

Il religioso oltre la Chiesa: una ricerca sulla religiosità degli urbinati

di Pierpaolo Parma

1. *Questioni preliminari*

Interrogarsi sulla religiosità di una popolazione (in questo caso la religiosità dei residenti nell'arcidiocesi di Urbino) all'inizio del terzo millennio ed in una società che sembra aver stravolto tutte le concezioni del mondo del passato (e di un passato anche recente) potrebbe essere considerato un esercizio se non del tutto inutile quantomeno retorico (le risposte sono già abbondantemente conosciute) o addirittura di archeologia socio-religiosa (ci si occupa di tradizioni ormai estinte o in via di estinzione). I figli della modernità, si dice, non possono considerare la religione che qualcosa di arcaico e irrazionale, fatta per quelli che non hanno ancora la ragione come i bambini o per quelli che l'hanno persa come i vecchi.

Valutazioni di questo tipo non devono stupire più di tanto se si considerano le teorie che, fino a non molto tempo fa, venivano avanzate da un'ampia schiera di studiosi tanto poco attenti alla dimensione fenomenologica quanto molto sicuri circa l'ineluttabile scomparsa della religione a causa dei processi di modernizzazione e secolarizzazione che hanno interessato tutto il mondo occidentale e, soprattutto a partire dagli anni '60, la società italiana.

I teorici della 'morte di Dio', immersi nell'euforia consumistica di quel periodo, ponevano a fondamento delle loro teorie una concezione della modernità troppo lineare (dal semplice al complesso, dall'irrazionale al razionale, dall'ignoranza alla conoscenza, ecc.) e, paradossalmente, semplificata (perché incapace di riconoscere il ruolo di forme sociali ed espressioni culturali o religiose considerate marginali o meri residui storici). Oggi l'analisi sociale deve fare i conti con fenomeni ed eventi inaspettati che inducono a rivedere alcuni modelli interpretativi elaborati nell'ambito dell'utopia illuministica del progresso illimitato e di una concezione della razionalità scientifica considerata come capace di risolvere tutti i problemi dell'uomo. Soprattutto deve aggiustare il tiro sulla posi-

Presentato dall'Istituto di Sociologia.

zione, il ruolo e le funzioni assunte dalla religione; è chiamata, in altri termini, a rivedere la cosiddetta 'teoria della secolarizzazione'.

La convinzione che sta emergendo è che, pur in un contesto di modernità e nonostante i processi di mutamento in atto, la religione (così come viene intesa nel 'senso comune'¹) mantenga ancora una posizione molto importante nella società e nella coscienza delle persone. Il relativo distacco dai momenti di culto collettivo, l'indebolimento delle credenze e dell'identità religiosa, l'autonomia etica (soprattutto nella sfera sessuale) non vengono più interpretati come il venir meno del riferimento religioso *tout court* ma rimandano ad un ridimensionamento dell'autorità e plausibilità di un certo tipo di modello religioso (quello proposto dalle tradizioni, la cosiddetta 'religione di chiesa') e alla ricerca di nuove forme di espressione religiosa.

Nelle nostre società post-moderne, definite laiche e secolarizzate, è sotto gli occhi di tutti (sol che lo si voglia vedere) la ripresa di attenzione e interesse per il fenomeno religioso. Esistono movimenti e gruppi, in grado di mobilitare ingenti risorse umane ed economiche e fortemente impegnati non solo a livello specificamente religioso ma anche sociale e assistenziale, che fanno della religione il fondamento motivazionale del loro agire. Sul piano mediatico si assiste ad un proliferare di programmi di carattere religioso che presentano figure emblematiche (santi, beati e testimoni della fede) e si occupano di fenomeni trascendenti e metaumani che rimandano al mistero, al sacro e al soprannaturale. Le grandi questioni poste dalla bioetica, gli squilibri derivanti da uno sviluppo economico disordinato, i gravi problemi demografici ed il progressivo degrado ambientale vedono le autorità religiose ben presenti all'interno del dibattito. Gli attuali conflitti che lacerano il pianeta hanno quasi sempre una radice religiosa. La figura del papa e gli eventi (nazionali e internazionali) a cui essa si lega campeggiano con tutta la loro forza simbolica sui giornali e sulle televisioni.

