

ROBERTO CIPRIANI
SUL CONCETTO SOCIOLOGICO DI RELIGIONE

Premessa

Non sembra corretto partire solo da una definizione di religione che di fatto è di gran lunga posteriore rispetto alla nascita stessa della religione in generale e delle religioni storicamente organizzate. In effetti di solito si prende come riferimento iniziale un testo del romano Marco Tullio Cicerone, vissuto nel primo secolo avanti Cristo e autore di *De natura deorum*, in cui (2, 72) il concetto di religione veniva collegato al verbo latino *relegere* cioè rileggere, leggere di nuovo, rivedere di continuo, inteso come considerare con diligenza, dunque ripassare costantemente ciò che è importante per praticare il culto verso gli dei, che richiedeva presso gli antichi romani una grande attenzione per l'esecuzione precisa e corretta degli atti rituali.

Un'altra variante, ancora una volta di origine latina, fa risalire il significato di religione al verbo *religare*, cioè legare, attaccare, unire, congiungere, che esprime l'idea di una relazione, di un nesso ma anche di un obbligo, di un vincolo, di un assoggettamento. In tale connessione risulta evidente che la divinità assume una posizione di superiorità, dunque ha la funzione di obbligante rispetto al soggetto umano che appare come l'obbligato. Peraltro uno dei legami più forti tra uomini e dei si ha nel fare un voto, promettendo qualcosa alla persona divina se si realizza un desiderio della persona umana. In caso di esito positivo il voto fatto si scioglie, il legame viene meno. Ma non mancheranno altre occasioni per rinnovare il vincolo. E comunque l'effetto reale è che il legame continua di fatto a mantenersi perché il patto stabilito è stato rispettato: vi è stata la prova concreta che conviene avere fede, cioè fiducia e speranza. Orbene l'etimologia che, come si è detto, fa derivare il termine religione da *religare* risale allo scrittore cristiano Lattanzio, vissuto nel quarto secolo dopo Cristo: il legame fra l'uomo e dio (termine che per ragioni di omogeneità si indica d'ora in poi con la lettera iniziale minuscola) è dovuto al fatto che l'essere umano riconosce colui che lo ha creato e gli presta obbedienza, lo segue, gli mani-

festa *pietas*, cioè sentimento del dovere, devozione, rispetto, *debitamente* ricambiato dalla giustizia, dalla clemenza e dalla benevolenza divina.

1. *Le teorie sociologiche della religione*

Secondo Durkheim «la 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». ¹ Weber dal canto suo, all'inizio del primo paragrafo del capitolo quinto di *Economia e società* ² promette di definire la religione ma poi non lo fa, anche perché essa altro non sarebbe che una specie particolare della maniera di agire in comunità. Però nei suoi scritti sulla sociologia delle religioni parlando di «ethos economico delle religioni universali» descrive «sistemi di regolamentazione dell'esistenza» in grado di «radunare attorno a sé una schiera particolarmente folta di fedeli». ³

Questa difficoltà di Weber nel definire la religione è comune a molti altri autori, i quali preferiscono evitare un coinvolgimento tendenzialmente valutativo, che rischia di prendere posizione sull'essenza della religione, già oggetto, in riferimento al cristianesimo, di una vivace polemica fra Feuerbach ⁴ e Marx. ⁵ Il problema consiste soprattutto nel fissare quali siano i contenuti specifici della religione.

Le società contemporanee conoscono forme metaforicamente religiose che soprattutto attraverso il riferimento ai valori sembrano sostituire i sistemi religiosi tradizionali: si potrebbero infatti definire religioni dei valori. Si è indotti a ritenere che esse possano rimpiazzare le chiese storiche. Di questo avviso risulta Thomas Luckmann con la sua opera *The Invisible Religion*, fondata sui nuovi “temi religiosi moderni” dell'autonomia individua-

1 E. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie*, Alcan, Paris 1912, trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Newton Compton Italiana, Roma 1973, p. 59.

