

*Quaderni  
di Teoria Sociale*

numero

2 | 2019



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2019

Morlacchi Editore

## Quaderni di Teoria Sociale

*Direttore*

Franco CRESPI

*Co-direttore*

Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato di Direzione*

Teresa GRANDE, Paolo MONTESPERELLI, Vincenza PELLEGRINO,  
Massimo PENDENZA, Walter PRIVITERA, Ambrogio SANTAMBROGIO

*Comitato Scientifico*

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Francesca BIANCHI (Università di Siena), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Massimo CERULO (Università di Perugia-CERLIS, Paris V Descartes), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma III), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Université Paris V Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Ercole Giap PARINI (Università della Calabria), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Valérie SACRISTE (Université Paris V Descartes), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna)

*Redazione a cura di RILES | Per il triennio 2019-2022*

Lorenzo BRUNI, Luca CORCHIA, Gianmarco NAVARINI, Vincenzo ROMANIA

I Quaderni di Teoria Sociale utilizzano i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

*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

I Quaderni di Teoria Sociale usufruiscono di un finanziamento del Dipartimento di Scienze Politiche, progetto di eccellenza LePa, Università degli studi di Perugia.

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. II | 2019

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

Copyright © 2019 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/)

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 2 | 2019

## Sommario

### SAGGI

VANNI CODELUPPI	
<i>Pubblicità e choc: la lezione di Walter Benjamin</i>	9
LUCA CORCHIA	
<i>Socializzazione e individualizzazione. Primi elementi del modello ricostruttivo di Habermas</i>	27
VANESSA LAMATTINA	
<i>La libertà "materialista" (o sociale). L'indissolubile legame tra libertà e uguaglianza</i>	53
ANDREA MILLEFIORINI	
<i>Il problema della connessione micro-macro nella sociologia di Herbert Spencer</i>	77
MASSIMO PENDENZA	
<i>Aporie della solidarietà. Rivitalizzare l'ideale della persona di Durkheim</i>	103
ALESSANDRO PRATESI	
<i>Riflessioni sulla rilevanza sociologica delle emozioni: sfide presenti e potenzialità future</i>	127
ENRICO CANIGLIA, ANDREA SPREAFICO	
<i>Luc Boltanski e l'etnometodologia: alle origini della sociologia pragmatica</i>	153
DARIO MINERVINI, IVANO SCOTTI	
<i>Per una sociologia dell'emancipazione ordinaria. Una proposta a partire da Luc Boltanski e Axel Honneth</i>	177

EMANUELA SUSCA	
<i>Per una critica della sociologia della critica. Riflessioni sul contributo e l'opera di Luc Boltanski</i>	201

#### NOTA CRITICA

MARCO BONTEMPI	
<i>Identità e valori nella separazione di religione e cultura in Europa. Annotazioni critiche sulla proposta teorica di Olivier Roy</i>	221

#### RECENSIONI

FRANCESCA BIANCHI	
Richard Sennett, <i>Costruire e abitare. Etica per la città</i> , Milano, Feltrinelli, 2018, 366 pp.	239

MASSIMO CERULO	
Elena Pulcini, Sophie Bourgault (a cura di), <i>Cura ed emozioni. Un'alleanza complessa</i> , Bologna, il Mulino, 2018, 302 pp.	245

RAFFAELE RAUTY	
Andrew Abbott, <i>Lezioni italiane. L'eredità della Scuola di Chicago</i> , Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, 242 pp.	249

MATTEO SANTARELLI	
Rahel Jaeggi, Robin Celikates, <i>Filosofia sociale. Una introduzione</i> (cura, introduzione e traduzione di Marco Solinas), Milano, Le Monnier Università, 2018, 134 pp.	255

\*\*\*

<i>Abstract degli articoli</i>	261
<i>Notizie sui collaboratori di questo numero</i>	267
<i>Elenco dei revisori permanenti</i>	271
<i>Avvertenze per Curatori e Autori</i>	273

MARCO BONTEMPI

## Identità e valori nella separazione di religione e cultura in Europa. Annotazioni critiche sulla proposta teorica di Olivier Roy

### *Introduzione*

Nel suo ultimo libro, *L'Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, Olivier Roy sostiene che la separazione della religione dalla cultura mostra in Europa occidentale alcune caratteristiche prodotte da mutamenti profondi tanto nella sfera della religione che in quella della cultura. Un cambiamento di fondo viene individuato in una nuova salienza delle norme come strumenti di definizione e affermazione identitaria, tanto per la cultura laica, che per le religioni. Le norme acquistano un nuovo rilievo identitario, in quanto nello spazio pubblico vi si fa riferimento come se fossero valori, per la problematicità di affermare pubblicamente un valore in un contesto di pluralità dei contenuti valoriali. In altre parole, poiché si è in difficoltà nell'ottenere riconoscimento dell'identità in riferimento ai suoi propri contenuti di valore, la si riafferma per differenza. Così, sostenere che certi principi sono "non negoziabili" li pone già come identitari, a prescindere dal loro contenuto, chiamando ad un atteggiamento ossidionale che nel confronto presuppone solo posizioni di difesa e di attacco. Questo spostamento è interpretato da Roy come il sintomo di una mutazione profonda nelle relazioni tra religione e cultura, un cambiamento che può essere colto in due processi di lungo periodo.

