

**Titolo:** Religione, politica e società civile

**Autore:** Leonardo Allodi

La recente pubblicazione dei risultati di una ricerca empirica sul rapporto tra religione e vita civile (*L'Italia elastica: tra conformismo e creatività. Religione e vita civile in Emilia-Romagna, Marche e Umbria*, a cura di S. Belardinelli, Roma, 2004, pp. 304), e l'annunciata uscita del volume di Hermann Lübbe, *La politica dopo l'Illuminismo. Saggi filosofici* (a cura di Leonardo Allodi, Ideazione editrice, Roma), ci offrono l'occasione per interrogarci su una serie di temi sui quali si sta sempre più orientando il dibattito politico-culturale del nostro paese. Temi come quelli della "de-secolarizzazione" della società e della evidente crisi del laicismo di derivazione illuministica, quello del ripensamento dell'idea di tolleranza (in una prospettiva per cui pluralismo non è più necessariamente sinonimo di relativismo), o ancora quello dei fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale, con il rinvio ad una concezione del liberalismo nella quale si fa strada, con sempre maggiore consapevolezza, l'idea che lo Stato liberale secolarizzato viva di presupposti normativi che esso stesso non è in grado di garantire (secondo la nota espressione di E.W. Böckenförde), quello, infine, del farsi strada di una idea di democrazia caratterizzata da una identità culturale forte. In una parola: tutta una serie concatenata di problemi che può essere sintetizzata nella formula seguente: è giunto il momento di ridefinire una visione della politica che sappia misurarsi criticamente con la complessa eredità dell'Illuminismo, che sappia cioè cogliere, di tale eredità, non soltanto le luci e le intuizioni profonde, ma anche le ombre e gli aspetti degenerativi.

### 1. Nuova sensibilità e «de-laicizzazione» della sfera pubblica

È ancora possibile parlare oggi, così come faceva non più di un quarto di secolo fa Sennet [1982], di *Fall of Public Man*? Di un prevalere di un «cittadino anomico», il cui stato d'animo, come dice MacIver, è quello di chi ha perduto le proprie radici morali, di chi non ha più un orientamento, ma solamente stimoli senza alcuna connessione, di chi manca di qualunque senso di continuità, di propri gruppi e degli obblighi, di chi, spiritualmente sterile, è concentrato su se stesso e non si sente responsabile di fronte a nessuno, e la cui unica fede è la filosofia della negazione<sup>1</sup>? Un cittadino anomico che «vive sulla tenue linea della sensibilità tra un passato che manca e un futuro che manca anch'esso» [MacIver 1950: 84]? Un «cittadino anomico» che sembra davvero incarnare la previsione tocquevilliana di un uomo chiuso in se stesso, estraneo al destino di tutti (salvo i figli e gli amici), un cittadino che rispetto ai propri simili «capita che si confonda con loro, ma non li vede; li sfiori ma non li senta», un uomo che non esiste che in se stesso e per se stesso e per il quale, come dice Tocqueville, «se ancora la famiglia ha un qualche significato per lui, è la società a non averne più»<sup>2</sup>? O invece si intravedono segni ed indizi di una inversione di tendenza che, favorita da una realtà socio-culturale ed anche politica completamente mutata, ha assunto la forma di una nuova sensibilità [Llano 1995; Koslowski 1991], assai più orientata verso i problemi di etica pubblica e la riconsiderazione di uno spazio pubblico nel quale appaiono nuovamente protagoniste le forze della società civile, le associazioni, i corpi intermedi, il cosiddetto «privato-sociale» [Donati e Colozzi 2001]? Una nuova sensibilità, in cui si esprime una coscienza culturale postmoderna, soprattutto nella forma di quell'«essenzialismo», che, per dirla con Koslowski, «vede le divisioni e le differenziazioni del moderno, il male che hanno prodotto arte, scienza e religione nel loro reciproco isolamento, non come ultima parola, ma come uno sviluppo distorto da superare al quale deve essere opposta una nuova integrazione nel mondo vitale di questi tre ambiti» [Koslowski 1991: 7]? Il laicismo, in quanto principio di ordine politico-religioso, sta dunque mostrando segni di logoramento?