2 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922, trad. it. *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1995.

3 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr Tübingen, 1920-1, trad. it. *Sociologia delle religioni*, UTET, Torino 1976.

4 L.A. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Reclam, Stuttgart 1969, trad. it. *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1960.

5 K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1888, trad. it. *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx, F. Engels, *Scritti sulla religione*, Savelli, Roma 1973.

le, dell'ethos della mobilità, dell'autorealizzazione, dell'autoespressione, della sessualità, del familismo, della sfera privata. Questa serie di valori di riferimento riecheggia in qualche misura l'idea weberiana del "politeismo dei valori", che segnalava pluralità e sacralità delle forme valoriali come frutto di un individualismo etico.⁶

Lambert⁷ ha opportunamente distinto fra definizioni sostantive e definizioni funzionali della religione. Le prime si riferiscono ai contenuti della religione (secondo Durkheim per esempio sono le credenze ed i riti), le seconde mettono in evidenza il ruolo, la funzione della religione nella società (come nel caso di Luhmann, che la considera utile ad affrontare le incertezze dell'esistenza). In realtà però nelle definizioni sostantive l'aspetto funzionale non è del tutto assente e peraltro in quelle funzionali gli elementi contenutistici non possono essere completamente espunti. In definitiva la prospettiva sostantiva e quella funzionalista tendono a congiungersi nel concreto della realtà sociale. Una lettura attenta di Durkheim porta a scoprire aspetti funzionali della religione, mentre quella di Luhmann (ma anche di Luckmann) fa intravedere anche gli elementi sostantivi del fatto religioso. In definitiva la credenza in dio, gli atti devozionali, gli orientamenti escatologici (relativi al destino finale del genere umano e dell'universo) e il senso della vita sono componenti ricorrenti nell'esperienza religiosa, ma nessuno di essi rappresenta da solo una condizione senza la quale non si ha un fatto religioso.

Hervieu-Léger⁸ ha proposto di dare rilevanza alla *lignée croyante* (discendenza credente), cioè al fatto che esista o meno una tradizione su cui possa poggiare la fede del credente. La tradizione sarebbe l'autorità legittimatrice dell'atto del credere e dunque della religione. Ciò avverrebbe non solo in termini di continuità con il passato ma soprattutto come incorporazione in un solco già tracciato. Il credente si trova così ad essere *engendré* (generato, originato) all'interno di una discendenza da quanti lo hanno preceduto, in comunità con i credenti suoi contemporanei ed in connessione con i futuri credenti che si rifaranno alla medesima tradizione. In tal modo il credente riconosce ed è riconosciuto, riceve legittimazione dall'istituzione storica che presiede alla sua *lignée*, con cui egli si identifica mentre si

6 T. Luckmann, *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, Macmillan, New York-London 1963, 1967, trad. it. *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna 1969.

7 Y. Lambert, *La "Tour de Babel" des Définitions de la Religion*, in «Social Compass», 38(1), 1991, pp. 73-85.

8 D. Hervieu-Léger, *Religion*, in A. Akoun, P. Ansart (a cura di), *Dictionnaire de Sociologie*, Le Robert/Seuil, Paris 1999, pp. 447-449.

differenza dagli altri. Una religione così definita sembra tuttavia escludere la possibilità di considerare religiose altre maniere di vissuto religioso.

Pur con altri accenti e significati, già Simmel⁹ agli inizi del ventesimo secolo aveva tracciato una linea demarcatoria fra la religione, storicamente fondata ed organizzata come prodotto culturale, e la religiosità quale disponibilità al sentire religioso, vissuto dall'individuo come forma interiore dell'esperienza umana e come preconditione per l'unione con dio. Simile, comunque affine, è la posizione quasi coeva prospettata da William James nelle sue riflessioni sulle *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Understanding*,¹⁰ in cui si rintraccia una fondamentale distinzione fra religione istituzionale e religione personale: la prima ha un carattere rituale, costituito, corporativo, esteriore, regolativo, teologico, organizzato, ecclesiastico, la seconda è invece più orientata verso l'interiorità, la coscienza, il sentimento, il non rituale, l'autonomia, l'esperienza, la dimensione umana, lo stato mistico, il rapporto diretto – da anima ad anima – fra l'uomo ed il suo creatore, la comunione interiore ed il dialogo con la potenza divina.