Se poi si allarga lo sguardo oltre i confini nazionali ed europei (come è necessario fare in epoca di globalizzazione) e si osserva quanto accade nei vari paesi del mondo, la tesi che sosteniamo ed il quadro che veniamo delineando assumono contorni ancora più chiari e precisi circa la presenza della religione nella società. Del resto non occorre andare molto lontano per trovare conferme a quanto stiamo sostenendo, basta guardare aldilà del Mediterraneo, verso il vicino oriente, per accorgersi di quanto sia forte il potere della religione nel determinare l'ordine sociale e condizionare le scelte politiche ed i comportamenti individuali e collettivi.

¹ Si veda l'uso che P. Berger e T. Luckmann fanno di questa espressione in: *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, il Mulino 1966, p. 32.

E non si pensi che le nostre società occidentali siano esenti da tali fenomeni, che quelle culture e quelle religioni non ci riguardino e non incidano sul nostro moderno stile di vita. Il fatto è che oggi quelle culture e quelle religioni sono presenti in mezzo a noi, avanzano pretese di riconoscimento, influenzano i nostri atteggiamenti e modificano la nostra organizzazione sociale, innescano conflitti sanguinosi e dagli esiti incerti. Si pensi, per fare un esempio purtroppo assai noto, a tutte le conseguenze, nel modo di pensare il mondo, le relazioni internazionali, le strategie geopolitiche, la stessa vita quotidiana della gente, derivanti dai tragici fatti dell'11 settembre accaduti a New York.

Questo evento, religiosamente motivato, pone interrogativi nuovi circa il futuro dell'umanità. Il nuovo mondo (di cui si parla tanto quando si affronta il tema della globalizzazione) sarà costruito seguendo il modello occidentale (risultato apparentemente vincitore nello scontro planetario fra le civiltà) oppure diventerà il luogo della pacifica convivenza e armonizzazione delle diversità culturali e vedrà la nascita di una sorta di 'meticcio culturale' (secondo l'espressione usata nell'area francofona)? In questo scontro quale sarà il ruolo giocato dalle grandi tradizioni religiose? Nuove guerre di religione stanno per essere combattute? Il Dio cristiano ripetutamente invocato dal presidente americano nei suoi discorsi alla nazione (*God bless America*) riuscirà a proteggere gli americani dall'ira del Dio chiamato in causa dal terrorista Osama bin Laden nei suoi proclami distruttivi (*may God show them His wrath*)?

Queste domande ci costringono tutti (anche atei e agnostici) a rifare i conti, a riprendere in considerazione un fenomeno (la religione) che si riteneva privo di importanza pubblica e confinato nella sfera privata. Ci spingono a cercare spiegazioni plausibili a gesti (come il sacrificio della propria vita) compiuti sulla base di motivazioni del tutto estranee ad una cultura (quella occidentale) che ha visto l'indebolirsi di ogni autorità tradizionale (famigliare, religiosa e politica), la relativizzazione di ogni tipo di credenza e la supremazia dell'individuo sulla comunità, l'accentuarsi della consapevolezza di sé come persona unica e irripetibile fortemente impegnata nella libera e autonoma ricerca di una autorealizzazione completamente autoreferenziale e collocata nell'*hic et nunc*.

Tali categorie interpretative sembrano clamorosamente inadatte a comprendere e spiegare tutti quei fatti che, se pur avvengono in un contesto di modernità (o postmodernità), ne contraddicono i tratti tipici in quanto rimandano ad una dimensione che 'va oltre', trascende, il breve orizzonte delimitato da una visione scientifica e pragmatica del mondo e della vita. L'osservazione attenta degli eventi impone, dunque, un ridimensionamento dell'efficacia esplicativa del complesso interpretativo prodotto dalla modernità (occorre relativizzare il relativismo) e, soprattutto, sollecita l'assunzione della religione, non solo nelle sue forme più radicali, come fattore causale (certamente non unico) determinante le azioni

compiute dagli individui. Come sostiene anche S. Huntington² (gran consigliere del Pentagono): «nel mondo moderno la religione è una forza centrale, forse la forza centrale, che motiva e muove le persone. Quello che in ultima analisi conta per le persone non è l'ideologia politica, né l'interesse economico, ma quello con cui le persone si identificano, le loro convinzioni religiose. È per queste convinzioni che esse combattono e sono disposte a dare la vita»³.