Forse oggi cresce soprattutto la consapevolezza di quello che, riflettendo sulla fine dell'epoca moderna, Romano Guardini, con assoluta preveggenza, collegava al rischio di un crescente relativismo culturale, cioè al fatto che ormai nella situazione sociale in cui si è chiamati a vivere «nulla possa garantire che la libertà prenda la decisione giusta», non solo a livello individuale ma anche collettivo. Si tratta dunque di una nuova sensibilità che ha a che fare con la riscoperta dell'idea di «bene comune» [Guardini 1989: 101]. Essa fa seguito a quella chiarezza «terribile ma salutare» che l'avvento di una radicale negazione del cristianesimo, ancora secondo Guardini, avrebbe prodotto, mettendo a nudo la slealtà di ogni religione civile moderna fondata sul principio dell'*etsi deus non daretur*. Svelando cioè quale

<sup>1</sup> Cfr. MacIver [1950: 84 e ss.]. Per un inquadramento generale del pensiero di MacIver, ci permettiamo di rimandare alla nostra monografia [Allodi 2000].

<sup>2</sup> Riportato in Sennet [1982: 1].

sia effettivamente la realtà quando l'uomo e la società perdono di vista quella «riserva di legittimità» che ci è data nel sapere di tipo religioso e quando appunto vengano a cessare i frutti e le ricadute sociali del contatto con questo tipo di sapere.

Quel che oggi ritorna in discussione è dunque l'*affaiblissement* sociale delle istituzioni religiose in un contesto post-illuministico. Nel senso che se da una parte la nostra società resta largamente secolarizzata, persistendo in essa quel «mutismo dei simboli religiosi», per cui è impossibile «non vedere come i processi del silenzio religioso si sono sviluppati nella cultura quotidiana» [Lübbe 1990: 91], dall'altra oggi si ricomincia a guardare con più chiarezza e libertà all'importanza e al ruolo della religione come fonte di vitalità delle varie sfere che essa promuove. Al punto che si può anche dubitare che i processi di secolarizzazione e di differenziazione che hanno segnato la nostra società abbiano anche implicato necessariamente una dissoluzione della religione. Ad esempio il fatto che oggi si faccia sempre più strada una nuova idea di tolleranza, attiva e propositiva, con cui si vuole superare l'idea moderna di una tolleranza fondata sulla sostanziale indifferenza fra religione e democrazia, fra religione e vita politica, appare già in se stesso il segno di una nuova sensibilità nella quale si comprende come «l'idea laicista, secondo la quale la garanzia della libertà religiosa negativa renderebbe una comunità più libera di quanto faccia la garanzia della libertà religiosa positiva, può essere messa alla prova domandando se la libertà, inclusa la libertà religiosa, tragga o meno beneficio dal fatto che di tanto in tanto la si debba rivendicare espressamente nei rapporti con gli altri» [Lübbe 2001: 72].

