

Complessità Culturale e immagine della religione oggi in Italia

Cecilia Costa *

► SOMMARIO

L'articolo prende in esame l'interazione strutturale tra trasformazioni culturali, rivoluzione tecno-comunicativa e mutamenti del credere nell'Italia contemporanea. L'attuale complessità socio-simbolica, segnata da instabilità, frammentazione identitaria e semplificazioni semantiche, incide profondamente sulle forme dell'esperienza religiosa, ridefinendo categorie come verità, tempo, libertà e interiorità. Il "diluvio" digitale ristrutturata le modalità di percezione, relazione e narrazione di sé, favorendo spiritualità individualizzate e un sacro disincarnato, talvolta in tensione con il Cristianesimo storico. Le indagini empiriche mostrano un credere selettivo, discontinuo e non vincolante, soprattutto tra i giovani, pur accompagnato da persistenti bisogni di senso, testimonianza e trascendenza. In questo scenario caratterizzato da "pluralismo dei pluralismi", la religione non scompare ma si riconfigura, riemergendo come risorsa interpretativa capace di rispondere alle domande esistenziali che scienza e tecnica non riescono a colmare.

► PAROLE CHIAVE

Complessità; Cultura; Italia; Religione.

***Cecilia Costa:** è Professore Associato di "Sociologia dei processi culturali" nel Dipartimento di Scienze della formazione nell'Università degli Studi di Roma Tre.

Premessa

Per riflettere su *complessità culturale e immagine della religione oggi in Italia*, in prima istanza, è necessario considerare l'esistenza di un nesso strettissimo tra di loro, al punto che ogni minima variazione in uno di questi differenti ambiti produce effetti a catena sull'altro, perché «non solo la parte è nel tutto, ma il tutto è nella parte».¹

La concatenazione tra clima storico-culturale, universi simbolici, sistema sociale e lo stesso comportamento degli uomini, nel loro intreccio inscindibile con la dimensione religiosa, è stata una costante della speculazione sociologica, perché la religione, secondo alcuni classici di questa disciplina, rappresentava il "principio strutturale" della società, tanto che i suoi paradigmi dottrinali erano considerati parte integrante della *concezione generale* del mondo. Non a caso, in controtendenza alle posizioni positiviste di retrocessione della religione a ideologia, tra il 1902 e il 1912, molti studiosi, da James a Durkheim, misero al centro del loro impianto teorico la sfera della credenza – al fine di poter cogliere lo "spirito" della loro epoca e le implicazioni dei processi di razionalizzazione – e le dedicarono alcune delle loro opere più importanti.²

Se è vero che nel passato la religione è stata intesa come la "grammatica" profonda alla quale andavano ricondotti gli archetipi, i valori, i simboli, le idee filosofiche che davano ispirazione alle azioni umane, è altrettanto vero che oggi la ragione tecnica – ormai «posta al di sopra della realtà»³ – "contende" alla religione questa sua antica funzione di "fonte" legittima dei significati dell'esistenza. In questa prospettiva teorica, la persistenza o l'esclusione del religioso dallo spazio pubblico e privato – come ogni altro aspetto che si può rilevare scientificamente nel suo oggettivarsi storico – devono essere correlate alle modificazioni culturali, che si riverberano sulle forme del suo manifestarsi, in termini di: esperienza, credenza, pratica e appartenenza. Soprattutto, le trasformazioni della trama culturale si riflettono, più specificatamente, sul Cristianesimo, in quanto esso più di ogni altra religione «vive nella storia»⁴ ed è sperimentato «da uomini profondamente legati alla cultura».⁵

¹ E. MORIN, *Introduzione al Pensiero Complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità*, Sperling & Kupfer, Milano 1993, 75.

² Cf. W. JAMES, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, [1902], Morcelliana, Brescia 1998; M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, [1905], Sansoni, Firenze 1965; G. SIMMEL, *La religione*, [1906], Bulzoni, Roma 1994; E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, [1912], Edizioni di Comunità, Milano 1971.

³ FRANCISCUS, *Litterae Encyclicae Laudato si' de communi domo colenda*, 24.05.2015, n. 115, in «Acta Apostolicae Sedis» 107 (2015) 9, 847-945: 893.

