informazione, quanto un fattore di stimolo all'uso di mezzi di informazione.

Le altre due definizioni sono accomunate da una concezione non positiva della politica. La prima sottolinea una idea di politica come di sapere specialistico distante dall'individuo, che al confronto si percepisce inadeguato. Non è un caso che sia la definizione che raccoglie la quota più elevata di immigrati, pari al 45,8% dei musulmani e al 51,8% degli ortodossi, mentre gli italiani sono poco meno di un quarto (23,8%). In questa percezione di inadeguatezza esercita un'influenza anche il basso titolo di istruzione che caratterizza la gran parte degli stranieri intervistati. Influenza confermata anche dai dati relativi ai cattolici. La seconda definizione segna un vera e propria frattura con la politica: è ampiamente minoritaria in tutti i gruppi ed è, seppure in misura assai lieve, associata alla non pratica religiosa.

I tre gruppi di giovani credenti sono invece allineati nelle risposte su che cosa sia la democrazia. Per la maggioranza di ciascun gruppo la democrazia può essere definita in due modi: come giustizia sociale ed eguaglianza oppure come libertà di manifestare i propri modi di pensare e di vivere. Indipendentemente dalla pratica religiosa, la concezione della democrazia come giustizia sociale è quella che ottiene il consenso più elevato (cfr. *Grafico 3*), seguita dalla concezione "liberale" della democrazia come garanzia delle libertà individuali. Mentre i cattolici indicano come terza definizione quella procedurale di accettazione delle decisioni della maggioranza, i musulmani e gli ortodossi indicano nel rispetto delle minoranze un criterio di definizione della democrazia.

Grafico 3 – Definizioni della democrazia: praticanti regolari dei tre gruppi (%).



2.3. La religione nella sfera pubblica

In che modo può essere misurata la laicità? Il carattere polisemico del termine, di cui abbiamo discusso nel primo paragrafo, consente un'ampia pluralità di piste e di strumenti collegati ad "oggetti" differenti. In questa ricerca, dedicata al rapporto tra identità religiose e sfera pubblica, si è tentata una valutazione delle idee di laicità implicite nei giovani cattolici, ortodossi e musulmani intervistati. Strumenti di questa, sicuramente parziale, misurazione sono state tre domande orientate a evidenziare le opinioni su: la pratica religiosa nella sfera pubblica, la prima[7], l'influenza delle proprie convinzioni religiose nell'azione politica dei governanti, la seconda[8], l'influenza della religione nella comprensione del bene comune, la terza[9]. In linea generale si può dire che in queste domande la laicità è intesa, in modo classico, come separazione della pratica e delle convinzioni religiose dall'agire sociale in istituzioni pubbliche, come la scuola e la sfera politica.

Sull'opportunità di introdurre la preghiera quotidiana nelle scuole emerge un consenso particolarmente elevato, anche da parte dei giovani cattolici. Tra questi ultimi si dichiara favorevole il 59% dei praticanti regolari, il 49% dei praticanti saltuari ed anche il 38% dei cattolici non praticanti. Sono livelli di consenso particolarmente alti, sostenuti, probabilmente, dalla rivalutazione che – soprattutto tra i giovani – la preghiera ha avuto negli ultimi anni come pratica non tanto identitaria, ma di relazione privata e personale con Dio. È qui appena il caso di osservare che i dati della ricerca mostrano come a fronte di un 75% degli italiani che si dichiara credente coloro che pregano o praticano una qualche forma di meditazione personale sono il 77,8% del campione. Ora, a fronte di un 30% dei credenti che non prega mai o quasi, c'è un 34,9% di non credenti che dichiara di pregare o meditare con frequenze variabili da meno di una volta al mese fino a tutti i giorni. Si tratta di un gruppo di 115 persone, pari al 7,2% del campione degli italiani. In questa prospettiva, il consenso alla pratica della preghiera nelle scuole probabilmente non contiene tanto una volontà di riaffermazione dell'identità religiosa tradizionale degli italiani (una interpretazione del genere sarebbe in contraddizione con tutti gli altri dati sui cattolici che abbiamo

[7] «Mi può dire quanto lei è personalmente d'accordo con la seguente affermazione: "In tutte le scuole bisognerebbe riservare un momento della giornata alla preghiera"».