È di nuovo necessario (è questa in fondo la prospettiva in cui si è posta la sociologia alle sue origini) tentare di stabilire una connessione fra le credenze religiose ed i problemi riguardanti l'ordine della società ed i significati soggettivi dell'agire sociale. Ed occorre fare ciò a maggior ragione soprattutto nei paesi occidentali a più elevato tasso di sviluppo economico (i cosiddetti paesi ricchi), ove l'idea dominante sembra essere quella, come si diceva all'inizio, che la religione abbia perso molta della sua forza esplicativa e ordinatrice.

Tale idea va ricondotta ad un significato di secolarizzazione che, come ha ben mostrato in un recente volume il sociologo J. Casanova, contiene l'errore di «aver confuso i processi storici di secolarizzazione in senso proprio con le presunte conseguenze di tali processi sulla religione»⁴. È vero, cioè, che profondi cambiamenti hanno progressivamente modificato il volto delle nostre società, la loro organizzazione economica e politica, lo stile di vita delle persone, il loro modo di concepire il mondo ed il significato del loro essere in questo mondo. I sistemi sociali si sono fortemente complicati e differenziati al loro interno ed hanno fortemente accentuato la separazione tra sfera pubblica e sfera privata, il progresso tecnico e scientifico ha consentito di ridurre enormemente (pur senza eliminarli) i nostri limiti ed il nostro senso di impotenza e precarietà, il pluralismo ha reso le identità e le appartenenze più deboli e flessibili. In questo contesto (definito di postmodernità) l'universo simbolico religioso sembra aver perso il suo ruolo egemone nella definizione della realtà e la religione ha drasticamente ridotto le sue tradizionali funzioni sociali. Interi «settori della società e della cultura sono sottratti al dominio delle istituzioni e simboli religiosi»⁵) si sono resi autonomi da ogni autorità religiosa e funzionano indipendentemente da ogni riferimento trascendente (*etsi deus non daretur*).

Ma è altrettanto vero che la religione non è affatto scomparsa e, come si è detto sopra, continua ad essere presente sia sulla scena pubblica (con tutta la forza istituzionale delle tradizioni religiose ed il prolifera-

² Si veda di tale autore il suo discusso volume: *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti 1997.

³ La citazione è tratta da un intervento di Leonardo Boff pubblicato su «ADI-STA» 16, 2003.

⁴ J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, Bologna, il Mulino 2000, p. 36.

⁵ P. Berger, *La volta sacra*, Milano, Sugarco edizioni 1969.

re di sette, culti e movimenti) che nelle coscienze individuali (ove continua a soddisfare il bisogno di certezza e rassicurazione e rispondere alle domande sulle 'questioni ultime').

Dunque la teoria della secolarizzazione se per un verso ha una sua attendibilità come spiegazione del processo storico di modernizzazione, per l'altro presenta numerose difficoltà di applicazione ai mutamenti avvenuti nelle società postmoderne e rischia di essere una pericolosa semplificazione della realtà che, invece, si presenta molto più complessa e differenziata. Soprattutto non riesce a fornire una risposta soddisfacente al dilemma religioso della modernità, a quel processo di perdita e ricomposizione che caratterizza da diversi anni il divenire della religione e la sua presenza e rilevanza individuale e collettiva.

L'imprescindibile sforzo di aggiornamento teorico determinato dalla nuova situazione ha portato diversi studiosi ad elaborare prospettive che, di fronte al permanere della religione, sostengono la tesi che si, effettivamente la religione non è scomparsa ma ha subito delle trasformazioni sul piano dell'espressione e del legame con la tradizione e l'istituzione che la gestisce e controlla. Si è parlato, così, di 'religione invisibile'⁶, di 'religione implicita'⁷, di 'religione diffusa'⁸, di 'religione dello scenario'⁹.

Con queste espressioni si sostiene l'idea che l'analisi del fenomeno religioso vada fatta superando il concetto di 'religione di chiesa' considerata come l'unica espressione religiosa riscontrabile sulla scena sociale. In realtà, si dice, la visione del mondo religiosa non è più riconducibile esclusivamente al modello ufficiale proposto dalla Chiesa. Oggi il suo patrimonio di credenze, valori e norme etiche sfugge sempre più al suo controllo (si è 'diffuso' nella società) e viene utilizzato dai singoli e dai gruppi per costruire nuovi sistemi di significato e nuove forme espressive che si rifanno solo alla libera e autonoma capacità creativa dei singoli (il *bricolage* religioso) e sono in grado di soddisfare le loro sempre più differenziate esigenze. Se un riferimento istituzionale permane riguarda solo le grandi questioni ultime (poste sullo sfondo dell'esistenza e considerate come uno 'scenario') ed è dovuto essenzialmente alla forza della tradizione.