⁴ A. RICCARDI, *La Chiesa brucia? Crisi e futuro del cristianesimo*, Laterza, Bari-Roma 2021, 123.

⁵ PAULUS VI, *Adhortatio Apostolica Evangelii nuntiandi*, 8.11.1975, n. 20, in «Acta Apostolicae Sedis» 58 (1976) 1, 5-76: 18.

Solo dopo aver messo a fuoco l'interrelazione tra il contesto socio-culturale e sfera religiosa – attualmente, anche in rapporto con la tecnologia, la comunicazione e i nuovi modelli identitari – si può tentare di interpretare: lo stato, la natura e la qualità del credere; la coniugazione, o meno, tra fede e codici moderni; le variabili e le semplificazioni semantiche che vulnerano la relazione tra soggettività e Trascendenza.

1. Trasformazioni culturali e semplificazioni semantiche

Nella nostra stagione storica, in cui il flusso delle trasformazioni ha travolto sistemi, coordinate normative, coesione sociale, il tessuto culturale è sempre più caratterizzato da instabilità, vulnerabilità, ambivalenza e complessità. È una complessità che, da un lato, potenzia possibilità straordinarie in ogni campo scientifico-comunicativo, tecnologico, dall'altro lato, fa emergere un aspetto "oscuro" della modernità, che era stato già profetizzato dai padri fondatori della sociologia. Infatti, è un periodo, il nostro, ricco di innovazione, ma anche appesantito da controversi fattori: dissolvenza delle ragioni universali a favore della "vita immediata"; delegittimazione istituzionale; assenza di un ordine gerarchico dei valori che rende evanescenti i confini tra bene e male; anoressia di senso; amnesia delle radici comunitarie; disaggregazione; proliferazione di "non luoghi" anonimi e provvisori, molto diversi dai definiti *spazi* antropologici, relazionali e delle appartenenze.⁶ Questa sorta di mutazione "genetica", dalla *stabilità ordinata* a una *dinamicità disordinata*, determina *anomia* – che Durkheim intendeva come patologia della modernizzazione, dilagare dell'*illimitatezza* dei desideri umani – e, come conseguenze esplicite e implicite, porta a: sciogliere i legami comunitari; perdere la *coralità dell'esperienza*; depotenziare la regolazione sociale; sostituire gli antichi miti con gli *idola* del giorno; scomporre ogni verità in *post-verità*.

Partendo dal presupposto che la stessa semantica, ossia il modo di correlarsi a eventi, concetti e oggetti, è «condizionata da un ineliminabile radicamento in una cultura»,⁷ non solo i cambiamenti generali – dalla globalizzazione alla "dittatura" dei *big data* – conducono a una riconfigurazione del mondo,⁸ ma anche le *ferite semantico-simboliche* di categorie del pensiero e dell'azione⁹ intervengono a modificare la realtà, per esempio: il livello oggettivo-universale della verità si declassa al livello soggettivo-particolare; il sapere si disarticola nei saperi parcellizzati; la conoscenza si banalizza in informazioni; l'eterno-trascendente si ritrae nel contingente-immanente; la salvezza "al di là del tempo" si traduce in benessere "nel tempo"; la profondità della storia si diluisce in cronaca; la ragione si atrofizza in razionalità; lo spazio concreto si disloca nella plasticità del virtuale; il sociale si dissolve nell'individuale. Altre semplificazioni semantiche sono una ulteriore espressione del *radicamento*, della collettività e dei soggetti, nell'attuale

⁶ Cf. M. AUGÉ, *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Eléuthera, Milano 2009.

⁷ P. BENANTI, *L'uomo è un algoritmo? Il senso dell'umano e l'intelligenza artificiale*, prefazione di S. Maffettone, introduzione di G. Leoni, Castelvecchi, Roma 2025, 11.

⁸ Cf. U. BECK, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Bari-Roma 2016.

⁹ Cf. C. COSTA, *La religiosità complessa tra crisi di visione e nostalgia di senso*, in «Religioni e Società» 36 (2021) 101, 15-21, [*La Religiosità in Italia: Indice generale 2011-2021*].

complessità culturale, a iniziare dalla “devozione” alla velocità e al dubbio sistematico, che sostituiscono la *lentezza* e la *certezza* dei codici unici sovra-ordinati.

