

La fede non è un presupposto ovvio
di Roberto Cipriani (Università Roma Tre e Istituto “Ecclesia Mater”)

«Capita ormai non di rado che i cristiani si diano maggior preoccupazione per le conseguenze sociali, culturali e politiche del loro impegno, continuando a pensare alla fede come un presupposto ovvio del vivere comune. In effetti, questo presupposto non solo non è più tale, ma spesso viene perfino negato. Mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone» (2).

(dalla Lettera Apostolica *Porta Fidei*)

1. Premessa

Il concetto di fede non rientra negli approcci abituali della sociologia della religione perché lo si ritiene troppo carico di significati confessionali e dunque non utilizzabile in chiave scientifica, laddove appunto il discorso analitico ha da mantenere una sua neutralità tendenziale, un *aplomb* si direbbe, insomma un taglio laico poco propenso a concessioni di natura prettamente religiosa. Insomma si fa della laicità scientifica una sorta di religione assolutistica che privilegia l'avalutatività weberiana, non disponibile a sensibilità di tipo appunto fideistico. Invece una maggiore fortuna sembra avere fra gli interessi dei sociologi il concetto di ateismo [Martin 2005].

Ma intanto la fede o meglio l'espressione di fede è una componente essenziale di molti atteggiamenti e comportamenti che il sociologo si trova a studiare quando si interessa di problematiche religiose.

Per un altro verso si pone poi la questione del rapporto che la teologia di per sé può o deve avere con la conoscenza empirica, ivi compresa quella concernente la realtà della fede. Anche la teologia, nel suo essere una disciplina scientifica a tutti gli effetti, si trova a fare i conti con il mondo dei dati empirici, delle situazioni di fatto.

Non a caso si va affermando sempre più una corrente che sotto il nome di “teologia empirica”¹, di origine tedesca (proveniente cioè da un contesto in cui la teologia è materia accademica insegnata ufficialmente anche nelle università di maggior prestigio), è tesa a diffondere l'idea di una necessaria anzi insostituibile relazione con le scienze sociali al fine di meglio comprendere le questioni teologiche più significative e correlate alle dimensioni umane dell'esperienza di fede [Dinter, Heimbrock, Söderblom 2007; Ziebertz, Kay 2009].

2. La credenza come presupposto

Parlare di uomini e donne di fede significa in generale fare riferimento a fedeli appunto che sono individui sociali osservanti una data fede, seguaci di una specifica religione, conformi a determinate credenze. Orbene l'esistenza di soggetti aventi tali caratteristiche è comunque un dato sociologicamente rilevante ed analizzabile con una metodologia scientifica, nonostante le remore di qualche purista che non intende affrontare una simile problematica perché foriera, a suo giudizio, di compromissioni che contrasterebbero con il taglio canonico delle regole di analisi tipiche delle scienze sociali.

Per un altro verso occorre fare chiarezza sul come trattare sociologicamente l'argomento della fede. Innanzitutto va detto che solo per ragioni di tradizione consolidata, nella letteratura

¹ Tale linea di pensiero è sostenuta dall'ISERT, International Society of Empirical Research in Theology. Tra i principali esponenti si annoverano il Professor Hans-Georg Ziebertz, direttore dell'Istituto di Teologia Pratica dell'Università di Würzburg, in Germania, il Prof. Leslie Francis, direttore del Warwick Religions and Education Research Unit dell'Università di Warwick, in Inghilterra, il Prof. Ulrich Riegel, docente di Educazione Religiosa e Teologia Pratica nell'Università di Siegen, in Germania, il Professor Hans Schilderman, docente di Religione e Cura nell'Università di Radboud, a Nimega, in Olanda, e il Professor Francis-Vincent Anthony, docente presso la Facoltà di Teologia dell'Università Pontificia Salesiana.

classica e post-classica ovvero contemporanea, si tende a parlare piuttosto di credenza e non di fede *tout court* [Smith 1998]. Quando, agli inizi del secolo scorso, il sociologo francese Émile Durkheim, di origine ebraica ma poi divenuto sostanzialmente agnostico, ebbe a fornire la sua celebre definizione di religione preferì riferirsi invero alle credenze come una delle due basi principali della fenomenologia religiosa. Infatti per Durkheim [1973: 59] “una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a delle entità sacre, cioè separate, interdette; credenze e pratiche che uniscono in una medesima comunità morale, chiamata chiesa, tutti gli aderenti”. I contenuti sostanziali sono qui le credenze e le pratiche, ma pure le inavvicinabili entità sacre e la chiesa. Si parla inoltre di un “sistema solidale”, cioè coeso e saldo, fondato sia sull’astrattezza delle credenze che sulla concretezza delle pratiche. Le une e le altre cementano gli individui fra loro, grazie ad un afflato morale comunitario che si estrinseca nella categoria di chiesa. In definitiva “l’idea di religione è inscindibile da quella di chiesa ... la religione dev’essere una realtà eminentemente comunitaria” [Durkheim 1973: 59]. L’autore ribatteva quindi sul suo solito tasto: la religione si connota come fatto sociale. Le stesse credenze e pratiche non sono che simboli della società. Appunto lo stare insieme è all’origine delle forme religiose. Durkheim si volgeva poi a studiare una società primitiva, la più semplice possibile, quella totemica australiana delle tribù Arunta, al fine di ritrovare in essa le forme originali della religione. Egli cercava di mostrare come dal totem il clan prendesse nome e ad esso dedicasse i suoi rituali, ritenendo che una forza misteriosa animasse il simulacro totemico, considerato capace di punire ogni violazione. Poiché la pianta o l’animale che svolgeva funzioni totemiche non aveva di per sé particolari potenzialità era da pensare che il totem fosse essenzialmente un simbolo, che rappresentava in pari tempo la divinità ed il clan. Il totem ed il clan si identificavano, proprio come la religione e la società. Ma una precedente definizione [Durkheim 1996: 67] parlava invece di fenomeni religiosi e non di religione, mentre non accennava alla comunità e neppure al sacro. In definitiva se ne conclude che appunto le credenze ed i riti ad esse connessi siano il fulcro basilare di ogni forma religiosa. Tutto partirebbe dunque dalle credenze.

