

*Quaderni  
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2015



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2015

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

*Direttore*

Franco CRESPI

*Co-direttore*

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato di Direzione*

Matteo BORTOLINI, Franco CRESPI, Enrico CANIGLIA, Gianmarco NAVARINI, Walter PRIVITERA,  
Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato Scientifico*

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Matteo BORTOLINI (Università di Padova), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Enrico CANIGLIA (Università di Perugia), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Massimo CERULO (Università di Torino), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Franco CRESPI (Università di Perugia), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma II), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Università di Parigi Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Gianmarco NAVARINI (Università di Milano Bicocca), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Walter PRIVITERA (Università di Milano Bicocca), Ambrogio SANTAMBROGIO (Università di Perugia), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

*Redazione a cura di RILES*

*Per il triennio 2013-2015*

Ambrogio SANTAMBROGIO, Gianmarco NAVARINI, Teresa GRANDE, Luca CORCHIA

*Nota per i collaboratori*

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a: redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

Impaginazione: Francesco Montegiove

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. II | 2015

ISSN (print) 1824-4750 ISSN (online) ....-....

Copyright © 2015 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia.

L'edizione digitale on-line del volume è pubblicata ad accesso aperto su [www.morlacchilibri.com](http://www.morlacchilibri.com). La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

La licenza permette di condividere l'opera, nella sua interezza o in parte, con qualsiasi mezzo e formato, e di modificarla per qualsiasi fine, anche commerciale, a condizione che ne sia menzionata la paternità in modo adeguato, sia indicato se sono state effettuate modifiche e sia fornito un link alla licenza.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata.

[www.morlacchilibri.com/universitypress/](http://www.morlacchilibri.com/universitypress/)

# Sommario

## PARTE MONOGRAFICA IMMAGINARIO/IMMAGINARI SOCIALI (a cura di Gianmarco Navarini)

PAOLO JEDLOWSKI	
Futuri possibili. Immaginario, fantascienza, utopia	11
AMBROGIO SANTAMBROGIO	
Essere di sinistra oggi: dall'ideologia politica all'immaginario sociale	33
MILENA MEO	
L'immaginario quotidiano. Per una lettura altra di pratiche e discorsi sul tema della generazione	59
GIANMARCO NAVARINI	
Immaginario e pratiche sociali: note sulla sensibilità dei mondi del vino	77
PIER LUCA MARZO	
L'immaginario sociale. Una prospettiva ambientale	97

## SAGGI

MASSIMILIANO GUARESCHI	
Guerra e scienze sociali: una relazione difficile	117

LAURA LEONARDI	
Gli equilibri instabili della cittadinanza sociale tra crisi della democrazia e trasformazioni del capitalismo. Un'analisi a partire dalla rivisitazione di Ralf Dahrendorf	147
MARIA LUISA NICELLI	
Consonanze parallele. Durkheim, Stravinsky e lo scandalo del sacro	173

#### TEMI IN DISCUSSIONE

##### IL PROBLEMA DELL'EMANCIPAZIONE TRA POPULISMO E FANATISMO RELIGIOSO

FRANCO CRESPI	
Populismo e fanatismo etnico-religioso: un duro confronto per la prospettiva dell'emancipazione	191
AMBROGIO SANTAMBROGIO	
"Il coraggio e le precauzioni": sul rapporto tra modernità e secolarizzazione	201

#### LIBRI IN DISCUSSIONE

FRANCESCO ANTONELLI	
Massimo Pendenza, David Inglis (a cura di), <i>Durkheim cosmopolita</i> , Morlacchi, Perugia 2015.	213
SABINA CURTI	
Andrea Millefiorini (a cura di), <i>Prospettive sull'irrazionale nella riflessione sociologica italiana</i> , Edizioni Nuova Cultura, Roma 2015.	221
WALTER PRIVITERA	
Nino Salamone, <i>Percorsi della modernità in Occidente. Una riflessione sociologica</i> , FrancoAngeli, Milano 2015.	229
MICHELE SPANÒ	
Leonard Mazzone, <i>Una teoria negativa della giustizia. Per un'etica del conflitto contro i mali comuni</i> , Mimesis, Milano 2014.	235