Anche il significato della libertà è cambiato, perché viene interpretata come coincidenza con i desideri personali, con la possibilità di rifiutare ogni tipo di divieto o, più semplicemente, con la *chance* «di navigare davanti a uno schermo». ¹⁰ Invece, pur se molto ampia, la libertà dell’uomo non è auto-legislativa o arbitraria, ma corrisponde ai principi della responsabilità, della convinzione e del saper scegliere tra le variabili strutturali dell’agire, come suggerivano Weber e Parsons.

Al seguito delle metamorfosi semantico-culturali, si sono trasformati anche la progettazione, il significato e l’uso del tempo, e questa loro riformulazione ha degli effetti collaterali disfunzionali sulla percezione del sacro e sulla definizione dell’interiorità dell’uomo. La distensione temporale tradizionale – passato, presente e futuro – è compressa in un tempo *senza tempo*, arbitrario, acrono, simultaneo, privo di sequenze, di cicli, di ritmi e di struttura storico processuale. Prevale la vuota consequenzialità e si è stabilizzato un uso individualistico-strumentale del tempo, spesso tarato sulle cadenze accelerate della tecnologia. Le modificazioni della progettazione del paradigma temporale, la segregazione nel primato dell’urgenza e l’uso individualizzato del tempo possono performare il modo di concepire le relazioni, di assumersi responsabilità, di fare scelte dure – come quella della fede – e, non per ultimo, di configurare le identità.

Infatti, a proposito della definizione identitaria, svaniti gli ideali della stabilità, della continuità e al seguito della perdita di densità semantica di categorie fondamentali – a iniziare da quella di tempo – il *sensu unitario* del sé tende a curvare verso una sua de-costruzione e ricostruzione continua e a ripiegarsi sul *qui e ora*, rinnegando il *per sempre*. Questa “auto-condiscendenza” per il sé ¹¹ e l’esaltazione dell’istante, più che emancipare i singoli mondi vitali, favoriscono la costruzione di identità decentrate, inquiete, vulnerabili, ansiose, votate al “culto” dell’emozione, ¹² dell’improvvisazione, della logica consumistica (esistenziale non solo economica) e della *tirannia della scelta*. ¹³ Non a caso, la letteratura sociologica sottolinea l’odierno manifestarsi di una “crisi” della soggettività e di una compromissione della libertà per il rischio di decidere continuamente tra le tante opzioni possibili. ¹⁴ La destrutturazione del baricentro identitario e la moltiplicazione delle scelte, come loro canone inverso, infatti, creano un’asimmetria tra le meno intense energie riflessive delle personalità e la potenza tecnologica, rendono difficile formulare giudizi critici, problematizzare i fenomeni e intaccano l’esercizio della libertà, perché le procedure di elaborazione degli universi di significato non riposano più su solide basi *oggettive*, normativo-istituzionali o dogmatiche, ma sono affidate alla fragilità dell’interpretazione *soggettiva*.

¹⁰ FRANCESCO, *Fratelli tutti*, 3.10.2020, n. 50, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>.

¹¹ Cf. C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1981.

¹² Cf. M. LACROIX, *Il culto dell’emozione*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

¹³ Cf. R. SALECL, *La tirannia della scelta*, Laterza, Roma-Bari 2011.

¹⁴ Cf. U. BECK, *I rischi della libertà*, il Mulino, Bologna 2000.

2. Il “diluvio” comunicativo-tecnologico

Se le riduzioni semantico-culturali e la frammentazione identitaria sono causa – o effetto subito – di un elevato grado trasformativo del simbolico e del sociale, le modalità del comunicare hanno il dirompente potere di “rivoluzionare” la realtà, come è avvenuto con la diffusione della stampa. Infatti, oggi, la “svolta” tecnologico-comunicativa sta dando sostanza a inedite modalità di pensare, di essere, di agire, di percepire e di credere. Per la loro pervasività e capacità di irradiazione, le nuove tecnologie non sono strumenti neutri, ma ambigui e *incontrollabili* fino in fondo dal soggetto che agisce. Soprattutto il linguaggio digitale, più che essere un mezzo asettico del comunicare, o uno spazio circoscritto,¹⁵ rappresenta un nuovo *modello antropologico* – di più, uno *scenario totale di vita* – il quale altera i consueti confini tra: pubblico e privato; spazio e tempo; realtà e virtualità; psiche e tecnica; soggettività, consumo e comunicazione; verità e informazione.