In che misura però è assimilabile la fede alla credenza? Intanto a conferma di quanto sostenuto nella premessa non si trova nei dizionari sociologici il concetto di fede, invece è abbastanza presente quello di credenza. Per esempio il *Dictionnaire de Sociologie* [Akoun, Ansart 1999: 123-124] riporta che la credenza (*croyance*) è l’“assenso dato ad una dottrina o a dei fatti verosimili o possibili”. Qui il riferimento alla credenza religiosa resta vago, imprecisato, inesplorato. Anzi si prospetta la fine delle credenze indimostrabili, grazie all’affermarsi del pensiero di Durkheim per un verso e di quello di Weber per un altro, entrambi fautori di un progresso scientifico volto a smontare gli apparati precedenti, poco moderni ed assai meno credibili si potrebbe dire giusto a proposito.

Però non è facile smentire il fatto che la storia delle credenze (e dunque delle diverse fedi) torna utile a meglio comprendere la situazione presente, frutto di un passato nient’affatto trascurabile e foriera di un futuro che comunque non potrà non tenere conto dell’esistenza e della persistenza di forme di credenza e pertanto di fede presenti tra gli individui in società.

Se Weber [1967] enfatizza il disincantamento (*Entzauberung*) del mondo ed attribuisce ai processi di razionalizzazione la riduzione del livello di “incantamento” della realtà sociale non può tuttavia eludere *in toto* il ruolo svolto dalle religioni nel corso della storia ed anzi ne fa un tema ricorrente delle sue analisi.

Se si torna alle origini si constata che il mondo del primitivo comporta la distinzione tra il banale e l’eccezionale, per usare dei termini weberiani, o tra il profano e il sacro, per riprendere i concetti durkheimiani. Il punto di partenza della storia religiosa dell’umanità è dunque un mondo popolato di sacro. Il punto d’arrivo, nella nostra epoca, è quello che Max Weber chiama appunto il disincantamento del mondo (*Entzauberung der Welt*). L’eccezionale o il sacro, che all’alba dell’umanità era attribuito a quanto circondava gli esseri viventi, ne sarebbe stato poi estromesso. Anche il mondo contemporaneo, di connotazione capitalista, nel quale viviamo tutti, è costituito di

vari elementi resi disponibili per gli uomini e destinati a essere usati, modificati, consumati, privi d'ogni carica ed aura carismatiche.

In particolare quando parla di comunità religiose Max Weber [1995: II, 105-319] si sofferma a parlare della nascita delle religioni, delle figure dello stregone, del sacerdote e del profeta (quest'ultimo in contrapposizione ai primi due), di Dio, di etica, di tabù e totemismo, ma soprattutto di comunità, predicazione, cura delle anime, come pure di stratificazione e religione; affronta infine il problema della teodicea, della giustizia divina, insieme con quello della redenzione, nonché i diversi orientamenti legati a giudaismo, cattolicesimo, puritanesimo, islamismo, buddismo, in un'ottica che riprende sia il tema del rifiuto religioso del mondo, dunque in stretta continuità con le tematiche già note attraverso la sua opera più famosa, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* [Weber 1965].

Weber si muove alla sua maniera spaziando da un contesto all'altro con ricchezza di riferimenti e dovizia di dettagli, con definizioni distintive ed esempi probanti (come nel caso della diversificazione fra "asceti di rifiuto del mondo" ed "asceti intra-mondana"). Il *Leitmotiv* della sua indagine resta il medesimo: cogliere i nessi fra economia e religione. Ne costituiscono un esempio palmare talune riflessioni anche sul ruolo dell'arte religiosa: "proprio le religioni di massa sono costantemente sospinte verso i mezzi 'artistici' per la forza dei loro effetti, mentre, al tempo stesso, sono inclini a concessioni ai diffusi bisogni magico-idolatrici delle masse. E ciò prescindendo dal fatto che una religiosità di massa organizzata è non di rado strettamente legata all'arte da interessi economici, come ad esempio il commercio delle icone del monachesimo orientale - il quale fu nemico del potere imperiale cesaro-papistico, la cui iconoclastia derivava dal reclutamento dell'esercito in province di confine prossime all'Islam, allora ancora rigorosamente spiritualistico, mentre da parte sua il potere imperiale mirava a rendere impossibile la vita al monachesimo, accanito oppositore dei suoi progetti di dominio sulla Chiesa, togliendogli, con l'iconoclastia, la principale fonte di sostentamento" [1995: II, 289].