\*\*\*

<i>Abstract degli articoli</i>	239
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	245
<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	249
<i>Note per curatori e autori</i>	251

AMBROGIO SANTAMBROGIO

## “Il coraggio e le precauzioni”: sul rapporto tra modernità e secolarizzazione

### *Introduzione*

Qualche anno fa, Baumann scriveva che “la lunga storia della trascendenza ci ha portati finalmente alla condizione in cui la trascendenza, quel balzo nell’eternità che conduce ad un insediamento permanente, non è più ambita né sembra necessaria per rendere vivibile l’esistenza. Per la prima volta gli esseri umani mortali riescono a fare a meno dell’immortalità e riescono a non curarsene” (Bauman 2002, 311-312). Niente di più falso. Il problema della trascendenza continua ad essere un rovello per gli “esseri umani mortali”, e non solo perché negli ultimi anni il fenomeno religioso è tornato di grande attualità, nel bene e nel male (forse, più nel male). Anche la separazione tra *religiosità* e *religione*, la prima espressione di un bisogno interiore di trascendenza e la seconda intesa come istituzionalizzazione della prima, sembra essere fuorviante se utilizzata per sostenere che si può avere la prima senza la seconda: non si è mai visto che un reale bisogno umano non produca inevitabilmente istituzionalizzazioni. Che fare allora della teoria della secolarizzazione? È tutta da buttare?

Il rapporto tra modernità e secolarizzazione è uno dei punti chiave dell’analisi sociologica e, più in generale, del modo con cui affrontiamo la nostra realtà sociale. La teoria della modernità – soprattutto sul piano culturale – è in buona parte e significativamente una teoria della secolarizzazione. Questo rapporto, naturalmente, può essere visto in molti modi e, in queste poche pagine, il tentativo

è quello di darne una lettura non convenzionale e critica. Il punto di riferimento polemico è l'interpretazione illuminista e modernista, quella *vulgata* per cui la società moderna è – deve essere – una società secolarizzata. Ovviamente, c'è chi sostiene questo processo e chi lo combatte, ma l'interpretazione di fondo è la medesima: la modernità implica (o minaccia, a seconda dei punti di vista) la “morte di Dio”. Questa *vulgata* sociologica oggi non è più in grado di essere uno strumento efficace di analisi della realtà: troppo semplice e troppo lineare, essa porta con sé – in entrambe le prospettive – una filosofia della storia ingenua e una visione delle cose ottimistica e banale. In particolare, l'evidenza empirica, in questi ultimi decenni, ha messo in luce le principali debolezze della teoria classica della secolarizzazione: una visione evolutiva che, sostenuta dall'idea di progresso, porta da una visione religiosa a una razionale e scientifica; l'idea che le società pre-moderne, e il medioevo cristiano *in primis*, possano essere visti come una specie di età dell'oro della religione, cosa tutt'altro che scontata; una visione riduzionista della religione, intesa come sovrastruttura ideologica che non risponde ad un reale bisogno umano; una visione del rapporto pubblico/privato per cui la religione, semmai sopravvivesse, sarebbe un fatto del tutto privato, irrilevante pubblicamente. Tutti motivi, questi, che spingono a fare un passo in avanti e a pensare a una teoria della secolarizzazione – e, di conseguenza, ad una teoria dell'emancipazione – meno convenzionale. Farò brevemente riferimento a due autori – Parsons e Berger –, utili poi per alcune considerazioni critiche conclusive sul concetto di emancipazione.

### *1. Modernizzazione come differenziazione e come privatizzazione*

La teoria classica della secolarizzazione vede la modernità come luogo del declino della religione. Ci sono almeno altri due diversi modi per analizzare tale processo: intendere la secolarizzazione come differenziazione (Parsons) o come privatizzazione (Berger).