Accanto a un'immagine di religione essenzialmente ed esclusivamente connessa all'idea del Dio della tradizione ebraica e cristiana (ed alle conseguenze che ne derivano sul piano delle credenze, delle pratiche e dell'etica) sembrano anche diffondersi 'rappresentazioni' che tendono a sostituire alle promesse religiose di salvezza, quelle secolari della modernità e consentono di fornire significato e direzione alle esigenze di realizzazio-

⁶ T. Luckmann, *La religione invisibile*, Bologna, il Mulino 1963.

⁷ A. Nesti, *Il religioso implicito*, Roma, Janua 1985.

⁸ R. Cipriani, *La religione diffusa*, Roma, Borla 1988.

⁹ F. Garelli, *La religione dello scenario*, Bologna, il Mulino 1986.

ne personale. Queste produzioni di senso (il 'sacro moderno', le 'religioni analogiche') possono essere considerate dei veri e propri 'sostituti funzionali' della religione, delle elaborazioni individuali e collettive (diffuse a livello sociale dall'apparato mediatico) che non rimandano a nessuna delle tradizionali nozioni di sacro e soprannaturale e sono esclusivamente funzionali a rispondere al bisogno di superare le frustrazioni e delusioni quotidiane prodotte dallo scarto fra desideri (infiniti) prodotti dalla società moderna e possibilità reali (limitate) della loro soddisfazione.

2. *L'impostazione generale della ricerca*

È evidente dalle considerazioni fin qui fatte che le trasformazioni subite dal 'campo religioso'¹⁰ nella società moderna pongono agli studiosi numerosi problemi, non ultimo quello riguardante l'oggetto di studio (che cosa debba intendersi oggi per religione) e se sia ancora valido l'apparato concettuale elaborato dai classici della sociologia. Non affronteremo in questa sede le problematiche cui abbiamo fatto fin qui cenno, la loro sintetica descrizione è finalizzata esclusivamente a porre in rilievo la complessità delle questioni affrontate nell'impostazione della ricerca sulla religiosità dei residenti nell'Arcidiocesi di Urbino¹¹. È importante, però, precisare che l'ipotesi generale che la sorregge e l'individuazione dei singoli temi da trattare non potevano prescindere dai tratti tipici del contesto in cui l'indagine è stata svolta e una di tali caratteristiche segnala che il cattolicesimo e la Chiesa cattolica sono ancora i riferimenti concreti cui rinvia (per la stragrande maggioranza della popolazione) il termine 'religione'.

Siamo consapevoli che la scelta di privilegiare il cattolicesimo ci espone all'accusa di identificare questa tradizione religiosa con la religione *tout court*, senza tenere conto del 'religioso oltre la Chiesa' e di tutte quelle espressioni religiose (e pseudoreligiose) che affiorano nelle società postmoderne e che devono essere analizzate con strumenti e concetti del tutto nuovi (a cominciare dal concetto stesso di religione). Si tratta di una critica molto seria e certamente fondata cui si può rispondere molto semplicemente tenendo conto degli obiettivi che ogni ricerca deve darsi

¹⁰ Sulla nozione di 'campo religioso' si veda: *L'organizzazione dell'eterno*, a cura di G. Guizzardi, Milano, Feltrinelli 1979, p. 18.

¹¹ L'indagine, commissionata dall'Arcivescovo di Urbino Francesco Marinelli, è stata svolta nel 2001 da un gruppo di ricerca facente capo all'Istituto di Sociologia dell'Università di Urbino, diretto e coordinato da chi scrive. La rilevazione (svolta con interviste *face to face*) è stata effettuata utilizzando 25 rilevatori opportunamente addestrati che hanno somministrato un questionario strutturato ad un campione rappresentativo della popolazione, costituito da 500 unità, di età compresa fra 18 e 74 anni.

(ed i nostri erano quelli di analizzare la situazione del cattolicesimo nell'area scelta) e degli inevitabili limiti metodologici che essi pongono.

