

Quaderni di Sociologia

68 | 2015

Sfere pubbliche e crisi della democrazia in Europa / Razionalità e analisi delle credenze: l'eredità di Raymond Boudon

teoria e ricerca / *Razionalità e analisi delle credenze: l'eredità di Raymond Boudon*

Il caso delle credenze religiose: buone ragioni o dimissioni dalla ragione?



The case of religious beliefs: good reasons or resignation from reason?

SALVATORE ABBRUZZESE

p. 107-122

<https://doi.org/10.4000/qds.301>

Abstract

The persistence of the phenomena of adhesion to the religious dimension in their various forms mark the problem of his understanding. The present process of secularization make very inadequate every explication based on the only social conditioning or the simply effect of imitation. That way each religious tradition appears radically minority even when even simply non-existent. For this reasons the field of research it is open for an analysis that is able to address the reasons that people have to subscribe a religious beliefs.

However, it is a crucial test in that what these reasons. What is the sense that people can actually find in a religious belief. What are the criteria by which they can choose from the acceptance or rejection of specific doctrine of salvation they encounter? This contribution is committed to recover the complexity of the logic underlying the membership to a particular religious belief, through the reconstruction of religious experience made by the subjects themselves.

Testo integrale

1. Una presenza paradossale

- 1 Per un sociologo delle religioni l'attuale persistenza del credere religioso gli appare tanto più paradossale quanto più la società contemporanea è strutturalmente indifferente alle rappresentazioni religiose e regola le attività sociali indipendentemente da ogni riferimento a quest'ultime. Di fatto per la maggioranza dei sociologi della religione una tale persistenza non può essere che *residuale* – in quanto non sembra

interessare che un pensiero strettamente reattivo, una semplice resistenza della tradizione – e *marginale*, perché la sensibilità religiosa sembra essere riservata agli strati sociali svantaggiati, residenti nei molteplici Sud del mondo. In questo senso, né le folle oceaniche riunite intorno alle visite dei pontefici romani, né il crescente interesse ai luoghi religiosi, né le dichiarazioni di adesione alle credenze religiose che affiorano nelle indagini sui valori (Abbruzzese, 1985; 2000; 2012) sembrano mutare questo paradigma dominante che traccia uno stretto rapporto tra la secolarizzazione delle istituzioni e delle società da un lato e l'irrilevanza della dimensione religiosa nella vita concreta dei soggetti dall'altro. La scomparsa di ogni riferimento religioso nei diversi aspetti della vita sociale – dalla scienza all'economia, dalla politica all'arte, dall'educazione alla morale – fa di ogni adesione a una religione specifica una semplice proposizione dichiarativa, senza nessuna conseguenza sulle azioni concrete.

2 Tuttavia, possiamo realmente esimerci dall'analizzare i valori religiosi una volta supposta la loro debole capacità di dirigere la condotta dei singoli? Una tale domanda non concerne le sole credenze religiose. In effetti se il primato delle circostanze sulla possibilità di applicare i valori in senso assoluto è abbastanza chiaramente affermato nelle indagini europee (Lanzetti, 2011; Bertelli, 2012; Abbruzzese, 2012), una tale presa di posizione non vuota affatto i valori della loro importanza. Il fatto che il soggetto riconosca il peso delle circostanze e deroghi ai valori che pur aveva sottoscritto, non implica che questi non vi faccia comunque riferimento tutte le volte che le circostanze non lo travolgono e vi si orienti in modo conseguente in tutte le scelte significative che compie.

3 Per di più questa supposta squalifica di un credere religioso giudicato superficiale e inefficace al tempo stesso si esime dal fare i conti con i risultati più rilevanti emergenti dalla tradizione sociologica. Nell'opera di autori come Tocqueville, Durkheim e Weber l'universo del credere finisce con l'assolvere delle funzioni fondamentali all'interno delle specifiche società storiche. Ci sono ragioni più che evidenti per chiedersi in che misura, in società presidiate dal primato della razionalità strumentale, una dottrina di salvezza – nei casi esaminati qui di seguito quella proveniente dalla tradizione cristiana – possa orientare realmente l'azione dei singoli. Una tale domanda appare tanto più plausibile quanto più, proprio in virtù dell'affermarsi della secolarizzazione, qualsiasi dichiarazione di credenza non si produce più in virtù di un processo di socializzazione alle credenze e alle rappresentazioni che di fatto è sempre meno reperibile. Irriducibile al mero condizionamento socio-culturale la dichiarazione di credenza perde ogni dimensione puramente *reattiva* per apparire sempre di più come una deliberazione consapevole, argomentata da specifiche *ragioni*.

4 Se i soggetti hanno delle ragioni per sottoscrivere delle credenze religiose, fino a iscriversi e a riconoscersi interamente nella dimensione religiosa, in cosa questa consisterebbe? Una volta che le spinte alla ricerca di una protezione terrena, quanto quelle tese al conseguimento di una salvezza extra-mondana si rivelano profondamente minoritarie, qual è il senso che i soggetti possono effettivamente trovare nell'isciversi in un credo religioso? E quali sono i criteri in base ai quali possono scegliere tra l'accettazione e il rifiuto della specifica dottrina di salvezza nella quale si imbattono? Per quanto un simile argomento vada ben oltre i limiti di una semplice comunicazione non di meno, attraverso la ricostruzione dell'esperienza religiosa fatta dai soggetti stessi, è possibile recuperare in parte la complessità delle logiche soggiacenti alle adesioni a uno specifico credo religioso.

2. Secolarizzazione e adesione consapevole

5 La tesi della secolarizzazione investe direttamente la qualità degli indicatori. L'analisi dei sostenitori della secolarizzazione progressiva e dominante squalifica le dichiarazioni di credenza formulate dai soggetti dal momento che le attitudini di quest'ultimi nei diversi ambiti della vita sociale (politica, economica e morale) non differiscono che molto parzialmente da quelle degli altri che invece si dichiarano indifferenti o non



credenti. Il fatto che nelle inchieste ricorrenti vi siano percentuali più o meno vistose di soggetti che affermino il proprio credo religioso non ha, grosso modo, alcun senso, a partire dal momento in cui gli stessi soggetti non sembrano tenere in nessuna considerazione i valori e i principi sottoscritti al momento delle loro azioni concrete.