[8] «Mi può dire quanto lei è personalmente d'accordo con la seguente affermazione: "I governanti devono prendere le proprie decisioni politiche a prescindere dalle proprie convinzioni religiose"».

[9] «Mi può dire quanto lei è personalmente d'accordo con la seguente affermazione: "Solo chi ha convinzioni religiose è veramente sensibile al bene comune"».

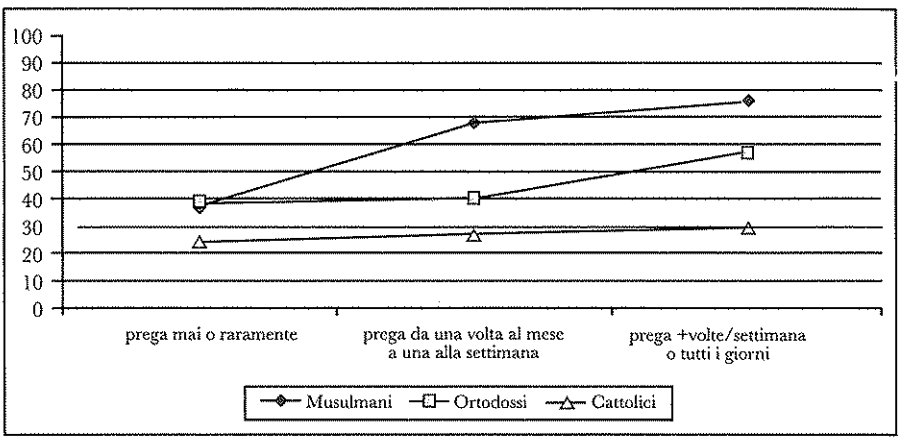
esaminato), quanto una valutazione dell'importanza formativa dell'attenzione verso le dimensioni spirituali.

Il consenso manifestato da ortodossi e musulmani, supera, com'era da attendersi, anche in misura notevole, il consenso dei cattolici. Tra i praticanti regolari sono favorevoli il 79% dei musulmani e l'88% degli ortodossi, tra i saltuari il 64% dei musulmani e il 79% degli ortodossi, tra i non praticanti il 59% dei musulmani e il 71% degli ortodossi. Il tradizionalismo che abbiamo visto al lavoro nei dati esaminati *supra* contribuisce probabilmente a questa adesione massiccia alla pratica della preghiera nella scuola. Inoltre, è da ritenere che ciascuno pensi alla possibilità di introdurre preghiere della propria religione, ed in questo senso nell'affermazione di consenso non è da escludere anche il riconoscimento pubblico che tale possibilità offrirebbe a religioni minoritarie.

La seconda domanda, relativa alla necessità o meno per i governanti di separare le proprie convinzioni religiose dal proprio agire politico, trova un consenso molto più ridotto, forse anche perché forte è in questo caso la pressione a dare risposte "socialmente desiderabili". Tra i praticanti regolari ritengono infatti che i politici debbano decidere in sintonia con le proprie convinzioni religiose il 45% dei musulmani, il 43% degli ortodossi e il 33% dei cattolici, percentuali che si riducono ulteriormente con la riduzione della pratica religiosa. Questa lettura trova forse conferma anche nei dati che emergono dall'ultima domanda che affronta la questione del rapporto tra religione e politica di nuovo in termini identitari e cognitivi, anziché di azione istituzionale. Le risposte si distribuiscono secondo il modello, già visto, della distinzione tra cattolici da un lato e musulmani e ortodossi dall'altro. Solo un cattolico praticante regolare su tre (36%) si dichiara d'accordo, mentre tra i praticanti regolari ciò avviene per l'80% dei musulmani e per il 62% degli ortodossi. Si tratta di percentuali molto elevate, che si riducono nettamente con la riduzione della pratica: tra i non praticanti si dichiara d'accordo un cattolico su cinque (20%), il 44% dei musulmani e il 30% degli ortodossi. Oltre alla pratica anche la frequenza della preghiera mostra un'influenza significativa, ma solo per i musulmani e gli ortodossi. Come è possibile vedere dal *Grafico 4* l'incremento della frequenza della preghiera è associato ad un innalzamento, anche notevole, del consenso all'affermazione secondo la quale solo l'esperienza religiosa consentirebbe una comprensione effettiva del bene comune. È significativo che questa associazione si produca in modo assai blando per i giovani cattolici. Per questi ultimi si rende manifesto qui l'avvenuto processo di differenziazione dei criteri di comprensione del bene comune, categoria propria dell'agire politico, dai "beni di salvezza" peculiari dell'interpretazione religiosa della realtà. L'incremento mostrato