2. Le categorie sociologiche per l'analisi e la classificazione della religione

Anthony J. Blasi¹¹ propone quattro approcci: sostantivo, funzionale, comprendente e formale. Sarebbe sostantiva la definizione di Tylor¹² relativa a «credenza in esseri spirituali», mentre per altri autori gli elementi sostantivi sarebbero «paura, meraviglia, reverenza, gratitudine, e amore», o ancora «preghiera, culto, e sacrificio», oppure «culto», «norme», «soprannaturale», «significato ultimo», «sentimenti», «divino». Sarebbero invece funzionali altre definizioni del tipo di quelle che seguono: la religione come sostituto della parte istintuale dei soggetti umani; un bisogno per rendere razionale l'esistenza; in chiave solidaristica alla maniera di Durkheim; in prospettiva socio-politica come nella religione civile di

9 G. Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1989, trad. it. *Saggi di sociologia della religione*, Borla, Roma 1992.

10 W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Longmans, Green and Co., New York 1902, trad. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia 1998.

11 A.J. Blasi, *Definition of Religion*, in W.H. Swatos Jr. (a cura di), *Encyclopedia of Religion and Society*, AltaMira Press, Walnut Creek- London-New Delhi 1998.

12 E. Tylor, *Primitive Culture*, Murray, London 1871, 2 volumi, trad. it. *Alle origini della cultura*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985-88.

Bellah;¹³ con finalità integrative rispetto al sistema sociale in termini parsoniani; come strumento per affrontare i problemi relativi al significato della vita; come utopia; come compensazione¹⁴ per promesse mancate. L'approccio comprendente invece rimanda – pur senza escludere «una definizione sostantiva» legata al soprannaturale – al punto di vista espresso dallo stesso attore sociale mediante la sua definizione della situazione (e quindi della religione). Infine le definizioni formali sono quelle fornite esplicitamente come tali dai diversi autori, a partire da Durkheim,¹⁵ ma essenzialmente troppo rigide per trovare riscontro nella realtà sociale; dello stesso tenore è l'orientamento manifestato da Simmel che collega la religione con un obbligo morale e in particolare con la risposta morale dell'individuo.

Nondimeno «saper dire ciò che è o non è religioso non è un problema accademico: è una questione politica, un dibattito sociale continuamente rinnovato, che ammette innumerevoli risposte, con due poli estremi: il regime teocratico, il regime ateo», sostiene Emile Poulat.¹⁶

3. *Il concetto sociologico di religione*

Un primo criterio per definire la religione deriva prevalentemente dalla presenza di un riferimento metafisico, metaempirico, che individua in un qualcosa (un ente supremo, un essere superiore con caratteri divini, non assoggettabile a prova razionale, scientifica) l'origine e la gestione delle sorti umane. Ma tale criterio non è di per sé sufficiente, perché può presentarsi come religione anche una serie di atteggiamenti e di comportamenti che prescindono da un rinvio ad un dio e che vedono nella natura stessa una forza, una potenza altrettanto creatrice e pervasiva quanto quella divina. Inoltre non presupponendo la presenza di un dio, l'esistenza può essere vissuta in chiave religiosa e metafisica attraverso l'impegno verso se stessi e gli altri in uno spirito di profonda attenzione all'alterità ed ai problemi dell'umanità.

Un secondo criterio può essere costituito dalla presenza di credenze e convinzioni più o meno profonde e sentite in merito ad una dimensione in larga misura connotata da contenuti spirituali, non materiali.