6 L'affermazione di un filosofo come Marcel Gauchet secondo il quale i credenti sarebbero idealisti nella teoria e materialisti nella pratica (Ferry, Gauchet, 2004) riassume in modo efficace un tale punto di vista. È proprio perché le attitudini concrete non mutano di orientamento che i riferimenti religiosi si rivelano del tutto inoperanti. Il fatto stesso dell'aderire perde qui tutto il suo significato e ogni domanda concernente le ragioni che motivano all'adesione non ha più nessuna importanza. Al posto di questa si afferma la tesi che fa delle dichiarazioni di adesione delle semplici *reazioni*. È a questa condizione che sopravvive la spiegazione che fa del credere religioso la semplice conseguenza dei processi di socializzazione o delle condizioni di esistenza materiale: una credenza può essere tanto più il semplice effetto di un'influenza sociale quanto più non attiva nessun comportamento particolare, né nessuna presa di posizione specifica, quanto più è una semplice postura. Al contrario, si è tanto più motivati a reperire le ragioni delle credenze dei soggetti quanto più queste si riflettono sulla sua vita quotidiana e modificano i comportamenti di quest'ultimi. Max Weber è tanto più indotto a cercare le ragioni del comportamento economico del capitalista nella misura in cui questi si rifiuta di godere delle ricchezze conseguite e ricorre al controllo di sé – e quindi a un ascetico impegno – al fine di poterle reinvestire (Weber, 1965). Allo stesso modo Tocqueville si interessa della religione e ne ricerca tanto più le ragioni dell'adesione quanto più i soggetti credenti adottano delle attitudini particolari nei giorni festivi e si consacrano a riti religiosi e letture edificanti anziché preferirvi la completa distensione e gli hobby propri del tempo libero (Tocqueville, 1961, 149).

7 È a seguito di questa singolarità di comportamenti che i sociologi si interrogano sulle conseguenze, dirette e indirette di simili attitudini. Per Tocqueville – come è noto – la religione rende possibile non solo la partecipazione e la fedeltà ai governi democratici, ma anche e soprattutto l'attitudine più generale a farsi delle opinioni su delle materie che oltrepassano i semplici interessi materiali, al punto che un suo eventuale venir meno comporta il degrado inevitabile di ogni altra riflessione: «Quando la religione è distrutta presso un popolo, il dubbio si impadronisce di parti sempre più qualificate dell'intelligenza e paralizza la metà delle altre. Ognuno si abitua a non avere che nozioni confuse e mutevoli sulle materie che interessano di più i suoi simili e se stesso; si difendono male le proprie opinioni o le si abbandona e, poiché di dispera di poter risolvere, da soli, i più grandi problemi dell'umano destino, ci si riduce meschinamente a non pensarci affatto» (Tocqueville, 1951, 33). Per Durkheim la religione non solo assicura la coesione sociale e garantisce la solidarietà, ma produce delle categorie concettuali a partire dalle quali si costruiscono il concetto di tempo, di spazio, di relazione causale (Durkheim, 1976). Per Weber le dottrine di salvezza sono alla base di mutamenti considerevoli nella storia della società occidentale e l'affermazione del ruolo di questa nei confronti dello spirito del capitalismo non sarebbe, in questo senso, che una delle ultime in senso cronologico (Weber, 1980).

8 Quanto al declino del credere religioso in seno alla società occidentale tutti e tre questi autori restano estremamente sfumati in tal senso e, soprattutto, ricollegano sempre a un eventuale declino del sacro l'affermarsi di eventi altrettanto critici: la fine della democrazia nel caso di Tocqueville, l'apertura di una crisi profonda del legame sociale nel caso di Durkheim, lo sviluppo di una società dominata dalla razionalità strumentale e gestita dagli apparati burocratici nel caso di Weber.

9 Se in tutti e tre i casi ciascuno di questi maestri del pensiero sociologico non ha presentato il problema della coerenza tra contenuti dei valori religiosi e criteri operativi governanti la vita quotidiana ciò accade perché, prima ancora di imporre dei comportamenti, la religione produce delle categorie in grado di interpretare gli avvenimenti dei quali il soggetto fa esperienza. Prima ancora di essere una fonte normativa la religione è una fonte cognitiva, un tentativo di interpretare le esperienze; non solo il mondo e l'esistenza dell'uomo in questo, ma anche le circostanze che attraversano le vite dei singoli come quelle di intere collettività.