### *1. Secolarizzazione, conformismo e riproduzione del legame sociale*

Il primo processo è la secolarizzazione dei fondamenti dei valori, senza che questo cambi i loro contenuti di orientamento. La tesi di Roy è che la relazione tra religione e cultura abbia generato, lungo la storia dell'Europa occidentale, una secolarizzazione dei valori cristiani che ha costituito un territorio comune tra credenti e non credenti, caratterizzato da una convergenza nei comportamenti pratici e da divergenza nelle loro giustificazioni normative. Ad esempio, fino agli anni Sessanta del secolo scorso cattolici e comunisti condividevano la centralità del matrimonio, la subordinazione della donna all'uomo, il rifiuto dell'omosessualità, ma giustificavano questi comportamenti con argomenti e fondamenti distinti. Ciò non significa che non ci fosse conflitto tra la chiesa cattolica e la cultura secolare, piuttosto che questo conflitto si sviluppava sulla fonte dell'autorità che era in gioco nell'affermazione di quei valori, se dovesse cioè essere laica o religiosa, e non sull'orientamento del comportamento secondo il loro contenuto.

Facendo baricentro sulla società francese, ma con uno sguardo rivolto anche ad altri paesi europei, Roy tratteggia le traiettorie lungo le quali – tra lo sviluppo dell'Illuminismo e la metà del XX secolo - ha preso forma il conflitto sui fondamenti dei valori tra le chiese cristiane, cattolica e del protestantesimo storico (queste ultime con posizioni meno confliggenti e più adattive) e la cultura laica. In questo percorso, scrive Roy, “gli Illuministi non fondano più i valori sulla trascendenza divina. Senza con ciò negare l'esistenza di Dio, essi si sforzano di dedurre la morale dalla ragione ... i “laici” dichiarano di essere altrettanto morali quanto i credenti, arrivando persino a sostenere che le loro convinzioni sono più solide, in quanto non motivate dal timore di Dio. E per loro non esistono due morali, ma una sola. Su questo punto la Chiesa è concorde. Ciò che viene messo in causa non è tanto il contenuto dei valori, bensì il loro fondamento” [Roy 2019, 45]. La chiesa cattolica si è opposta alla secolarizzazione della morale, ma i valori che sono emersi da questo processo di secolarizzazione non sono, rispetto al contenuto, radicalmente altri da quelli cristiani<sup>1</sup>. Sono, però, fondati diversamente e non riconoscono un legame con la fede e le dottrine delle chiese cristiane.

---

1. Su questo aspetto si veda quanto Roy scriveva in *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Milano, Feltrinelli, 2009: “La secolarizzazione non implica necessariamente un

I processi di secolarizzazione tra XIX e metà del XX secolo si inscriverebbero, pertanto, all'interno di questo spazio comune costituito da medesimi orientamenti valoriali, ma con fondazioni distinte. In questo terreno comune, mentre il tracciamento dei confini tra religione e cultura diveniva sempre più conflittuale sui fondamenti, sul piano pratico della conformità dei comportamenti si ammettevano variazioni, anche ampie, ma a condizione che non fossero affermate pubblicamente come espressione di valori differenti, restando cioè “condotte particolari”. Conservava, in questo contesto, un ruolo centrale la definizione di un'ortoprassi come orizzonte implicito e socialmente condiviso dell'agire sociale. In questa prassi di conformità dei comportamenti si ammetteva una variabilità di gradi di maggiore o minore vicinanza al valore, perché l'identità sociale dell'individuo è definita a partire dal *tipo di fondamento* che l'attore attribuisce al valore e non dalla norma di attuazione del valore. In tal modo il conformismo agiva da dispositivo di regolazione del legame sociale, ammettendo la variabilità dei comportamenti individuali e anche la conflittuale diversità dei fondamenti dei valori, ma non derivando da queste differenze una diversità di orientamenti di valori.