13 R.N. Bellah, *Civil Religion in America*, in «Daedalus», 96, 1967, pp. 1-21.

14 R. Stark, R. Bainbridge, *A Theory of Religion*, Peter Lang, Bern-New York 1987.

15 E. Durkheim, *op. cit.*

16 E. Poulat, *Lo statuto variabile e contestato della religione*, in *Atlante delle religioni*, UTET, Torino 1998 (edizione originale: *Le Grand Atlas des Religions*, Encyclopedia Universalis, Paris, 1992).

Un terzo criterio vede un apporto significativo a livello di atti rituali orientati da un'ispirazione di fondo in termini di fede, di affidamento alla divinità o comunque ad un essere soprannaturale.

Come quarto criterio è possibile contemplare l'esistenza di norme comportamentali dettate da un *leader* carismatico e dai suoi principali seguaci, anche sulla base di una serie di testi scritti e comandamenti da osservare.

Al quinto criterio sono riconducibili varie azioni che denotano una sostanziale condivisione di prospettive religiose definite e da professare in modo palese.

L'impegno personale di osservanza dei maggiori principi di una fede religiosa costituisce un criterio, il sesto, per individuare un orientamento religioso più o meno coerentemente vissuto come punto basilare di riferimento, come principio etico.

La religione può esprimersi a livello di sentimenti, di emozioni, di sensazioni: ed è il settimo criterio, particolarmente sviluppato nelle più recenti indagini sia teoriche che empiriche, con specifico rinvio a nuove esperienze religiose, ai cosiddetti nuovi movimenti religiosi, che vivono spesso di peculiari enfattizzazioni degli aspetti soggettivi.

Un altro criterio, l'ottavo, è quello di un atteggiamento reverenziale nei confronti della divinità o del sacro in generale.

Anche i principi, i dogmi, gli insegnamenti ufficiali rappresentano un *corpus* significativo, un criterio qualificante (il nono della serie).

Un decimo criterio è dato dall'osservanza di norme e regole che sono ritenute fondamentali e degne di ogni attenzione, tanto che sul loro rispetto si presta giuramento.

Inoltre non è che la sociologia della religione debba sposare l'idea di un suo ateismo necessario. Così come non è auspicabile un suo coinvolgimento diretto ed operativo in chiave di militanza religiosa, altrettanto si potrebbe sostenere in merito all'imposizione di una scelta forzosamente agnostica, indifferente, areligiosa, come se fosse la condizione imprescindibile per svolgere attività scientifica sulla fenomenologia religiosa. Del resto, diversamente si darebbe comunque luogo ad una religione dell'ateismo, non certo indispensabile in un'attività di conoscenza scientifica in quanto si indurrebbe l'idea di uno scivolamento dell'inconoscibilità dell'assoluto divino verso l'inconoscibilità del dato religioso. Lo stesso Schleiermacher¹⁷ sosteneva, filosoficamente, la possibilità di una religione senza dio.

17 F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799.

Ma un altro filosofo, Henri-Louis Bergson nella sua opera *Les deux sources de la morale et de la religion*¹⁸ propendeva per una distinzione fra religione statica e religione dinamica. L'una era considerata un precipitato storico dell'istinto di conservazione dei soggetti umani che per superare il problema della morte creano le figure divine come propri numi protettori, con il profilo di persone reali. L'altra invece era ritenuta non un'opera dell'uomo ma di dio, un regno in cui l'uomo entra in forma mistica, lasciandosi condurre dalla divinità anche verso forme istituzionali e dogmatiche. La religione statica ha un carattere più umano, terreno, naturale, quella dinamica è più metafisica, ultraterrena, divina. Con Bergson, quindici anni dopo Rudolph Otto,¹⁹ si è lontani dall'idea di un sentimento del numinoso da parte dell'uomo, proiettato verso un dio che è ben altro dal soggetto umano, in quanto è un essere superiore misterioso, maestoso, iroso, *tremendum e fascinans*.