Iniziamo da Parsons. Nella sua prospettiva, una teoria della differenziazione implica il mantenimento di un sostrato valoriale che si mantiene e sorregge il processo. Sulla base di questo assunto, secondo Parsons, non solo la religione rimane

centrale con lo sviluppo della modernità, ma “sotto i più svariati aspetti, la società moderna è più conforme ai valori del cristianesimo di quanto lo siano le società che l’hanno preceduta” (Parsons 1979, 202); cioè, per essere ancora più chiari, la modernità porta a compimento i principi fondamentali del cristianesimo. Per sostenere questa tesi, Parsons vede lo sviluppo del cristianesimo come un continuo processo di differenziazione. La Chiesa primitiva opera una duplice differenziazione: rispetto all’ebraismo e alla cultura greca, si caratterizza per il suo individualismo religioso; rispetto alla sfera politica, si autonomizza come sfera culturale, perdendo il riferimento ad un popolo. Il cristianesimo è quindi un sistema culturale incentrato sull’individualismo, a sua volta internamente differenziato tra la dimensione del culto e quella della relazione sociale. Il credente, attraverso il suo rapporto autonomo con la divinità, viene così liberato dal radicamento in una società politica ed è dotato di una autonomia che si andrà dispiegando nei secoli successivi. Si noti un aspetto decisivo: l’autonomia *dalla* società secolare porta progressivamente con sé l’autonomia *della* società secolare. La differenziazione produce quindi i germi sia della privatizzazione che dell’autonomia del “politico”. La Riforma è un ulteriore dispiegamento di questo processo: costituisce in effetti una evoluzione del processo di “privatizzazione”, quindi del fondamentale principio individualistico. Per Parsons, mentre la religione differenziandosi perde funzioni e centralità, al tempo stesso i suoi valori – fondamentalmente il principio individualistico – diventano sempre più generalizzati. La privatizzazione odierna allora non è altro che un modo specifico di articolare il rapporto tra fede e società, in una realtà estremamente differenziata. Non solo “Dio non è morto”, ma la differenziazione è la premessa della possibile compresenza di pluralismo religioso – si pensi anche solo alle diverse Chiese cristiane prodotte dalla Riforme – all’interno di un sistema di valori laici basati sull’individualismo. Tutto ciò identifica un nuovo problema, quello del pluralismo, che ci porta direttamente a Berger.

Il punto di partenza dell’analisi di Berger è un rovesciamento del rapporto tra sociologia e religione. Se per la teoria classica della secolarizzazione la religione è un residuo di tempi oscuri destinato a sparire, egli sostiene invece che, paradossalmente, solo dell’individuo moderno “*si può dire che “crede”*” (Berger 1994, 87-88). Questo perché solo nella modernità pluralista si apre lo spazio per la scelta, che è il vero fondamento della possibilità di credere. Questa possibilità comporta,

secondo Berger, la pensabilità di una via sociologica a favore dell'esistenza di Dio: la sociologia sfida la teologia in quanto approccio relativizzante ai saperi (si pensi, in particolare, agli effetti relativizzanti di una certa interpretazione della sociologia della conoscenza), ma alla fine non può che relativizzare anche sé stessa, lasciando così aperti alla scelta del soggetto proprio i vecchi e desueti problemi della teologia. Come affrontarli? Qui sta la risposta provocatoria di Berger, che propone di rovesciare l'argomento di Feuerbach. Laddove quest'ultimo invitava a cercare l'umano dietro il divino, ad antropologizzare la teologia, Berger invita a cerca il sacro dietro – dentro – l'umano. Anche lo stesso bisogno di ordine, che la sociologia mette in luce (e qui Berger segue un'impostazione durkheimiana e, prima ancora, che sembra risalire ad Agostino), può essere visto come indizio di un bisogno di trascendenza. La sociologia può allora diventare la via alla teologia: essa mette in luce “brusii” di una trascendenza che rimane nascosta per definizione. Se si mostrasse, torneremmo al mondo pre-moderno e alla scomparsa della possibilità di credere. L'idea di fondo è che solo la particolare esperienza dell'uomo moderno può essere alla base della possibilità di credere, della fede, cioè di una vera religiosità. Come agisce il pluralismo culturale alla base di tale religiosità? Qui abbiamo il secondo decisivo contributo di Berger. Esso agisce sia all'interno che all'esterno dell'individuo. Cioè non è pensabile un individuo che riesca nel privato a mantenere la coerenza del suo modo di pensare e che poi, armato di tale coerenza, affronti il mondo esterno. Anche il suo credere, insomma, è attraversato dalle – ed è espressione delle – stesse tensioni che caratterizzano la società. In questo senso, come per Parsons – ed è questo uno degli aspetti che maggiormente mi interessa –, non c'è separazione tra interno ed esterno, non c'è di fatto privatizzazione. Il tutto sempre tenendo presente l'esigenza di ordine sopra richiamata: individuo e società tollerano una dose gestibile di incertezza e una quantità non illimitata di ambiti sottoposti a scelta. Ritornando ancora all'idea centrale, secondo Berger l'individuo moderno ha fede in quanto non conosce la verità: “il principale vantaggio morale della religione sta nel fatto che essa consente di valutare il tempo in cui uno vive da una prospettiva che lo trascende e, quindi, lo ridimensiona. E così *contro il fanatismo*, dà vigore al *coraggio* e alle *precauzioni*” (Berger 1995, 131, corsivi miei).