## 2. *La frattura dei valori e la seconda secolarizzazione.*

Il secondo sviluppo è costituito dai processi di exculturazione della religione, cioè la fuoriuscita della sfera della religione, dei suoi valori e delle sue pratiche, dalla sfera della cultura, dai valori e dalle pratiche culturali prevalenti di una società. Questa separazione segna una fase recente del processo di secolarizzazione, che Roy colloca a partire dalle trasformazioni degli anni Sessanta del XX secolo. Questo movimento di separazione è duplice ed è innescato da processi di mutamento interni tanto alle chiese cristiane, che alla cultura laica. Sul versante

---

conflitto con la religione, e nemmeno un divorzio da essa. Una società secolarizzata infatti può rimanere fortemente legata alla cultura e ai valori religiosi. La secolarizzazione riguarda la fede e non necessariamente i valori. Quando verte sulla dimensione politica (separazione tra Chiesa e Stato), essa non implica, a maggior ragione, una messa in questione dei valori morali: clericali e anticlericali possono condividere una stessa concezione della morale e i cambiamenti nei costumi non implicano necessariamente un conflitto fra religione e cultura” [Roy 2009, 170].

del cristianesimo sono i processi di autosecolarizzazione che emergono in modo prepotente: le chiese protestanti storiche portano a maturazione un processo risalente ai teologi liberali del XIX secolo, nel quale la fede è sempre più pensata in relazione all'*ethos* del mondo moderno e all'idea che è attraverso la secolarizzazione che Dio opera nella storia. Nel cattolicesimo il Concilio Vaticano II avvia un processo che ripensa, anche in termini dottrinali, la natura della chiesa stessa e la sua relazione con le condizioni esistenziali proprie del mondo moderno. Sebbene siano effettive forme di autosecolarizzazione, questi processi non costituiscono una rottura netta con il passato, ma esprimono l'emersione di dinamiche di mutamento in atto nel cristianesimo europeo almeno dalla fine del XIX secolo.

Sul versante della rivoluzione dei costumi innescata dalle proteste giovanili, Roy segnala una mutazione antropologica consistente in un cambiamento radicale nel sistema dei valori dominanti (primariamente nella sfera della sessualità e della famiglia) che attraverso il diritto, sia con la legislazione parlamentare, che nella pratica dei tribunali, ha plasmato giuridicamente i nuovi valori e li ha posti al centro della cultura politico-istituzionale europea. Fondamento di questi nuovi valori è la libertà individuale, estesa al desiderio dell'individuo, «che diventa la sua stessa norma e che non è più soggetta ad altri vincoli rispetto al desiderio altrui» [Roy 2019, 70].

In queste trasformazioni la sfera della cultura avrebbe così generato al proprio interno nuovi valori che non hanno più alcuna connessione con i valori cristiani. Il conflitto tra religione e cultura è venuto assumendo nel tempo i tratti di un conflitto *tra* valori differenti e l'oggetto della contesa oggi non è più sui fondamenti e sull'autorità in riferimento ai valori, ma sono i contenuti di valore stessi ad essere in alternativa. Dal confliggere sulle ragioni della *verità* dei valori si è passati ad un conflitto intorno a ciò che si ritiene *giusto*. L'aprirsi di questa frattura consuma quella "terra di mezzo" che ha caratterizzato i processi di secolarizzazione in Europa fino a mezzo secolo fa e cambia la natura del conflitto tra religione e cultura, rendendolo più profondo e polarizzante, e mutando di conseguenza la dinamica stessa della secolarizzazione. Questa exculturazione introduce una percezione di reciproca estraneità tra religione e cultura che favorisce una connotazione negativa che l'una avrebbe per l'altra. Così, i religiosi tendono a considerare la cultura prevalente non più come secolare, ma come irreligiosa

o pagana, cioè tendenzialmente erosiva o negatrice dei valori religiosi, mentre agli agnostici la religione appare un insieme di pratiche strane ed esotiche, perché del tutto estranee alla loro vita quotidiana e alla loro formazione culturale. Cambiano così le condizioni di possibilità di un'evidenza pubblica del fenomeno religioso. Se nella fase precedente della secolarizzazione l'evidenza pubblica del religioso poteva ancora esprimere una lotta per l'autorità *sulle* condotte di vita, nella fase attuale il religioso entra nello spazio pubblico attraverso l'affermazione della propria differenza dalla cultura.

Un aspetto interessante della tesi di Roy è che questa mutazione delle relazioni tra religione e cultura non sarebbe primariamente una conseguenza dello sviluppo della società multireligiosa in Europa nell'ultimo trentennio, ma costituirebbe un processo endogeno alla società europea e alle relazioni tra cristianesimo, cattolico e protestante, e cultura laica dell'Europa occidentale. Ciò non significa che la presenza di numerose religioni differenti in Europa non abbia influenza su questo genere di cambiamenti. Di fatto, la coabitazione di fedi differenti è già insieme effetto e causa di forme di exculturazione della religione dalla cultura: è effetto perché prodotta dalla separazione di quella religione dalla cultura del paese di provenienza; è causa perché l'estraneità dalla cultura del paese di insediamento la colloca in una sfera, appunto, almeno in parte extra culturale.