La base di partenza di ogni tentativo di definizione sociologica della religione non può non essere l'osservazione, che comporta un approccio necessariamente comparativo fra modalità religiose simili in società diverse, magari individuando connotazioni che vanno altresì a corroborare l'idea di una religione naturale, di matrice più umana che divina, condivisa e canalizzata in varie epoche ed in varie società. Nella seconda parte del diciannovesimo secolo Max Müller²⁰ (1889) metteva non a caso in evidenza le radici indoeuropee della religione risalendo sino alle tradizioni vediche, ancor più antiche del sorgere dell'induismo, e sottolineava come la personificazione delle divinità fosse il risultato della propensione dei soggetti umani ad antropomorfizzare ogni fenomeno. Sulla stessa lunghezza d'onda si era già mosso Tylor²¹, proponendo la religione dei popoli cosiddetti primitivi come radice di ogni esperienza religiosa successiva, passando dall'animismo al politeismo per poi giungere al monoteismo.

Proprio il monoteismo nella sua versione più avanzata, che si basa sull'unicità e sulla verità di un solo dio, offre il destro alla corrente della cosiddetta scelta razionale (o del "nuovo paradigma", legato all'idea del mercato religioso) di utilizzare il modello economico per provare

18 H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Presses Universitaires de France, Paris, 1932, trad. it. *Le due fonti della morale e della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1950.

19 R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationale*, Breslau 1917, trad. it. *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1984.

20 M. Müller, *Natural Religion*, Longman, Green, London 1889.

21 R. Tylor, *op. cit.*

che la proposta di “un solo vero dio”²² (Stark 2001) è vincente sul mercato religioso, perché gode il privilegio di una “relazione esclusiva di scambio”, accompagnata da una sorta di garanzia a vita. Pertanto l’unico vero dio è da considerare un prodotto di successo, anche perché è un affare di gruppo. Ma tale prospettiva presuppone necessariamente una dimensione soprannaturale, il che non è applicabile giocoforza a tutte le religioni nelle loro rispettive manifestazioni.

Dalla moralità sociale intravista da Kant alla concezione dell’universo prospettata da Hegel, sino all’emozione schleiermacheriana ed alla ricerca di sicurezza per il futuro analizzata da Fromm²³ la religione costituisce pur sempre un anelito ora diretto verso il divino ora indirizzato verso l’umano ed anche verso l’uno e l’altro insieme. Per questo una delle definizioni più convincenti appare quella di Geertz²⁴ che vede nella religione un sistema di simboli che fornisce agli uomini una motivazione duratura, realistica e fattuale attraverso concezioni di un ordine generale dell’esistenza. Con questo tentativo definitorio di Geertz si esce dalla diatriba fra definizioni sostantive e funzionali.

Anche Peter Beyer²⁵ ha cercato una via di uscita proponendo a sua volta una tipologia tripartita fra significati analitici, teologici e popolari/ufficiali. Alcune religioni (cristianesimo, ebraismo, islam, sikhismo, buddismo ed induismo) si sono formate e sviluppate in modo più chiaro ed evidente di altre (taoismo, scintoismo e confucianesimo). Ma tutte hanno un’indubbia concretezza sociale. L’approccio analitico mira a reperire istituzioni e modalità simili fra le diverse religioni anche in epoche diverse, insomma a individuare alcuni elementi universali in tutte le società, ma questo non può escludere che vi siano altre forme di religione prive di tali aspetti comuni. L’approccio teologico, interessato alla validità ontologica universale, postula invece qualcosa che di per sé sfugge all’osservazione empirica in quanto si tratta di una realtà metafisica, ma questo non impedisce tuttavia l’esistenza di forme di conoscenza e di comunicazione. Infine appare abbastanza simile il modello di religione presente nelle concezioni popolari/ufficiali della religione che non hanno il carattere dell’universa-

22 R. Stark, *One True God. Historical Consequences of Monotheism*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2001.