In positivo, la frequentazione dell’ambiente virtuale incrementa le risorse informativo-comunicative, la mobilità sociale, le reti di solidarietà, la creatività e l’espressività. In negativo, la continua e acritica immersione in Rete può: snaturare l’approccio alla realtà; rompere la trama comunitaria; violare l’intimità; portare «alla superficialità nel momento di impostare le questioni morali»¹⁶ e a nuove forme di analfabetismo, da quello “lessicale” a quello “emotivo”. Ogni mezzo digitale può diventare anche un “luogo” sociale di manipolazione delle emozioni, di trasmissione di *fake news* e di istigazione alla violenza. A proposito dell’influenza mediale nel vissuto biografico e collettivo, non si può mettere tra parentesi il fatto che la “dialettica” tra individualizzazione del sé e riconoscimento sociale, quindi la precisazione della identità, non avviene nella solitudine delle singole menti, ma si compone, o si scompone, nello “spazio” problematico di una determinata condizione storico-culturale. Oggi, questo “spazio” è l’*infosfera*, al cui interno, al contrario di definire stabilmente la personalità, si tende, invece, a destrutturare il sé in parti strategiche da far apparire sulla “scena” pubblica¹⁷ e a modificare: le relazioni da corporeo-sincrone a incorporeo-asincrone; la comunicazione da «uno a uno o uno a molti» a «parallelo-multipla»; la partecipazione alla comunità da un «alto *standard* di entrata e uscita» a un «basso livello di entrata e uscita».¹⁸

Inoltre, la consuetudine al rumore digitale disabitua al *silenzio*, che invece è una atmosfera intima indispensabile, perché la sua assenza non consente di discernere, di ascoltare gli altri, di *sentire il battito del proprio cuore* e di *sentire Dio*.¹⁹ Anche per questo motivo, lo *sciame* digitale può influenzare l’atto complesso di

¹⁵ Cf. A. SPADARO, *Cyberteologia. Pensare il Cristianesimo al tempo della rete*, Vita e Pensiero, Milano 2013.

¹⁶ FRANCISCUS, *Adhortatio Apostolica Evangelii gaudium*, 24.11.2013, n. 64, in «Acta Apostolicae Sedis» 105 (2013) 12, 1019-1137: 1047.

¹⁷ Cf. V. CODELUPPI, *La vetrinizzazione sociale. Il processo di spettacolarizzazione degli individui e della società*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

¹⁸ J. HAIDT, *La generazione ansiosa. Come i social hanno rovinato i nostri figli*, Rizzoli, Milano 2024, 18 e 19.

¹⁹ Cf. FRANCISCUS, *Litterae Encyclicae Dillexit nos*, 24.10.2024, n. 81, in «Acta Apostolicae Sedis» 116 (2024) 11, 1369-1438: 1394.

adesione alla fede, in quanto esso chiama in causa la coscienza – intesa nucleo strutturato della personalità – richiede un tempo disteso di riflessione, un clima di silenzio e di libertà interiore. Mentre, l'utilizzo acritico dei dispositivi tecnologici mina la costruzione di una *coesa forma* identitaria, dispone a percepire il tempo come “attimo fuggente”, abitua a un vissuto virtuale e rende difficile “abitare” il silenzio.

In modo particolare, la tecnologia favorisce una spiritualità senza materialità²⁰ e un «sacro disincarnato, senza tempo né spazio»,²¹ che oggettivamente si pongono in contraddizione con il Cristianesimo, caratterizzato dall'*essenziale legame tra divinità e materia*.

Naturalmente, le piattaforme digitali e l'IA non sono gli unici responsabili del disagio culturale, della bassa definizione del sé e della difficoltà storica della religione, semmai sono «lo specchio che riflette l'odierna condizione esistenziale»,²² ma sono anche un *luogo sociologico* attraverso il quale poter leggere dinamiche sociali, culturali, identitarie, nella loro interdipendenza con i modi con cui si interpreta il vissuto e si tenta di credere.