Ma di quale “religione” sta qui parlando Berger? Sicuramente non delle religioni che si nutrono di fanatismo, ma di qualcosa di profondamente diverso, di qualcosa che probabilmente ancora oggi è più un auspicio – una utopia? – che non una vera e propria religione storicamente data. Vorrei non soffermarmi su quelle esperienze religiose che più brutalmente, facendo leva sul bisogno di “ordine” e sulle debolezze umane, ripropongono varie forme più o meno deprecabili di integralismo. Su questi aspetti, si è già bene soffermato Crespi nell’intervento precedente. In queste poche pagine, vorrei invece riprendere il filo del ragionamento sulla secolarizzazione, facendo vedere che l’idea di emancipazione ha anche a che vedere con un corretto rapporto tra religione e società, tra “religiosità” e “religione”, e quindi, in senso più generale, tra bisogno umani e loro istituzionalizzazione. Questo corretto rapporto non può essere quello previsto dalla teoria classica della secolarizzazione, per i motivi sopra visti; ma non può essere, ovviamente, neppure quello che implica un ritorno, per dirla con Parsons e Berger, ad una società non differenziata e non pluralista, quello dei nuovi fanatismi religiosi.

## *2. Il “coraggio” e le “precauzioni”: appunti per una teoria riflessiva dell’emancipazione*

Attraverso la critica alla teoria classica della secolarizzazione, un primo punto fermo può essere mantenuto, e cioè l’idea di una secolarizzazione che implichi differenziazione e pluralismo. C’è del buono nella secolarizzazione. Basta depurarla da una troppo netta, lineare e semplicistica filosofia della storia, che vede nella religione solo “l’oppio dei popoli”. In effetti, per usare recenti parole di Habermas, “dato il sostanziale – e prevedibilmente durevole – pluralismo delle società moderne, è difficile immaginare che si possa tornare indietro, cancellando questa soglia storica della secolarizzazione statale. Occorre dare infatti una giustificazione ideologicamente neutrale sia ai principi costituzionali sia alle decisioni onnivincolanti: si tratta di una procedura legittimante per la quale non esistono alternative. L’idea che questa legittimazione democratica possa un giorno essere rimpiazzata da una fondazione “più profonda” e, nello stesso tempo, onnivincolante è *puro e semplice oscurantismo*” (Habermas 2015, 232, corsivi miei). In questa prospettiva, va sottolineato che oggi, proprio a fronte di un ritorno del

fanatismo religioso (che si è aggiunto a dosi di fanatismo mai completamente sparite), la prima battaglia è la difesa dall'oscurantismo: le conquiste della secolarizzazione, e cioè differenziazione e pluralismo, non sono scontate. Inoltre, e diversamente da quanto sembra sostenere Habermas, mi sembra che il luogo neutro è solo "religiosamente" neutro, ma non lo è in termini assoluti. La democrazia cioè non è solo proceduralizzazione delle decisioni e la sua giustificazione non è "ideologicamente neutrale": la laicità prodotta dalla secolarizzazione intesa come differenziazione non è cioè solo uno spazio neutro e vuoto, ma è anch'essa popolata da valori, quelli, ad esempio, dei diritti individuali. La qual cosa, sempre per usare Habermas, "non significa che debbano essere ignorati i contributi che alla formazione democratica della volontà fanno offrire le comunità religiose e i cittadini credenti" (*Ibidem*). E questo proprio perché "la secolarizzazione dello Stato (...) non è secolarizzazione della società" (*ivi*, 231, corsivi miei). Non si poteva dire meglio: ciò che c'è di buono nella secolarizzazione è la differenziazione (la "secolarizzazione dello Stato") e il pluralismo (la "secolarizzazione della società"), ma appunto *entrambi* i processi devono essere difesi, e la difesa del secondo implica la non scomparsa della religione.