23 E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, Yale University Press, New Haven 1950, trad. it. *Psicanalisi e religione*, Comunità, Milano 1972.

24 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, trad. it. *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna 1987.

25 P. Beyer (ed.), *Religion im Prozeß der Globalisierung*, Ergon Verlag, Würzburg 2001.

lità ma si riferiscono a ciò che i membri di un movimento religioso o di un'organizzazione religiosa chiedono sia considerato religione. In altri termini si rimane nell'ambito di una specifica forma religiosa che ha i suoi connotati istituzionali ma anche tutta una serie di vissuti popolari. Non a caso la religione è un fatto personale che si vive preferibilmente in gruppo, ma spesso in forma autonoma rispetto alle strutture religiose organizzate (come dimostra quanto avviene in un pellegrinaggio o in un grande raduno, nelle liturgie comunitarie o nella religiosità popolare a carattere domestico o localistico).

L'intreccio di interferenze e di relazioni è tale da non consentire definizioni aprioristiche di religione. E comunque – come avverte Asad²⁶ – «non ci può essere una definizione universale di religione, non solo perché i suoi elementi costitutivi e le relazioni sono storicamente specifici, ma perché tale definizione è essa stessa prodotto storico di processi discorsivi».

Di ben altro avviso è uno dei più accreditati studiosi cinesi della religione, Lü²⁷, secondo il quale «la religione è una specie di coscienza sociale riguardante le forze sovrumane e soprannaturali, ed i suoi conseguenti comportamenti di credenza e culto verso tali forze; è il sistema socio-culturale normalizzato ed istituzionalizzato che sintetizza questa coscienza ed i comportamenti». Come si vede questa definizione non è lontana dalle proposte più accorte ed aperte già note, ma provenendo da un quadro socio-culturale non occidentale od occidentalizzato merita particolare attenzione anche «per la sua natura scientifica e l'effetto liberatorio» in una situazione, come quella cinese, in precedenza non favorevole allo sviluppo di studi scientifici sulla religione.²⁸

La variabilità della religione è tale da non consentire gabbie di acciaio, definizioni ultimative, criteri imprescindibili: «[L]ungi dall'essere un fenomeno fisso o unitario, la religione è una costruzione sociale che cambia di significato nel tempo e nello spazio».²⁹ Ma una formulazione come quella

26 T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993.

27 D. Lü, *Zongjiao shi shenme? – zongjiao de benzhi, jiben yaosu, jiqi luoji jiegou* (Che cos'è la religione? – Essenza, elementi e struttura logica della religione), «1996 zongguo zongjiao yanjiu nianjian» (Annuario 1996 di ricerca religiosa), China Social Sciences Press, Beijing 1998.

28 F. Yang, *Between Secularist Ideology and Desecularizing Reality: the Birth and Growth of Religious Research in Communist China*, «Sociology of Religion», 65(2), 2004, pp. 101-119.

29 J.A. Beckford, *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 7.

di Gustafson³⁰ «un modello di relazioni sociali attorno ad una credenza in poteri soprannaturali, che creano considerazioni etiche», può risultare efficace nella sua sinteticità e condivisibile nei contenuti da parte di un gran numero di studiosi di ogni matrice culturale ed intellettuale. Ovviamente vale anche in questo caso l'avvertenza di evitare assolutizzazioni empiricamente infondate. Ma certamente è insita in questa definizione un invito a non confondere la religione con la fede (fatto individuale) o con la morale. Inoltre si distingue il *supernatural* dal *transcendent*, in quanto il primo può avere un carattere anche immanente (per esempio nella natura, come forza o come entità) mentre il secondo rimanda a un dio. La religione invero assume un carattere orientativo dell'azione, ha un suo vocabolario concettuale comune per gli aderenti e comporta esperienze soggettive, che possono essere sia più o meno estese sia più o meno intense. Resta tuttavia ben inteso che non può darsi alcuna definizione fissa, dogmatica, della religione, che invece è estremamente variabile nelle sue manifestazioni, da leggere ed interpretare in situazione, tenendo conto proprio della definizione della situazione fornita dagli attori sociali. Insomma un'eventuale definizione operativa non può non essere *grounded*,³¹ cioè fondata sui dati. E il punto di partenza della definizione può semmai avere un carattere «sensibilizzante»³² per meglio avvicinarsi «al punto di vista dell'attore».

La procedura di costruzione di una definizione della religione prende avvio dalla raccolta dei dati empirici, propone dei concetti orientativi e stabilisce delle strategie di ricerca. Si evita pertanto una tassonomia previa e si predilige l'orientamento espresso dai soggetti. In tal modo vengono meno sia il puro descrittivismo empirico che il prospettivismo teorico. E dunque si opera entro le linee tracciate in pari tempo dagli attori sociali, che costruiscono la loro religione e quindi il loro vissuto religioso, e dai sociologi, che costruiscono le loro ottiche analitiche per guardare alla religione e alle religioni.

La questione più difficile da risolvere riguarda il discrimine (se c'è) fra credenza ed esperienza. In effetti è da ipotizzare che vi siano modi di intendere la religione che facciano a meno dell'una o dell'altra: credenza senza esperienza ed esperienza senza credenza (o per dirla alla maniera

30 P.M. Gustafson, W.H. Jr. Swatos, *Max Weber and Comparative Religions*, in W.H. Swatos Jr. (ed.), *Time, Place and Circumstance*, Greenwood Press, New York 1990, p. 10.

31 B. Glaser, A. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory*, Aldine, Chicago 1967, trad. it. *La scoperta della grounded theory*, Armando, Roma 2009.

32 H. Blumer, *What is Wrong with Social Theory?*, «American Sociological Review», 19, 1, 1954, pp. 3-10.

di Davie³³ «believing without belonging», credere senza appartenere, o al contrario «belonging or experiencing without believing», appartenere o fare esperienza senza credere).

A questo punto dovrebbe essere abbastanza evidente che l'analisi sociologica della religione non si pone come obiettivo l'accertamento della fondatezza concernente il metafisico, il trascendente, il soprannaturale, ma piuttosto come gli uomini e le donne del mondo contemporaneo vivono la loro esperienza personale e sociale di religione. Secondo la soluzione scientifica suggerita da Beckford³⁴ conviene sperimentare un approccio social-costruzionista alla religione, tendente ad analizzare «i modi in cui gli esseri umani esprimono ciò che considerano idee e sentimenti religiosi in forme sociali e culturali», indipendentemente dal fatto che la religione sia o non sia una necessità socio-antropologica da soddisfare per risolvere i problemi esistenziali, secondo la riduzione dell'indeterminazione di Luhmann³⁵ o la costruzione sociale di significati di Berger e Luckmann.³⁶ Non servirebbero dunque le definizioni di religione che fanno leva sul senso comune, occorrerebbe invece guardare ai processi di costruzione sociale della religione nel loro sviluppo concreto.

Nondimeno qualche tentativo tipologico va effettuato, almeno a titolo orientativo-sensibilizzante. Oltretutto non ci si muove su un terreno completamente incolto, giacché molto è stato seminato, qualche parte è stata nel frattempo tenuta a maggese e qualche frutto è stato anche raccolto. Con la consapevolezza della fertilità di ogni accumulazione conoscitiva, si può avviare la ricerca avendo in mente almeno alcuni punti di riferimento essenziale.

33 G. Davie, *Believing without Belonging: is this the Future of Religion in Britain?*, «Social Compass», 37(4), 1990, pp. 455-469.

34 J.A. Beckford, *op. cit.*, p. 29.

35 N. Luhmann N., *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt 1977, trad. it. *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia 1991.

36 P.L. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, Garden City N.Y., 1966, trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 1969.