- 10 E per queste ragioni che i sociologi classici hanno riservato un posto importante alla religione e sono stati ben lontani dal ridurla a un semplice condizionamento sociale. Se noi esaminiamo le analisi realizzate sempre da Tocqueville, Durkheim e Weber non troviamo mai un riduzione della religione a semplice eredità di una mentalità tradizionale necessariamente prerazionale. Più in generale tutti e tre considerano la dimensione religiosa meno per le cause che la producono che per le conseguenze che comporta.
- 11 Una tale diversità di prospettiva è decisiva. Una credenza appresa unicamente sotto l'effetto della socializzazione produce, nel migliore dei casi, dei semplici comportamenti abituali e delle attitudini rituali. Affinché produca una revisione dell'intera esistenza presso il soggetto che la sottoscrive, affinché spinga l'individuo a uno sforzo interiore teso a modificare abitudini e comportamenti, occorre che sia adeguatamente conosciuta e consapevolmente accettata da quest'ultimo. A partire dal momento in cui facciamo della religione la fonte dei comportamenti specifici e degli orientamenti generali del soggetto noi scivoliamo inevitabilmente dall'analisi delle *cause* a quella delle *ragioni*, dall'analisi dei *condizionamenti* che l'hanno prodotta a quella delle *conseguenze* che comporta.
- 12 Non basta che la religione sia l'espressione di una collettività e, in ogni caso, non è in ciò l'essenziale. Se per Durkheim il credere si ricollega all'esperienza e, in particolare, a quella del rituale comunitario, quest'ultimo non basta. Considerare la religione come un fatto sociale non impedisce che il soggetto intervenga a rivederla, talvolta in modo profondo. «Non intendiamo d'altronde, di asserire che le pratiche o le credenze sociali penetrino negli individui senza subire variazioni. [...] Volgendo il pensiero alle istituzioni collettive, assimilandole anzi, noi le rendiamo individuali, del pari che, occupandoci colla mente del mondo sensibile, ognuno di noi lo colorisce a suo talento. [...] E perciò che ciascuno di noi, fino a un certo punto, si forma la *propria* fede, il *proprio* culto, la *propria* morale, la *propria* tecnica. Non vi è uniformità sociale che non acconsenta tutta una serie di gradazioni individuali; non havvi fatto collettivo che si imponga in una maniera uniforme a tutti gli individui» (Durkheim, 1900). E ancora – come segnala Boudon (Boudon, 2008) – va segnalato che «il concetto che, originariamente, è preso per vero in quanto è collettivo non tende a diventare collettivo che a condizione di essere preso per vero: noi gli domandiamo le sue credenziali prima di accordargli il nostro credito» (Durkheim, 19766, 624). In modo analogo per Tocqueville la credenza religiosa non è sottoscritta che a seguito di buone ragioni: «Le idee generali relative a Dio e alla natura umana sono dunque, tra tutte le idee, quelle per le quali si ha maggior interesse a sottrarle all'azione abituale della ragione individuale e per le quali c'è più da guadagnare che a perdere nel riconoscerle un'autorità» (Tocqueville 1951, 32). Allo stesso modo per Max Weber se la religione al suo inizio prende le mosse da un interesse strettamente intramondano, una tale prospettiva è abbandonata dopo un lungo processo di razionalizzazione a favore della costituzione di una personalità etica unitaria, condizione indispensabile e imprescindibile per meritare la salvezza. Ma – lo si vede chiaramente – si tratta di una condizione che domanda un investimento personale del soggetto talmente attento che ci obbliga a escludere qualsiasi riduzione alle semplici influenze dell'ambiente.
- 13 L'analizzare il credere religioso attraverso le conseguenze che produce, implicando così un soggetto attivo e cosciente, sposta il centro del problema: si tratta meno di reperire le cause che hanno originato una tale adesione, che di chiarire le ragioni che invece il soggetto ha trovato valide per sottoscriverla. L'invisibilità relativa degli effetti del credere religioso in una società strutturata dal primato della razionalità strumentale non ci autorizza a postulare la loro inesistenza, né a ridurre l'azione religiosamente orientata ai soli comportamenti tradizionali suscitati dalla semplice adesione ai modelli acquisiti.
- 14 Il caso dei valori religiosi è, a tal proposito, del tutto eloquente. Se a seguito della prospettiva dell'individualismo metodologico, postuliamo un soggetto cosciente delle analisi che realizza e delle scelte che compie, questi non può non essere cosciente della contraddizione tra riferimenti religiosi trascendenti e comportamenti pratici di ordine materiale-strumentale. Del resto è la stessa religione che questi dichiara di sottoscrivere che lo conduce dinanzi a prendere atto di questa contraddizione e lo spinge senza sosta



a una riflessione e a un esame di coscienza continui. Se i soggetti continuano a iscriversi all'interno di una religione e a credere nei principi e nelle credenze che questa afferma, è ben difficile spiegarlo come il risultato di un semplice desiderio di appartenenza o di allineamento a una tradizione che non manca di attrattiva e di fascino, tanto più che il contesto contemporaneo sembra sprofondare nella crisi (Hervieu-Léger, 1993).

15 Se i soggetti non cessano di dichiarare le loro credenze è perché queste hanno per loro un senso. Vale a dire che costituiscono altrettante iniziative di messa in ordine dell'esperienza soggettiva e continuano ad agire e a orientare i credenti nella vita quotidiana, fornendo loro una chiave di interpretazione degli avvenimenti, integrando le differenti esperienze in un coerente sistema esplicativo (Berger e Luckmann, 1966). È questa la tesi oltremodo nota formulata da Peter Berger e Thomas Luckmann negli anni sessanta e che noi riprendiamo qui alla luce delle precisazioni fornite da quest'ultimo.

16 Questa tesi ci sembra tanto più interessante quanto più ci permette di comprendere l'azione sociale dell'adesione ai valori religiosi nel contesto della modernità in quanto processo culturale. Nel contesto di una società disincantata, pragmatica e circoscritta agli scenari immanenti dell'esistenza le ragioni dell'adesione al credere religioso risiedono sempre meno nelle promesse di salvezza eterna nella vita dell'al di là. Al posto di queste si affermano altre motivazioni che risiedono nella capacità della dimensione religiosa di chiarire e mettere ordine nella vita del soggetto, recuperando costantemente un senso all'interno degli avvenimenti personali attraverso la relazione privilegiata che i soggetti intrattengono tanto con Dio e le personalità religiose da un lato, quanto con la comunità dei credenti dall'altro.

17 Naturalmente si è qui dinanzi a un'ipotesi che si incammina nella direzione di costruire un modello generatore (Boudon, 2007, 48), tale da permettere di interpretare tanto i dati quantitativi provenienti dalle indagini sui valori che i dati qualitativi provenienti dalle interviste focalizzate e dai resoconti biografici. Per pervenire a un simile obiettivo ci è necessario precisare i termini dell'adesione a quei valori specifici che sono quelli veicolati dalle dottrine religiose di salvezza. Qui di seguito vengono esplorati quelli raccolti attraverso la religione cattolica, anche se studi successivi hanno esteso l'analisi al protestantesimo, all'ebraismo e all'Islam (Abbruzzese, 2014).

3. L'adesione alle dottrine di salvezza

18 Le religioni sono innanzitutto e in linea di principio delle agenzie di comprensione della realtà, delle produttrici di un'interpretazione coerente del mondo e dell'esistenza tanto collettiva quanto individuale (Luckmann, 1969). Il credere religioso, inteso come l'adesione a una fede strutturata da una specifica dottrina di salvezza, indirizza il soggetto credente a sottoscrivere e a fare proprie tutta una serie di verità dogmatiche, così come gli chiede di situarsi all'interno di una dottrina coerentemente strutturata. Quest'ultima produce tanto una visione unitaria del mondo e dell'esistenza, quanto una serie di principi per risiedere all'interno di questo, strutturare la propria esistenza e meritare la vita eterna dopo la morte. Se ogni religione di salvezza è quindi produttrice tanto di una dimensione cognitiva che di una dimensione normativa, il credere ha per conseguenza quella di far propria una lettura – Peter Berger direbbe una «messa in ordine» – della realtà, nonché di riconoscere dei principi normativi che vanno dalle regole morali ai comportamenti quotidiani, dai modelli di relazione diretta con la divinità (prescrizioni rituali) a quelli con gli altri soggetti e con l'insieme della collettività (i comportamenti sociali e morali).