C'è un nesso profondo tra i due processi, nesso sul quale giace il senso stesso della modernità. Essa è pluralista perché laica, cioè differenziata: difendere lo Stato laico è il modo migliore per difendere il pluralismo, per lo meno il maggior pluralismo possibile, quindi anche le religioni, intese al plurale. Uno Stato non secolarizzato, che abbracci cioè i valori di una religione, cancellerebbe la differenziazione introdotta storicamente dal cristianesimo e ridurrebbe drasticamente il pluralismo interno, probabilmente negando innanzi tutto il pluralismo religioso. In effetti, la forza della fede – cosa che Berger sembra in parte dimenticare – è più forte della forza dei valori laici: la religione di per sé tendenzialmente costruisce un legame sociale al tempo stesso più forte e più esclusivo. A ben pensarci, il dialogo inter-religioso – in quanto dialogo tra posizioni che tutte ritengono di possedere la verità ultima – è un dialogo paradossale, senza un terreno comune, che obbliga, se così si può dire, ad un passo indietro dalle diverse religioni alla comune religiosità. Lo Stato laico può confidare solo su una debole e non scontata "religiosità" comune, quell'idea cioè di religione civile che consente la possibilità di un dialogo tra (quasi) tutti. Si tratta di quella non neutralità che consente anche alla laicità di essere difesa come valore. Nessuno difenderebbe un mero spazio

del tutto neutrale in sé e per sé, e forse questo spazio non è neppure concepibile: ogni neutralità è solo “ideologicamente” neutrale. La presunta debolezza dei valori laici contiene allora una duplice forza, che la fede religiosa non potrà mai avere: essere aperta al pluralismo senza diventare infinitamente tollerante. Trovo che il migliore esempio recente di questa “forza” sia stata bene espressa dalle manifestazioni dei cittadini francesi in difesa dei valori laici e illuministi (la gran parte dei manifestanti faceva riferimento ai valori di libertà, eguaglianza e fraternità) contro l’integralismo mussulmano e a favore di Charlie Hebdo.

Contro ogni integralismo, la religione deve allora fare i conti con la modernità, rinunciando definitivamente ad appropriarsi dello spazio pubblico e accettando la teoria della differenziazione, che ha prodotto la laicità. La religione istituzionalizzata non fornisce più la base dell’integrazione sociale generale. Al tempo stesso, anche la modernità deve fare i conti con la religione, per salvare quel pluralismo che è proprio una delle sue caratteristiche più essenziali, e di cui dovrebbe andare più fiera. Il nesso tra differenziazione e pluralismo, il fatto che l’uno sia impossibile senza l’altro e viceversa, è il luogo di incontro tra religione, anzi tra religioni, e modernità. Al di là di ogni fondamentalismo, sia esso religioso oppure laico, come è quello, ad esempio, della teoria classica della secolarizzazione.

In questa direzione, appare del tutto superata la questione della privatizzazione della religione. Si tratta di un punto messo bene in luce da Casanova e ripreso dall’enorme mole di discussione critica seguita al suo lavoro (cfr. Casanova 2000). Così come ogni altra posizione dentro il pluralismo sociale, anche la religione non può diventare un fatto meramente privato. In una duplice direzione, e cioè sia dal versante pubblico che da quello privato.