### *3. Exculturazione: polisemia di un concetto problematico*

In *La santa ignoranza*, Roy ha sostenuto la possibilità di estendere il concetto di exculturazione della religione a tutte le principali religioni come una conseguenza dei processi di globalizzazione, primariamente della comunicazione digitale e della mobilità, che favoriscono la deterritorializzazione delle religioni. In questa chiave, exculturazione da diagnosi empirica diviene uno schema interpretativo di processi molteplici i cui tratti fondamentali potrebbero essere indicati nell'emersione di due aspetti tipici che qui è utile richiamare. In primo luogo, dalla percezione della cultura come estranea e minacciosa nei confronti dei valori religiosi seguono due possibili sviluppi dell'identità religiosa: da un lato, un ripiegamento nella distinzione tra “noi” e “loro” basata sull'idea che a fare la

differenza tra credenti e non credenti sia la fede attiva e non la semplice “appartenenza sociologica”; dall’altro lato, l’attivazione per un riconoscimento pubblico di questa identità religiosa rinnovata, riconoscimento che si assume necessario per la trasformazione “morale” della società operata dal rinnovamento religioso che si propugna.

In secondo luogo, la fede attiva è pensata come “puro” religioso, cioè come una religiosità fondata sull’esperienza interiore, la cui condizione di possibilità è posta non solo nella separazione dalla cultura pubblica, ma anche nella separazione dalla cultura religiosa, cioè dalla complessità e dall’incertezza che i dibattiti teologici e le diverse correnti dell’esegesi del testo sacro comportano. In questa logica si tende a svalutare l’importanza della conoscenza per la salvezza. Per i religiosi la cultura appare priva di valore e i principi religiosi come “non negoziabili”; per i laici la religione appare estranea e legittimabile solo come cultura o subcultura, cioè valida solo per i suoi membri, riaffermando così, nel riconoscimento, i principi dei valori laici. Entrambi questi sviluppi convergono dunque nel favorire la richiesta e il riconoscimento di visibilità del religioso nello spazio pubblico attraverso uno scivolamento dall’identità religiosa a quella culturale. In questa prospettiva, la società multireligiosa e multiculturale costituisce un fattore di intensificazione e moltiplicazione dei processi di mutamento che già attraversano le differenti religioni, anche fuori dall’Europa.

Ora, un aspetto problematico di questa modellizzazione dell’exculturazione proposta da Roy è dato dallo spostamento di un concetto diagnostico delle relazioni tra cattolicesimo e cultura francese, come nella formulazione originaria di Hervieu-Léger [2003], a modello interpretativo di una pluralità di trasformazioni in atto nelle diverse religioni. In questo passaggio, l’intensità del concetto, consistente nell’attenzione ai cambiamenti del vissuto e dell’esperienza religiosa dei soggetti, cede il passo ad un suo impiego estensivo e tipizzante, focalizzato sulle relazioni tra religioni e cultura politica nello spazio pubblico in società molto differenti. Ciò che si perde in questo passaggio è l’attenzione analitica alle variazioni dell’esperienza religiosa dei soggetti e la connessa pluralità di direzioni di sviluppo di queste variazioni all’interno di ciascuna religione; ciò che si acquista è uno strumento interpretativo delle relazioni tra religione e politica nei diversi contesti sociali e culturali che mira a definire gli attori in campo, interrogandosi sulle loro

possibili relazioni e mosse. L'attenzione al vissuto dei soggetti non viene persa, ma sicuramente passa in secondo piano rispetto all'esigenza di delineare i confini tra gli schieramenti. Ora, a mio parere, questi limiti epistemologici acquistano un particolare rilievo quando all'attenzione del ricercatore c'è l'esigenza di spiegare proprio una tendenza alla polarizzazione delle posizioni tra religioni e cultura politica nello spazio pubblico, come nel caso della società europea. Significativa, in questo senso, è l'analisi che viene proposta sulle trasformazioni dell'evidenza pubblica del religioso.