D'altra parte riteniamo che 'il nuovo che avanza' sia rintracciabile anche (e soprattutto) a partire dall'esame dei tratti tipici del contesto generale in cui la ricerca si cala. Il mutamento non viene dal nulla ma presuppone sempre un dato originario, una tradizione all'interno della quale i cambiamenti vanno collocati ed a partire dalla quale vanno spiegati. Questa posizione non comporta necessariamente una chiusura verso tutto ciò che non è immediatamente riconducibile alla 'religione di chiesa'; come vedremo in seguito, l'indagine si sforza di rilevare anche la presenza di alcuni aspetti che, pur nella loro marginalità, si pongono come inequivocabili segni di novità e di rottura con la tradizione.

L'obiettivo generale posto alla base della nostra ricerca è stato, in via prioritaria, quello di descrivere la situazione religiosa dei residenti nel territorio dell'Arcidiocesi di Urbino e verificare in quale misura i tratti della modernità richiamati precedentemente (ed il conseguente processo di secolarizzazione) abbiano inciso sulle loro opinioni, comportamenti e atteggiamenti. In particolare, ci si riprometteva di rilevare lo *status* delle credenze e la loro più o meno elevata conformità alla dottrina della chiesa cattolica, la presenza di esperienze religiose personali, il livello della pratica (individuale e collettiva) e del senso di appartenenza, il grado di coerenza fra l'adesione alla tradizione ed il rispetto delle norme etiche che questa propone, l'immagine di chiesa e le opinioni su alcune rilevanti questioni politiche e sociali. L'esito finale del lavoro avrebbe poi dovuto consentire la possibilità di operare una sintesi complessiva capace di ricondurre entro poche tipologie la grande varietà empirica del fenomeno religioso.

Dall'insieme delle tematiche sopra elencata si evince facilmente che l'impostazione metodologica data alla ricerca è di tipo multidimensionale. È questa una prospettiva (elaborata da C. Glock¹² ed ampiamente collaudata in numerose altre indagini socio-religiose) che consente il passaggio dal livello generale e astratto della teoria a quello empirico della misurabilità del fenomeno religioso. Detto in altri termini, il tentativo è stato quello di rilevare le «forme empiricamente osservabili, attraverso cui gli attori singoli e collettivi esprimono le diverse dimensioni della religione stessa»¹³.

La consultazione dell'ampia letteratura esistente sui temi di cui ci siamo occupati¹⁴ ed una rapida ricognizione del contesto sociale ci è stata

¹² C.Y. Glock, *Toward a Typology of Religious Orientation*, New York, Columbia University Press 1964.

¹³ S. Acquaviva, E. Pace, *Sociologia delle religioni*, Roma, Carocci 1998, p. 75.

¹⁴ Si veda ad esempio la nota indagine svolta in ambito nazionale dall'Università Cattolica nei primi anni novanta su tutto il territorio nazionale e pubblicata nel volume: AA.VV., *La religiosità in Italia*, Milano, Mondadori 1995. Questa ricerca è

di grande aiuto sia per formulare alcune ipotesi generali che per definire i contenuti, gli strumenti e l'intero iter procedurale

L'Arcidiocesi di Urbino si presenta con le caratteristiche tipiche della provincia italiana: discreto sviluppo artigianale e commerciale (senza grandi industrie), insediamenti urbani frammentati e con bassa densità abitativa (solo Urbino, in quanto sede universitaria, presenta alcuni tratti tipici della città), bassa mobilità geografica (i flussi migratori, esaurita la fase di 'fuga dalla campagna', sono, oggi, molto contenuti), tradizioni culturali e sociali ancora abbastanza forti.

I mutamenti strutturali e culturali prodottisi all'interno della Chiesa cattolica urbinata (diminuzione dei preti e loro invecchiamento, chiusura delle parrocchie geograficamente marginali, crescita della differenziazione associativa, nuove tipologie di intervento pastorale) hanno sì provocato difficoltà di aggregazione e comunicazione, ma non hanno inciso in misura rilevante sull'ancor forte tenuta dei tradizionali 'riti di passaggio' (battesimo, cresima, matrimonio e onoranze funebri). Gli urbinati sono ancora formalmente e massicciamente collocabili all'interno del sistema religioso cattolico.