19 Se il soggetto è posto sia dinanzi a delle credenze fattuali, sia di fronte a delle credenze assiologiche queste non costituiscono i soli elementi della scelta. Prima di aderire, questi deve preliminarmente scegliere tra l'andare alla ricerca o meno di una rappresentazione della realtà dotata di senso e quindi il rifiutare preliminarmente il principio di un'assenza di questo nell'esistenza umana. In altri termini la sottoscrizione delle credenze religiose non si elabora che a partire dalla scelta preliminare di ritenere plausibile la presenza di un senso dell'esistenza umana, per quanto l'evidenza della fine delle cose, la morte degli altri che noi amiamo, così come la nostra stessa morte



possano suggerire una posizione di dubbio quando non addirittura di franca negazione. È proprio la ricerca di un tale scenario interpretativo, capace di attestare il senso del mondo e dell'esistenza, che mette in moto la ricerca di risposte accettabili per il soggetto. Questo scenario, prima di essere prodotto autonomamente, è rilevato nelle idee prevalenti nella singola società nella quale il soggetto si trova a vivere: per Tocqueville è questa l'operazione più semplice e più logica (Tocqueville, 1952-1953).

20 Una volta riconosciuta quest'esigenza, ogni religione specifica contiene tanto una serie di credenze fattuali quanto una serie di credenze dogmatiche e di credenze assiologiche. Tuttavia tanto le credenze dogmatiche quanto quelle assiologiche non intervengono che dopo il riconoscimento delle credenze fattuali in quanto tali. In pari modo le credenze prescrittive, i comandamenti dettati da Dio, sono sottoscritti solo a seguito di un giudizio di accettabilità da parte del soggetto stesso che ne riconosce la coerenza con i principi generali regolanti la propria concezione del mondo. È in questo senso che i sociologi classici attestano la capacità delle religioni di alimentare i valori primi quali la dignità dell'uomo indipendentemente dall'etnia o dal gruppo sociale di appartenenza (Boudon, 2012). Risiede in ciò, in particolare, l'analisi di Max Weber quando traccia i legami che consentono, o gli ostacoli che impediscono l'adesione ai principi morali provenienti dal cristianesimo, nei diversi gruppi sociali (Weber, 1980). Al di là del primato di ogni autorità ecclesiale tanto le credenze dogmatiche quanto quelle assiologiche si subordinano a un riconoscimento del soggetto che vi reperisce delle ragioni valide per aderirvi¹.

21 È per questa strada, del resto, che ci è possibile recuperare per intero il discorso della modernità intesa come processo culturale, là dove i margini di rilettura individuale delle credenze, tanto dogmatiche quanto assiologiche, si sono resi sempre più evidenti². Di fatto le differenti credenze dogmatiche sono oggetto di un consenso il cui peso varia in modo considerevole tra gli oggetti di credenza che hanno una corrispondenza con l'esperienza – come l'anima – e quelli che invece risultano unicamente dai principi della fede cristiana, come l'inferno. Ma lo stesso processo si produce per i principi morali come è mostrato da Raymond Boudon nel caso dell'analisi delle risposte al questionario europeo sui valori quando si affronta il problema dell'aborto (Boudon, 2002).

22 Finalmente l'adesione a una dottrina specifica di salvezza come quella cristiana – e il discorso ha le possibilità per essere allargato anche alle altre religioni – non si afferma che a partire da un giudizio previo riguardo alla lettura del mondo e dell'esistenza che questa dottrina presenta, così come non si edifica che a partire da un giudizio di coerenza dei dogmi morali con i propri principi personali.

23 Detto questo diversi problemi restano da analizzare. Nella società secolarizzata contemporanea, dove nessuna adesione a un credo religioso si afferma naturalmente, diverse domande restano ancora aperte. A quali condizioni la dimensione religiosa – intesa come negazione dell'incoerenza della realtà e della negazione di senso – si rende plausibile per il soggetto? Quali sono i criteri che gli permettono di decidere tra l'accettazione e il rifiuto della singola dottrina di salvezza? A quali condizioni il credere si mantiene stabile nel tempo e sotto il peso di quali processi, al contrario, arriva a declinare?

24 Per rispondere a queste domande un gruppo di ricercatori, tra il 2006 e il 2008 ha raccolto tre serie di interviste concernenti l'esperienza religiosa di adulti non riconducibili a organizzazioni, né movimenti specifici. Il carattere semplicemente esplorativo di questa ricerca condotta attraverso il metodo dell'intervista biografica ha consentito la realizzazione di 84 interviste realizzate in tre contesti nazionali significativamente diversi: Francia, Italia e Polonia. Uomini e donne, ripartiti secondo l'età, il titolo di studio e il luogo di residenza sono stati scelti in funzione dell'appartenenza religiosa dichiarata e della loro prossimità/distanza in rapporto alle pratiche ordinarie e alle credenze dogmatiche. In tutti questi casi ci limiteremo all'analisi di alcuni resoconti estratti dal gruppo dei soggetti praticanti intervistati in Francia.

4. Il contesto differenziato dei praticanti



25 Da decenni non si nasce più all'interno di una Chiesa, al massimo si nasce in una famiglia praticante, ma l'ambiente è profondamente immerso nella secolarizzazione. Da molto tempo nessuna credenza si dà per evidente e nessuna fede va più da sé. I praticanti in Francia devono trovare le loro buone ragioni per aderire a una fede religiosa fortemente minoritaria e culturalmente marginale. L'eredità familiare non transita automaticamente dai genitori ai figli e tutti i soggetti intervistati narrano di una crisi religiosa al momento dell'adolescenza. Ciò che si produce nei soggetti praticanti è innanzitutto una moltiplicazione degli accenti e delle priorità. Preghiere, devozioni, pellegrinaggi, impegni nelle organizzazioni parrocchiali non permettono di definire un profilo emergente ma alimentano prospettive diverse e talvolta opposte. È in questo senso che è possibile rilevare delle dichiarazioni come la seguente:

Non sono stato mai un chierichetto, i miei genitori lo erano. Si andava a messa la domenica, si stava bene, c'era una visione, una vetrina sociale ... Non avevo la pietà mariana e ne ho avuta sempre meno, non era il mio genere e non lo è nemmeno ora ... al contrario di mia moglie ... io non la percepisco come certi la percepiscono, in una venerazione che mi irrita ... Non è un argomento che mi attira. E mia moglie non condivide affatto questa mia indifferenza ... Io non ho bisogno di andare a Lourdes e, per fortuna, non ci è stato detto che chi non ci va, chi non creda al miracolo di Lourdes, sia da ritenere eretico³.