La complessità e le nuove articolazioni con cui si presenta la realtà socio-culturale contemporanea, e in particolare, la società italiana, quella che è stata definita la «via italiana alla postmodernità», riportano così al centro dell'interesse teorico delle scienze sociali il problema del rapporto fra religione e politica, non più nel modo escludente in cui la modernità aveva irrigidito artificialmente queste due dimensioni fondamentali della vita sociale, ma secondo un nuovo schema nel quale la società civile appare soggetto autonomo capace di incidere profondamente sulla sfera pubblica, ora sottratta al monopolio esclusivo dello Stato o del mercato. È in questa prospettiva che si affaccia il problema di una «sfera pubblica religiosamente qualificata» [Donati 2001a e Donati 2002], e in particolare quella di una *principled tolerance*, come la definisce Seligman [2000], che supera l'idea moderna di laicità come sfera neutra e chiusa al contributo che le religioni possono dare alla società. Ha ragione in tal senso H.Lübbe ad affermare che sta perdendo consenso la tradizionale pretesa laicista di mantenere la politica e lo Stato svincolati dalla religione, e che dunque si assista ormai sempre più ad un processo di «de-laicizzazione» della sfera pubblica, ha conseguenze assai rilevanti: «i processi di pluralizzazione determinati dalle migrazioni, la tendenza ad accentuare gli elementi che caratterizzano la propria confessione religiosa, le manifestazioni di religiosità civile, e dunque religiose in senso antilaicistico nel quadro dell'entità statale moderna – tutto questo non può essere schematizzato in un concetto di religione come quello adottato da Kant che considera la religione come un puro strumento di moralizzazione. Nella controversia sulla presenza del Crocifisso nelle scuole pubbliche non si ha a che fare con concezioni divergenti circa la necessità di normatività del nostro agire» [Lübbe 2001: 73]. Quello che Lübbe sostiene a proposito di una «filosofia della religione post-illuministica» ha notevoli conseguenze anche per un nuovo modo di intendere sociologicamente la religione. In questo nuovo contesto, infatti, come ha mostrato Donati [2001a: 103], «le religioni devono affrontare la sfida di una cultura civica elaborata “al plurale” da religioni che altrimenti si escluderebbero a vicenda. Devono, a questo scopo, rifiutare sia i processi di secolarizzazione sia i nuovi fondamentalismi [...]. La sociologia della religione si trova ancora in difficoltà a riconoscere questo campo di possibilità che si aprono. Per vederle, occorre sottrarre lo studio della religione ad un codice simbolico puramente immanente, che guarda alle funzioni sociali della religione dall'esterno di essa (dal punto di vista della società) oppure la osserva nella sua autoreferenzialità interna, e non coglie la relazionalità originale che la religione crea: per vedere quest'ultima occorre comprendere il carattere sovralfunzionale della religione, che è reale e operante in tanto in quanto – se e laddove – la religione usa un codice simbolico proprio – *sui generis* -, quello della trascendenza».

## 2. Il rapporto tra religione e società alla luce dell'idea di una «*principled tolerance*»

Come tende a configurarsi dunque il rapporto fra religione e politica in un'epoca post-illuministica come quella attuale? Il dato che sembra oggi emergere con forza sempre maggiore è l'insufficienza della concezione illuministica di una separazione di tipo antagonista fra religione e politica, ed in particolare fra religione e democrazia. Tale antagonismo appare sempre più «fonte di crisi dell'una e dell'altra: allontanandosi fra loro religione e democrazia perdono di sinergia reciproca» [Donati 2001a: 67].

Il problema del rapporto fra religione e società deve dunque essere ripensato a partire dalla seguente constatazione e domanda: «con la fine del secolo XX, le tendenze storiche che configurano un ruolo sempre più privatizzato e residuale della religione agli effetti della democrazia sono entrate in una crisi

sempre più forte. Nel contesto occidentale odierno la democrazia perde le sue basi ideali e la religione perde la sua identità. Ci si chiede allora: come potranno evolvere (e ancor prima, come potranno sopravvivere?) la democrazia e la religione? Quali relazioni dovrebbero avere fra di loro per rafforzarsi anziché erodersi a vicenda?» [Ibidem].

Alla base di questa considerazione c'è la supposizione che «oggi in un quadro caratterizzato da crescente differenziazione delle sfere sociali e culturali, con i loro codici simbolici, la religione si stia riorganizzando come sfera latente che contribuisce – non senza conflitti e frizioni – alla costruzione di una sfera pubblica eticamente qualificata che si oppone all'alienazione diffusa dai processi di globalizzazione meramente funzionalistici» [Ibidem: 68]. Allo stesso tempo oggi sta diventando sempre più chiaro come la religione abbia tratto dalla vicenda illuministica e dal rapporto dialettico che ha stabilito con la modernità una lezione essenziale: in altre parole oggi anche la riproposizione di valori tradizionali non può essere significativa «se non si apre alla complessità» [Ibidem: 94].