#### *4. Stare nello spazio pubblico: le mutate relazioni tra religioni e cultura politica.*

Roy sottolinea come la visibilità pubblica delle religioni, disgiunta dai valori culturali prevalenti nella società, si esprima attraverso la riqualificazione del simbolo religioso in norma culturale. In breve, il religioso è riconosciuto nello spazio pubblico non per un primato della fede, ma per le sue peculiari pratiche che normano l'identità religiosa. In tal modo, l'identità religiosa è riconosciuta da tribunali e corti primariamente come insieme di norme la cui attuazione viene tutelata. A cambiare è quindi il rapporto tra religione e spazio pubblico, in quanto il ritorno della religione nello spazio pubblico avviene nella forma non più dell'evidenza culturale, ma da un lato con l'esibizione di un "puro" religioso o di tradizioni restaurate, dall'altro con forme di riconoscimento, da parte di tribunali o corti, della legittimità di simboli religiosi solo in quanto marcatori culturali<sup>2</sup>.

A fronte di questa trasformazione del posizionamento della sfera religiosa, un percorso morfologicamente simile è quello della cultura laica, che, secondo Roy, si disgiunge dai propri presupposti valoriali radicalizzandosi nell'affermazione dei propri principi.<sup>3</sup> Espressioni di questa tendenza vengono colte sia nei tentativi

2. Gli esempi sono numerosi [cfr. Roy 2009 e 2019], ad esempio: il Parlamento del Baden-Württemberg che approva una legge che impone la neutralità religiosa e politica degli insegnanti, ma specifica che questa neutralità non è violata se si mostrano valori occidentali e cristiani; la Corte europea dei diritti dell'uomo che stabilisce che il crocifisso nelle aule scolastiche italiane non è una forma di proselitismo, ma un simbolo della cultura nazionale.

3. «Il contratto sociale non funziona più proprio perché la società liberale ha al suo interno gruppi antagonisti che partono da "principi non negoziabili" e che non possono essere

di “adattamento” delle istituzioni pubbliche alle regole religiose, che nell’affermazione dei principi della cultura laica, come i diritti riconosciuti agli animali, all’interno delle religioni. Un esempio del primo tipo sono i tribunali civili francesi che, osserva Roy, tengono conto della regola ebraica in base alla quale una donna divorziata si può risposare solo con l’autorizzazione dell’ex marito, perché vi riconoscono un marcatore culturale la cui violazione potrebbe causare sofferenza nell’interessata. Un esempio del secondo tipo è il divieto della macellazione rituale che è stato stabilito nel 2018 dal governo danese per affermare i diritti degli animali sulle regole ebraiche e islamiche; o la legge votata dal parlamento del Territorio di Camberra nel 2018 che vieta ai sacerdoti cattolici il ricorso al segreto di quanto detto in confessione quando si tratta di reati di pedofilia. Questi allineamenti delle norme religiose a quelle secolari esprimono la perdita di significatività da parte della sfera religiosa per la cultura secolare e la corrispondente difficoltà della seconda a riconoscere la prima come qualcosa di diverso che un insieme di norme.

Una forma ulteriore di evidenza pubblica dell’exculturazione del religioso è l’utilizzo dei simboli religiosi come marcatori culturali da parte dei movimenti e partiti populistici europei, sia nella rivendicazione di un’identità cristiana del tutto scissa dall’adesione di fede, che come bersaglio polemico, come accade con i simboli dell’Islam. Nello svuotare i simboli religiosi del loro valore religioso, il populismo produce dei simulacri politici della religione funzionali alla produzione di consenso elettorale. Roy interpreta questa produzione politica di simulacri religiosi come una forma di secolarizzazione che nel ridefinire i simboli religiosi in marcatori culturali è associabile alle sentenze dei tribunali e delle corti. Tuttavia, è il caso di osservare che la produzione populista di marcatori culturali è un’attività di propaganda che dipende totalmente dalla sfera mediatica e dalla comunicazione fortemente polarizzante dei social networks, mentre le decisioni delle magistrature, pur sensibili alle variazioni del sentimento collettivo, sono vincolate ad una coerenza con i principi costituzionali del tutto sconosciuta ai populistici. Inoltre, ciò che forse è sociologicamente ancora più significativo, e che Roy non considera, è che, per quanto mediato dai mezzi di comunicazione, il piano della

---

dibattuti ... la sfera secolare odierna non desidera fare alla sfera religiosa alcuna concessione, nemmeno marginale» [Roy 2019, 144-145].

produzione populista di simulacri della religione è quello dell'interazione e non quello giuridico-istituzionale. Non a caso, sono i social networks la risorsa comunicativa per eccellenza di questi movimenti. Ma questa salienza delle norme nella produzione di identificazione sociale, che abbiamo visto sul piano giuridico-istituzionale, ha effetti di altra natura se osservata sul piano dell'interazione sociale. In particolare, l'assegnazione o il riconoscimento di un'identità sociale attraverso il riferimento che i membri di un gruppo sono identificabili *in quanto* legati dall'attuazione di una determinata norma, non solo culturalizza quel gruppo, ma, vincolando l'identità ad un comportamento tipico, la irrigidisce e ne avvia un processo di stigmatizzazione. In questa dinamica, paradossalmente il riconoscimento attraverso le norme produce stigmatizzazione, cioè un'identificazione sociale di religiosità che si assume formattata dall'allineamento alla norma. Il problema dello stigma nasce, infatti, "dove esiste un'aspettativa diffusa che chi appartiene a una determinata categoria non debba soltanto sostenere una data norma, ma anche applicarla" [Goffman 2018, 32].