3. Un credere possibile, ma non vincolante

Nella nostra *ipermodernità*, diversi sono gli elementi di separazione tra cultura, mondi individuali e fede; infatti, dai dati di una recente ricerca sul fenomeno religioso²³ emerge il “disordinato” stato della credenza, con delle tendenze di stagnazione e di alterazione. Alcuni degli aspetti rilevati sono in linea con quelli già individuati in indagini precedenti,²⁴ tra i quali: l'appartenenza al cattolicesimo, pur decrescendo, si attesta intorno al 75,2% dell'intera popolazione italiana; si riscontra una discreta tenuta di alcuni “riti di passaggio” (soprattutto i funerali, seguiti dai battesimi e in ultimo dai matrimoni); il progressivo calo di partecipazione regolare alla messa (almeno una volta a settimana) mostra una diminuzione significativa²⁵ dal 1993 al 2007 e un'accelerazione, ulteriormente negativa, tra il 2007 e il 2019; si affermano un sempre più debole senso ecclesiale e una *non concordanza* sui temi etico-sessuali e sull'apparato dogmatico, pur se la maggioranza delle persone continua ad attribuire importanza alla figura del Pontefice, alla pratica della preghiera e considera la Chiesa come l'unica autorità morale degna di rispetto.

Rispetto al passato prossimo, un elemento meno scontato è il progressivo allineamento dei comportamenti religiosi tra i sessi e tra le diverse fasce di età, anche se vanno poste in rilievo delle specificità della generazione dai 18-34 anni, come, per esempio: un'attrazione verso i nuovi culti e le filosofie orientali; una

²⁰ Cf. M. LEONE, *Spiritualità digitale. Il senso religioso nell'era della smaterializzazione*, Mimesis, Milano-Udine 2014, 21.

²¹ L. BERZANO, *Senza più domenica. Viaggio nella spiritualità secolarizzata* (postfazione di D. Olivero), Effatà, Cantalupa (TO) 2023, 29.

²² Z. BAUMAN, *La vita tra reale e irreale*, Egea, San Giuliano Milanese 2014, 12.

²³ Cf. F. GARELLI, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, il Mulino, Bologna 2020.

²⁴ Cf. IDEM, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, il Mulino, Bologna 2011.

²⁵ Cf. L. DIOTALLEVI, *La messa è sbiadita. La partecipazione ai riti religiosi in Italia dal 1993 al 2019*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2024.

forte decrescita di adesione alla Chiesa – si è passati dal 55,2%, del 2013, al 32,7%, del 2023 – temperata da un aumento della quota dei giovani che credono in una entità superiore;²⁶ un ateismo di tipo “esistenziale”; il fenomeno dei liberi pensatori (*nones*), che non si identificano in nessuna religione e in nessun Dio; un’ incongruenza tra l’auto-rappresentazione secolarizzata dell’intera popolazione giovanile e il modo di narrarsi dei singoli che, invece, restituisce una minore indifferenza verso il problema di Dio.²⁷

In ogni caso, se ancora attratti dalla fede, i giovani la sperimentano in modo affettivo, disancorato dall’istituzione-Chiesa, come sistema aperto e modulato sulle loro sensibilità spirituali. Da non sottovalutare il fatto che essi – credenti e non credenti, indifferenti o molto distanti dalla religione – esprimono gli stessi bisogni di testimonianza, di figure credibili e di codici comunicativi empatici. E, ancora, non può essere messa tra parentesi l’aspirazione dei giovani a un qualcosa che li sollevi dall’ordinarietà e ad una speranza che «non illude e non delude».²⁸ Queste esigenze sono iscritte in alcuni dati, registrati a distanza di decenni nelle ricerche sociologiche: quella del 1978, condotta in occasione dell’ostensione solenne della Sindone; quella del 10 agosto 2018, che si riferisce alla speciale esposizione del Telo sindonico – in concomitanza del Sinodo *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale* – a cui hanno partecipato 2.500 ragazzi delle diocesi del Piemonte e della Valle d’Aosta; quella del 2023 sulla GMG di Lisbona.²⁹ I racconti dei giovani partecipanti a queste tre differenti circostanze religiose non sono molto diversi tra loro, perché tutti – quelli del 1978, del 2018 e del 2023 – hanno riferito di aver provato: un profondo coinvolgimento, un senso di intimità, di stupore e di fascinazione per il *mistero*. Queste sensazioni, unite ad altri elementi presenti nella realtà riflessiva giovanile, non conducono a considerarli una generazione che ha definitivamente deciso di «vivere senza Dio e senza Chiesa», piuttosto inclinano a pensarli come una generazione che *non comprende* certe rappresentazioni di Dio e di Chiesa,³⁰ perché a volte vengono comunicate in modo inefficace.