Weber applica alla religione pure la sua analisi della razionalizzazione, a suo dire un processo tipico della civiltà occidentale, che avrebbe a che vedere con la specializzazione tecnica e con il progresso scientifico. La ragione sarebbe capace di dominare, grazie alle capacità di alcuni soggetti, e di promuovere processi appunto di razionalizzazione, trasmissibili anche ad altri. La razionalizzazione infatti si avvale di interventi organizzativi, coordinati e specificamente studiati per essere efficaci. Va però precisato che essa non comporta necessariamente una migliore e più approfondita conoscenza della realtà [Weber 1967], ma solo la possibilità di intervenire su di essa in modo razionale.

La razionalizzazione è di fatto anche un processo di intellettualizzazione che è connesso alla specializzazione scientifica ed alla differenziazione tecnica. Da qui deriva anche il disincantamento del mondo in quanto con i miglioramenti scientifico-tecnici vengono a cadere o comunque ad indebolirsi le credenze nella magia, nel demoniaco, nelle entità spirituali. Dunque entra in crisi lo stesso sacro. Ecco perché la razionalizzazione equivale ad un impatto secolarizzatore nella misura in cui le certezze del passato si relativizzano e cedono il passo al dubbio. Il fascino del passato si diluisce, la mistica tende a sparire, quasi tutto si concentra nell'esperienza del vissuto. Ed agli intellettuali si chiede di fornire quelle risposte che un tempo erano date dalle religioni e dalle chiese.

Non vi è dubbio però che le credenze possono costituire ed in effetti a lungo hanno costituito un insieme integrato di elementi efficaci per il mantenimento dell'integrazione sociale e per il consolidamento di un quadro culturale globale. Lo stesso soggetto individuale è indotto a far credito, a credere appunto, ad aver fede in altri che egli ritiene più esperti e più saggi di lui. Pertanto si affida loro ed ai loro punti di vista, siano essi dei filosofi o dei pensatori, degli uomini di religione o di politica, dei maestri o dei predicatori. Dinanzi alla complessità dei problemi la risposta più semplice ed appagante è quella di una semplificazione che rende più accettabile l'esistente grazie all'intervento dell'ipotesi metafisica, della credenza in un aldilà, della fede in un Dio. Così la funzione della religione per Luhmann è di ridurre l'incertezza e la complessità, di determinare ciò che appare indeterminato, di rendere accessibile l'inaccessibile. La stessa dimensione

soprannaturale torna utile in quanto serve a ridurre la complessità. Ma, soprattutto, la religione è un sistema nel quale il riferimento al divino manca, il datore di significato è assente. L'unico riferimento del sistema religioso è a se stesso. Esso è autopoietico, autocreativo, autocostruttivo. Come opportunamente richiama Sergio Belardinelli, nell'introdurre l'edizione italiana di *Funktion der Religion* di Niklas Luhmann [1991: 1], "quale sia propriamente la funzione della religione all'interno della teoria dei sistemi viene asserito dopo le prime battute del testo: 'rappresentare l'appresentato' (p. 36)". Di appresentazione aveva parlato anche Schutz [1979: 267-78], rifacendosi alla quinta delle *Meditazioni cartesiane* di Husserl [1960: 120], il quale parlava appunto di "appresentazione" o "percezione analogica", una modalità che unisce, consapevolmente od inconsapevolmente, due elementi diversi ma collegabili fra loro (per esempio il fumo ed il fuoco). La percezione di quello che si vede rimanda a quello che non si vede: "la parte frontale, che è appercepita in immediatezza o ci è data in presentazione, appresenta il retro non visto in modo analogico"; pertanto "il termine che si appresenta, cioè che è presente nella appercezione immediata, è accoppiato con il termine appresentato" [Schutz 1979: 268].

3. Una fede problematica

La scelta di fede può essere dovuta a varie ragioni, ivi comprese quelle di una convenienza contingente o meno, nell'ambito della famiglia e/o della comunità di appartenenza, del gruppo di pari età o di amici, della classe scolastica/universitaria o dell'associazionismo socio-politico di riferimento, del paese di residenza o del quartiere di un centro urbano, e – più di recente – delle reti informatiche, i cosiddetti *networks* di appartenenza o dei legami socio-economici. Detto altrimenti l'individuo può decidere anche a fronte di dissonanze cognitive, cioè di messaggi divergenti, di motivazioni opposte, di giustificazioni divergenti.

Segnatamente è il peso della cultura dominante ad avere sovente ragione delle perplessità individuali. Altrimenti come spiegare le presenze cospicue di cattolici in Italia, di induisti in India, di scintoisti in Giappone, di protestanti nei paesi del nord europeo? La cosiddetta religione diffusa [Cipriani 1998] opera largamente e costantemente laddove un credo religioso è prevalente. Nei contesti appena citati il singolo individuo si trova circondato da pressioni multiformi che non consentono facilmente deviazioni da ciò che si considera ed è *mainstream*, corrente principale. In maniera chiara o incerta, conscia o inconscia, ci si adatta a seguire l'onda trascinante immaginando nel contempo che un'eventuale sortita dal flusso in atto comporti rischi pesanti di marginalità, perifericità, anomia persino. Dopo aver calcolato costi e benefici dell'adesione o della separazione l'opzione in favore di una particolare fede religiosa giunge anche come prospettiva di consolidamento della propria identità e del proprio prestigio sociale. A fronte di tante costrizioni la risposta individuale è di solito quella di maggiore convenienza, *tutto sommato*.

Esattamente dall'idea del *tutto sommato* deriva più volte una credenza debole ma proclamata, problematica ma senza incertezze solo in facciata, abitudinaria più che convinta. La problematicità è data da una complessità di fondo, che attiene al rispetto piuttosto delle forme che della sostanza, all'osservanza delle regole più che al coltivare ed incrementare la relazione di fiducia con la divinità. La religiosità rimane entro l'alveo dell'osservanza, mentre la credenza si fa strada a fatica, per cui le pratiche sovrastano l'atto di fede, che comporterebbe un continuo dialogo fra uomo e Dio: l'incontro fra umano e divino è relegato invece ad essere una forma succedanea, facoltativa quasi, non essenziale. L'imperativo principale, al contrario, appare l'obbedienza alle leggi, l'adeguamento totale alla volontà divina, secondo la prospettiva ebraica della *halachàh* che porta soprattutto a distinguere il bene dal male: il che parrebbe sufficiente per una corretta condotta di vita.

L'amore per Dio si esprime quindi attraverso l'obbedienza alle sue leggi, mentre il rapporto diretto, la relazione tipica della religione come *religare*, cioè legame interpersonale, si trova in subordine. Così la fede è messa fra parentesi rispetto al riconoscimento della superiorità divina, legislatrice e termine di riferimento normativo e comportamentale. L'amore verso Dio ed il discernimento fra giusto ed ingiusto occupano lo spazio maggiore, non consentendo lo sviluppo di

una dialogicità continua, sia pure caratterizzata da fasi alterne di credenza ora massima ora minima, secondo le vicende dell'esistenza e le contingenze del contesto.

L'affidamento fiducioso alla divinità è pratica meno frequente del rispetto delle prescrizioni. Nondimeno si tratta di un'esperienza già nota alla cultura ebraica in quanto dedizione cordiale, cioè *kawwana*, che presuppone un pensiero rivolto a Dio, sia da parte di chi è poco istruito nelle tematiche religiose sia da parte di chi è ben ferrato su tali materie. Ancora una volta è questione di equilibrio fra l'altezza del sapere e la qualità del vissuto. Se tutto è giocato sul piano intellettuale non si sviluppa la fede come pratica abituale del soggetto religiosamente orientato. D'altra parte invece è un'esistenza tutta giocata sulle opere apportatrici di bene che consente di sperimentare un'esistenza religiosa che sia contraddistinta da una forte carica di giustizia insita nelle azioni.

Ancora nella tradizione ebraica va ricordato che l'espressione "ascolta, Israele", invito rivolto al popolo a seguire il Signore, si articola in due momenti: quello del *Deuteronomio*, al capitolo 6, nei versetti 4 e 6, in cui si legge. "Ascolta, Israele: il Signore Iddio nostro è l'Unico! Amerai dunque il Signore Iddio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima tua e con tutto il tuo potere". Qui è evidente il richiamo al Dio Signore, oggetto di fede, che riecheggia nel canto di vittoria (dopo la traversata del Mar Rosso) che si legge nell'*incipit* del capitolo 15 dell'*Esodo*: "Allora Mosè coi figli d'Israele cantò al Signore"; "Mia forza e mio cantico è Jah"; "È egli il mio Dio ed io lo glorificherò, Iddio di mio padre ed io lo esalterò". L'osservanza dei comandamenti giunge in un secondo momento come prescrizione. Del resto la stessa etica comportamentale porta a scoprire il nesso fra l'uomo e Dio. L'uomo è tale perché legato a Dio. Risulta dunque evidente la connessione tra credere ed agire, tra fede ed ortoprassi. Il connubio fede-opere è ribadito più volte nei *Salmi* specialmente nel 37 (36 nella *Vulgata*), al versetto 3. "Spera nel Signore ed opera il bene". Dunque è chiaro: c'è prima il credere e poi l'operare o comunque una strettissima interrelazione. Nondimeno nel capitolo 6 del *Deuteronomio* l'ordine è invertito, giacché nei versetti iniziali, dall'1 al 3, si insiste maggiormente - sin dall'esordio - su "i comandamenti, le leggi e le prescrizioni" e poi si ammonisce, al citato versetto 4: "Ascolta, Israele". Senza entrare in complicate questioni di esegesi storica dei testi biblici, in particolare sull'ordine cronologico e/o espositivo di capitoli e versetti, quel che risulta manifesto è che un eventuale ribaltamento dell'ordine dei versetti, cioè antepoendo il 4 ed il 5 rispetto ai primi tre, non muterebbe il significato complessivo del contenuto ma anzi lo renderebbe più logico e soprattutto più coerente con l'icastico versetto 3 del salmo 37 (o 36) citato sopra.

Ci si prostra dinanzi a Dio per riconoscerlo Signore ma tale atto è in sinergia con tutti gli altri atti della vita quotidiana. Non vi sarebbe contraddizione. La bontà e la giustizia riconducono a Dio, in cui si ha fede, fiducia, speranza che si manifesta attraverso la prossimità a Dio in ogni momento, almeno tendenzialmente. Ma d'altra parte la stessa speranza è volta sia al presente che al futuro, al mondo a venire, al bene che si attende, si auspica [Moltmann 1989; Bloch 2005; Ratzinger 2005], come scrive Osea nel versetto 7 del capitolo 12: "E tu ritorna al tuo Dio, osserva la bontà e la giustizia e spera sempre nel tuo Dio"; o come si legge nel salmo 3 che ammonisce al versetto 6: "Dopo la morte non c'è chi ti ricordi".

Viene naturale a questo punto completare la triade con il richiamare anche l'altro elemento costituito dalla carità, "virtù teologale" alla pari della fede e della speranza, ricordate insieme da Paolo nella prima lettera ai Corinzi nel capitolo 13 al versetto 13: "Ora rimane fede, speranza, amore". Ma è nella prima lettera agli Ebrei che egli definisce in modo esplicito che cosa si debba intendere per fede, all'inizio del capitolo 11: "Or, la fede è fondamento di ciò che speriamo e prova delle cose che non vediamo". Detto in questi termini, il sociologo può prendere atto che il contenuto della fede è dato dalle aspettative nutrite sull'avvenire ma ha difficoltà ad accettare la fede come "prova" del non percepibile. Le scienze sociali lavorano su basi empiriche e dunque non accoglierebbero la fede come "corroborazione" del metafisico, di ciò che è al di là dell'empiricamente accertabile. Nondimeno la relazione instaurata è un dato di fatto in quanto ritenuta "probante" dai fedeli, dai seguaci della religione. Pertanto in misura traslata anche l'idea che il credente ha in merito a ciò che non è percepibile diviene oggetto di studio, segnatamente

come atteggiamento, predisposizione a ritenere che la realtà “altra”, il “totalmente altro” di cui Horkheimer mostra la “nostalgia” e di cui parla espressamente in occasione della morte dell’amico Adorno: “egli ha sempre parlato della nostalgia dell’Altro, però senza utilizzare mai la parola cielo o eternità o bellezza o qualcosa di simile. Ed io credo, e questo ha del grandioso nella sua problematica, che egli, interrogandosi sul mondo, in ultima analisi ha inteso l’‘Altro’, ma era convinto che questo ‘Altro’ non è possibile comprenderlo descrivendolo, ma solo interpretando il mondo, così come esso è, con riferimento al fatto che esso, il mondo, non è l’unico, non è la meta, in cui possano trovare riposo i nostri pensieri” [Horkheimer 1969: 108-9]. Lo stesso Horkheimer [1972] dal canto suo, mostrando qualche interesse per il messaggio del cristianesimo (senza per questo tradire il suo marxismo iniziale), parla esplicitamente e diffusamente di una “nostalgia del totalmente Altro”. Ben memore proprio della lezione marxiana egli è dell’opinione che il fattore religioso non abbia sempre agito come elemento di distrazione dalla pratica terrena ma che abbia anche sviluppato le energie che stigmatizzano il disimpegno socio-politico. Anche per questo la ricerca sociale è chiamata ad occuparsi della religione come uno di quei fenomeni che possono essere capiti *solo* in connessione con la vita sociale degli uomini, con la loro cultura materiale e spirituale. Tale orientamento della cosiddetta Scuola di Francoforte emerge sin dal programma iniziale dell’Istituto per la Ricerca Sociale [Horkheimer 1931].

Nel contesto germanofono è da sottolineare un dato rilevante: non c’è una sostanziale differenza linguistica tra fede e credenza, giacché entrambe rientrano nel lemma di *Glaube*. Tale stretta connessione è però sciolta nelle due varianti di *foi* e *croyance* nella letteratura sociologica (e non solo) di lingua francese, nonché di *faith* e *belief* nella produzione scientifica di lingua inglese. In quest’ultima collocazione linguistica vi è poi il concetto di *trust*, fiducia, come sinonimo assai finitimo di *faith*, tanto da occupare spazio in un simbolo di grande portata quale lo stemma statunitense che riporta la scritta “In God we trust”, espressione massima della connessione fra religione e politica in chiave reciprocamente legittimatoria. Se ne potrebbe anche dedurre una valenza contrattuale della fiducia, una sorta di patto, di *covenant* per dirla con Bellah che ne stigmatizza la rottura [Bellah 1975b] a seguito di avvenimenti tragici ed appunto dirompenti come la guerra in Vietnam, per esempio, che ha minato la religione pubblica statunitense (la cosiddetta religione civile di derivazione rousseauviana) espressa in una serie di credo, simboli e rituali [Bellah 1975a].

4. I diversi significati della fede

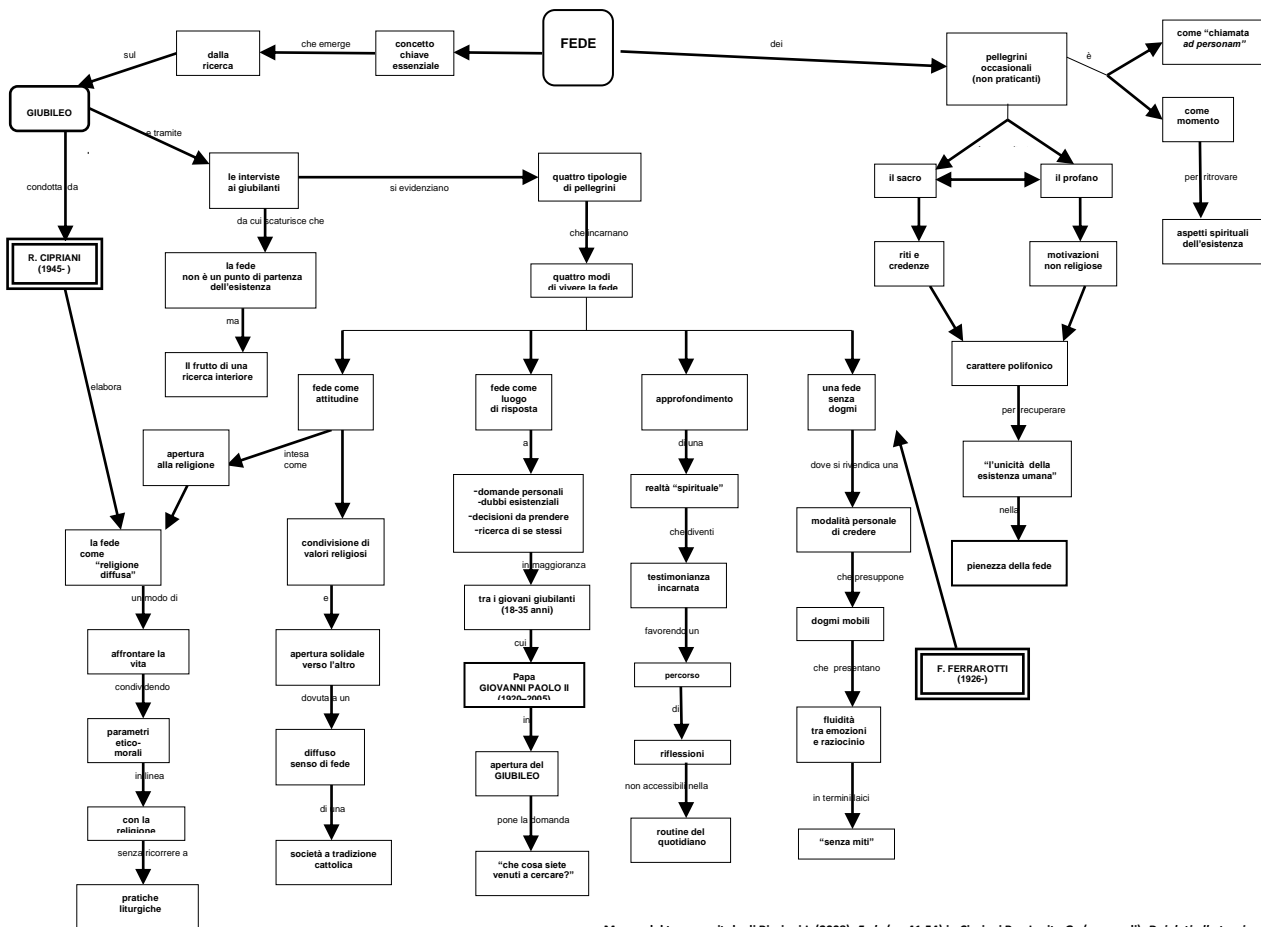
Un primo e decisivo significato della fede, che rinvia pure alla dimensione del *religare* della religione, è quello di rappresentare un legame e non solo una credenza. In effetti con l’oggetto-soggetto di fede si instaura un rapporto di reciprocità che consiste in un amore reciproco e che transita attraverso la stessa speranza (è forse fuor di luogo, impensabile immaginare che Dio stesso possa sperare che l’uomo si salvi?). La valenza del patto è già insita nell’ebraico *berith*, nel greco *πίστις*, nel latino *foedus* che non a caso ha la stessa origine etimologica di *fides*. Dunque si offre fede e si ispira fede: eco il senso pieno della fiducia che è anche patto, accordo, intesa, convergenza. Ed in pari tempo diventa credito, lealtà, promessa, protezione, garanzia, buona fede appunto.

Torna qui utile la triplice distinzione suggerita dal teologo che fu vescovo di Parigi nel 1159, Pier Lombardo, che nei *Libri quattuor sententiarum* (IV, l. III, dist. 23) parla di *credere deo* (credere a ciò che Dio dice), *credere deum* (credere che egli è Dio), *credere in deum* (affidarsi a Dio). In questa triade è insita una serie di modalità della fede che la sociologia puntualmente indaga e che porta ad allargare gli orizzonti di un approccio tradizionale agli atteggiamenti ed ai comportamenti di natura religiosa.

In modo abbastanza esplicito è stata proprio la *Encyclopedia of Religions* [Pelikan 1987: 250-255] a segnalare un significato peculiare e foriero di nuovi percorsi conoscitivi a livello scientifico: la fede è “un’attitudine dello spirito umano, di cui la preghiera rappresenta l’espressione concreta”. Orbene esattamente la preghiera rappresenta in chiave sociologica la nuova frontiera di espressione della fede. La preghiera è una pratica particolarmente diffusa e per di più non del tutto

controllabile socialmente e tanto meno quantificabile sociologicamente. Nondimeno resta un dato di fatto evidente ed anche più cospicuo della medesima pratica religiosa più frequentemente analizzata, cioè la partecipazione ai riti ed in particolare alla celebrazione eucaristica festiva. Insomma detto in maniera ancora più esplicita la fede va “misurata” con il ricorso ad un indicatore più “affidabile” (è giusto il caso di usare un tale aggettivo). Recenti e ripetute risultanze mostrano che i tassi di preghiera sono ben più alti di quelli della frequenza alla messa [Garelli 2011: 68-76]: l’83% di coloro che in Italia si dichiarano cattolici prega ed il 94,5% di essi dice di avere una fede certa in Dio.

Altrettanto illuminante è quanto scaturisce dall’indagine qualitativa sui partecipanti al giubileo dell’anno 2000 [Riccioni 2008], secondo lo schema seguente.



Mapa del terzo capitolo di Riccioni I. (2008). *Fede* (pp 41-54) in Cipriani R. e Losito G. (a cura di). *Dai dati alla teoria sociale*, ANICIA, Roma.
 Realizzata da Mariangela Condò.
 Supervisori: prof. Cipriani R., dott.ssa De Nardis E., Ippoliti F., Rocci P.

Se ne deduce che la fede è sperimentata secondo quattro direttrici principali. La prima concerne l’attitudine ovvero l’atteggiamento di condivisione dei valori religiosi, di apertura solidale verso l’altro, di un diffuso senso di fede in una società a prevalente tradizione cattolica; la seconda riguarda la risposta a domande personali, a dubbi esistenziali, a decisioni da prendere, ad una ricerca di se stessi; la terza è un approfondimento di una realtà spirituale esprimibile in forma di

testimonianza incarnata che favorisce un percorso di riflessioni al di fuori del trantran quotidiano; infine, prescindendo da ogni dogma ufficiale, si propone una modalità personale di credere mediante principi di riferimento mutevoli, flessibili, che fluiscono tra emozione e ragione senza fondarsi su alcun mito, per cui si tratterebbe di una “fede senza dogmi” [Ferrarotti 1990].

In questo quadro variegato che sembrerebbe confermare che la fede non è un punto di partenza dell’esistenza, insomma non è “un presupposto ovvio”, pare affermarsi piuttosto l’idea di una ricerca tutta interiore o quasi. Non è detto che l’esito del ricercare sia a carattere religioso, ma intanto è pur sempre un dato di fatto che l’azione della cosiddetta religione diffusa [Cipriani 1998] offra spunti e riferimenti per affrontare l’esistenza in chiave di parametri etico-morali abbastanza in linea con la religione, *nonostante*, anzi si potrebbe dire *proprio a ragione* della mancata osservanza delle pratiche liturgiche prescritte (almeno quella settimanale della partecipazione al rito eucaristico).

Si potrebbe discutere a lungo se vi sia mai stato un passato in cui “un tessuto culturale unitario” sarebbe stato “largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati”. Innanzitutto non è agevole immaginare una cultura unitaria ed omogenea, senza differenziazioni interne e tutta orientata in un’unica direzione. Ogni studioso di antropologia e sociologia storica sarebbe propenso a sostenere il contrario, dato il carattere estremamente cangiante della cultura, anche religiosa, pur in presenza di costanti che Claude Lèvi-Strauss avrebbe classificato come struttura persistente [Cipriani 1988]. In secondo luogo però è innegabile che il cattolicesimo abbia informato di sé gran parte della storia e della cultura di un paese come l’Italia.

Il tutto si completa infine con una serie di varianti che consentono di recuperare taluni aspetti spirituali dell’esistenza, il cui carattere unico viene ribadito sia attraverso riti e credenze ma anche mediante motivazioni non religiose. Insomma la pienezza della fede, ovvero la sua ricchezza di significati non sempre sfugge alla percezione anche dei non praticanti (come dimostrano le risposte fornite da alcuni pellegrini “occasionalisti” dell’anno santo 2000 che hanno sentito come chiamata *ad personam* il momento giubilare).

5. Conclusione

La preoccupazione che i credenti cristiani possono manifestare per le questioni di natura sociale, economica, politica, sindacale e professionale potrebbero non essere del tutto in contrasto con la loro fede di appartenenza. Certamente l’impegno quotidiano ripartito tra famiglia e lavoro, necessità economiche e prospettive di sviluppo, incertezze quotidiane e progetti per il futuro, può lasciare il soggetto impaniato nelle istanze contingenti, nelle sollecitazioni del momento, ma non mancano occasioni in cui gli interrogativi di fondo si riaffacciano: che senso ha il vivere? Che ne sarà dopo l’ultimo momento di vita? Come spiegare il sopravvento delle ingiustizie se non vi è un’ipotesi di risarcimento, di riposizionamento dei soggetti che maggiormente sono rimasti in sofferenza? Ancora una volta fa capolino l’interrogativo di Hans Pfitzner (1869-1949), il musicista nato a Mosca ma da genitori tedeschi, docente di composizione alla Hochschule di Berlino: a proposito dell’ottava sinfonia di Mahler ed in particolare del primo dei due tempi, basato sull’inno in latino *Veni creator spiritus*, egli si chiedeva provocatoriamente “e se poi non viene?”. A lui risponde *ad hoc* Balzan, che chiama a suo supporto un illustre esponente della Scuola di Francoforte, già qui ricordato in precedenza. Infatti Balzan [1985: 11-12] controbatte: “Horkheimer avrebbe probabilmente replicato. ‘E se poi viene? Perché non dovrebbe venire?’”.

BIBLIOGRAFIA

Akoun A. - Ansart P. (sous la direction de), *Dictionnaire de Sociologie*, Le Robert-Seuil, Paris 1999.

Bellah R. N., *Al di là delle fedi. Le religioni in un mondo post-tradizionale*, introduzione di D. Zadra, Morcelliana, Brescia 1975a [*Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper & Row, New York 1970].

- Bellah R. N., *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Seabury, New York 1975b.
- Bloch E., *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005 [Werkausgabe: Band 5: Das Prinzip Hoffnung, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985].
- Cipriani R., *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Borla, Roma 1998.
- , *Claude Lévi-Strauss. Una introduzione*, Armando, Roma 1988.
- Dinter A. - Heimbrock H.-G. - Söderblom K. (hg.), *Einführung in die Empirische Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2007.
- Durkheim É., *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, trad. di E. Navarra, Newton Compton Italiana, Roma 1973 [Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Paris, Alcan 1912].
- Durkheim É., *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, a cura di E. Pace, Armando, Roma 1996 [De la définition des phénomènes religieux, «L'Année Sociologique», 1898, pp. 1-28].
- Ferrarotti F., *Una fede senza dogmi*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- Garelli F., *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, il Mulino, Bologna 2011.
- Horkheimer M., *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, «Frankfurter Universitätsreden», XXXVII, pp. 3-6, 1931.
- , *Himmel, Ewigkeit und Schönheit*, «Der Spiegel», 33, 1969.
- , *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1972 [Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior, Furche-Verlag H. Rennebach KG, Hamburg 1970].
- Husserl E., *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1960 [Cartesianische Meditationen (Husserliana I), Martinus Nijhoff, Den Haag 1950].
- Luhmann N., *Funzione della religione*, a cura e con introduzione e traduzione di S. Belardinelli, presentazione di G. Morra, Morcelliana, Brescia 1991 [Funktion der Religion, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977].
- Martin M. (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Moltmann J., *Teologia della speranza*, Brescia 1989⁶.
- Pelikan J., “Faith”, in Eliade M. (ed.), *Encyclopedia of Religions*, vol. 5, 1987, pp. 250-255, Macmillan, New York 1987.
- Ratzinger J., *Fede e futuro*, Queriniana, Brescia 2005.
- Riccioni I., “Fede”, in Cipriani R., Losito G. (a cura di), *Dai dati alla teoria sociale. Analisi di un evento collettivo*, Anicia, Roma 2008, pp. 41-54.
- Schutz A., *Saggi sociologici*, a cura di A. Izzo, UTET, Torino 1979 [Collected Papers, Martinus Nijhoff, The Hague 1962].
- Smith W. C., *Faith and Belief: The Difference between Them*, Oneworld Publications, Oxford 1998.
- Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, traduzione di P. Burrelli, introduzione di E. Sestan, Sansoni, Firenze 1965 [Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 20-1, 1904-5; “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1, 3 voll.; 1922-3].
- , *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, nota introduttiva di D. Cantimori, traduzione di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1967² [“Wissenschaft als Beruf, Politik als Beruf”, in *Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund*, Duncker und Humboldt, München 1919].
- , *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1995 [Wirtschaft und Gesellschaft, Mohr, Tübingen 1922].
- Ziebertz H.-G., Kay W. K., Riegel U. (hg.), *Youth in Europe. Vol 3. An International Empirical Study of the Significance of Religion in Life Orientation*, LIT Publisher, Munster 2009.