Ora, se la religiosità sta nello spazio pubblico solo in riferimento alla norma, il suo riconoscimento è allo stesso tempo una riduzione della religiosità alla pratica e all'attuazione delle norme. Questo è un aspetto problematico della tesi di Roy che, cogliendo efficacemente una dinamica sicuramente importante del mutamento religioso e culturale contemporaneo, ne fa però una regola generale di questo stesso mutamento. Infatti, se è condivisibile, come attestato da numerosi casi, che dal punto vista dei posizionamenti politico-sociali la sfera religiosa mostra quelle trasformazioni sopra accennate che la portano a confliggere in modo inedito con la cultura secolare e che tra le due sfere sia in atto una dinamica di reciproco irrigidimento su "principi non negoziabili", è assai meno condivisibile l'affermazione che il venir meno di valori condivisi comporti la scomparsa fenomenologica della "terra di mezzo", cioè di coloro che – per usare la terminologia di Hervieu Léger - non annoverandosi tra i "convertiti", si annoverano tra i "pellegrini", cioè tra chi, variamente credente o anche non credente, si pensa "in ricerca" e "in movimento" rispetto alle questioni delle spiritualità religiose e filosofiche. Le ragioni del conflitto e della sua tendenziale radicalizzazione tra religione e cultura in Europa, a mio parere, non rendono meno significativo il fenomeno di uno sviluppo empiricamente attestato di una popolazione di questa

nuova “terra di mezzo” certamente meno numerosa, ma soprattutto diversa da quella del passato. La categoria di *formattazione del religioso* impiegata da Roy si concentra solo su di un lato di questo fenomeno, cioè le tendenze e i processi con i quali si cerca di dare una forma, ancorché temporanea e locale, all’eterogeneità della fenomenologia religiosa di un territorio, tralasciando di porre attenzione, anche in questo caso, alle trasformazioni dei vissuti religiosi che questa eterogeneità favorisce nella popolazione di quel territorio.

##### *5. Formattazione del religioso e fuoriuscita dalla religione di chiesa.*

Con il concetto di formattazione del religioso, Roy individua un ampio ventaglio di processi differenti che convergono sul piano pratico nell’allineamento di pratiche e marcatori religiosi a dei criteri di riferimento situazionali o normativi. La formattazione prende corpo nelle pratiche sociali dei credenti di più religioni in un determinato contesto sociale e nel rapporto delle religioni con le istituzioni politiche e giuridiche di un Paese. È un processo sociale e come tale non muove da questioni teologiche o dottrinali, né viene messo in atto da leaders religiosi o da teologi. Emerge, piuttosto, da una sorta di definizione della situazione nella quale i differenti sistemi normativi di religioni diverse vengono accettati e ricondotti ad uno spazio comune di senso, che offre una medesima legittimazione a ciascuna differenza religiosa. Questo spazio comune può essere sul piano istituzionale un sistema giuridico di uno Stato, oppure, sul piano dell’interazione sociale, un contesto di convivenza tra comunità religiose differenti. In questo spazio la formattazione può essere, indifferentemente, l’esito di uno scontro o di forme di cooperazione, in ogni caso è lo stabilimento di un nuovo equilibrio tra gli attori in gioco - siano essi istituzionali o sociali -, le loro definizioni reciproche e i loro rispettivi posizionamenti. La formattazione produce un’ortoprassia delle relazioni tra religioni o tra religioni e istituzioni che ha caratteri molto diversi dall’ortoprassia generata nelle società nelle quali la religione è integrata nella cultura. La formattazione emerge dunque come un processo volto a ovviare alla deculturazione della religione, proponendo norme esplicite di coabitazione che sono sempre più spesso oggetto di dibattito nei tribunali e negli organi di legisla-

zione. Un aspetto importante di questo concetto è la sua estensione, al fine di poter riunire processi eterogenei, promossi sia dall'alto, che dal basso: "integrazione ... esportazione ... costruzione di un'identità nazionale ... politiche di ordine pubblico da parte dello Stato, traumi politici ... o, più semplicemente, pratiche di conversione in un ambiente culturale completamente differente. La formattazione può essere volontaria ed esplicita ... può avvenire in una prospettiva "liberale" o, al contrario, "fondamentalista" [Roy 2009, 274-275]. Al di là dei segni visibili del religioso, la formattazione comprende il religioso nei termini del simile, sia sul piano giuridico, che sul piano dell'interazione tra credenti. È uno sguardo sulla religione a partire dall'idea che in essa sia individuabile un nucleo di "puro" religioso, astratto e deculturato, ed è proprio in forza di questa deculturazione che lo si assimila, spesso culturalizzandolo, ad orientamenti e pratiche del luogo.