Al di là delle percentuali statistiche, nelle pieghe delle varie indagini sociologiche, si possono leggere variabili più generali che testimoniano una modificazione profonda delle modalità di adesione alla fede, di giovani e di adulti, perché nel passato era ascrivita (quasi fosse un destino), incondizionata, legata alla dottrina, ai vincoli dell’osservanza, della pratica confessionale e del senso di appartenenza ecclesiale. Oggi, invece, il credere è tendenzialmente determinato da

²⁶ Cf. R. BICHI - P. BIGNARDI (Edd.), *Cerco, dunque credo? I giovani e una nuova spiritualità*, Vita e Pensiero, Milano 2024.

²⁷ Cf. F. GARELLI, *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, il Mulino, Bologna 2016.

²⁸ FRANCISCUS, *Litterae Apostolicae sub plumbo datae Spes non confundit*, 9.5.2024, n. 3, in «Acta Apostolicae Sedis» 116 (2024) 6, 647-665: 648.

²⁹ Cf. F. GARELLI, *Il volto di Dio. L’esperienza del sacro nella società contemporanea*, De Donato, Bari 1983; C. COSTA - F. FABENE, *Giovani un progetto di vita*, prefazione M. Morcellini San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2021; G. GOCCINI et alii, “Quando riesci a vedere l’oceano”. *I giovani italiani alla Giornata Mondiale della Gioventù, 2023*, in ISTITUTO GIUSEPPE TONIOLO, *La condizione giovanile in Italia. Rapporto giovani 2024*, il Mulino, Bologna 2024, 121-142.

³⁰ Cf. A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2017, 20.

una scelta volontaria, discontinua, a-dogmatica, antistrutturale, mutante, selettiva e sentimentalmente orientata. La fede diventa una preferenza tra le altre, *possibile*, ma non *vincolante*. Ognuno dà importanza alla propria emozione spirituale, a codici simbolici variabili e non necessariamente riferiti a una specifica religione storica. Derubricata a *significatività* emotivo-espressiva e a *contrattazione* cognitivo-individuale, la religiosità prende forma in ragione di una narrazione soggettiva, che pone in risalto l'orientamento a *scegliere* di credere, non a credere per tradizione, e rende più evidente il trasferimento dalla *sacralità* della *religione* alla *trascendenza* dell'*individuo*,³¹ se si vuole, al «dislocamento autoritativo da Dio all'Io»³² o, meglio, da Dio alla *frammentazione* dell'io.

È una forma di spiritualità autodeterminata, contraddittoria, “liquida”, assimilabile agli atteggiamenti adottati nell'intero vissuto sociale perché, più che rifarsi a norme, regole o dogmi nelle loro valutazioni per l'agire, i soggetti rispondono ai propri interessi, ai propri stati d'animo, alle sollecitazioni che provengono dalle differenti aree del quotidiano, spesso dall'interrealtà della Rete. Questo relativistico e individualistico *accomodamento* del credere³³ ha dei riflessi sostanziali sulla scelta, o meno, di aderire pienamente alla fede e potrebbe anche spiegare la contraddittoria percezione assegnata, da molti, alle tre categorie: *Chiesa*, *religione* e *Papa*. Infatti, la Chiesa viene considerata spesso come un'istituzione rigida, normativa, tradizionalista e ostativa all'azione innovativa dei Papi e al poter sperimentare liberamente la propria disposizione religiosa.³⁴

Bisogna ancora dire che la discrezionalità delle forme del credere – spesso ridotte a *soggettivismo espressionistico* – in positivo, può portare a un più acuto senso di Dio e a “liberare” energie espressive. In negativo, invece, tale posizione autoreferenziale può determinare: l'espandersi di una *confusa* spiritualità, l'incapacità di distinguere tra Dio e i miti profani e le premesse per «molte e diverse malattie della speranza».³⁵