26 Come è possibile notare, si tratta della dichiarazione di un percorso assolutamente personale al quale possiamo affiancare la presentazione seguente:

Non sono affatto un mistico, voglio dire che non sto affatto lì per pregare, da solo, nel mio angolo e dinanzi a Dio, avere quel dialogo che osservo presso alcuni ... non sono mai stato un professionista delle preghiere personali espresse pubblicamente, non è affatto il mio genere. Non ho mai esteriorizzato, mai, in quest'ambito ... io credo molto profondamente in Dio e nelle sue manifestazioni attraverso la Chiesa, attraverso la società ma ... sono molto cartesiano e nello stesso tempo, dunque ... non sono affatto sensibile a delle coincidenze che vengono immediatamente ascritte alla provvidenza, né a vedere l'azione di Dio all'opera tutti i giorni. Sono andato a Lourdes due volte ma, non mi è molto piaciuto. Quando sono andato a Lourdes l'ho fatto per aiutare le persone nelle piscine, ma si trattava di agire, non di passare tre ore nella grotta a pregare⁴.

27 Sempre nella stessa classe d'età e nel contesto della stessa città, possiamo citare una terza prospettiva del tutto differente:

Sono cresciuto in collegio ... in uno dei collegi cattolici tenuto dai preti ... non mi dispiaceva. C'era la domenica, la messa nella cappella, il saluto al Santo Sacramento la domenica sera nella cappella. In conclusione ... era veramente molto ... era scandito, ritmato, un po' come in un monastero ... mi piaceva questa vita regolare, scandita dalle funzioni liturgiche e dalle preghiere, ero a mio agio là dentro ... mi sentivo bene quando tornavo nella mia famiglia⁵.

28 Non mancano tuttavia dei tentativi di razionalizzazione, là dove l'esperienza emozionale è sostenuta da un'analisi conseguente e il soggetto definisce un ragionamento esplicativo nel quale la stessa attitudine è spiegata razionalmente.

Lourdes non potrei mai mancare di andarci; vale a dire che Lourdes per me è un appuntamento di ogni anno con Gesù, ma anche con i malati. Attraverso ogni malato incontro una parte di Gesù che è in loro. Incontrare dei malati, corporalmente, insegna a essere umili. ... Mancare quest'appuntamento ... ciò che posso perdere per me, per tutto quello che posso avere come scambio con loro ... perché sono persone anziane, che hanno un vissuto, che hanno un passato e che ciò che possono insegnarti sulla vita e anche su ciò che noi potremo vivere ... è un pellegrinaggio d'accompagnamento perché io sono nelle loro mani, io sono i loro occhi, le loro gambe ma, nello stesso tempo, loro sono la mia memoria⁶.

29 Questi esempi possono essere facilmente moltiplicati: anche presso coloro che si dichiarano praticanti regolari i modelli di relazione che i soggetti sviluppano con gli oggetti della loro fede sono fortemente individualizzati. Il credere è sempre una costruzione di senso che ciascuno rielabora nella propria esperienza di cui la religione



cristiana – almeno in questi casi – non fissa che il canovaccio, non stabilisce che i riferimenti essenziali.

5. Credere in quanto costruzione di un universo di senso

30 L'atto del credere risulta da una ricerca condotta costantemente dal soggetto, talvolta in controtendenza rispetto ai contesti familiari o sociali come avviene nel caso seguente:

Come spiego la mia fede? Non la spiego (silenzio). Non posso spiegarvi ... potrei spiegarvi dicendovi che ho fatto degli incontri nella mia vita, ... persone che mi hanno chiarito, ma non è certo dal lato dei miei genitori perché mio padre non era credente, mia madre lo era, mah ... Non abbiamo mai parlato di religione a casa. Mi capite? Non si è mai pregato, ... per me questo è più dell'ordine del dono e della ricerca personale, del cuore a cuore. Io penso ... ho avuto certo dei preti sul mio cammino, delle persone che mi hanno chiarito, ciò mi è parso evidente. E quando mi è parso evidente, quando qualcosa è evidente per voi ... voi vi aderite. Allora, dopo la preghiera, ... attraverso la relazione, attraverso la preghiera voi coltivate qualcosa. Attraverso l'adorazione del Santo Sacramento, attraverso certe cose, beh ... voi sapete che c'è qualcuno ... Ma nella preghiera io l'ho sperimentato ... l'ascolto di Dio e la risposta. Questo sì, questo posso dire di averlo sperimentato. Ma ciò mi è parso normale, naturale. Perché in una relazione d'amore voi avete obbligatoriamente una risposta ... non so come dirvi ... non posso spiegarlo a qualcuno che non ha la fede in quanto finirà per dire «lei è folle», ma io ho ben visto che a ogni momento, quando ero completamente a terra, stavo per cadere, cadevo, mi arrampicavo e mi dicevo «ma non è possibile, bisogna che io me ne tiri fuori» e orientavo la mia preghiera domandando qualcosa, c'era sempre un elemento al quale non avrei mai pensato, a volte un dettaglio da nulla che faceva sì che io riprendessi le forze e ripartissi. Pregavo di nuovo e avevo ancora un elemento, e poi «com'è che questa persona mi telefona oggi?» ed era proprio quella persona che mi dava un'informazione che mi permetteva di andare avanti. Ho un filo conduttore in me e mi dico che questo filo conduttore, per me, non può essere che lo Spirito Santo⁷.

31 Questo racconto è esemplare a più di un titolo. Questa persona non indica delle cause specifiche che abbiano provocato la sua decisione di aderire. Una volta scartato il contesto familiare le altre persone restano sullo sfondo per quanto vi riconosca comunque un ruolo. È il soggetto stesso che «riconosce un'evidenza» e intrattiene una relazione. È all'interno di quest'ultima che dichiara di trovare i segni che la allertano sulla realtà di una relazione, le testimoniano una presenza, anche se si comprende in modo chiaro la sua attenzione estremamente elevata a rintracciarla. L'atto del credere non è solamente scelto ma decisamente voluto dal soggetto che non smette mai, se non quando ritiene di avere visto o percepito una risposta che giudica soddisfacente.

32 In altri casi si è davanti a una serie di prese di distanza e di ritorni, dove il soggetto rigetta e riprende il suo avvicinamento a una realtà ecclesiale.

Nel 2000 ci sono state le GMG a Roma, dunque con Giovanni Paolo II, ci sono andato perché mi sono detto che Roma, l'estate, sarebbe stato simpatico, l'Italia, la festa, tutto ... avevo la mia ragazza che ci andava e poi la famiglia anche ... dunque perché non andare? Prometteva di essere divertente. In effetti laggiù mi sono fatto, come dire, «sorprendere dal Signore» si potrebbe dire. Quando ho visto, da lontano, questo personaggio che è Giovanni Paolo II, appena quello che si poteva vedere, ciò mi ha trasformato ... ecco, non lo so ... un rivolgimento interiore. E per alcuni mesi successivi in effetti, dopo il mio ritorno dalle GMG, ero veramente preso, andavo a messa e il resto, in effetti «ho fatto un incontro con il Signore», così pensavo. ... E poi ecco, dopo qualche mese quest'entusiasmo si spegne. Continuo ad andare a messa ma in condizioni ... vi risparmio i dettagli perché ... lasciamo perdere. Uscivo molto, fino alle prime luci dell'alba: le sei, le sette del mattino per andare a messa il giorno dopo. Rientrare a quattro zampe, beh in breve ... non era sempre gratificante per i miei genitori portarmi a messa con loro ... tuttavia continuavo ad andarci ... Sono andato via da casa mia, trasferendomi da un luogo all'altro: Toulouse, Saint Etienne, sono arrivato a Grenoble dove sono caduto un po' più in basso ... coltivavo e fumavo



enormemente, bevevo molto, il mondo della notte era il mio posto ... ed ecco, sono arrivato a Versailles e un'amica mi ha detto che c'era un gruppo di preghiera, ultra-simpatico e pieno di giovani, *Risuscitò* ... dunque ci sono andato un giorno per caso, infine per caso, solo per vedere. È vero che non c'erano che dei giovani, tra i 15 e i 25-30 anni. Un modo di pregare molto carismatico, con molte lodi, molti canti, super-dinamico, c'era della musica e anche dei momenti di raccoglimento. Ho trovato superlativa questa maniera di pregare, e interiormente avevo cambiato vita, ma non arrivavo ancora a pendere in quel senso, quello del mutamento di vita. Poi, una sera, cercavano un percussionista e hanno fatto un annuncio al microfono e dato che io avevo bighellonato nei parchi, a Grenoble, per tutta una serie di ragioni, avevo fatto un po' di percussioni ... Di colpo sono andato a fare delle percussioni e durante tutto quell'anno ... il Signore mi lavorava nel cuore e mi domandava di lasciare certe cose, abbandonare il mondo della notte, mi ha domandato una marea di cose ... e non era evidente, perché è qualcosa che amo ancora oggi. Ho domandato a dei fratelli e a delle sorelle di questo gruppo di preghiera della Comunità delle Beatitudini di pregare per me ... in particolare per smettere di fumare. Ed è vero che c'è un fratello che ha pregato per me un anno fa e ... ecco, ho rimesso tutto questo al Signore e adesso è un anno che non fumo più, senza crisi di astinenza né altro, (eppure fumavo da dieci anni) senza nessuna lotta, senza prendere peso, infine è veramente una buona benedizione, data dal Signore, una grande grazia ... e dato che ho trovato del lavoro a Versailles, ho terminato i miei studi, mi sono investito un po' di più in questo gruppo di preghiera. [...] Poi quest'anno ho gestito l'amplificazione, tutti i materiali per la diffusione del suono. Là ho veramente percepito il senso di cambiare vita ... ci sono dei momenti di dubbio e di lotta, ma veramente il Signore benedice tutto questo, è vero che questo è abbastanza ... vivere in quest'abbandono⁸.



33 In questo racconto emerge lo sforzo personale fatto dal soggetto per uscire da una condizione che gli appariva profondamente negativa e di pervenire alla ricostruzione della propria personalità, in una comunità. Questa, restituendogli dei legami forti, gli permette di uscire da una dimensione strettamente individuale. Nel racconto di Jean David c'è la piena coscienza del carattere misterioso della sua esperienza, nella sua narrazione quest'aspetto non è occultato. La spiegazione che attribuisce al «Signore» il merito della sua liberazione è presentata come una tesi ultima, dopo che tutte le altre spiegazioni si sono rivelate insostenibili. Jean David presenta tutto il suo stupore per un mutamento del quale non si sente minimamente l'attore ma solo il beneficiario.

34 Ma c'è ancora un'ulteriore testimonianza dove la spiegazione del credere emerge da un'analisi che il soggetto tiene a presentare come estremamente obiettiva.