Lo Stato formatta il religioso quando lo definisce al fine di tutelarne giuridicamente. Casi tipici di questa formattazione sono i riconoscimenti dello status giuridico di religione a movimenti ed organizzazioni come Scientology o i Testimoni di Geova, ai quali viene richiesto di limitare o adattare alcuni tratti caratteristici, ma anche quando definisce un simbolo religioso in termini di marcatore culturale al fine di conferirgli un riconoscimento e una tutela giuridici. La formattazione istituzionale delle religioni avviene, inoltre, con l'assimilazione da parte dello Stato di ruoli peculiari di una religione con ruoli e funzioni preesistenti nell'ordinamento e nella società. Così gli ulema divengono teologi, gli imam divengono "ministri di culto", i rabbini divengono "rappresentanti della comunità" e assumono una visibilità pubblica che li assimila al parroco cattolico, ma non pertiene al loro ruolo. Infine, un aspetto della formattazione ad opera delle istituzioni è la richiesta da parte delle istituzioni nazionali di forme organizzative al fine di istituzionalizzare le religioni, come ad esempio accade per l'Islam, dall'istituzione del Consiglio dell'Islam francese, alla definizione delle associazioni di comunità come interlocutori del ministero dell'Interno italiano.

Sul piano dell'interazione sociale, però, il concetto di formattazione non coglie quella dinamica che evidenzia come la spiritualità ecceda le religioni. Alla scala dei vissuti soggettivi, il declino della religione di chiesa a favore di una disposizione più personale mette in movimento una ridefinizione delle appartenenze che esclude un'adesione senza condizioni e la ridefinisce come "ricerca", ma

non necessariamente comporta un abbandono del religioso. Affiora una porosità del religioso, una disposizione alla ricerca da parte del credente, una diversa percezione e definizione dei confini tra una religione e un'altra e anche con il vasto e articolato campo della non credenza. Le differenze tra religioni e tra religioso e irreligioso, che per molto tempo sono state definite attraverso confini netti, logiche dicotomiche di interno/esterno, oggi mostrano un cambiamento di quegli spazi intermedi. In Europa questi interstizi oggi vengono popolati e acquistano un'evidenza fenomenologica inedita. È attestato che da quasi due decenni, molti di coloro che si dichiarano "non religiosi" rispondano affermativamente alla domanda: "credi in Dio o in un essere supremo?". Il declino della religione di chiesa impatta anche sull'area della non religiosità, trasformandola. L'area della non religiosità, si popola di sensibilità spirituali che in certe forme prendono la direzione delle filosofie e religioni orientali, ma, e questo è davvero un tratto nuovo, non in modo prevalente. Ci sono cioè molte persone che non si sentono di appartenere ad una religione, ma che credono in un Dio o essere supremo, e anche che dicono di pregare.

Ad esempio, nel 2016 il 10% dei giovani italiani tra i 18 e i 29 anni che si dice non religioso o non credente dichiarava di pregare con una certa assiduità e di leggere testi religiosi [Garelli 2016]<sup>4</sup>. Oggi è comune a credenti e non credenti l'idea che ciascuno abbia un proprio nucleo interiore, e solo andando lì, ascoltandolo, possa attingere a qualche verità su di sé per orientare la propria vita. Questo atteggiamento mette al lavoro alcune idee fondamentali, come l'autorealizzazione attraverso le relazioni con gli altri e l'idea che ogni persona abbia una dignità umana che deve, in senso morale, essere rispettata. Questi elementi definiscono una sorta di struttura di fondo delle disposizioni dei giovani anche verso la vita spirituale [Castegnaro 2013 e 2018; Acocella, Pepicelli 2015]. Essi stessi sanno che questo orientamento non comporterà scelte su di sé che saranno una volta per tutte. Sanno, o meglio, sentono, anche in modi non chiari, che questa esi-

---

4. "Questi risultati suggeriscono che l'interesse per la spiritualità stia crescendo nel sentire comune dei giovani. Questo incremento lo si avverte anzitutto all'interno del cattolicesimo ... ma tale incremento si coglie anche al di fuori delle chiese con la "svolta spirituale alternativa" ... nonché con l'aumento dei giovani italiani che si dichiarano "spirituali, ma non religiosi", un'etichetta entrata in voga anche tra gli atei, gli increduli e gli indifferenti" [Palmisano in Garelli 2016, 210].

genza di scelta sarà un tratto di fondo del loro essere e che nella loro vita saranno molteplici le scelte che saranno chiamati a fare su di sé, sulla propria identità, sul proprio modo di vita. È un percorso dal quale non si possono sottrarre. In questa “terra di mezzo” della ricerca di sé, fare esperienze di relazione è necessario per poter valutare sé stessi da sé.

