

Roberto Cipriani

L'incerta fede

Un'indagine quanti-qualitativa in Italia

Prefazione di **Enzo Pace**

Nota metodologica di **Gianni Losito**

Laboratorio Sociologico

Ricerca empirica
ed intervento sociale

FRANCOANGELI

Direttore Scientifico: Costantino Cipolla

Laboratorio Sociologico approfondisce e discute criticamente tematiche epistemologiche, questioni metodologiche e fenomeni sociali attraverso le lenti della sociologia. Particolare attenzione è posta agli strumenti di analisi, che vengono utilizzati secondo i canoni della scientificità delle scienze sociali. Partendo dall'assunto della tolleranza epistemologica di ogni posizione scientifica argomentata, Laboratorio Sociologico si fonda su alcuni principi interconnessi. Tra questi vanno menzionati: la combinazione creativa, ma rigorosa, di induzione, deduzione e adduzione; la referenzialità storico-geografica; l'integrazione dei vari contesti osservativi; l'attenzione alle diverse forme di conoscenze, con particolare attenzione ai prodotti delle nuove tecnologie di rete; la valorizzazione dei nessi e dei fili che legano fra loro le persone, senza che queste ne vengano assorbite e – ultimo ma primo – la capacità di cogliere l'alterità a partire dalle sue categorie "altre". Coerentemente con tale impostazione, Laboratorio Sociologico articola la sua pubblicistica in sei sezioni: *Teoria, Epistemologia, Metodo; Ricerca empirica ed Intervento sociale; Manualistica, Didattica, Divulgazione; Sociologia e Storia; Diritto, Sicurezza e Processi di vittimizzazione; Sociologia e storia della Croce Rossa.*

Comitato Scientifico: Natale Ammaturo†; Ugo Ascoli (Ancona); Claudio Baraldi (Modena e Reggio Emilia); Leonardo Benvenuti, Ezio Sciarra (Chieti); Danila Bertasio (Parma); Giovanni Bertin (Venezia); Rita Biancheri (Pisa); Annamaria Campanini (Milano Bicocca); Gianpaolo Catelli (Catania); Bernardo Cattarinussi (Udine); Roberto Cipriani (Roma III); Ivo Colozzi, Stefano Martelli (Bologna); Celestino Colucci (Pavia); Raffaele De Giorgi (Lecce); Paola Di Nicola (Verona); Roberto De Vita (Siena); Maurizio Esposito (Cassino); Antonio Fadda (Sassari); Pietro Fantozzi (Cosenza); Maria Caterina Federici (Perugia); Franco Garelli (Torino); Guido Giarelli (Catanzaro); Guido Gili (Campobasso); Antonio La Spina (Palermo); Clemente Lanzetti (Cattolica, Milano); Emiliana Mangone (Salerno); Giuseppe Mastroeni (Messina); Rosanna Memoli (La Sapienza, Roma); Everardo Minardi (Teramo); Giuseppe Moro (Bari); Giacomo Mulè (Enna); Giorgio Osti (Trieste); Mauro Palumbo (Genova); Jacinta Paroni Rumi (Brescia); Antonio Scaglia (Trento); Silvio Scanagatta (Padova); Francesco Sidoti (L'Aquila); Donatella Simon (Torino); Bernardo Valli (Urbino); Francesco Vespasiano (Benevento); Angela Zanotti (Ferrara).

Corrispondenti internazionali: Coordinatore: Antonio Maturo (Università di Bologna) Roland J. Campiche (Università di Losanna, Svizzera); Jorge Gonzales (Università di Colima, Messico); Douglas A. Harper (Duquesne University, Pittsburgh, USA); Juergen Kaube (Accademia Brandeburghese delle Scienze, Berlino, Germania); André Kieserling (Università di Bielefeld, Germania); Michael King (University of Reading, Regno Unito); Donald N. Levine (Università di Chicago, USA); Christine Castelain Meunier (Casa delle Scienze Umane, Parigi, Francia); Maria Cecília de Souza Minayo (Escola Nacional de Saúde Pública, Rio de Janeiro, Brasile); Everardo Duarte Nunes (Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasile); Furio Radin (Università di Zagabria, Croazia); Joseph Wu (Università di Taiwan, Taipei, Taiwan).

Coordinamento Editoriale delle Sezioni: Giuseppe Masullo

Ogni sezione della Collana nel suo complesso prevede per ciascun testo la valutazione anticipata di due referee anonimi, esperti nel campo tematico affrontato dal volume. Alcuni testi di questa collana sono disponibili in commercio nella versione e-book. Tali volumi sono sottoposti allo stesso controllo scientifico (doppio cieco) di quelli presentati in versione a stampa e, pertanto, ne posseggono lo stesso livello di qualità scientifica.

Sezione *Teoria, Epistemologia, Metodo* (attiva dal 1992). *Responsabile Editoriale*: Leonardo Altieri. *Comitato Editoriale*: Agnese Accorsi; Gianmarco Cifaldi; Francesca Cremonini; Davide Galesi; Francesco Gandellini; Ivo Germano; Maura Gobbi; Francesca Guarino; Silvia Lolli jr.; Alessia Manca; Emmanuele Morandi†; Alessandra Rota; Barbara Sena.

Sezione *Ricerca empirica ed Intervento sociale* (attiva dal 1992). *Coordinatore Scientifico*: Andrea Bassi. *Responsabile Editoriale*: Sara Sbaragli. *Comitato Editoriale*: Sara Capizzi; Teresa Carbone; Paola Canestrini; Carmine Clemente; David Donfrancesco; Laura Farneti; Ilaria Iseppato; Lorella Molteni; Paolo Poletti; Elisa Porcu; Francesca Rossetti; Alessandra Sannella.

Sezione *Manualistica, Didattica, Divulgazione* (attiva dal 1995). *Coordinatore Scientifico*: Linda Lombi. *Responsabile Editoriale*: Arianna Marastoni. *Comitato Editoriale*: Veronica Agnoletti; Flavia Atzori; Alessia Bertolazzi; Barbara Calderone; Raffaella Cavallo; Carmela Anna Esposito; Laura Gemini; Silvia Lolli sr.; Ilaria Milandri; Annamaria Perino; Fabio Piccoli.

Sezione *Sociologia e Storia* (attiva dal 2008). *Coordinatore Scientifico*: Nicola Strizzolo (Università di Udine). *Consiglio Scientifico*: Nico Bortoletto (Università di Teramo); Alessandro Bosi (Parma); Camillo Brezzi (Arezzo); Luciano Cavalli, Pietro De Marco, Paolo Vanni (Firenze); Sergio Onger, Alessandro Porro (Brescia); Carlo Prandi (Fondazione Kessler – Istituto Trentino di Cultura); Adriano Prosperi (Scuola Normale Superiore di Pisa); Renata Salvarani (Cattolica, Milano); Paul-André Turcotte (Institut Catholique de Paris). *Responsabile Editoriale*: Alessandro Fabbri. *Comitato Editoriale*: Barbara Baccarini; Roberta Benedusi; Elena Bittasi; Emanuele Cerutti; Pia Dusi; Giancarlo Ganzerla; Nicoletta Iannino; Riccardo Maffei; Vittorio Nichilo; Ugo Pavan Dalla Torre; Alessandra Pignatta; Ronald Salzer; Stefano Siliberti†; Paola Sposetti.

Sezione *Diritto, Sicurezza e processi di vittimizzazione* (attiva dal 2011). *Coordinamento Scientifico*: Carlo Pennisi (Catania); Franco Prina (Torino); Annamaria Rufino (Napoli); Francesco Sidoti (L'Aquila). *Consiglio Scientifico*: Bruno Bertelli (Trento); Teresa Consoli (Catania); Maurizio Esposito (Cassino); Armando Saponaro (Bari); Chiara Scivoletto (Parma). *Responsabili Editoriali*: Andrea Antonilli e Susanna Vezzadini. *Comitato Editoriale*: Flavio Amadori; Christian Arnoldi; Michele Bonazzi; Rose Marie Callà; Teresa Carbone; Dafne Chitos; Gian Marco Cifaldi; Maria Teresa Gammone; Veronica Moretti; Annalisa Plava; Antonia Roberta Siino.

Sezione *Sociologia e storia della Croce Rossa* (attiva dal 2013). *Direttori*: Costantino Cipolla (Bologna) e Paolo Vanni (Firenze). *Consiglio Scientifico*: François Bugnion (*presidente* - CICR), Roger Durand (*presidente* - Société “Henry Dunant”), Giuseppe Armocida (Varese), Stefania Bartoloni (Roma III), Paolo Benvenuti (Roma III), Fabio Bertini (Firenze), Paola Binetti (Campus Bio-Medico, Roma), Ettore Calzolari (Roma I), Giovanni Cipriani (Firenze), Franco A. Fava (Torino), Carlo Focarelli (Perugia; LUISS), Edoardo Greppi (Torino), Gianni Iacovelli (Accademia di Storia dell'Arte Sanitaria, Roma), Giuseppe Palasciano (Bari), Jean-François Pitteloud (già CICR), Alessandro Porro (Brescia), Duccio Vanni (Firenze), Giorgio Zanchin (Padova). *Comitato Editoriale*: Filippo Lombardi (coordinatore), Massimo Aliverti, Nico Bortoletto, Luca Bottero, Virginia Brayda, Carolina David, Antonella Del Chiaro, Renato Del Mastro, Gerardo Di Ruocco, Boris Dubini, Alberto Galazzetti, Livia Giuliano, Laura Grassi, Veronica Grillo, Riccardo Romeo Jasinski, Pier Francesco Liguori, Maurizio Menarini, Maria Enrica Monaco, Gianluigi Nava, Marisella Notarnicola, Marcello Giovanni Novello, Raimonda Ottaviani, Isabella Pascucci, Francesco Ranaldi, Piero Ridolfi, Anastasia Siena, Calogera Tavormina, Silvana Valcavi Menozzi. *Segreteria Scientifica*: Alberto Ardisson (responsabile), Alessandro Fabbri (responsabile), Barbara Baccarini, Elena Branca, Giovanni Cerino Badone, Emanuele Cerutti, Alessandro D'Angelo, Carmela Anna Esposito, Simona Galasi, Sara Moggi, Paola Sposetti.

Roberto Cipriani

L'incerta fede

Un'indagine quanti-qualitativa in Italia

Prefazione di **Enzo Pace**

Nota metodologica di **Gianni Losito**

LABORATORIO SOCIOLOGICO



FRANCOANGELI

Ricerca empirica
ed intervento sociale

La cura redazionale ed editoriale del testo è stata realizzata da Stefano Delli Poggi.