Se ad una prima considerazione la religione non regola più le attività sociali né le condotte private, non ispira più le credenze collettive né detta i valori comuni, ed appare soggetta ad una «marginalizzazione che sembra irreversibile, ad una banalizzazione che allinea le attività religiose a qualsiasi altra» [Rémond 1998: 273] – al punto che tutto potrebbe far pensare che l'affermazione fatta da E. Renan nel 1883, secondo cui «*la religion est irrévocablement devenue un affaire de gout personnel*» abbia oggi trovato una sua verifica sociologica definitiva –, occorre in realtà rilevare come anche questo processo di soggettivizzazione, rispetto al quale non pochi studiosi vedono nel fondamentalismo una reazione per così dire uguale e contraria, sia in realtà in crisi insieme a quello che può ancora apparire come il denominatore ideologico comune al nostro tempo, e cioè il relativismo culturale [Boudon 1996: 423]. La nostra democrazia è sempre più alla ricerca di una concezione di tipo sostantivo, di una sua propria «identità culturale» [Donati 2001a: 87]. Una democrazia e una politica cioè che sappia riconoscere le identità culturali ma allo stesso tempo non sia culturalmente neutra, avendo come suo precipuo fine «lo sviluppo dei diritti umani», secondo una concezione che sappia riconoscere «il comune servizio che democrazia e religione devono rendere alla persona umana»<sup>3</sup>.

Lo scenario attuale presenta più di un indizio che fa pensare ad una nuova sensibilità, ad una inversione di tendenza, a quello che è anche stato indicato come l'inizio di un processo di desecolarizzazione: «Il crollo dei regimi comunisti ha evidenziato un fenomeno certamente inatteso alla fine del secolo XX: il fatto che un po' ovunque nel mondo, incluso l'occidente, la religione ha avuto una grande ripresa di forza ed è apparsa di nuovo come una fonte di libertà. La religione ha guidato molti movimenti di società civile (si pensi ai casi della Polonia, dei Paesi dell'ex blocco sovietico e di vari paesi del Sud-America). Ciò è avvenuto perché la religione non è stata più vista come un ostacolo alla libertà, né come un vincolo dell'azione, ma invece come motivo ispiratore delle libertà civili (Gellner) e di una sfera pubblica democratica (Khatami), o di una terza ondata della democratizzazione (Huntington)» [Donati 2001a: 42].

Anche nelle società più secolarizzate il fatto religioso, basta semplicemente fermarsi alle stime statistiche, è ancora nettamente maggioritario e rimane «il fatto sociale di natura volontaria più diffuso» [Ibidem: 274]. Qualcosa che contribuisce a trasmettere «un accordo implicito sui valori comuni». Ogni convinzione religiosa ha una dimensione sociale e, qualunque cosa si pensi della legittimità di una espressione pubblica del fatto religioso e della sua presenza nello spazio sociale, è un fatto storico che non può essere contestato da nessuno che la religione abbia avuto, da molti secoli, in Europa, una dimensione collettiva: «fra il livello delle relazioni politiche e giuridiche e all'altro estremo, quello delle convinzioni, dei sentimenti, della condotta di centinaia di migliaia di cittadini europei, che sono allo stesso tempo cittadini di un paese e fedeli di una Chiesa, esiste un livello intermedio: quello della religiosità della società civile, dei suoi riferimenti espliciti alla religione, della regolazione da parte di questa delle attività collettive e della vita della collettività nazionale. Contrariamente ad una rappresentazione riduzionista, la relazione fra religione e società non si esaurisce in un faccia a faccia fra politica e religione. La relazione è triangolare: a fianco dello Stato e della religione, vi è la società che oggi definiamo civile. I fatti religiosi hanno una loro durata. Se tutte le categorie di fatti sociali hanno una durata specifica, i fatti religiosi sono, probabilmente, quelli che si inscrivono – così dice Rémond – nella durata più lunga: essi partecipano alla longevità che è tipica dei fenomeni culturali e della mentalità. Le ideologie sopravvivono ai loro fondatori così come alle circostanze in cui sono emerse. Ma le religioni ancor più: ogni religione si riferisce ad una tradizione, si definisce per la sua fedeltà alla parola e all'esempio del suo fondatore, si riferisce a testi sacri che i fedeli meditano di generazione in generazione. Di questa capacità di durare, le relazioni fra religione e società subiscono naturalmente delle conseguenze» [Ibidem: 15].