Dal punto di vista pubblico, perché mai solo per la religione dovrebbe valere l’esclusione dalla sfera pubblica delle proprie posizioni normative se bene argomentate? Per fare un esempio specifico, perché mai i cattolici dovrebbero rinunciare a sostenere nello spazio pubblico l’illegittimità dell’aborto (cosa che non necessariamente implica essere contro una legge che consente l’aborto), accontentandosi di far valere questa presa di posizione solo all’interno del proprio credo e dei propri “simili”? Che senso ha dire che i cattolici possono benissimo continuare a non divorziare, purché lo facciano solo loro? Che pluralismo sarebbe quello che costruisce isole separate dentro un contesto che non ha più nulla di comune? Il rapporto con Dio è inevitabilmente anche un rapporto con gli uomini.

Durkheim ha perfettamente ragione a sostenere che non è possibile una religione “privata”, che l’esigenza di sacro significativamente esprime anche una esigenza di relazione con gli altri.

Dal punto di vista privato, non può essere neppure pensata una troppo netta sovrapposizione tra religione e vita privata, tale che venga meno l’autonomia della coscienza individuale. Una sfera pubblica senza religione potrebbe portare al tempo stesso ad una riduzione del pluralismo e a credenti meno liberi. Al contrario, una corretta articolazione del nesso tra differenziazione e pluralismo può produrre una dialettica tra privato e pubblico che eviti i rischi di un multiculturalismo distorto, quello che crea separatezza tra gli individui, ricacciandoli costantemente nelle loro comunità, come fossero riserve indiane. Per fare un esempio concreto, solo una scuola pubblica fondata su principi laici può garantire quello spazio comune dove diverse ispirazioni ideali possono confrontarsi, evitando la lacerazione del tessuto sociale che inevitabilmente verrebbe prodotta dall’esistenza di scuole diverse, nelle quali ogni comunità (religiosa, etnica, localistica, ecc.) cerchi disperatamente la propria purezza identitaria.

Nelle analisi di Parsons e – parzialmente – di Berger, significativamente, non si parla di privatizzazione, perché i processi di differenziazione (Parsons) e di sviluppo del pluralismo (Berger) riguardano sia la sfera pubblica che quella privata. Parlare di privatizzazione implica l’idea per cui la religione si trasferisce dentro l’individuo rimanendo essenzialmente se stessa, lasciando il campo pubblico, nel quale l’individuo entra dimenticando la propria appartenenza religiosa. Ci sono almeno tre errori in questa idea: che la religione trasferendosi nel privato rimanga intatta; che l’individuo possa scindersi in due; che la sfera pubblica sia neutra, nel duplice senso che può fare a meno dei valori e che può evitare di confrontarsi con quelli presenti nel privato. Se si ragiona così, ci sono tutte le premesse per una separazione, da un lato, tra valori e interessi e, dall’altro, tra integrazione sociale e integrazione funzionale, separazione quest’ultima a sua volta del tutto funzionale, per come il neo-liberismo sembra attualmente funzionare, alle logiche del mercato.

Concludendo, le premesse emancipatorie della modernità stanno anche nella possibilità che la modernità non veda nella religione un pericolo – e viceversa naturalmente. Riportare al centro della nostra riflessione il grande tema dell’integrazione sociale, in una direzione che dentro la differenziazione punti a difendere e a sviluppare il pluralismo, è un aspetto inevitabile, soprattutto se si pensa che

questa sia l'unica alternativa percorribile di fronte all'idea di una integrazione sistemica che obbedisce solo ad imperativi funzionali. Valori laici e religiosi, e tutti i molteplici mondi-della-vita nella loro complessità e ricchezza, hanno tutto da guadagnare se trovano la strada di un dialogo proficuo, che eviti il duplice dramma della ricaduta nel fondamentalismo e nelle logiche funzionali e sistemiche. In questa direzione, occorre a tutte le parti un coraggio non cieco e capace di precauzioni.

#### *Riferimenti bibliografici*

BAUMAN, Z.

2002, *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, il Mulino, Bologna.

BERGER, L. P.

1994, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna.

1995, *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, il Mulino, Bologna.

CASANOVA, J.

2000, *Oltre la secolarizzazione. La religione alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna.

HABERMAS, J.

2015, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari.

PARSONS, T.

1979, *Il Cristianesimo e la società industriale moderna*, in *Teoria sociologica e società moderna*, Etas, Milano, pp. 176-206.