Infine la mia fede si fonda di fatto su di una constatazione ... quella di un'estrema coerenza tra il cammino che ci propone il Vangelo per essere felici e il riscontro che, finalmente, nella vita questa è la sola maniera di essere felici. Ecco. Non si arriva a essere felici attraverso altri mezzi diversi da questo. Dunque, veramente ho l'impressione che si sia fatti per questo e che al di fuori di questo possiamo darci da fare quanto vogliamo a cercare altre vie di felicità, ma non ci si arriva mai. Per di più ciò che trovo di buono, ciò che leggo attraverso le testimonianze di vita, di persone che lo vivono ... quelli che scommettono a fondo sul Vangelo, sono delle persone realizzate, qualunque cosa arrivi. Quelli che scommettono a fondo sul Vangelo, la gente che prega. Io lo vedo con mia madre, che trovo molto gaia, eppure non le sono mancate le prove, nei suoi figli, nelle sue ... è vero! Ma lei è molto gaia. Non è colpita, è serena. E poi altre persone che ho incontrato qui. E poi le testimonianze che ho trovato sui libri ... gli stessi grandi testimoni della fede. Beh, allora mi dico che c'è questa coerenza, che finalmente è un linguaggio che è realizzante. È una visione positiva, siamo fatti per questo ... La via del vangelo passa per il dono di sé, il dimenticare sé stessi. A troppo voler cercare la propria persona, il riconoscimento degli altri, beh, si va a sbattere il muso. È vero si arriva sempre a non essere mai soddisfatti ... ci sono persone che hanno avuto più successo di noi, e allora? Quando la si pianta di confrontarsi con gli altri, quando si dice «bene, cerco di portare ciò che posso e se mi viene riconosciuto tanto meglio, ma se non viene riconosciuto tanto peggio, almeno avrò fatto ciò che potevo» trovo che si arriva in una sorta ... si trova una specie di pace finalmente e di ... di riconciliazione con sé stessi ... Più si guardano gli altri più ci si dimentica di sé stessi. Trovo che sia una scuola di libertà e allo stesso tempo, soprattutto, non lo si può fare da soli. Il nostro ego ci presidia, penso che non lo si possa fare che con l'aiuto di Dio⁹.

35 Questo racconto mette insieme la constatazione di una soddisfazione interiore con un'analisi realista dell'attenzione agli altri colta come strategia per «liberarsi di sé stessi». Esperienza degli altri, riflessione personale e convinzione della centralità della relazione con un altro – Dio – che aiuta e sostiene questa ricerca.

6. Conclusioni

36 Da questa breve serie di estratti di intervista, presentati qui a fine indicativo e tratti da un insieme molto più ampio di materiale biografico, sembra possibile dedurre alcune evidenze circa quella che può essere definita come la costruzione di un universo di senso. Raymond Boudon, nel suo sforzo di sistematizzazione, opera una distinzione tra credenze fattuali e credenze assiologiche, dove le prime hanno, in potenza, la possibilità di essere verificate, mentre le seconde non possono esserlo se non nella loro adeguatezza alla realtà così come il soggetto la sperimenta e la interpreta (Boudon, 2008, pp. 49-53). Nel caso del credere religioso, dove le credenze assiologiche diventano necessariamente normative, il processo di adesione prende la forma di un vero e proprio percorso nel quale è il soggetto stesso che edifica la propria scelta di prossimità e di relazione con Dio. Il soggetto è qui il protagonista essenziale di una tale ricerca, è l'artigiano capace di collegare i differenti elementi che caratterizzano le sue convinzioni personali con le testimonianze che gli arrivano e le occasioni che riesce a cogliere.

37 La prospettiva definita dalla sociologia di Raymond Boudon secondo la quale le persone credono nei valori che adottano e che spesso sono in grado di esprimere ragioni per le loro credenze, trova qui tutta una serie di conferme. Da queste interviste si evince come una tale operazione non abbia nulla di automatico. Al soggetto spetta la necessità di sbarazzarsi delle esperienze contraddittorie così come degli incontri che hanno penalizzato la propria ricerca. La sua impresa di costruzione del proprio universo religioso è anche e soprattutto un'impresa di discernimento nella quale deve selezionare le esperienze, scegliere i testimoni, precisare i valori che per lui hanno senso. Lungo tutto questo percorso il soggetto ritiene di percepire la presenza divina e fa di questa percezione la condizione fondamentale per instaurare una relazione con l'oggetto della propria fede e perseverare nel consolidamento di questa. La messa in ordine del mondo è qui percepita come la migliore possibile poiché gli permette di far fronte alle nuove sfide che caratterizzano la propria esistenza e che non smettono di segnalarla. Questa messa in ordine gli permette anche di entrare in contatto con un universo ecclesiale – colto spesso nella forma associativa – nel quale sceglie di situarsi, non senza assumere delle prese di posizione, né di sperimentare conflitti.

38 Il fatto di orientare completamente il proprio credo religioso verso una prospettiva che gli permetta di dare un senso tanto alla propria esistenza quanto agli avvenimenti che la attraversano, unendosi a una esperienza oggettiva d'ingresso in una rete di relazioni concrete e percepite come significative, rende il suo stesso rapporto con Dio del tutto eloquente e denso di conseguenze. La sua vita privata diviene immediatamente ricca di relazioni sociali – è il caso di Jean-David – la presenza della persona divina, da parte sua, gli consente di avere un riferimento che è concreto e al riparo da ogni crisi; un riferimento che è tenuto a guidarlo e a restare in permanenza al suo fianco. Da una individualità auto-referenziale e da una rete di relazioni precarie il soggetto transita a un regime di relazioni permanenti con gli altri, totalmente orientate da una promessa di presenza e di salvezza, ma anche in pari modo difeso e assicurato da un'entità trascendente, che ha ampiamente dato prova nel corso della storia attraverso una realtà terrena, la Chiesa, della quale questa stessa entità è ritenuta costruttrice.

39 In questa prospettiva, il fatto di situarsi e dover entrare in relazione con una società secolarizzata è un elemento di contesto inevitabile e marginale al tempo stesso. La società esterna è il luogo della missione e non quello della realizzazione che oramai è, almeno in prima linea, interiore e *ad intra*. Il rapporto di coppia, la partecipazione alla vita parrocchiale o a quella di un'associazione o di un movimento religioso, sommata alle cerimonie liturgiche, alla preghiera quotidiana e ai ritiri spirituali finiscono per



assicurare una larga parte dell'esistenza personale. La dimensione della vita pratica che, nel contesto della società moderna, dovrebbe sancire il primato del comportamento laico e secolarizzato, non occupa qui che uno spazio minoritario. In questa il credente è tenuto a portare la propria serenità e il proprio equilibrio, tutto l'essenziale è oramai altrove.

40 Così la dimensione religiosa si sviluppa come uno spazio nel quale il soggetto edifica da cima a fondo la propria messa in ordine della realtà e reperisce le reti di affinità in grado di accompagnarlo. Il senso di una tale dimensione risiede interamente nella sua capacità di indicare a questi un'interpretazione coerente e rassicurante dell'esistenza, mentre i criteri di validazione risiedono interamente nei benefici che una tale interpretazione apporta nella sua vita quotidiana, tanto sul piano interiore quanto su quello delle relazioni con gli altri. Una tale dimensione si afferma lungo un processo denso di prove e di tentativi attraverso i quali il soggetto ne comprende la coerenza e ne testa l'affidabilità.

Bibliografia

- Abbruzzese S. (1985), *Indagine sui valori in Italia*, con Calvaruso C., Torino, SEI.
- Id. (2000), *Il posto del sacro*, in Gubert R. (a cura di), *La via italiana alla post-modernità*, Milano, Franco Angeli, pp. 397-455.
- Id. (2005), *I valori degli italiani e degli europei: il caso della religione*, in Gubert R. e Pollini G. (a cura di), *Italia ed Europa: valori a confronto*, Milano, Franco Angeli, cap. VI, pp. 135-181.
- Id. (2008), *Appartenenza religiosa e spirito civico*, in Gubert R. e Pollini G. (a cura di), *Il senso civico degli italiani: la realtà oltre il pregiudizio*, Milano, Franco Angeli, pp. 81-131.
- Id. (2009), *Le ragioni del credere*, in Abbruzzese S. e Bova E. (a cura di), *Forme della razionalità cognitiva e assiologica. La religiosità in Italia, Francia e Polonia*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 25-78.
- Id. (2012), *La dimensione religiosa*, in Pollini G., Pretto A. e Rovati G., *L'Italia nell'Europa: i valori tra persistenze e trasformazioni*, Milano, Franco Angeli, pp. 267-302.
- Id. (2014), *Percorsi del credere: convinzioni religiose e iscrizioni identitarie in Europa*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Berger P. e Luckmann T. (1966), *The Social Construction of Reality*, trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, il Mulino, 1969.
- Bertelli B. (2012), *Riferimento morale, percezione della distanza sociale, giustificazione della devianza*, in Pollini G., Pretto A. e Rovati G., *L'Italia nell'Europa: i valori tra persistenze e trasformazioni*, Milano, Franco Angeli, pp. 303-358.
- Boudon R. (2002), *Déclin de la morale? Déclin des valeurs?*, Paris, PUF.
- Id. (2007), *Essais sur la théorie générale de la rationalité. Action sociale et sens commun*, Paris, PUF.
- Id. (2008), *Le Relativisme*, Paris, PUF.
- Id. (2012), *Foi et raison: deux visions françaises*, in Id., *Croire et savoir. Penser le politique, le moral et le religieux*, Paris, PUF, chap. V.
- DOI : 10.3917/comm.097.0089
- Durkheim É. (1900), *La sociologia e il suo dominio scientifico*, «Rivista Italiana di Sociologia», marzo, pp. 127-148.
- Id. (1976⁶), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- Ferry L. e Gauchet M. (2004), *Le Religieux après la religion*, Paris, Grasset & Fasquelle.
- Hervieu-Léger D. (1993), *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf.
- Lanzetti C. (2011), *La religiosità in Italia: ascesa o declino*, in Rovati G. (a cura di), *Uscire dalla crisi. I valori degli italiani alla prova*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 181-229.
- Luckmann T. (1963), *The Invisible Religion*, New York; trad. it. *La religione invisibile*, Bologna, il Mulino, 1969.
- Tocqueville A. de (1951), *De la Démocratie en Amérique*, t. II, Paris, Génin.
- Id. (1952-53), *L'Ancien Régime et la Révolution*, in Mayer J.-P. (a cura di), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2 voll.
- Weber M. (1904-1905), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1965.
- Id. (1992), *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità, 1980, vol. II, cap. V.

Note

1 Un tale primato della logica del soggetto che ci conduce ad anteporla a tutte le altre interpretazioni è stato in particolare ripreso da Joseph Ratzinger, il papa Benedetto XVI, nel suo discorso tra fede e ragione pronunciato a Ratisbona il 12 settembre 2006 alla luce del quale: «Non agire secondo la ragione è contrario alla natura di Dio».

2 È questo un aspetto emergente in modo molto chiaro nell'analisi delle risposte alle domande sui valori religiosi, costantemente rilevato dai ricercatori che hanno analizzato l'inchiesta europea sui valori e ripreso qualche anno fa da Raymond Boudon (Boudon, 2002).

3 Pierre (tutti i nomi sono di fantasia) ha 53 anni, abita a Moulin (nome di fantasia di un centro di piccole dimensioni) è sposato e ha due figlie tra i 20 e i 30 anni. Medico generalista.

4 Patrice ha 62 anni, vive a Parigi da alcuni anni, è sposato con quattro figli tra i 30 e i 36 anni. È in pensione dopo aver seguito una carriera militare.

5 François ha 61 anni, vive à Moulin, è sposato con figli, è architetto.

6 Marie-Aymée ha 22 anni, vive vicino Moulin con la sorella e la madre, i genitori sono divorziati.

7 Monique ha 52 anni, vive a Moulin, è sposata con due figli.

8 Jean-David ha 22 anni, vive attualmente nella banlieue parigina, a Versailles. È meccanico specializzato in elicotteri. Ha ottenuto la maturità professionale. È originario dell'Ardèche; suo padre è un chinesiterapista, sua madre è casalinga; ha tre fratelli e sorelle tra i 20 e i 30 anni.

9 Brigitte ha 61 anni, vive a Moulin, è sposata con quattro figli. Attualmente è catechista in una scuola privata.

Per citare questo articolo

Notizia bibliografica

Salvatore Abbruzzese, «Il caso delle credenze religiose: buone ragioni o dimissioni dalla ragione?», *Quaderni di Sociologia*, 68 | 2015, 107-122.

Notizia bibliografica digitale

Salvatore Abbruzzese, «Il caso delle credenze religiose: buone ragioni o dimissioni dalla ragione?», *Quaderni di Sociologia* [Online], 68 | 2015, online dal 01 novembre 2015, consultato il 22 settembre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/qds/301>; DOI: <https://doi.org/10.4000/qds.301>

Autore

Salvatore Abbruzzese

Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale

Articoli dello stesso autore

Presentazione [Testo integrale]

Apparso in *Quaderni di Sociologia*, 68 | 2015

Diritti d'autore



Quaderni di Sociologia è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