Conseguenze che non vanno necessariamente nella direzione di una separazione antagonista ma piuttosto di tipo distintivo. Con la crisi del laicismo moderno è entrata in crisi la dissociazione assoluta

<sup>3</sup> M. Schooyans, citato in Donati [2001a: 70].

fra idea di cittadinanza e confessione religiosa ma in pari tempo si è prodotto un effetto derivato che non può essere dimenticato: «a insistere troppo sulle conseguenze negative per la religione causate dall'avanzare della secolarizzazione, si perde di vista – ha osservato ancora Rémond – quella che ne è stata la contropartita: e cioè la riconquista da parte delle istituzioni confessionali dell'autonomia perduta o che non avevano mai avuto a disposizione» [*Ibidem*]. Le stesse Chiese oggi si sono convinte che la distinzione fra società politica e religione «non era di per sé contraria agli interessi o anche ai principi del cristianesimo. Se hanno perso in autorità e forse in prestigio, esse hanno incominciato ad apprezzare quello che ne hanno guadagnato: e cioè l'indipendenza» [*Ibidem*: 251].

In particolare il problema che oggi si pone è quello di una nuova idea di tolleranza intesa come «sensibilità a principi trascendenti» che sappia superare la concezione moderna e liberale di tipo relativistico e negativo della tolleranza come semplice indifferenza [Donati 2001a: 97]. Quella che oggi è in crisi è appunto una tolleranza che «esalta l'in-differenza della religione per la politica», la quale tende a risolversi in una «indifferenza di principio» che è tale perché «non ha beni da affermare, non serve a promuovere il bene, ma al contrario rende irrilevante ogni distinzione fra i beni» [*Ibidem*]. In questa prospettiva nasce l'idea di una «sfera pubblica religiosamente qualificata [...] una sfera regolata da una tolleranza reciproca che si fonda non già sui presupposti di neutralità e indifferenza tipici del liberalismo moderno, ma sui presupposti di una tolleranza attiva e promozionale dei valori religiosi. È la sfera della tolleranza basata su principi che hanno un fondamento comune fra le religioni nella misura in cui queste sono capaci di trascendenza, nel rapporto con la realtà e con la verità sull'essere umano» [*Ibidem*: 92].

### 3. Da una libertà «garantita negativamente» ad una libertà aperta alla cultura religiosa

Per dirla con Lübbe, in un'epoca post-illuministica come la nostra si stanno determinando le condizioni per un passaggio da una concezione negativa della tolleranza, da una libertà «garantita negativamente» ad una libertà aperta alla cultura religiosa, che anzi riscopre proprio nelle istanze «incondizionate» della religione quella riserva di valori che la garantiscono. Si definiscono in tal modo le condizioni perché il costituzionalismo moderno, cioè «la maggior realizzazione della civiltà moderna», riscopra il senso della propria storia e il fine per cui è sorto: la «salvaguardia di ciascun membro della comunità politica come persona che possiede una sfera di genuina autonomia», una «preoccupazione per la persona» che, come ha sottolineato Friedrich [1998: 23-24], «è radicata in primo luogo nella dottrina del cristianesimo». Allo stesso tempo, la costellazione socio-culturale contemporanea, soprattutto quella europea, segnata dai concomitanti processi di pluralizzazione dell'universo religioso determinati dalle migrazioni - da cui deriva l'esigenza di accentuare gli elementi che caratterizzano ogni specifica confessione religiosa -, e da manifestazioni sempre più diffuse ed evidenti di «religione civile» sta lentamente creando le condizioni per svelare uno dei grandi equivoci del rapporto fra illuminismo e religione, e cioè la riduzione della religione a pura moralità. Anche la «privatizzazione» dell'esperienza religiosa non sembra aver del tutto oscurato quella che può essere considerata la vera «ratio della religione» che, per dirla con Lübbe, è in primo luogo quella di essere «la cultura del fatto che noi, nella nostra esistenza umana, non siamo solo ciò che dobbiamo fare e tralasciare di fare e dunque ciò di cui possiamo rispondere, ma anche, in ultima analisi e in modo definitivo, ciò che noi soffriamo e ciò che per noi nella forma del dolore degli altri diventa esigenza etica religiosamente fondata» [Lübbe 2001: 74]. Il che appunto implica il superamento della riduzione della religione a pura moralità e la sua decisiva attualità.