dai musulmani può essere interpretato, allora, considerando come per questi, che sono la prima generazione di immigrati in Italia, la comprensione della collettività si strutturi secondo criteri di valore religiosi.

Grafico 4 – Favorevoli a "solo chi ha convinzioni religiose è veramente sensibile al bene comune"(%).



3. Modalità di comprensione religiosa della politica e della sfera pubblica

In conclusione, possiamo considerare questo grafico come una sorta di rappresentazione sintetica delle differenti modalità di comprensione della politica e della sfera pubblica nei gruppi religiosamente qualificati. Considerati in una prospettiva generale, sembra di poter dire che ciascuno di questi gruppi configuri una relazione specifica con i processi di differenziazione della modernità occidentale. I giovani cattolici mostrano un livello avanzato di assimilazione dei principi della modernità, e ciò non tanto nella formula, ormai tradizionale, della semplice privatizzazione della religione, quanto piuttosto in un processo di incorporazione nell'identità religiosa e nella pratica dei criteri del pluralismo delle identità, sia religiose che non. L'identità non viene assunta come strumento dell'affermazione di sé contro il diverso, ma – l'abbiamo visto – come forma di radicamento che è allo stesso tempo aperta alle differenze. In questo senso i dati sui giovani cattolici mostrano come siano in atto trasformazioni che cambiano in profondità i presupposti primo-moderni della relazione tra religione e sfera pubblica come semplice separazione. L'assimilazione dei valori del pluralismo da parte delle giovani

generazioni di credenti costituisce un dato significativo del cambiamento in atto e dei suoi possibili esiti.

I giovani ortodossi associano ad un persistente tradizionalismo una elevata partecipazione saltuaria ai riti religiosi. La relazione con la religione appare quindi caratterizzata in modo duplice. Da un lato la religione sembra essere vissuta come legame identitario con le proprie radici culturali. Coloro che sono maggiormente coinvolti nell'esperienza religiosa risultano anche più radicati nei valori tradizionali. Sembra di poter dire che, considerati nel loro insieme, i giovani ortodossi costituiscano un gruppo "in via di modernizzazione" in senso classico, cioè un gruppo nel quale l'integrazione sociale e con questa l'assimilazione dei valori e dello stile di vita euro-occidentale sarà più facilmente associato al processo di "uscita dalla religione" che alla trasformazione in senso pluralistico dell'identità religiosa.

I giovani musulmani, infine, risultano ancora fortemente coinvolti nella interpenetrazione di valori culturali e valori religiosi, anche per coloro che non praticano religiosamente. I valori dell'islam appaiono radicati nella forma di società tradizionali e in questo senso il processo di europeizzazione dell'islam, come rielaborazione di questi valori in una forma più adeguata alla modernità europea richiederà ancora tempo ed energie. L'ancora molto elevata partecipazione religiosa fa pensare che il processo di individualizzazione dell'islam passerà anche per una riduzione del numero dei praticanti, insieme ad un processo di integrazione sociale ed economica che costituisce il presupposto fondamentale della futura europeizzazione dell'islam. La fase attuale appare dunque in movimento, ma passibile di assumere direzioni differenti, soprattutto a seconda delle condizioni di trasformazione che i musulmani potranno trovare.

La storia recente delle società europee ci mostra come il conflitto tra religione e Illuminismo perda la propria ragion d'essere non – come si è ritenuto a lungo – in seguito alla vittoria di una parte sull'altra, ma per l'affermazione dell'uno nell'altra. «Il fatto è che la religione deve passare attraverso il crogiuolo dell'Illuminismo. I valori tradizionali non possono ridiventare significativi se non si aprono alla complessità» (Donati 2005, p. 126). L'europeizzazione dell'islam non può non passare dal crogiuolo dell'Illuminismo, ma ciò impegna noi europei e italiani in primo luogo a non venir meno a quei valori di dialogo e tolleranza di cui siamo eredi.

Bibliografia

Accarino B. 1999, *Rappresentanza,* Bologna, il Mulino

Alexander J. (ed.) 1998, *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization,* London, Sage

Alfody G. 1987, *Storia sociale dell'antica Roma,* Bologna, il Mulino

Allievi S. 2002, *Musulmani d'occidente. Tendenze dell'islam europeo,* Roma, Carocci

Ambrosini M. 2004, *Il futuro in mezzo a noi. Le seconde generazioni scaturite dell'immigrazione nella società italiana dei prossimi anni,* in Ambrosini M., Molina S. (a cura di), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia,* Torino, Edizioni della Fondazione G. Agnelli

Anderson P. 1980, *Lo stato assoluto,* Milano, Mondadori

Apel K. O. 1973, *Transformation der philosophie,* Frankfurt am Mein, Suhrkamp Verlag [tr. it. parziale, *Comunità e comunicazione,* Torino, Rosenberg & Sellier, 1977].

Arendt H. 1958, *The Human Condition,* Chicago, Chicago University Press [tr. it. *Vita activa. La condizione umana,* Milano, Bompiani, 1997]

Auerbach E. 1963, *Introduzione alla filologia romanza,* Torino, Einaudi

Baldry H. C., 1965, *The Unity of Mankind in Greek Thought,* Cambridge, Cambridge University Pres [tr. it. *L'Unità del genere umano nel pensiero greco,* Bologna, il Mulino, 1983].

Barbalet J. M. 1988, *Citizenship,* Milton Keynes, Open University Press

Beck U., Giddens L., Lash S. 1999, *Modernizzazione riflessiva,* Trieste, Asterios

Bendit R. 2001, *Giovani e politica giovanile in Europa: tra globalizzazione e regionalizzazione,* in Tomasi L. (a cura di), *La cultura dei giovani europei alle soglie del 2000,* Milano, Angeli, 2001

Berger P. L. 1994, *Una gloria remota: avere fede nell'epoca del pluralismo,* Bologna, il Mulino

Berlin I. 1969, *Four essays on Liberty,* Oxford, Oxford University Press [tr. it., *Quattro saggi sulla libertà,* Milano, Feltrinelli, 1989]

Bettin Lattes G., 2001, *Verso una comune identità europea: le appartenenze difficili,* in Bettin Lattes G. (a cura di), *Giovani, Jeunes, Jóvenes.* Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del sud, Firenze, FUP, 2001

Bettin Lattes G. (a cura di) 2002, *Mutamenti in Europa,* Bologna, Monduzzi

Bettin Lattes G. (a cura di) 2005, *Comparing European Societies,* Bologna, Monduzzi

Bianchi Bandinelli R. (a cura di) 1979, *Storia e Civiltà dei Greci,* Milano, Bompiani

Bloch M. 1949, *La società feudale,* Torino, Einaudi

Bloch M. 1973, *I re Taumaturghi,* Torino, Einaudi

Bobbio N. 1990, *L'età dei diritti,* Torino, Einaudi

Bobbio N. 1991, *Il futuro della democrazia,* Torino, Einaudi

Bontempi M. 2005, *Religious Pluralism and the Public Sphere,* in Bettin Lattes G., Recchi E. (eds.), *Comparing European Societies,* Bologna, Monduzzi, 2005.

Boudon R. 2002, *Déclin de la morale? Dèclin des valeurs?* Paris, Presses Universitaires de France [tr. it. *Declino della morale? Declino dei valori?*, Bologna, il Mulino, 2003]
Braudel F. 2002, *Civiltà e imperi del mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi
Braudel F. 1999, *Espansione europea e capitalismo, 1450-1650*, Bologna, il Mulino
Calhoun C. (ed.) 1992, *Habermas and the public sphere*, Cambridge, MA, MIT Press
Cardini F. 1978, *Alfabetismo e livelli di cultura nell'età comunale*, in «Quaderni Storici», 38, maggio-agosto
Cartocci R. 2002, *Diventare grandi in tempi di cinismo*, Bologna, il Mulino
Casanova J. 1994, *Public Religions in the modern World*, Chicago-London, The University of Chicago Press [tr. it., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, il Mulino, 2000]
Cassirer E. 1998, *La filosofia dell'illuminismo*, Scandicci, La Nuova Italia
Cavallo G. 1975, *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*, Roma-Bari, Laterza
Cesari J. 1998, *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'Islam et la France*, Bruxelles, Complexe
Ceserani, R., De Federicis L. 1981, *Il materiale e l'immaginario*, Torino, Losecher, vol. VI.
Cotesta L. 2002, *La cittadinanza europea*, Napoli, Liguori
Cotesta V. 1995, *Noi e Loro*, Soveria Mannelli, Rubbettino
Cotesta V. 1999, *Sociologia dei conflitti etnici*, Roma-Bari, Laterza
Cotesta V. 2002, *Lo straniero*, Roma-Bari, Laterza
Cotesta V. 2004, *Sociologia del mondo globale*, Roma-Bari, Laterza
Cotesta V., Pendenza M. (a cura di) 2004, *Europei mediterranei*, Napoli, Liguori
Crawford M. H. 1995, *Roma nell'età repubblicana*, Bologna, il Mulino
Crespi F. 1985, *Le vie della sociologia*, Bologna, il Mulino
De Tocqueville A. 1989, *L'Antico Regime e la Rivoluzione*, Torino, Einaudi
De Vitoria F. 1539, *Relectio de Indis*, testo critico di L. Perena, edizione italiana e traduzione di A. Lamacchia, Bari, Levante editore, 1996
Del Forno M. 2004, *Modernità e sviluppo*, Napoli, Liguori
Delanty G. 1995, *Inventing Europe. Idea, Identity, Reality*, New York, St. Martin's Press
Delanty G. 2000, *Citizenship in a global age*, Buckingham, Open University Press
Delanty G., Rumford C., 2005, *Rethinking Europe*, London, Routledge
Detienne M. 1987, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari, Laterza
Diamanti I. 2002, *L'appartenenza territoriale: la generazione indifferente*, in Buzzi C., Cavalli A., de Lillo A. (a cura di), *Giovani del nuovo secolo*. Quinto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia, Bologna, il Mulino
Donati P. 2005, *Lo spazio difficile della laicità. Per una qualificazione religiosa della sfera pubblica*, in Paoletti L. (a cura di), *L'identità in conflitto dell'Europa. Cristianesimo, laicità, laicismo*, Bologna, il Mulino
Duby G. 1971, *Terra e nobiltà nel medioevo*, Torino, SEI
Eisenstadt S. N. 1974, *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*, Napoli, Liguori,
Eisenstadt S. N. 1990, *Civiltà comparate*, Napoli, Liguori