Copyright © 2020 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

*A Gaia Cannucciari,
che, allegra,
renda lieta la terra*

Indice

Prefazione di <i>Enzo Pace</i>	pag.	11
Premessa	»	21
Introduzione	»	23
1. L'approccio qualitativo	»	23
2. Oltre Cartesio: l'abduzione di Peirce	»	24
3. Dal contributo di Thomas e Znaniecki alla sociologia qualitativa contemporanea	»	27
4. Una proposta di matrice quantitativista	»	30
5. La sperimentazione come necessità non legata ai risultati	»	32
6. Campione qualitativo e saturazione	»	34
7. Sulla trascrizione delle interviste	»	36
8. L'uso dei concetti sensibilizzanti	»	38
9. La teoria dell'argomentazione come chiave di volta dell'approccio qualitativo	»	39
10. I <i>mixed methods</i>	»	41
11. <i>Ratio</i> conclusiva	»	58
 1. Vita quotidiana e festiva	»	61
1. La sociologia della vita quotidiana	»	61
2. Attività e contesti del quotidiano	»	67
3. Le giornate di festa	»	73
4. Il tessuto-vissuto religioso	»	87
 2. Felicità e dolore	»	91
1. L'indice di felicità	»	91
2. La definizione di felicità	»	93
3. Sentimenti connessi alla felicità	»	99

4. Episodi di felicità	pag.	101
5. Evoluzione della felicità	»	105
6. La sociologia della sofferenza	»	114
7. La definizione di dolore	»	117
8. Sentimenti connessi al dolore	»	123
9. Episodi di dolore	»	125
10. Evoluzione del dolore	»	130
11. Un connubio di concetti reciprocamente funzionali	»	139
3. Vita e morte	»	146
1. Alla ricerca del significato dell'esistenza	»	146
2. La definizione di vita	»	147
3. Sentimenti connessi alla vita	»	156
4. Episodi di vita	»	158
5. Evoluzione della vita	»	160
6. La socio-antropologia della morte	»	169
7. La definizione di morte	»	171
8. Sentimenti connessi alla morte	»	177
9. Episodi di morte	»	182
10. Evoluzione della morte	»	187
11. Dalla vita alla morte e oltre	»	194
4. La rappresentazione di Dio	»	198
1. Le relazioni con Dio	»	198
2. "Credo in Dio, però non credo nelle istituzioni religiose"	»	202
3. I rapporti fra Chiesa, Dio e futuro	»	215
4. Un raffronto con i risultati dell'indagine quantitativa	»	218
5. Convergenze e divergenze	»	221
5. La preghiera	»	229
1. Un indicatore primario	»	229
2. Le motivazioni della preghiera	»	236
3. I destinatari del pregare	»	238
4. Le forme di invocazione	»	240
5. La riprova qualitativa di una rilevanza	»	244
6. Momenti e contenuti delle orazioni	»	246
7. La preghiera di protestanti, musulmani e buddisti	»	248
8. Ulteriori verifiche con le analisi del contenuto	»	250
9. Conferme e differenze	»	254

6. L'istituzione religiosa	pag.	266
1. La religione organizzata	»	266
2. La percezione della religione e della Chiesa	»	270
3. L'albero del cardinal Martini: dal midollo al muschio	»	278
4. Il rapporto con la Chiesa come istituzione	»	280
5. Critiche e dissensi nei riguardi della Chiesa	»	291
6. Dubbi e riserve sull'operato della struttura ecclesiastica	»	298
7. Consensi e sostegni alla religione istituzionalizzata	»	301
8. La prospettiva interreligiosa	»	305
9. La Chiesa come problema	»	323
 7. Francesco, un papa da aperitivo ma anche scomodo	»	329
1. Un "altro" pontefice non italiano	»	329
2. Un papa da aperitivo	»	334
3. Gli atteggiamenti contrari o incerti	»	340
4. Il confronto con Ratzinger e Wojtyła	»	344
5. Categorie di atteggiamento verso Francesco		
e influenza dei media	»	353
6. I dati del questionario	»	359
7. Consensi e dissensi	»	363
 Conclusioni e previsioni	»	367
1. Premessa	»	367
2. Spiritualità e vita spirituale	»	369
3. La religione dei valori	»	375
4. Forme verbali della religiosità	»	386
5. Tipologie attitudinali e comportamentali	»	398
6. Una lettura comparata internazionale	»	402
7. Fra certezza ed incertezza: una religiosità in bilico	»	410
8. Credenza e fede	»	417
9. Il futuro della religione in Italia: teoria dell'incerta fede	»	421
 Riferimenti bibliografici	»	433
 Sintesi dei risultati	»	451
 Campionamento per le interviste qualitative (numero, tipologia, intervistatori e località)	»	478
 Nota per gli intervistatori qualitativi, di Gianni Losito	»	481
1. Criteri di scelta degli intervistandi	»	481

2. Schema di selezione degli intervistandi e reperimento “a valanga”	pag.	482
3. L’approccio con gli intervistandi	»	484
4. Ricapitolando	»	486
5. Un esempio	»	487
Dati, concetti sensibilizzanti e dimensioni tematiche dell’indagine qualitativa	»	488
1. Dati generali sulle interviste qualitative	»	488
2. Dati sulla presenza di riferimenti religiosi nelle interviste qualitative	»	491
3. Concetti sensibilizzanti e frequenze	»	491
4. Dimensioni tematiche	»	494
5. Accorpamento delle 24 dimensioni tematiche in 4 macroaree	»	496
Pubblicazioni sulla ricerca	»	497
Ringraziamenti	»	499

Prefazione

di *Enzo Pace*

Mentre scrivo queste poche righe per un impegnativo volume (non solo per il numero di pagine e per la complessità delle scelte metodologiche compiute, ma per la sfida intellettuale che lo ha ispirato) come questo, che è stato scritto da Roberto Cipriani, imperversa la pandemia in tutto il mondo. In Italia, con particolare durezza. Da un mese, non si celebrano più messe né altri riti di altre religioni, se non privatamente. Sarà la prima Pasqua senza i riti pubblici della Settimana Santa. La comunicazione digitale riesce in parte, sfruttando tutte le sue potenzialità, a ricreare virtualmente comunità in preghiera, ma non è la stessa cosa. La prova della sua efficacia, d'altronde, è già da tempo acquisita, da quando, in particolare, nella rete i siti di natura religiosa si sono moltiplicati, durante gli ultimi venti anni. Se è certa la virtù del virtuale, è altrettanto evidente il suo limite. Può essere un buon simulacro per una comunità dei credenti, un'immagine fredda che, comunque, non riesce a riprodurre sino in fondo lo spirito di un incontro reale. Può andare bene per i tanti credenti-naviganti in rete, che possono starsene in poltrona e magari partecipare anche emotivamente ad un evento. Resta, in ogni caso, uno stato di solitudine fisica. La religione digitale può funzionare, forse, se si tratta di una comunità religiosa che nasce e vive dapprima solo in rete, per poi prolungarsi, talvolta, anche in momenti di aggregazione nella realtà. In tal caso, il reale incorpora qualcosa di artificiale che il virtuale paradossalmente non aveva.

Agli inizi del 2000, il reverendo Charles Henderson, laureatosi in teologia alla Princeton University (di cui è stato cappellano) e divenuto pastore poi di una chiesa presbiteriana a New York, decise di chiudere la sua esperienza come ministro e di trasferire integralmente la sua attività pastorale sul *web*, creando la First Church of Cyberspace¹. Nello spiegare perché lo avesse

¹ La si può visitare connettendosi al sito www.godweb.org per comprendere meglio che

fatto, Henderson confessò che si era sentito sempre più solo davanti a un piccolo resto di assidui frequentatori della sua chiesa. Aggiunse che, da quando si era messo in rete, invece di avere gli abituali cinquanta-sessanta fedeli al servizio domenicale, poteva ora arrivare ad avere sino a duemila contatti al giorno. La comunità si è in tal modo virtualmente dilatata, allargando i confini simbolici di una piccola realtà di credenti. Allo stesso tempo, però, il messaggio religioso circola con maggiori gradi di libertà in uno spazio in cui i significati di quel messaggio possono essere interpretati in n-modi diversi, giacché il padrone della comunicazione è chi si connette. Egli può decidere di farlo sempre, ad intermittenza, casualmente da turista della rete², entrando o uscendo dal sito in base alle sue personali scelte. La religione non muore, in tal caso, anzi dà segni di straordinaria vitalità nell'inventarsi modi inediti per comunicare un messaggio. Tuttavia, quando apriamo la pagina di un gruppo religioso nato in rete, comprendiamo che stiamo varcando un confine: sovente, questi gruppi non si affidano più alla memoria di un'istituzione, di una tradizione storicamente vivente, ad un insieme di gesti e abiti del cuore trasmessi di generazione in generazione. Il circuito mediatico, in questi casi, può diventare virtuoso per tutte quelle comunità di credenti osservanti e pie che utilizzano la rete e le regole comunicative proprie dei nuovi *social media* come mezzi per rinsaldare la dimensione transnazionale che hanno già sviluppata nella loro dinamica reale.

La storia della prima chiesa del ciberspazio di Robert Henderson mi è tornata in mente, assistendo, ristretto e costretto in casa, a seguire la preghiera di papa Francesco in tempo di epidemia³. L'associazione di idee è arrivata quando il papa ha dato la benedizione *Urbi et orbi* volgendosi verso un'inusuale piazza San Pietro vuota. Milioni di persone erano collegate, hanno visto e seguito il momento della preghiera. Tuttavia, la sensazione di uno straniamento era forte, di una solitudine non voluta altrettanto toccante. Ovviamente, riflettendoci a freddo, il caso della prima chiesa virtuale e l'immagine di papa Bergoglio senza una comunità reale che lo ascoltasse sono molto diversi fra loro, non solo per la scala di grandezza quantitativa incomparabile, ma anche per l'eccezionalità della situazione in cui papa Francesco ha deciso di meditare, rivolgendosi a credenti e non credenti, sulle sofferenze e sulle speranze dell'ora presente, rispetto alla traumatica decisione presa da

tipo di servizi religiosi e spirituali Henderson offre da venti anni a questa parte. Per un'analisi più ampia del fenomeno della religione digitale rinvio ai fondamentali studi di Heidi Campbell, *Digital Religion*, Routledge, New York, 2012. Si veda anche il mio *La comunicazione invisibile: le religioni in internet*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo, 2013.

² Si tratta di una delle figure di consumatori di beni simbolici in rete, proposta da Robert Kozinets, *Netnography: Redefined*, Sage, London, 2020.

³ Per il testo integrale si veda www.vatican.va

un pastore di chiudere fisicamente la sua chiesa. Ciò che accomuna i due casi, a ben guardare, è tuttavia la solitudine limitata. Quella di un ministro presbiteriano, che si mette davanti allo schermo del suo computer per comunicare virtualmente con una platea di fedeli ormai fisicamente distanti e in parte anonimi. E quella di un papa che ha dovuto fare l'esperienza inedita di affacciarsi sul vuoto, immaginando, però, di avere davanti un mondo di tante persone realmente vicine. Una grande piazza vuota (San Pietro a Roma) e una piazza elettronica piena (quella della prima chiesa del ciberspazio) possono essere utilizzate come metafora delle metamorfosi della religione nel tempo presente. In particolare, dei tanti adattamenti, mutamenti e persistenze che riguardano le religioni storiche nel mondo contemporaneo. Tutte in grande movimento: perché le persone si spostano da un capo all'altro del mondo (per via delle migrazioni scelte o forzate) e, spostandosi, aiutano a far mettere radici ad una religione in terre nuove sotto nuovi cieli; perché tutto ciò tende inevitabilmente a trasformare la geografia religiosa del mondo e nei singoli Paesi, non solo in quelli più affluenti economicamente, ma anche in altri situati lungo le rotte strategiche, di passaggio delle migrazioni Sud-Sud. Tutte queste realtà, nessuna esclusa, si trasformano nella geografia delle fedi: tendono a passare da società a mono-cultura religiosa ad un'altra caratterizzata da elevata diversità religiosa.

Gli effetti di tale riconfigurazione delle società contemporanee sui modi di credere e di praticare sono vari. Si può tornare a guardare alla propria religione di nascita come una salda ancora dell'identità collettiva di un popolo o di una nazione; si può apprendere a credere nel relativo, assecondando l'imperativo eretico preconizzato già quaranta anni fa da Peter Berger⁴, accentuando le forme di credenza autonoma o basate sulla scelta individuale e non più sul sentimento di appartenenza alla tradizione religiosa di lunga durata, che aveva fornito i quadri sociali della memoria collettiva⁵. Del resto, che cosa sono le grandi religioni di nascita (il cattolicesimo, l'islam, l'induismo, il buddismo, la via dei sikh) per miliardi di persone, se non anche grandi quadri sociali della memoria collettiva, che orientano le mappe cognitive e

⁴ Faccio riferimento a P. Berger, *The Heretical Imperative*, Doubleday, New York, 1980 (ed. it., *L'imperativo eretico*, Elledici, Torino, 1987). Sul concetto di credere nel relativo come polo opposto al fondamentalismo, si veda anche E. Pace, *Credere nel relativo*, UTET, Torino, 1997.

⁵ Il tema del rapporto fra memoria (collettiva) e religione è stato affrontato da M. Halbwachs, *La mémoire collective*, PUF, Paris, 1950, pubblicato postumo, cinque anni dopo la sua morte avvenuta nel campo di sterminio di Buchenwald (ed. it., Unicopli, Bologna, 2001); dello stesso autore, si veda anche *Les cadres sociaux de la mémoire*, Alcan, Paris, 1925 (ed. it., *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, S. Maria Capua Vetere, 1997). Il tema sarà ripreso più tardi da D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Le Cerf, Paris, 1993 (ed. it., *Religione e memoria*, il Mulino, Bologna, 1996).

le emozioni del cuore di interi popoli? Tali quadri hanno contribuito ed aiutato gli individui a collocarsi, ad interpretare la realtà che muta non nel segno di un irreversibile mutamento, ma piuttosto come una sfida a cambiare senza abbandonare i fondamentali riferimenti di senso collettivo. Nulla si crea, nulla si distrugge sotto le sacre volte della memoria religiosa di lunga durata. Orizzonti di senso, avrebbe detto Alfred Schütz⁶, che si allargano o si restringono a seconda dei lunghi cicli storici, dei tanti corsi e ricorsi della storia, che presenta conti non saldati, ma anche nodi sciolti. I conti con la modernità, ad esempio, possono essere per una religione ancora in gran parte da pagare oppure rappresentare una ricorrente sfida fra il deposito di dottrine e pratiche, che una determinata fede cerca di conservare gelosamente, e gli impulsi provenienti sia dall'esterno sia dall'interno stesso di un'istituzione religiosa. Tali impulsi spingono ad ammodernare linguaggi, aprirsi a nuove ermeneutiche (come avviene, ad esempio, con l'emergere di una nuova generazione di studiosi di fede e cultura musulmana, quando essi parlano di un islam progressivo⁷), superando o ridefinendo divisioni del lavoro religioso che possono non apparire più in sintonia con la moderna cultura dei diritti. Si rivedono costruzioni teologiche rimaste ferme davanti alle nuove frontiere della ricerca scientifica (nel campo, ad esempio, delle neuro-scienze) e si rivitalizzano forme rituali poco coinvolgenti, magari perché incalzate dalle entusiastiche ritualità del neo-pentecostalismo.

Allo stesso modo, alcuni nodi sembrano ormai sciolti. Uno fra tutti, che anche la ricerca condotta da Cipriani e Garelli conferma: l'autonomia soggettiva del credere⁸ sembra diventare un modo moderno di credere più che la fuoriuscita dalla religione. Per cui avere fede non significa affidarsi fiduciosamente e necessariamente ad una tradizione religiosa, quella di nascita. Lo scarto fra scegliere di credere e credere per tradizione aumenta. Ciò significa che i grandi sistemi di credenza religiosa organizzati per la produzione del

⁶ Di questo classico della sociologia fenomenologica si veda in particolare *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna, 1974.

⁷ Si tratta di una folta schiera di studiose e studiosi (di storia, sociologia, antropologia e teologia) che da almeno venti anni ha formato una vera e propria scuola di pensiero critico, amplificando il lavoro pionieristico inaugurato negli anni Ottanta da Mohamed Arkoun, Abdallah Laroui, Nasr Abu Zayd, Assia Djebar e Fatima Mernissi. Per un'introduzione alle tematiche dell'islam progressivo, rinvio, fra gli altri, a A. Duderija, *The Imperatives of Progressive Islam*, Routledge, London, 2018.

⁸ O del *croire*, come preferiva dire Michel de Certeau, un raffinato pensatore francese, antropologo e storico, appartenuto all'Ordine dei Gesuiti e diventato nel 1984 Directeur d'Études all'École des Hautes Études en Sciences Sociales alla Sorbona. Sul tema del credere nella modernità, rinvio alle sue opere, *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris, 1987 (ed. it., *Debolezza del credere: fratture e transiti del cristianesimo*, Città Aperta, Troina, 2006) e *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Gallimard, Paris, 1980 (ed. it., *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001).

senso non possono più contare sulle posizioni di rendita culturale (in senso antropologico) che avevano accumulato nel corso del tempo, identificandosi spesso con la storia stessa di interi popoli. Ad esempio, una religione come l'ebraismo per contrastare la dispersione subita nel corso dei secoli, dal 70 d. C. dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme, con i suoi sacerdoti ha fatto affidamento sulla trasmissione domestica, *midor ledor* (di generazione in generazione), di gesti, preghiere, simboli, rituali e norme etico-religiose. Tuttavia, con l'avvento della modernità, la diversità delle scelte di credere (e non credere, di credere a modo proprio o credere e non credere a fasi alterne nel corso della vita e così via) costituisce un'evidenza empirica del relativo indebolimento della socializzazione primaria, il luogo affettivo privilegiato, la famiglia, su cui l'ortoprassi ebraica aveva potuto contare nella diaspora di lunga durata. La prima modernità, che per gli ebrei d'Europa si compie soprattutto nell'Ottocento, ha voluto dire, da un lato, l'emancipazione civile, il poter essere considerati cittadini a pieno titolo e non di seconda classe (quando andava bene) e, dall'altro, l'aumentata possibilità di essere ebrei in modi diversi, sia dal punto di vista religioso sia da quello politico. La divergenza fra sionisti laici ed ebrei di stretta osservanza (soprattutto gli Haredi), infatti, emergerà subito non appena s'inizierà a pensare ed a discutere di un possibile focolare nazionale per il popolo ebraico, tra la vigilia della Prima Guerra mondiale e l'immediato primo dopoguerra. L'oggetto del contendere all'interno del già differenziato mondo ebraico europeo riguardava non solo il tema politico contingente (l'insediamento in terra di Palestina del focolare), ma una questione teologica più profonda: se fosse lecito tornare alla Terra Promessa (*Eretz Israel*) prima dell'avvento del Messia e se la struttura di governo politico che avrebbe dovuto nascere non si costituisse già all'origine priva di legittimità sacra, uno stato empio, come si dirà più avanti quando nascerà lo Stato d'Israele, giacché non fondato integralmente sulla Torah. I partiti nazionalreligiosi che oggi occupano un non trascurabile numero di seggi alla Knesset israeliana, condizionando sempre più la formazione di stabili maggioranze di governo, sanno bene che una tradizione religiosa rischia di perdere di senso, se non può più contare sul potere politico che ne difenda i meccanismi sociali di trasmissione. Così facendo, hanno imparato pragmaticamente a far convivere l'intransigenza rituale ed il compromesso con il mondo.

Dunque, nel gioco ricorrente fra un'istituzione religiosa che definisce nella lunga durata i confini del credere lecito e possibile, da una parte, e l'adattamento al disegno di tali confini da parte degli individui, dall'altra, si ampliano le possibilità per questi ultimi di creare spazi propri di credere, negli ambienti sociali che portano ancora vistosamente i segni e le impronte di una determinata tradizione religiosa. Le ricerche più recenti, come quella che Cipriani ha condotta, combinando metodi qualitativi e metodi quantitativi, ci

mostrano quanto profondo sia il mutamento del modo di sentire e pensare in termini religiosi in un Paese, come l'Italia, dove la parola tradizione si associa automaticamente alla parola cattolicesimo. Le due formule del nascere cattolici e del non possiamo non dirci cristiani, che effettivamente costituiscono, in senso longitudinale, il perpetuarsi di parole ed opere diffusamente⁹ legate alla cultura cattolica, appaiono oggi, alla luce dei dati emersi dalla ricerca di Cipriani (per la parte quanti-qualitativa) e Garelli (per l'analisi quantitativa), sempre meno date per scontate: non più le pareti domestiche di una casa dagli ambienti ampi, che poteva ospitare sotto lo stesso tetto dalle individualizzate forme del credere sino alle pratiche devozionali che, nel frattempo, non hanno certo conosciuto un declino¹⁰. Torna utile, a tal proposito, la distinzione, proposta da Michel de Certeau¹¹, fra strategia e tattiche: la prima è propria delle grandi istituzioni, le seconde (volutamente, al plurale) sono invece i tanti modi in cui ciò che le istituzioni dicono, producendo senso per l'agire individuale e sociale, è interpretato con una varianza del senso relativamente elevata. È come se, camminando in una città¹², ci ricorda de Certeau, si incrociassero due sguardi: di chi vede dall'alto la mappa che nel corso del tempo ne ha disegnato le caratteristiche complessive della sua struttura urbanistica e di chi la vede dal basso, come un semplice pedone che cammina a livello stradale. Questi tenderà a muoversi in modo tattico, con scarti possibili da chi ha disegnato la mappa, magari cercando scorciatoie e spostandosi senza una meta precisa. Come un bracconiere che si muove in un territorio noto, divenuto, però, un luogo dove si può cacciare sfuggendo alla sorveglianza dei guardacaccia.

⁹ Su questo tema Cipriani ha a lungo lavorato formulando l'ipotesi della religione diffusa. Rinvio a R. Cipriani, *La religione diffusa*, Borla, Roma, 1988 e alla nuova edizione ampliata, alla luce delle ultime sue ricerche, *Diffused Religion. Beyond Secularization*, Palgrave Macmillan, Cham, 2017.

¹⁰ Un processo, questo, che viene da lontano e che era già emerso nella prima indagine nazionale del 1995 condotta da V. Cesareo, R. Cipriani, F. Garelli, C. Lanzetti, G. Rovati (*La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano, 1995) e in modo più netto anche da quella conclusasi nel 2003 sul pluralismo morale e religioso (RAMP), i cui risultati sono stati pubblicati a cura di F. Garelli, G. Guizzardi e E. Pace, *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, il Mulino, Bologna, 2003, dove Italo De Sandre parlava già di "articoli di fede incerti". Sulla stessa linea si vedano le ricerche condotte nel Triveneto da Alessandro Castegnaro, rispettivamente in "C'è campo?" *Giovani, spiritualità, religione*, Marcianum, Venezia, 2010 e *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*, Ancora, Milano, 2013 (scritto assieme a G. Dal Piaz e E. Biemmi) e da Vincenzo Bova e Daniela Turco in Calabria, in particolare, *La stagion lieta dei diversamente credenti. Un'indagine sulla religiosità giovanile in un'area del Sud Italia*, Quaderni di Parola di Vita, Reggio Calabria, 2018.

¹¹ Si veda in particolare di questo autore, *L'invention du quotidien*, op. cit., p. 34.

¹² Si tratta della metafora che de Certeau utilizza nel capitolo dell'*Invention du quotidien*, intitolato "Camminando nella città".

Ciò che mi ha colpito nei risultati della ricerca condotta da Cipriani è proprio l'emergere di un lessico della tattica di sopravvivenza religiosa del gruppo di persone intervistate. Un prezioso materiale socio-linguistico che non solo integra quanto emerso dall'analisi dei dati del questionario standardizzato e somministrato ad un campione nazionale rappresentativo¹³, ma aggiunge all'analisi stessa una dimensione nuova. Il contributo originale della ricerca, difatti, sta proprio nel tentativo felice di dare la parola ai numeri e alle percentuali, di fare parlare chi raggiungiamo attraverso un'intervista, giocoforza impersonale, e di scoprire qual è il lessico quotidiano che lo accompagna quando pensa, agisce, riflette e s'interroga sul religioso, sul credere e il praticare, sul sentimento di appartenenza e sulle esperienze che hanno un'eco diversa dai suoni e dalle voci ufficiali, che risuonano, a volte in modo cacofonico, nella vita quotidiana. È come se ci facessimo un'idea delle tattiche individuali d'invenzione e reinvenzione di un linguaggio religioso diffuso sì, ma non più così familiare e dato per scontato come poteva apparire nelle ricerche condotte venti-trenta anni fa. Siamo alla quarta secolarizzazione?¹⁴ Siamo invece di fronte a una più chiara e distinta, cartesianamente, morale provvisoria post-cattolica o post-cristiana¹⁵? Oppure, ancora, ad un credere convinto della sua stessa incertezza, che non si riconosce più nel principio di autorità che dovrebbe garantire una verità assoluta, ma che non appare più tale? Di forme del credere, dunque, nel relativo? Comunque, è un credere diverso, ovviamente, dal tipo di credere che ripone le sue certezze in un'istituzione che un tempo aveva il monopolio del senso religioso del vivere e del morire e che, invece, appare non più in grado di definire i confini simbolici del credere. Ci sono troppi simboli, ormai, che circolano liberamente nel campo religioso, ci sono più offerte in competizione fra loro e le tattiche individuali tendono a disegnare nuove terre di mezzo fra credere e non credere¹⁶. Senza arrivare a sposare la

¹³ Si veda F. Garelli, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, il Mulino, Bologna, 2020.

¹⁴ Quando la religione non sparisce dall'orizzonte, ma diventa stile di vita fra altri stili di vita, un abito che non ha una misura uguale per tutti, ma si adatta alle diverse taglie dei tanti individui alla ricerca di senso: è la tesi suggestiva sostenuta da L. Berzano, *Quarta secolarizzazione. Autonomia degli stili*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2018.

¹⁵ Su questa ipotesi hanno riflettuto, seppur con approcci diversi, D. Houtman e S. Aupers, "The Spiritual Turn and the Decline of Tradition", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46(3), 2007, 305-320, nonché G. Giordan, L. Woodhead (eds.), "Prayer in Religion and Spirituality", *Annual Review of the Sociology of Religion*, 4, 2013 e L. Diotallevi, *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale*, Dehoniane, Bologna, 2017.

¹⁶ Sulla metafora della terra di mezzo, rinvio a A. Castegnaro, *Giovani in cerca di senso. Vita spirituale delle nuove generazioni*, Qiqajon, Magnano (BI), 2018 ed anche, se non con la stessa formula di Castegnaro, a J. Stolz (ed.), *(Un)Believing in Modern Society. Religion, Spirituality, and Religious-Secular Competition*, Routledge, London, 2015.

tesi estrema dell'economia religiosa¹⁷, che assume l'esistenza di un mercato di beni simbolici, regolato dalla legge razionale della domanda e dell'offerta, non c'è dubbio che, quando vediamo come gli individui inventano un proprio lessico religioso non conforme a quello definito da un'istituzione come la Chiesa cattolica, non è più dato per scontato che, in una società come quella italiana, la sequenza cristianesimo-religione-Chiesa cattolica si presenti così ben connessa e compatta nelle mappe cognitive e nella sfera emozionale delle persone in carne e ossa.

La ricerca quantitativa e ancor più quella qualitativa di cui stiamo parlando allineano, infatti, una serie di indicatori che mostrano quanto si sia allargato lo spazio occupato dai credenti autonomi, che esprimono giudizi abbastanza netti in campo morale e religioso, in difformità con alcuni assunti ritenuti fondamentali dalla dottrina della Chiesa cattolica. La religione è sì ancora un orizzonte di senso importante per più di sei italiane/i su dieci, ma la dimensione dei cerchi concentrici dell'appartenenza religiosa muta ulteriormente rispetto alle ricerche nazionali svolte in passato: si restringe quello dei fedeli-fedelissimi, impegnati e attivi a livello di base, si amplia la quota di quanti si sono da tempo messi in proprio e sono di fatto prossimi a farlo. Torniamo al lessico dei diversi modi di credere, un lessico non più familiare che Cipriani e i suoi collaboratori sono riusciti a restituire efficacemente al lettore, guidandolo in una non facile navigazione fra sofisticati metodi qualitativi e parole in libertà dei 164 intervistati. A volte, a tal riguardo, si colgono e si indovinano le pause di chi sa di avventurarsi in un campo semantico anche per lui o lei relativamente inesplorato. Ebbene, ciò che mi ha colpito sono i modi diversi in cui si riflette sulla morte e sul *post mortem*: fra chi crede che ci sia una vita ultraterrena e chi lo spera solo, fra chi pensa che tutto finisca naturalmente e chi reinterpreta la speranza di un aldilà in cui crede poco, in vario modo come ritorno all'energia vitale cosmica o reincarnazione o rinascita in un luogo indefinito.

Nell'indagine quantitativa, il 65% delle italiane e degli italiani si colloca in un'area che va dal non credere in una vita ultraterrena al credere con molte riserve o in modo vago. Da solo, questo dato basterebbe per far dire ai sostenitori del paradigma della secolarizzazione, intesa come processo irreversibile, che anche per la morte non c'è più religione. Se quest'ultima è nata come pensiero riflesso sulle pratiche di elaborazione del lutto e, conseguentemente, sull'invenzione dei riti funebri¹⁸, il cristianesimo, la matrice di tutte

¹⁷ Su questo approccio si veda, fra i molti contributi, quello originario di R. Stark & W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, Peter Lang, New York, 1987.

¹⁸ Su questa nota tesi antropologica è tornato recentemente Yuval Noah Hariri, *Sapiens. Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità*, Bompiani, Milano, 2014.

le formazioni di tipo chiesa, inclusa la Chiesa cattolica, ha offerto una risposta alta: di un Dio che si sacrifica per il riscatto dell'umanità accettando la morte in croce prima della risurrezione. Questa narrazione è collegata ad un'altra: l'attesa del Regno, della seconda venuta definitivamente liberatoria dal dolore e dalla morte, che fa parte integrante dell'escatologia cristiana. Un messaggio non consolatorio, adatto solo a lenire le sofferenze individuali e ad abbassare la soglia della paura della morte. Ridotto a tanato-terapia, il cristianesimo perde, in realtà, di forza sul versante del sentimento di attesa. Quando questo sentimento si impoverisce o si riduce, quando va bene, ad umana (troppo umana, talvolta!) speranza anche fra quanti continuano a rappresentarsi come cattolici, culturalmente legati o tiepidamente empatici nei confronti della Chiesa cattolica, è come se non ci si riconoscesse più nei fini propri di un'istituzione che organizzativamente ha come funzione di mediare verso la salvezza, alimentandone la convinzione e la certezza, e di organizzare l'attesa. L'attuale pandemia impedisce di accompagnare chi muore a causa del virus, di celebrarne il funerale in chiesa con parenti e amici, come ovviamente accadeva sino a qualche settimana fa. Una solitudine doppia: di chi muore in terapia intensiva dopo essere stato in debito di ossigeno per giorni e di chi non ha potuto stargli accanto, né ricordarlo nel rito funerario. Non sappiamo, né possiamo fare previsioni, se e sino a che punto un'esperienza dolorosa e crudele come quella che molti stanno vivendo in vari Paesi del mondo, mentre chiudo queste poche pagine, potrà avere un'influenza sull'eclissi del senso della morte nelle società moderne¹⁹. Per ora, la ricerca di Cipriani, nella sua parte qualitativa, sembra dirci che, sul senso del morire, la parola originaria del cristianesimo non sembra giungere più, chiara e forte, alle orecchie di un individuo disincantato, ma pur sempre alla ricerca di senso.

Padova, 10 aprile 2020.

¹⁹ Volutamente utilizzo questa espressione per ricordare come Sabino Acquaviva, dopo aver rivisto la sua prima tesi (*L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano, 1961), era tornato, attraverso le sue letture di sociobiologia, al tema della morte e del significato occultato nelle società moderne. In particolare, si vedano i suoi lavori *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Laterza, Roma-Bari, 1993 e *Morire, una rivolta ideale*, Gabrielli, San Pietro in Cariano (VR), 2010.