Questa nuova sensibilità post-illuministica non implica affatto un rifiuto dell'eredità dell'Illuminismo nella sua fondamentale ispirazione ideale, ma piuttosto la messa in discussione del modo in cui tale eredità si è consolidata nella società europea. Come insegna infatti soprattutto la storia della società americana, tale processo non coincide affatto, necessariamente, con un processo di eliminazione della religione dalla vita pubblica. Il contesto in cui si situa la Costituzione americana, profondamente influenzata dall'Illuminismo, è al contrario fondato sulla volontà di garantire una vita religiosa senza alcuna limitazione a livello pubblico. La religione, ormai sollevata da obblighi connessi ai diritti civili, proprio per effetto di questo processo di emancipazione, diventa una risorsa essenziale per la salvaguardia dei diritti civili dei cittadini. Ciò significa che nonostante la separazione di politica e religione così a lungo stigmatizzata dalla Chiesa Cattolica, gli Stati Uniti sono un paese dove il processo di secolarizzazione ha un'influenza minore di quanto non abbia in molte nazioni europee. Secondo Lübbe «ciò è evidente non da ultimo nel retaggio della religione civile, nell'insieme cioè delle basi costitutive più essenziali della vita religiosa nel contesto delle manifestazioni pubbliche della vita politica. Esse vanno dall'insediamento del presidente americano, che in occasione del giuramento è solito porre la mano sulla Bibbia, fino alle preghiere pubbliche, che il presidente inserisce nei discorsi che rivolge alla nazione – ad esempio nella commemorazione delle vittime del terrorismo. Si tratta, in

entrambi i casi, di azioni che sarebbero impensabili nella Francia laicista. Esse mettono in evidenza come la costituzione d'impronta illuministica della vita politica, che di fatto è il risultato di un processo di emancipazione politico-religioso, nel caso di una cultura giuridica non laicistica possa fare della religione, svincolata dalla politica, un efficace strumento per la salvaguardia dei diritti civili» [*Ibidem*: 71-72].

Per Lübbe il processo di secolarizzazione non implica necessariamente «una indifferenziazione e neutralizzazione dei contenuti di fede di stampo confessionale» ma soltanto il fenomeno che gli «altri di turno» si sono fatti più prossimi a noi per effetto della modernizzazione. Non dunque una indifferenziazione ma il venir meno della omogeneità religioso-culturale delle società moderne. Ora, secondo Lübbe, un sistema tendenzialmente «non laicista», vale a dire un sistema che mostra un atteggiamento favorevole nei confronti della religione ma che allo stesso tempo si fonda sulla separazione fra Stato e religione, «possiede maggiori capacità di elaborare la pluralizzazione della vita religiosa di quante non ne abbiano le tradizioni religiose di popolo che svolgono un ruolo fondamentale in molti paesi europei» [*Ibidem*].

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Abruzzese, S.

2000 *Il posto del sacro*, in R. Gubert (a cura di), *La via italiana alla postmodernità. Verso una nuova architettura dei valori*, Angeli, Milano, pp. 397-455.

Allodi, L.

1999 *Post-modernità e istituzioni: dinamiche della fiducia e dell'appartenenza fra società civile e sfera politico-istituzionale*, in G. Morra (a cura di), *Religione civile, frammentazione sociale, post-modernità. Quali valori comuni tra i giovani del Sud e del Nord Italia*, Angeli, Milano, pp. 108-147.

2000 *Quello che non è di Cesare. Comunità, società e stato* in R.M. MacIver, Angeli, Milano.