L'esigenza di sperimentare personalmente lo spirituale, al di fuori di ogni verità dogmatica e di ogni autorità, è all'origine dello sviluppo di recenti forme di ateismo spirituale che, a mio parere, meritano l'attenzione del ricercatore [Filoramo 2017, 92-103]. L'estraneità dalla religione non significa necessariamente l'abbandono di esperienze spirituali. Al contrario, scrive, ad esempio, Kearney in *An-ateismo. Tornare a Dio dopo Dio*: «quanto più Dio è estraneo ai pensieri a noi familiari, tanto più molteplici saranno le nostre interpretazioni della sua estraneità» [Kearney 2012, XXV], in una ricerca che rinuncia ad ogni approdo assoluto, sia teistico che ateistico, e fa del ricercare la propria disposizione. In questa linea si colloca anche la tesi di un ateismo religioso proposta da Ronald Dworkin [2014] che promuove una tesi del primato dei valori di ispirazione kantiana che colloca i non credenti nello spazio di una ricerca condivisibile con i credenti<sup>5</sup>.

In altre parole, la questione diventa: “la spiritualità alla quale mi rivolgo è capace di parlare la mia lingua?” Cioè, “può entrare in risonanza con il mio nucleo profondo ed essermi, di guida? Può darmi le parole per potermi comprendere e lasciarmi libero di farlo anche con altri linguaggi e sostenermi nel mio sforzo di condurre una vita di realizzazione?”

In breve, se è vero che il “credente sociologico” è in via di estinzione, ciò non significa che il suo posto sia necessariamente rimasto vuoto. La prospettiva proposta da Roy tende ad una dicotomizzazione che – mentre è efficace per diagnosticare un ampio ventaglio di fenomeni connessi alle relazioni tra religioni e spazio pubblico, tra religioni e cultura politica – sul piano fenomenologico dei

---

5. «Le persone condividono un fondamentale impulso religioso che si è manifestato in varie convinzioni ed emozioni. Per gran parte della storia questo tipo di impulso ha generato due tipi di convinzione: la credenza in una forza intelligente soprannaturale – un dio – e un insieme di convinzioni etiche e morali profonde. ... Gli atei possono quindi accettare i teisti come solidali a tutti gli effetti con le loro ambizioni religiose più profonde. I teisti possono accettare che gli atei abbiano per le convinzioni morali e politiche gli stessi fondamenti che hanno loro» [Dworkin 2014, 116-117].

vissuti non restituisce la ricchezza dello sviluppo di sensibilità, orientamenti e traiettorie che con il declino della religione di chiesa e il corrispondente sviluppo di forme di ateismo non dogmatico rendono non meno, ma più popolosa l'area della ricerca personale. In questi sviluppi il religioso sembra ritrarsi su un piano meta-culturale e svilupparsi in percorsi che sono più difficili da restituire nello spazio pubblico, le cui logiche tendono all'assimilazione e alla schematizzazione, ma che, se appropriatamente studiati, potrebbero rivelare dimensioni della secolarizzazione diverse da quelle della rottura di ogni legame tra religione e cultura.

*Riferimenti bibliografici*

ACOCELLA I., PEPICELLI R. (a cura di),  
2015, *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*, il Mulino, Bologna.

CASTEGNARO A.  
2013, *Fuori dal recinto. Giovani, fede chiesa: uno sguardo diverso*, Ancora, Milano.  
2018, *Giovani in cerca di senso. Vita spirituale delle giovani generazioni*, Qiqajon, Magnano.

DWORKIN R.  
2014, *Religione senza Dio*, il Mulino, Bologna.

FILORAMO G.  
2017, *Ateismo*, Editrice Bibliografica, Milano.

GOFFMAN E.  
2018, *Stigma. Note sulla gestione dell'identità degradata*, Ombre corte, Verona.

HERVIEU-LÉGER D.  
2003, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris.

KEARNEY R.  
2012, *An-ateismo. Tornare a Dio dopo Dio*, Fazi, Roma.

ROY O.  
2019, *L'Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, Feltrinelli, Milano.  
2009, *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano.