

Roberto Cipriani
PER UNA TEORIA DELLA RELIGIONE DIFFUSA MEDIANTE VALORI

1. *Premessa*

Ogni persona che viene al mondo trova già ad attenderlo una miriade di opzioni religiose, stabilizzate da lungo tempo, nei diversi contesti territoriali e culturali. Questa loro pre-esistenza è in larga misura anche la loro forza, consistente in un patrimonio che viene trasmesso da una generazione ad un'altra, quasi senza soluzione di continuità. Con il passare dei secoli e dei millenni, si registrano certamente indebolimenti e rafforzamenti, dovuti a contingenze particolari, ma è ben difficile che una religione, sufficientemente istituzionalizzata, possa all'improvviso perdere di consistenza e di attrattività. Persone e organizzazioni, credenze e riti, valori e simboli, tradizioni e acquisizioni sono in grado di resistere ai cambiamenti più drastici e di adattarsi a quelli di minore incidenza. Grazie a tutto questo, lungo il corso della storia, nelle varie società del nord come del sud, dell'occidente come dell'oriente, si vengono a consolidare i tratti salienti di un profilo religioso che rimane, nel suo insieme, come punto di riferimento, più o meno primario, per milioni di individui od anche per gruppi umani più ristretti.

2. *Il valore dell'eredità*

Il passaggio di contenuti ideali, di norme e di valori dall'una all'altra generazione di una medesima società assume il carattere di un processo ereditario che non ha luogo con il decesso dei predecessori ma che avviene molto prima, nel corso di anni e di decenni, molto lentamente, momento per momento, *step by step*, senza salti vistosi e/o improvvidi. In termini metaforici si potrebbe dire che si tratta piuttosto di una distillazione graduale, dai tempi lunghissimi, per cui il travaso non è immediato ma piuttosto *soft* e peraltro quasi impercettibile, come l'acqua che goccia dopo goccia scava anche la roccia più resistente. Questa transizione ha inoltre un connotato tipico, quello di essere globale, non parcellizzata, sistemica si direbbe per la sua organicità e completezza, almeno tendenzialmente. I genitori fanno giungere ai loro figli quello che era stato trasmesso ed insegnato da coloro che per i destinatari sono nonni e nonne, che hanno generato gli inculturatori-educatori contemporanei. La linea di discendenza non riguarda solo il DNA ma pure qualcosa di più direttamente verificabile, persino attraverso l'abbigliamento di una prole, che specialmente nei primi anni di vita non solo è materialmente rivestita dagli adulti di riferimento domestico ma ne segue le tracce quasi in ogni dettaglio: quante figlie sono vestite come le loro madri e quanti figli imitano i loro padri? Questa co-formazione, che rende conformi ed omogenei gli abiti mentali e tessili, le posture corporee ed i gesti, le espressioni verbali ed i toni di voce, non mette fra parentesi la religione, che anzi ne rappresenta sovente una chiave di volta: la credenza e la pratica religiosa degli adulti trascinano quasi in modo inerziale quelle dei minori.

L'impatto con l'eredità culturale dei maggiori di età è solitamente dapprima morbido, sinuoso quasi, ma a mano a mano che l'età dei più giovani procede avanza altresì lo spirito critico, che si interroga sul senso del tutto. Successivamente si può anche registrare un distacco dal modello attitudinale e comportamentale appreso e nondimeno permane una sua traccia, magari carsica, inespressa e però non esaurita. La tracimazione dei valori ereditati può aver luogo in seguito, nelle occasioni meno prevedibili od in quelle più problematiche, che mettono in gioco il valore della vita, il significato dell'esistere.

Difficilmente il lascito valoriale avviene in forma parziale, per segmenti separati. Insomma il *set* dei valori non si frammenta in miriadi di eventi e di interventi ma procede con una sua compattezza di fondo. Ogni valore dunque non è un "legato" a se stante, limitato al suo contenuto specifico. Vi è da pensare piuttosto ad una sorta di bagaglio più ampio, capace di contenere principi plurimi, ide-guida articolate, molteplici indirizzi mirati. Appunto l'interconnessione fra i valori appare come una soluzione efficace, in quanto è in grado di orientare in modo tendenzialmente uniforme l'agire dell'individuo sociale.

Ovviamente con il trascorrere del tempo si aprono nuove possibilità di scelta e di operatività, per cui il soggetto accantona taluni elementi e ne valorizza altri, lungo il suo percorso esistenziale. Raramente un'eredità ricevuta permane poi identica a se stessa, senza subire decrementi o incrementi. Del resto un'eredità non sempre è riproposta nella sua interezza, conservando ogni suo dettaglio intatto. Ma intanto essa tende, in un dato contesto culturale, a riprodurre le medesime propensioni del passato, le stesse tradizioni di un tempo, in fondo i medesimi valori essenziali. La sua compattezza globale è altresì una garanzia di maggiore tenuta rispetto ad altre operazioni più frammentate.

La successione nell'eredità non comporta solo il far transitare principi ispiratori e schemi di comportamento ma anche un passaggio delle consegne per l'esercizio del ruolo di inculturatore-educatore-formatore. Pertanto la trasmissione del testimone-bastoncino di un'ipotetica staffetta della vita segna sia l'affidamento di un insieme di idee e valori sia l'attribuzione di un ruolo di responsabilità che concerne il futuro delle generazioni successive. Nella plurisecolare sequenza del patrimonio culturale che passa di mano in mano è implicito di fatto il dovere più che il diritto di assicurare la continuità di una base comune di riferimento a copertura delle necessità di identificazione e di solidarietà – in questo Durkheim (1912) aveva colto nel segno –.

A ben pensarci, ogni eredità valoriale traina con sé stili e volti del passato, da cui trae forza di validità. Ma ad ogni mutamento di generazione si registra un effetto-valanga che raccoglie e trasporta quanto incontra sul suo percorso sino ad offrire a valle un patrimonio ben più cospicuo ed anche più vario di quello che invece aveva con sé a monte. Si pensi all'esempio delle case-museo (Besana 2007) di tante famiglie che hanno messo insieme cimeli e ricordi del loro lignaggio e della loro stessa appartenenza religiosa (foto di antenati, opere d'arte, immagini sacre): sono tanti messaggi che comunicano l'esistenza di un capitale culturale pregevole e versatile, degno di essere conservato non solo a futura memoria ma soprattutto a futura inculturazione-educazione-formazione.

3. Inculturazione, educazione e socializzazione

I contenuti religiosi hanno pure il carattere di un'eredità giacente, non ancora raccolta da chi ne ha diritto o possibilità di accesso. Questo avviene fra l'altro nel caso di un fenomeno che nel passato la sociologia della religione considerava un indice di bassa religiosità: la dilazione dei battesimi (Burgalassi 1967) nell'ambito del cattolicesimo, rilevabile specialmente in zone in cui era particolarmente presente l'ateismo o più genericamente l'indifferenza religiosa. Oggi il mancato battesimo subito dopo la nascita risponde a ragioni le più diverse ed ora più cospicue che non nel passato: differenza di matrice religiosa fra i genitori, maggiore spirito critico, minor attaccamento alla tradizione, indebolimento del controllo sociale sui comportamenti, atteggiamento più problematico nei riguardi di una scelta religiosa ritenuta prematura ed inconsapevole da parte del neonato come diretto interessato.

Intanto però il rinvio del battesimo indebolisce l'influenza del patrimonio accumulato in precedenza, che in quanto capitale non investito tende a perdere valore ed efficacia. Per di più ciò avviene in una fase, quella dell'inculturazione, in cui si gettano le basi per la costruzione della personalità e per la stessa costruzione sociale della realtà, cioè per la visione del mondo che il soggetto sociale avrà in età di ragione, secondo la prospettiva classica di Berger e Luckmann (1966).

L'inculturazione che i genitori promuovono presso la loro discendenza si basa sul retaggio di doti etiche, tradizioni, principi, valori, idee, elementi spirituali, che di fatto pongono le premesse per quello che sarà in seguito l'individuo investito dal processo educativo, cioè da un approccio intenzionale dei suoi adulti più cari e più vicini, orientati ad inserirlo nella società e quindi a fargli affrontare il percorso della socializzazione interpersonale al di fuori dell'ambito familiare e segnatamente presso i coetanei, come pure presso altri adulti che abbiano ruoli educativi (a scuola, nel tempo libero, nelle pratiche religiose, nelle esperienze di comunicazione sempre più globalizzata).

Il succedersi di operazioni di inculturazione non conosce soluzione di continuità, neppure nel caso in cui i genitori, supposti educatori, rinuncino volutamente ed esplicitamente ad esercitare il loro ruolo-compito di trasmettitori dell’eredità culturale, ivi compresa o meno quella religiosa. Invero neanche nel caso di una decisa volontà volta a non trasmettere alcun contenuto di idee, cioè ideologico nel senso neutro del termine, si può ritenere che non vi sia alcuna forma di inculturazione, in quanto la stessa assenza di un messaggio è comunque una forma di comunicazione, che segnala la non rilevanza di talune modalità esperite da altri e propone percorsi alternativi non privi peraltro di contenuti valoriali o ideologici in senso lato. Detto altrimenti vi è sempre un contenuto che passa, che viene emesso perché pervenga al destinatario, ovvero l’infante, il pre-adolescente, l’adolescente, il giovane.

A fronte dell’esperienza della morte, che anche i minori si trovano a dover vivere, una qualche spiegazione va pur data: nel senso di indicare l’evento ultimo di una vita come termine di ogni tracciato personale e senza alcuna possibilità di prosieguo oppure nel senso di far intravedere un possibile prolungamento di natura metafisica, dunque fornendo ragioni e supporti di natura religiosa. A questo proposito vale la pena di considerare che il poeta Eugenio Montale, premio Nobel nel 1975, ha detto. “in pratica – per eredità – sono cristiano e non so sottrarmi alla idea che qualcosa di noi può o addirittura deve durare”.

Né va dimenticato, in chiave sociologica, l’impatto di interculturazione-educazione-formazione che rappresentano l’eredità maggiore di una religione: l’insieme di tutti i suoi fedeli, praticanti, frequentanti saltuari, appartenenti senza essere del tutto credenti o credenti che dicono di non appartenere ad alcuna religione (Davie 1994).

Thanks to the results of a previous research (Cipriani 1992), “we have argued that religion of values embraces the central categories [...]. In particular the area that can be ascribed to the religion of values runs from the category defined as *religious (church) critical* to that described as *religious (distancing self from church) critical*, and thus includes both a part of church religion (the less indulgent part) and the whole gamut of diffused religion, along with all forms of critical religion. Thus the framework of non-institutional religion appears much broader, being based on shared values which are represented essentially by choices acted upon (to a maximum of four responses) by those interviewed in terms of guiding principles of their life, commencing with education received up to eighteen:

Particularistic values	
Attachment to the family	450 (62.6%)
Love of one’s children	232 (32.3%)
Good use of money	69 (9.6%)
Managing by oneself	66 (9.2%)
Earning a lot	32 (4.5%)
Universal values	
Honesty, probity	532 (74.0%)
Faith in God	386 (53.7%)
Respect for others	213 (29.6%)
Having a clear conscience	131 (18.2%)
Attachment to work	120 (16.7%)
Friendship, solidarity	105 (14.6%)
Being content with little	99 (13.8%)
Generosity, charity	96 (13.4%)

As can easily be deduced from these percentages reflecting different value elements, it is reasonable to maintain that we are faced not only with a religion based on values largely shared since they have been diffused chiefly through primary and, later, secondary socialization, but these very values can be seen in themselves as a kind of religion. This religion has lay, profane, secular threads.

In essence, we have gone from a dominant church religion to a majoritarian diffused religion, and then to a religion compounded of values. [...] the conclusion is that religion can be defined as a mode of transmission and diffusion of values; indeed, that it performs especially this functional task and does so efficiently” (Cipriani 2001: 300-301).

Orbene l’eredità patrimoniale culturale eventualmente trasmessa alla propria discendenza è essa stessa soggetta ad interagire a sua volta, giacché il tipo di educazione messo in opera dagli adulti si confronta poi con il carattere del minore, con la sua capacità di reazione e di rivisitazione dei valori ricevuti. In ogni caso non è da trascurare, infine, il dato di fatto costituito dalla dimestichezza e dalla domesticità delle relazioni interpersonali esperite soprattutto nei primi anni di vita allorquando chi è destinato a ricevere un certo patrimonio ne diventa partecipe sin dall’inizio e quasi sempre vi si immedesima, vi si identifica.

4. *La resilienza della religione*

La capacità di resilienza, ovvero di resistenza alle crisi, è solitamente maggiore nelle religioni con più numerose adesioni, ma un’accurata gestione dei periodi difficili permette anche ai gruppi religiosi cosiddetti minori (quantitativamente) di riuscire egualmente a superare i momenti di difficoltà, sconforto, angoscia e sofferenza. Specialmente nelle religioni a carattere piuttosto locale, senza una particolare diffusione a livello mondiale, gli andamenti possono essere imprevedibili: magari esse restano allo stato iniziale (per numero di adepti) abbastanza a lungo, salvo registrare poi crescite subitanee e numericamente esponenziali, in coincidenza con qualche evento straordinario o con l’azione significativamente influente di un particolare *leader* e del movimento da lui creato. Nel caso delle cosiddette nuove religioni, l’andamento di un’eventuale vicenda giudiziaria, magari amplificata dai mezzi di comunicazione di massa, può ingenerare sospetti ed interrompere un flusso già cospicuo di adesioni. D’altro canto, l’esito non negativo dell’azione civile e penale nei riguardi di un’espressione religiosa può riaccendere lo spirito del proselitismo, far guadagnare nuovi membri, ormai non più indotti a nutrire dubbi sulla affidabilità di un’offerta religiosa. Nello scenario storico a più lunga gittata si diceva che religioni un tempo prevalenti in un dato contesto sono state poi ridotte ad entità appena accertabili sociologicamente. In altri casi si sono verificati sviluppi imprevedibili, con aumento della capacità di influenza e di diffusione. Non è possibile individuarne in generale le ragioni, che vanno invece reperite caso per caso.

Sta di fatto che, in aumento o in crescita che siano le appartenenze religiose, quasi viene da pensare ad un sistema di vasi comunicanti, per cui agli incrementi dell’una corrisponderebbero dei cali dell’altra religione, come se il quantitativo complessivo dei soggetti religiosamente orientati non dovesse cambiare di molto nel suo insieme, ma solo variare distributivamente all’interno delle specifiche connessioni con ciascuna delle religioni. Non è da sottovalutare il dato, abbastanza costante (quali che siano la latitudine e la longitudine) secondo cui qualche forma religiosa – durkheimianamente intesa (Durkheim 1912) od anche secondo altre prospettive – è comunque rintracciabile quasi ovunque. Non si vuole con questo sostenere l’ineluttabilità del sentire religioso ma solo segnalare un elemento sociologico ricorrente, che però non ha molte possibilità di confronto con altri caratteri del vissuto sociale, non altrettanto diffusi. Va nondimeno sfatato il presunto universalismo della religione, cioè l’idea che essa sia un dato scontato in ogni realtà sociale. Ormai si sa per certo che esistono anche popolazioni prive del tutto di riferimenti a carattere religioso e che perciò non sono catalogabili come contraddistinte da una esperienza religiosa concreta. Posta la questione in questi termini, c’è da chiedersi che cosa renda una religione tale e quali ne siano i caratteri sociologici. Va subito chiarito che il riferimento alla trascendenza, al soprannaturale, all’esistenza di qualcosa prima della nascita e dopo la morte, non è una condizione assolutamente necessaria, sociologicamente, per qualificare una fenomenologia come religiosa. E non è neppure detto che una religione debba contemplare sia credenze che riti: essa può essere accompagnata dalle prime ma non anche dai secondi o viceversa. Se poi è anche accertabile che il rinvio ad una divinità, ad un essere avente natura diversa da quella umana, è caratteristica rintracciabile nelle cosiddette religioni universali, non è tuttavia indispensabile parlare di un dio per

poter definire religioso un vissuto o un atteggiamento. In effetti ci possono essere attitudini ed azioni che hanno un contenuto religioso senza per questo doversi sottintendere l'esistenza di un essere superiore verso cui rivolgere attenzioni devote, omaggi culturali, riconoscimenti di superiorità od altro ancora (affine a tutto ciò).

5. I contenuti della religione

I contenuti della religione possono dunque rifarsi ai significati dell'esistenza, alle esperienze di influenza decisiva da parte dei valori nell'orientamento delle azioni. Insomma si può registrare e considerare come religione anche quanto non rientra in nessun canone confessionale delle religioni storiche riconosciute. Ma, per evitare ampliamenti indebiti ed ingiustificati, conviene ribadire che la presenza dei valori deve avere un grado così rilevante da assumere connotazioni preminenti e costitutive del modo di pensare e di agire. A tal riguardo è opportuno tracciare una linea di demarcazione, rispetto ad altre proposte in merito, avanzate da autori come Thomas Luckmann (1967) per esempio. Qui, nel nostro caso, non si tratta di individuare temi religiosi moderni o sostituti funzionali della religione ma modi di vedere la realtà (con comportamenti conseguenti) che abbiano la forza di portare il soggetto sociale a scegliere fra più opzioni possibili, sulla base di considerazioni-guida che dunque costituiscono la base dell'azione individuale e sociale. Questa ottica aconfessionale consente di indagare esperienze sia storiche che innovative, sia già riconosciute a livello di comune sentire sia da includere *ex novo* nell'ambito della fenomenologia religiosa di interesse sociologico.

Si lascia così il solco tracciato dalle religioni ufficialmente riconosciute e non si affronta *ex cathedra* (magari universitaria) il problema della distinzione fra religione e non religione (di cui sovente ha pagato lo scotto il buddismo, classificato semmai come una filosofia e non come una vera e propria religione, sociologicamente intesa). Si addiende dunque ad una diversa impostazione, che non esclude *a priori* una qualunque forma che possa presentare appena qualche elemento di natura religiosa. Sovente, nel passato, è prevalso, anche fra i sociologi più avvertiti, l'idea di una sorta di definizione ufficiale di religione, data per scontata nella misura in cui rientrava nei canoni delle forme religiose storicamente legittimate dalle stesse chiese, dalle denominazioni, dalle sette, dai movimenti, dalle comunità, insomma dai sodalizi già autoproclamatisi come religiosi.

Non appare peraltro indispensabile stabilire in anticipo come debba essere una religione. Si può anche partire da una semplice "sensibilità teorica" nei confronti delle modalità religiose, per poi passare alla raccolta ed all'analisi dei dati, cui applicare infine alcuni "concetti sensibilizzanti" derivanti dai dati medesimi. Insomma un approccio alla maniera della *Grounded Theory* (Glaser, Strauss 1967), rivisitata e modificata, può tornare molto utile per uscire dalle pastoie di una sociologia della religione pre-definita, pre-ordinata, pre-orientata.

Non si tratta di affidarsi ad una generica cogenza dei risultati della ricerca quanto piuttosto di evitare schematizzazioni pre-concette, etichettamenti infondati, prese di posizione ingenuie ed inconsapevoli.

6. La sociologia della religione

In fondo, la sociologia non è nata come disciplina di conforto per le istituzioni e la sociologia della religione in particolare non lavora per conservare un titolo di spesa a suo nome nel libro-paga delle chiese e delle congregazioni religiose. Essa è e resta un'analisi critica e perciò non succube, non protesa alla difesa dello *statu quo*. Anzi il suo atteggiamento critico è da considerare tale a trecentosessanta gradi, in chiave di riflessività sul proprio passato e sul proprio ruolo attuale. L'indagine sociologica non può essere al servizio se non della scienza, ovviamente non in chiave scienziata fine a se stessa, ma con un impegno metodologico corretto sul piano procedurale e disincantato rispetto alle sirene istituzionali e del facile consenso (Bourdieu 1987). Specialmente in un campo come quello religioso, la deontologia professionale è chiamata in causa per offrire il

meglio di sé, senza correre a spingere il carro di un vincitore momentaneo e neppure quello trionfale di un potere che esula dall'ambito religioso per colonizzare altri territori.

Ma intanto l'azione più efficace delle religioni e delle chiese è già avvenuta, nel passato più remoto ed in quello più recente, creando e favorendo le condizioni di un'adesione non trascurabile in termini di cifre, visto che miliardi di persone nel mondo si riconoscono fedeli di una religione. Il tasso dei praticanti è in genere molto più basso di quello dei credenti, degli affiliati, dei simpatizzanti. Questo, però, non significa che l'influenza complessiva di un particolare punto di vista religioso perda vigore in modo corrispondente al divario numerico fra i partecipanti al rito ed il resto degli appartenenti più o meno solidali.

La soluzione operativa che rende più redditizia l'azione delle chiese e dei gruppi religiosi è quella di intervenire nei primi anni di vita ed in genere nei primi tre lustri (fino ai quindici anni) dell'esistenza, cioè in un periodo formativo di primaria rilevanza, durante il quale si decidono molte sorti di un soggetto.

7. La variabile della socializzazione

Dal tipo di educazione-socializzazione-formazione ricevuta dipende il futuro di un individuo ancora in crescita, grosso modo appunto fino ai 15-16 anni di età. Durante questi anni, si pongono le basi che saranno a fondamento dell'*agency* di una persona che entra a far parte di una società. Ovviamente è di importanza strategica l'opera socializzatrice degli adulti-genitori nei riguardi della propria prole. Ma anche altri sono gli operatori partecipi: insegnanti e varie figure educative (a carattere religioso e non), amici e gruppi di amici di pari età, educatori professionali a diverso titolo (animatori culturali, figure laiche e religiose, dirigenti associativi, responsabili di gruppi e movimenti, educatori comunitari ed altri ancora).

Tutti costoro, in forma congiunta ma anche separata, predispongono il percorso che poi l'adolescente dovrà affrontare da solo.

In diversi casi, avviene durante questa fase la diffusione di una religione che è di fatto prevalente nel contesto di riferimento, ampio o ristretto che sia. Mette quindi radici la religione diffusa, che trae origine dalla famiglia di nascita (di appartenenza) e prosegue poi con la famiglia successiva (di procreazione). Da una generazione all'altra il verbo religioso transita quasi senza interruzione, salvo modifiche personali dell'uno o dell'altro genitore, di questo o quell'educatore.

Difficilmente, senza questa fase iniziale di trasmissione dei contenuti religiosi, potrebbero successivamente inserirsi gli specialisti della catechesi e della formazione religiosa. I semi della prima socializzazione religiosa danno frutti immediati con l'iniziazione religiosa dei giovani e con la loro partecipazione alla vita religiosa pubblica. In seguito può notarsi un ulteriore approfondimento dei parametri religiosi di riferimento oppure un parziale distacco, con prese di posizione più o meno accentuate. Tuttavia sarà ben più tardi che i valori diffusi in ambito familiare ed extra-familiare cominceranno ad operare, rappresentando il discrimine fra un'azione ed un'altra, fra una scelta e quella alternativa, fra un atto virtuoso ed uno in senso contrario.

8. La pervasività dei valori religiosi

La religione diffusa odierna non è molto diversa da quella del passato. Anzi proprio la sua persistenza ne costituisce una caratteristica peculiare, quasi strutturale alla maniera in cui l'avrebbe potuta intendere Claude Lévi-Strauss, cioè come uno zoccolo duro non facilmente scalfibile dal tempo, sebbene soggetta comunque a delle variazioni, sia pure non facilmente percettibili. Se qualcosa è cambiato ciò è avvenuto a livello secondario, in aspetti di dettaglio e non di sostanza. Dunque la religione diffusa continua ad essere il risultato di una vasta azione di socializzazione religiosa che pervade anche tuttora la realtà culturale e non solo. Come spiegare altrimenti la tenuta massmediatica di un personaggio come papa Giovanni Paolo II - nonostante gli ultimi anni di malattia - fino alla sua morte e ben oltre?

Il carattere pervasivo della religione resta perché nasce comunque dalla stessa religione, è intriso fortemente di connotati religiosi. Lo stesso ateismo, per esempio all'interno di un paese

cattolico, non è sempre e comunque un fenomeno anticattolico, come del resto esso non è antireligioso neppure negli altri contesti in cui una religione è dominante e diventa diffusa, come nel caso dell'islam o dell'induismo, dello scintoismo o del buddismo.

Solitamente poi l'appartenente alla religione diffusa è poco praticante e poco attento agli insegnamenti direttamente legati a conseguenze pratiche immediate più che ad orientamenti di ordine generale.

Un discorso a parte andrebbe fatto per l'insieme dei valori di riferimento, ovvero per l'etica di tipo protestante, che in linea di massima non sembra avere caratteri di universalità o comunque di dominanza comparabili con quelli del cattolicesimo. D'altra parte i valori diffusi più o meno legati al protestantesimo non sempre sembrano attinenti alla dimensione dell'impegno forte in campo lavorativo. Anzi si potrebbe piuttosto sostenere il contrario. Per questo l'etica protestante non è la matrice per eccellenza del capitalismo, che peraltro si espande e si radica ben al di là dei contesti territoriali tipicamente contraddistinti dalla presenza protestante, come mostra chiaramente il fenomeno dei nuovi ricchi nel mondo ex sovietico.

Inoltre la presenza del riferimento alla religione, rintracciabile nei discorsi dei politici – statunitensi od iraniani, russi o israeliani, inglesi o italiani – è la riprova dell'esistenza di una particolare caratteristica allo stesso tempo emotiva e persuasiva della religione diffusa, il cui peso non sfugge certo a quanti sono alla ricerca di leve potenti per accrescere il loro consenso politico-elettorale. Va tuttavia precisato che per esempio tra la religione civile (non *civic*) statunitense e quella diffusa italiana non c'è alcun rapporto diretto, nemmeno in termini metaforici. Quanto spiega Robert Bellah (1970) basandosi sui concetti di “esodo”, “popolo eletto”, “terra promessa”, “nuova Gerusalemme”, “morte sacrificale” e “resurrezione”, in riferimento alla presunta eredità nazionale e culturale del popolo degli Stati Uniti d'America, non risulta applicabile altrove, meno che mai in Italia ed in Europa, dove le vicende storiche sono molto diverse, hanno cronologie ben differenziate, i contenuti trasmessi di generazione in generazione non presentano specifici rinvii ad una trasmigrazione o ad una predilezione divina della nazione o ad una palingenesi dopo la distruzione della “vecchia Gerusalemme” o dopo la scelta del sacrificio supremo in vista della rinascita e del rinnovamento. Sono scenari, questi, che appaiono estranei al patrimonio culturale europeo e che in ogni caso non sono prevalenti. Il che significa che alla fine dei conti e delle comparazioni si deve pur constatare ed ammettere che esistono modalità plurime di inculturazione, ovvero di trasmissione di valori da una generazione all'altra e dunque di lascito patrimoniale riguardante una religione già diffusa nel passato, ancora operante nel presente e destinata in qualche modo a protrarsi nel futuro.

9. *La religione come attrattiva*

D'altra parte va tenuto presente che la religione diffusa può essere soggetta a strumentalizzazioni facili giacché il richiamo a valori religiosi ha sempre un suo fascino, un suo *appeal*. Più che di termini biblici o contenuti in altri testi sacri, i politici fanno uso di richiami semplici, usuali, soprattutto legati ad alcuni personaggi popolari, ben noti alle masse orientate dalla religione diffusa vigente nel loro contesto: Padre Pio come il papa, una Madonna protettrice di un luogo o un santo ritenuto grande taumaturgo, un santone o un guru, un ayatollah o un profeta, un leader carismatico o un marabutto, un rabbino o un *imām*, uno sciamano o un bonzo.

Del resto non è facile distinguere fra religione diffusa e religione dei valori: la prima è inclusa nella seconda, che abbraccia un più largo settore della popolazione caratterizzata da diversi livelli di credenza. In effetti la religione diffusa in senso stretto riguarda una categoria di persone che non fanno della religione la ragione principale della loro esistenza, il fulcro del loro agire e nondimeno si richiamano ai contenuti valoriali della religione in occasione di decisioni importanti, di scelte cruciali che coinvolgono appunto i livelli più rilevanti in chiave etica.

Invece la religione dei valori interessa un arco più ampio di atteggiamenti e comportamenti, che possono essere più o meno corrivi con il cosiddetto modello ufficiale della religione di appartenenza e/o di riferimento. Così nella religione dei valori rientrano modalità ortodosse, cioè osservanti, di

religione, nonché forme più critiche e persino divergenti se non proprio distanti dal credo e dal rito ufficiale. Ma l'effetto diffusivo della religione nel suo complesso non si esaurisce nel suo medesimo ambito. Essa riesce ad influenzare pure quelle aree di pensiero e di azione che esulano dal suo orientamento più tipico ed anzi ne prendono le distanze: si tratta di quei contesti in cui si rintraccia una dimensione morale che sebbene non allineata con quella della religione preminente nondimeno ne conserva qualche traccia, almeno come afflato etico universale, cui non è detto che sia del tutto estraneo un precedente impatto con i valori religiosi, per ragioni biografiche legate alla famiglia di origine, all'educazione ricevuta, alla socializzazione sperimentata.

Infine anche le contingenze politiche e soprattutto i risultati elettorali non si spiegano solo con gli appoggi confessionali o con i rinvii a tematiche religiose: molti e complessi fattori interferiscono, al di là delle apparenze e dei pronunciamenti religiosi ufficiali e/o privati.

10. *Conclusion*

A partire da un presupposto teorico di questo genere, riassumibile come religione diffusa mediante valori, si può passare dopo ad una procedura empirica volta a costruire un'ulteriore teoria, tendenzialmente a medio raggio oppure con ridotte potenzialità di implementazione, in relazione essenzialmente ai dati ottenuti nel corso della ricerca. Si può parlare, a questo proposito, di una nuova forma di triangolazione, non più e non solo fra strumenti metodologici quantitativi e/o qualitativi, ma in primo luogo fra teoria preliminare di sfondo e teoria derivante dalla ricerca (o basata sui dati, appunto la già citata *Grounded Theory*).

Si avrebbe pertanto una doppia garanzia scientifica, derivata dalla duplice e convergente teorizzazione, sia di sfondo che di ricerca, e da una triangolazione anche di metodi, solitamente foriera di interpretazioni più approfondite del solito, più convincenti, più corroborate dall'insieme dei risultati.

Seguendo un tale percorso, l'idea di una religione diffusa mediante valori troverebbe un più adeguato profilo complessivo, arricchito dal portato di una disamina ad ampio spettro, in ogni direzione e senza preclusione di sorta.

References

- Bellah R. N. (1970), *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper & Row, New York.
- Berger P., Luckmann T. (1966), *The Social Construction of Reality*, Doubleday, Garden City, N. Y.
- Besana A. (a cura di) (2007), *Economia dell'heritage italiano*, Led, Milano.
- Bourdieu P. (1987), *Sociologie de la croyance et croyances des sociologues*, in: *Archives de Sciences Sociales des religions*, 32, 155-161.
- Burgalassi S. (1967), *La dilazione dei battesimi come indice di religiosità*, in: *Italiani in chiesa. Analisi sociologica del comportamento religioso*, Morcelliana, Brescia, 105-130.
- Cipriani R. (1992), *La religione dei valori. Indagine nella Sicilia centrale*, Sciascia, Roma-Caltanissetta.
- Cipriani R. (2001), *Religion as Diffusion of Values. "Diffused Religion" in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case*, in: Fenn R. (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Blackwell Publishers, Oxford, 292-320.
- Davie G. (1994), *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford.
- Durkheim E. (1912), *Les forme élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Alcan, Paris.
- Glaser B. G., Strauss A. L. (1967), *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Aldine de Gruyter, Hawthorne, N. Y.
- Luckmann T. (1967), *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, Macmillan, New York.