2000a *La modernità controversa. Analisi storico-sociologica e prospettive epistemologiche*, Studium, Roma.

2003 *Globalizzazione e relativismo culturale*, Studium, Roma

Cesareo, V. (a cura di)

1995 *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano.

2002 *Le nuove politiche sociali*, Carocci, Roma.

2002a *Religione e cultura civile degli italiani: un confronto fra non associati e associati a organizzazioni di privato sociale*, in P. Donati e I. Colozzi, *La cultura civile in Italia: fra stato mercato e privato sociale*, il Mulino, Bologna, 2002, pp. 41-82.

2002b *Conclusioni. La difficile crescita di una nuova cultura del civile*, in P. Donati e I. Colozzi, *La cultura civile in Italia: fra stato, mercato e privato sociale*, il Mulino, Bologna, pp. 331-343.

Donati, P.

1996 *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano.

2000 *La cittadinanza societaria*, 2<sup>a</sup> ed., Laterza, Roma-Bari

2001 *Il lavoro che emerge. Prospettive del lavoro come relazione sociale in una economia dopo-moderna*, Bollati Boringhieri, Torino.

2001a *Universalità, particolarità, neutralità del fenomeno religioso: è possibile una sfera pubblica religiosamente qualificata?*, in R. De Vita e F. Berti (a cura di), *La religione nella società dell'incertezza*, Angeli, Milano, pp. 61-106.

2001b (a cura di), *Identità e varietà dell'essere famiglia: il fenomeno della pluralizzazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo.

2002 *Pensare la società civile come sfera pubblica religiosamente qualificata*, in C. Vigna e S. Zamagni (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 51-106.

Donati, P. e Colozzi, I. (a cura di)

1997 *Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, il Mulino, Bologna.

Eurispes

2001 *Rapporto Italia 2001: percorsi di ricerca nella società italiana*, Roma, Eurispes.

2002 *Rapporto Italia 2002: percorsi di ricerca nella società italiana*, Roma, Eurispes.

Fara, G.M.

2002 *Considerazioni generali. Il paese dei Tartarini*, in Eurispes [2002].

Friedrich, C.J.

1998 *Giustizia e trascendenza. Le dimensioni religiose del costituzionalismo*, Gangemi, Roma.

Guardini, R.

1989 *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia.

Gubert, R.

- 1992 *Gli orientamenti socio-politici*, in R. Gubert (a cura di), *Persistenza e mutamento dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Reverdito, Trento, pp. 267-346.
- 2000 *Gli orientamenti socio-politici*, in R. Gubert (a cura di), *La via italiana alla postmodernità. Verso una nuova architettura dei valori*, Angeli, Milano, 2000.
- Koslowski, P.  
1991 *La cultura postmoderna. Conseguenze socio-culturali dello sviluppo tecnico*, Vita e Pensiero, Milano.
- Llano, A.  
1995 *La nuova sensibilità. Il positivo della società postmoderna*, Ares, Milano.
- Lübbe, H.  
1990 *Religion nach der Aufklärung*, Styria Verlag, Graz-Wien-Köln.  
2001 *Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze*, Wilhelm Fink Verlag, München. La traduzione italiana di questo volume è in corso di pubblicazione.
- MacIver, R.M.  
1950 *The Ramparts We Guard*, MacMillan, New York.
- Morra, G. (a cura di)  
1999 *Religione civile, frammentazione sociale, post-modernità. Quali valori comuni tra i giovani del Sud e del Nord Italia*, Angeli, Milano.
- Putnam, R.  
1993 *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano.
- Rémond, R.  
1998 *Religion et société en Europe*, Editions du Seuil, Paris.
- Seligman, A.B.  
2000 *La scommessa della modernità. L'autorità. Il Sé e la trascendenza*, Meltemi, Roma.
- Sennet, R.  
1982 *Il declino dell'uomo pubblico*, Bompiani, Milano (ed. originale: *The Fall of Public Man*, Knopf, New York, 1974).

il Maestrale