Eisenstadt S. 1994, *Fondamentalismo e modernità*, Roma-Bari, Laterza
Eisenstadt S. N. 1997, *Modernità modernizzazione e oltre*, Roma, Armando
Eisenstadt S. N., 2003, *Civil Society, Public Sphere, the Mith of Oriental Despotism and Political Dynamics in Islam Societies*, in S. N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations & Multiple Modernities*, Leiden, Brill, 2003
Eisenstadt S. N., Levtzion N., Hoexter M. (eds.) 2002, *The Public Sphere in Muslim Societies*, New York, State University of New York Press
Eizenstein E. 1995, *Le rivoluzioni del libro*, Bologna, il Mulino
Elias N. 1969, *Uber den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und Psychogenetische Unter suchungen*, Bern, Francke [tr. it., *Il processo di civilizzazione*, Bologna, il Mulino, 1988]
Elias N. 1997, *La società di corte*, Bologna, il Mulino
Elias N. 1988, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, il Mulino
Elias N. 1987, *La società degli individui*, Bologna, il Mulino
Ennen E. 1983, *Storia della città medievale*, Bari, Laterza
Eriksen E. O., Fossum J.E. 1999, *Democracy in the European Union: Integration through deliberation*, Londra, Routledge
Erikson E. H. 1950, *Childhood and Society*, New York, Norton [tr. it., *Infanzia e società*, Roma, Armando Editore, 1972]
Fahmy M. 2002 (1913), *La condition de la femme dans l'Islam*, Paris, Allia
Febvre L. 1966, *Studi su Rinascimento e Riforma*, Torino, Einaudi
Flichy P. 1994, *Storia della comunicazione moderna. Sfera pubblica e dimensione privata*, Bologna, Baskerville
Foucault M. 1996, *Discorso e Verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli
Fragnito G. 1997, *La Bibbia al rogo: la censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura*, Bologna, il Mulino
Friedman R. E. 1991, *Chi ha scritto la Bibbia?*, Torino, Bollati Boringhieri
Frova C. 1964, *Istruzione ed educazione nel Medioevo*, Torino, Loescher
Gaeta F. 1982, *Dal comune alla corte rinascimentale*, in *Letteratura italiana. Il letterato e le istituzioni*, Torino, Einaudi
Galli C. 2001, *Spazi Politici*, Bologna, il Mulino
Gallino L. 1994, *Manuale di Sociologia*, Torino, Utet
Garelli F., Guizzardi G., Pace E. (a cura di) 2003, *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Bologna, il Mulino
Garin E. 1976, *L'educazione in Europa 1400-1600*, Bari, Laterza
Gauchet M. 2004, *Un monde désenchanté?*, Paris, Les Editions de l'Atelier
Geraci G., Marcone A. 2004, *Storia Romana*, Firenze, Le Monnier Università
Giddens A. 1985, *The Nation-State and Violence*, London, Macmillan
Giddens A. 1990, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Mass., Polity Press [tr. it. *Le conseguenze della modernità*, Bologna, il Mulino, 1994]
Giddens A. 2000, *Il mondo che cambia*, Bologna, il Mulino
Ginzburg C. 1972, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari fra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi

Griswold W. 1997, *Sociologia della Cultura,* Bologna, il Mulino
Gschnitzer F. 1997, *Storia sociale dell'antica Grecia,* Bologna, il Mulino
Guizzardi G. 2003, *La pluralità dei pluralismi,* in Garelli F., Guizzardi G., Pace E. (2003)
Habermas J. 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit,* Frankfurt am Mein, Suhrkamp Verlag [tr. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica,* Roma-Bari, Laterza, 2001[8]]
Habermas J. 1996, *Fatti e Norme,* Milano, Guerini
Habermas J. 1999, *La costellazione postnazionale,* Milano, Feltrinelli
Habermas J. 1992, *Morale, diritto e politica,* Torino, Einaudi (in Habermas J. 1991, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft,* Erker Verlag, St. Gallen).
Habermas J. 1986, *L'agire comunicativo,* Bologna, il Mulino
Habermas J. 2002, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale,* Torino, Einaudi
Habermas J., Taylor Ch. 1998, *Multilculturalismo,* Milano, Feltrinelli
Hauser H., Renaudet A. 1957, *L'età del Rinascimento e della Riforma,* Bologna, il Mulino
Hegel G. F. 1830-1831, *Lezioni sulla filosofia della storia,* 3. voll., Firenze, La Nuova Italia, 1941-1963
Held D. 1989, *Political Theory and the modern State,* Stanford, Stanford University Press
Hermet G. 2000, *Nazioni e nazionalismi in Europa,* Bologna, il Mulino
Hervieu-Léger D. 2003, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento,* Bologna, il Mulino
Hirschman O. 1991, *retoriche dell'intransigenza,* Bologna, il Mulino
Hobsbawm E. J. 1972, *La rivoluzione industriale e l'Impero. Dal 1750 ai giorni nostri,* Torino, Einaudi
Hobsbawm E. J. 1972, *Studi di Storia del movimento operaio,* Torino, Einaudi
Il Corano 1988, introduzione, traduzione e commento di A. Bausani, Milano, Rizzoli
Jaspers K. 1949, *Vom Ursprung und Ziel des Geschichte,* Artemis, Zürich; poi Piper, München 1983 [tr. it. *Origine e senso della storia,* Milano, Edizioni di Comunità, 1965 (1982[2])].
Joppke Ch. (ed.), 1998, *Challenge to the Nation State,* Oxford, Oxford University Press
Kamen H. 1975, *Il secolo di ferro. 1550-1660,* Bari, Laterza
Kant I. 1991, *Cos'è l'illuminismo?,* Roma, Editori Riuniti
Kermode F. 1993, *Il segreto nella Parola,* Bologna, il Mulino
Kerrou M. (ed.) 2002, *Public et Privé en Islam,* Paris, Maisonneuve et Larose
Kuhn T. 1969, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche,* Torino, Einaudi
Kymlicka W. 1995, *Multicultural citizenship,* Oxford, Oxford University Press
Le Goff J. 1981, *La civiltà dell'Occidente Medievale,* Torino, Einaudi
Le Goff J. 2004, *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa,* Roma-Bari, Laterza
Lichteim G. 1974, *Le origini del socialismo,* Bologna, il Mulino
Linz J., Stepan A. 2000, *Transizione e consolidamento democratico,* Bologna, il Mulino
Lippolis V. 1994, *La cittadinanza europea,* Bologna, il Mulino
Lipset S. M. 1963, *L'uomo e la politica: le basi sociali della politica,* Torino, Edizioni di Comunità

Livius Titus, *Ab Urbe condita* [tr. it. Libri 33-34 in *Storia di Roma*, Milano, Mondadori, 2003]

Lombardi G., Nebbiai D. 2000, *Libri, lettori, biblioteche nell'Italia medievale*, Roma, ICCU

Luhmann N. 1982, *Teoria politica dello stato del benessere*, Milano, Franco Angeli

Luhmann N. 1989, *Comunicazione Ecologica*, Milano, Franco Angeli

Luhmann N., De Giorgi R. 1993, *Teoria della società*, Milano, Franco Angeli

Machiavelli N. 2000, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Torino, Einaudi

Marshall T.H. 1950, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Cambrige University Press (in Marshall T.H. and Bottomore T., *Citizenship and Social Class*, London, Pluto Press, 1992)

Martinelli A. 1998, *La modernizzazione*, Roma-Bari, Laterza

Meehan E. 1993, *Citizenship and the European Community*, London, Sage

Meyrowitz J. 1955, *Oltre il senso del luogo*, Bologna, Baskerville

Miller D. 2000, *Citizenship and national identity*, Cambridge, Polity Press

Mongardini C. 2004, *La Fiducia e il Capitale Sociale*, in *Ib*, *La società politica*, a cura di E. Antonini e M. Nocenzi, Genova, ECIG, 2004

Panofsky E. 1984, *La prospettiva come forma simbolica*, Torino, Einaudi

Parsons T. 1979, *Il cristianesimo e la società industriale moderna*, in *Ib.*, *Teoria sociologica e società moderna*, Milano, Etas

Pena-Ruiz H. 2003, *Qu'est-ce que la laïcité?* Paris, Gallimard

Pendenza M. 2000, *La polisemia del capitale sociale*, «Sociologia urbana e rurale», 61

Pendenza M. 2005, *Social Capital in Italy. The State of the Art*, relazione al *IIdt International Conference of the Social Capital Foundation*, Qwara, St. Paul's Bay, Malta, 20-24 settembre

Pendenza M., Giordano G. 2006, *Il di-lemma capitale sociale*, «Sociologia del lavoro», 102

Petronio G. (a cura) 1979, *Letteratura di massa. Letteratura di consumo. Guida Storica e critica*, Bari, Laterza

Petrucciani S. 2000, *Introduzione a Habermas*, Roma-Bari, Laterza

Pipes D. 1983, *In the Path of God: Islam and Political Power*, New York, Basic Book

Platone 1994, *Gorgia*, Milano, Rizzoli

Poggi G. 1978, *La vicenda dello stato moderno. Profilo sociologico*, Bologna, il Mulino

Pohlenz M. 1959, *Die Stoa. Geschichte einer geistige Bewegung*, Göttingen, Vandenhoec & Ruprecht [tr. it. *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, Milano, Sansoni, 2005]

Poma G. 1998, *Le istituzioni politiche del mondo romano*, Bologna, il Mulino

Privitera W. 2001, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Roma-Bari, Laterza

Putnam R. 1993, *Making Democracy Work*, Princeton, Princeton University Press [tr. it., *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Milano, Mondatori, 1993]

Putnam R. 2000, *Bowling Alone. The collapse and revival of American community*, New York, Simon & Schuster [tr. it., *Capitale sociale e individualismo: crisi e rinascita della cultura civica in America*, Bologna, il Mulino, 2004]

Qohelet 2000, in *La bibbia. La Sapienza di Israele*, Milano, Mondatori

Rawls J. 1971, *A Theory of Justice*, Harvard Cambridge (Mass.), University Press [tr. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982]

Recchi E. 2001, *Il legame con il territorio tra sradicamento e bricolage*, in Bettin Lattes G. (a cura di), *Giovani, Jeunes, Jóvenes*. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del sud, Firenze, FUP, 2001

Robertson R. 1992, *Globalisation: Social Theory and Global Culture*, London, Sage

Rosenberg, D., Bloom H. 1990, *The Book of J.*, Grove Weidenfeld

Soboul A. 1959, *Movimento popolare e rivoluzione borghese*, Bari, Laterza

Strauss L. 1998, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi

Sutherland D. M. G. 2000, *Rivoluzione e Controrivoluzione. La Francia dal 1789 al 1815*, Bologna, il Mulino

Sztompka P. 1996, *La fiducia nelle società post-comuniste*, Soveria Mannelli, Rubbettino

Sztompka P. 1999, *Trust. A Sociological Theory*, Cambridge, Cambridge University Press

Tibi B. 2001, *Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart*, München, Piper

Tilly C. 1991, *La formazione degli stati nazionali nell'Europa occidentale*, Bologna, il Mulino

Tito Livio 2003, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, Milano, Rizzoli

Tönnies F. 1963, *Comunità e società*, Comunità, Milano

Toscano A. 1987, *Strategie della possibilità*, Pisa, Guida

Turnaturi G. 1991, *Associati per amore*, Milano, Feltrinelli

Turner B. S. 1993, *Citizenship and Social Theory*, London, Sage

Uslaner E. M. 2002, *The Moral Foundations of Trust*, Cambridge, Cambridge University Press

Van Ham P. 2001, *European Integration and the Postmodern Condition*, London, Routledge

Vandenberghe F. 2001, *Introduction à la sociologie (cosmo)politique du risque d'Ulrich Beck*, in «Revue du MAUSS», n. 17, 1er semestre

Walzer M. 1983, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano

Weber M. 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr [tr. it. *Sociologia delle religioni*, Torino, Utet, 1976]

Weber M. 1958, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino

Weber M. 1961, *Economia e Società*, a cura di P. Rossi, vol. II, Milano, Edizioni di Comunità

Weisser M. R. 1989, *Criminalità e repressione nell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino

Wittfogel K. 1957, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Social Power*, New Haven (Conn.), Yale University Press [tr. it. *Il dispotismo orientale*, Firenze, Vallecchi, 1968]

Wittrock B. 2005, *The Meaning of Axial Age*, in Arnason J. P., S. N. Eisenstadt, B. Wittrock (eds.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden, Brill, 2005

Wolf M. 1995, *Teorie della comunicazione di massa*, Milano, Bompiani

Zolo D. (a cura di) 1999, *La cittadinanza, appartenenza, identità, diritti*, Roma-Bari, Laterza