4. Pluralismo dei pluralismi

Il nostro scenario storico pone alla fede delle sfide consuete, ma alcune dissimili rispetto a quelle del “disincantamento” prefigurato da Weber, perché si è in presenza di una accentuazione dei processi di differenziazione simbolica che, a loro volta, condizionano le modalità e la densità dell'approccio alla fede. È un tempo segnato da flussi, da instabilità, da suggestioni contrapposte, da convincimenti surrogati e in cui il credere non è più esclusivo e *incontestabile*, ma *contestabile*, contingente, e a volte “deformato” dall'utilizzo acritico della tecnologia. Nonostante la diaspora tra le nuove istanze culturali, scientifico-tecnologiche e l'ap-

³¹ Cf. U. BECK, *Il Dio personale*, Laterza, Roma-Bari 2009, 116.

³² A. CAMORRINO, *Da Dio all'Io: riflessioni sul sacro. Un saggio di sociologia della religione*, Mondadori, Milano 2024, X.

³³ Cf. O. ROY, *L'Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, M. Zurlo (trad.), Feltrinelli, Milano 2019.

³⁴ Cf. C. COSTA – B. MORSELLO (Edd.), *Incerta religiosità. Forme molteplici del credere*, FrancoAngeli, Milano 2020.

³⁵ SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *A quarant'anni dal Concilio*, EDB, Bologna 2005, 55.

parato dogmatico-istituzionale della religione, si profila una smentita dell'equazione più *modernizzazione* più *secolarizzazione*.³⁶ Peraltro, il concetto stesso di secolarizzazione non offre più un'esauriente spiegazione del passaggio da un mondo *governato* da Dio ad uno *manipolabile* dall'uomo, semmai testimonia un *trend* trasformativo. Invece, l'attuale stato della religione può essere meglio compreso con il paradigma del *pluralismo*:³⁷ è un *pluralismo* dei *pluralismi*, ampio, pervasivo e non solo di tipo religioso, ma socio-culturale e identitario, in cui la relativizzazione degli universi simbolici diviene *esperienza permanente*.³⁸

Inoltre, i danni collaterali del "mito" tecnologico, i *molti altari* della modernità *multipla* e la resistenza del sentire religioso possono essere spiegati anche alla luce della coesistenza simultanea di forme di vita premoderne, moderne, e post-moderne,³⁹ per esempio: disincanto e recupero della tradizione; individualismo e bisogno di "beni relazionali"; logica algoritmica e emozionalità; relativismo e nostalgia di certezze; autodeterminazione e conformistica accettazione di modelli omologativi; razionalità e superstizione; "liturgie" secolari e attrazione verso ritualità religiose; materialismo e anti-materialità spiritualista "senza Dio", ma anche "con Dio"; indifferenza e speranza.

Per cogliere teoricamente tali ambivalenti coesistenze, oltre a fare ricorso alle tesi del pluralismo, dell'ibridazione tra il nuovo e l'antico e della correlazione tra fattori culturali, identitari, comunicativo-tecnologici e fede, si rende necessario aprirsi a prospettive analitiche *inter-trans-disciplinari*⁴⁰ e alla "contaminazione" tra fatti e valori.⁴¹

Conclusioni

L'11 febbraio 1961, in una sua omelia nel duomo di Milano, Giovanni Battista Montini denunciava il "crollo" della religiosità.⁴² Più o meno negli stessi anni, Harvey Cox evidenziava quanto la città stesse "divorando" la religione⁴³ e anche Berger, come ha ricordato il card. Martini, segnalava la rapida caduta delle categorie del religioso.⁴⁴ Queste denunce, però, si sono rivelate solo in parte vere. Lo stesso Berger, più recentemente, ha ritrattato la sua profezia di irreversibile scristianizzazione,⁴⁵ perché se da un lato è innegabile un indebolimento della sfera della credenza, dall'altra parte, per molti, Dio rimane «l'orizzonte degli

³⁶ Cf. L. BERZANO – A. CASTEGNARO – E. PACE (Edd.), *Religiosità popolare nella società post-secolare. Nuovi approcci teorici e nuovi campi di ricerca*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2014.

³⁷ Cf. P.L. BERGER, *I molti altari della modernità, Le religioni al tempo del pluralismo*, EMI, Bologna 2017.

³⁸ Cf. IDEM, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna 1994.

³⁹ Cf. T. HALIK, *Pomeriggio del cristianesimo. Il coraggio di cambiare*, Vita e pensiero, Milano 2021.

⁴⁰ Cf. C. BORDONI (Ed.), *Nuove tappe del pensiero sociologico. Da Max Weber a Zygmunt Bauman*, Odoya, Bologna 2018.

⁴¹ Cf. M. ROSATI, *Solidarietà e sacro*, Laterza, Bari-Roma 2002.

⁴² Cf. G.B. MONTINI, *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, 3 voll., Istituto Paolo VI-Studium, Brescia-Roma 1997-1998.

⁴³ Cf. H. COX, *La Città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968.

⁴⁴ Cf. C.M. MARTINI, *Maria Maddalena*, Terra Santa, Milano 2018, 132.

⁴⁵ Cf. P.L. BERGER – T. LUCKMANN, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, il Mulino, Bologna 2010, 66.

orizzonti di senso». ⁴⁶ Anzi, proprio nell'epoca che ha smarrito la "questione" del *sensu*⁴⁷ e sembra arresa al potere dell'infosfera, quasi a contrasto di questo *trend*, si accredita una rinnovata nostalgia per l'Assoluto, pur se tradotta in semantiche, linguaggi e alfabeti spirituali diversi dalla tradizione. Non a caso, alcuni sociologi contemporanei, da Taylor a Joas, ritengono tutt'ora strategica la dimensione religiosa per dare risposte alle antiche e nuove domande esistenziali, per fronteggiare il destino di una cultura insidiata dall'*overdose* mediale e dalle presunte qualità "taumaturgiche" della scienza e della tecnologia: qualità, queste ultime, come recitavano Weber o Horkheimer, che possono, forse, "dominare" tecnicamente il mondo, però, non sono in grado di garantire soluzioni ai problemi fondamentali e alle paure profonde dell'umanità.

In definitiva, a fronte dei nostri scenari nichilistici e di crisi, non si è tuttavia in presenza di una struttura del mondo schermata rispetto al sacro,⁴⁸ neppure si conferma un'ordinata sottrazione di istanze etico-religiose precedenti in favore di ipermoderne suggestioni laico-agnostiche. Del resto, la nascita della modernità «non si riduce alla storia di una perdita»,⁴⁹ semmai assomiglia a un pendolo che «dopo un movimento oscillatorio in una direzione ne crea un altro nella direzione opposta»,⁵⁰ pertanto, non può sorprendere che, anche oggi, il problema di Dio persista «segretamente» e, a volte, «furiosamente». ⁵¹

The Cultural Complexity and the Image of Religion Today in Italy

► ABSTRACT

This article examines the structural interaction between cultural transformations, the techno-communication revolution, and shifts in belief in contemporary Italy. The current socio-symbolic complexity, marked by instability, identity fragmentation, and semantic simplifications, profoundly impacts the forms of religious experience, redefining categories such as truth, time, freedom, and interiority. The digital "deluge" restructures modes of perception, relationship, and self-narration, favoring individualized spiritualities and a disembodied sacredness, sometimes in tension with historical Christianity. Empirical research shows a selective, discontinuous, and non-binding belief, especially among young people, yet accompanied by persistent needs for meaning, testimony, and transcendence. In this scenario characterized by a "pluralism of pluralisms," religion does not disappear but is reconfigured, re-emerging as an interpretive resource capable of answering the existential questions that science and technology cannot answer.

► KEYWORDS

Complexity; Culture; Italy; Religion.

✉ cecilia.costa@uniroma3.it

⁴⁶ C. TAYLOR, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2004, 140.

⁴⁷ Cf. A. FABRIS, *La fede scomparsa. Cristianesimo e problema del credere*, Morcelliana, Brescia 2023.

⁴⁸ Cf. H. JOAS, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, ed. it. a cura di P. Costa, Queriniana, Brescia 2013.

⁴⁹ C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 43.

⁵⁰ L. BERZANO, *Spiritualità senza Dio*, Mimesis, Milano-Udine 2014, 9.

⁵¹ Non a caso, nella 4° edizione del Villa Aurora Meeting, che quest'anno (2 settembre 2025) verteva sul tema "Dio nel nostro tempo", si è sottolineato il fatto che siamo in un mondo "furiosamente religioso alla ricerca di un senso".