In questo contesto è sembrato credibile ipotizzare una situazione religiosa caratterizzata da una certa tenuta della 'religione di chiesa' (il suo complesso dottrinario e valoriale nonché la sua presenza e immagine sociale) e, contemporaneamente, dall'emergere dei segni inconfondibili lasciati dai processi modernizzanti e secolarizzanti. In altre parole, si poteva plausibilmente ritenere che per gli urbinati la religione cattolica continuasse a mantenere (soprattutto a causa della socializzazione religiosa primaria ancora molto diffusa) la sua posizione privilegiata nell'immaginario religioso collettivo ed a porsi come riferimento identitario (seppure debole) sia per quanto riguarda l'appartenenza religiosa che l'affermazione di alcuni valori e significati.

D'altra parte, e altrettanto plausibilmente, si poteva ipotizzare che una visione del mondo secolarizzata (ampiamente diffusa dai media), la progressiva scomparsa di stili di vita comunitari e, parallelamente, una forte accentuazione dell'autonomia e soggettività dell'individuo non potesse lasciare indenne il contesto urbinata soprattutto in quei settori (come quello etico, economico e politico) ove la frattura fra dimensione religiosa e dimensione profana si è fatta più profonda. Infine, il noto fenomeno del calo della pratica collettiva (e quindi di una minore possibilità per i credenti di recuperare il senso di una appartenenza e richiamare le conoscenze apprese durante il catechismo) rendeva abbastanza vero-

stata da noi considerata come un importante modello di riferimento sia per la definizione dell'impianto metodologico che per la costruzione del questionario e le modalità di presentazione dei risultati.

simile la possibilità di rilevare la presenza sia di forti incertezze dottrinarie che di modalità più individuali di vivere l'esperienza religiosa.

L'impostazione generale della ricerca è, infine, fortemente debitrice nei confronti delle riflessioni di P. Berger e T. Luckmann espresse soprattutto nel loro testo più famoso (diventato ormai un classico della sociologia)¹⁵. La loro concezione dialettica del rapporto fra l'uomo, il suo pensare e agire e la struttura sociale in cui egli viene a collocarsi è stata costantemente tenuta presente nello sforzo di interpretazione dei dati emersi dall'indagine.

3. Le principali acquisizioni¹⁶

La religione nella vita degli urbinati

Prima ancora di occuparci degli aspetti tipici della religione (le credenze, i riti ed i culti, la morale, ecc.) si è voluto indagare sulla presenza negli intervistati di un atteggiamento più generale e, in qualche modo, preliminare ad una consapevole scelta religiosa. Un atteggiamento che sollecita le persone a porsi delle domande sul senso dell'esistenza, sulla sua finitezza e precarietà, sul senso del mistero che la circonda, sulla dimensione della speranza che inevitabilmente si accompagna ad ogni progetto umano, significa esprimere un atteggiamento di apertura verso una realtà trascendente, possedere quei 'pre-requisiti umani'¹⁷ indispensabili per l'acquisizione di una fede antropologicamente fondata.

Riflettere sulla vita significa fare i conti con alcuni tratti tipici della condizione umana: la crescente incertezza circa la possibilità di prevedere gli eventi e la realizzabilità dei nostri progetti, l'impossibilità di sfuggire al male ed alla sofferenza che gli altri o noi stessi ci infliggiamo, l'ingiustizia di un ordine sociale che crea ricchi sempre più ricchi e poveri sempre più poveri. Riflettere significa anche trovare risposte convincenti a domande che riguardano 'il problema del significato' relativo ai fatti lieti e tristi dell'esistenza umana ed alle cosiddette 'questioni ultime' (Chi sono io? Da dove vengo? Che senso ha la mia vita? Quale sarà il mio destino?).

Uno degli elementi più interessanti che emergono dalla nostra indagine è l'elevato tasso di riflessività (quindi una forte consapevolezza di sé e

¹⁵ P.L. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, cit.

¹⁶ Gli insuperabili vincoli di spazio non consentono una dettagliata illustrazione dei risultati ottenuti ma solo una loro parziale e sintetica descrizione. Si rinvia, pertanto, il lettore interessato a conoscere più in profondità tutto quanto riguarda il lavoro svolto (obiettivi, contenuti e metodi), al testo di P. Parma, *Il messaggio e la prassi*, Bologna, EDB 2004.

¹⁷ Tale è l'espressione usata da F. Garelli in *La religione dello scenario*, cit., p. 48.

dei problemi che caratterizzano l'esistenza) dichiarato dagli intervistati. Questo atteggiamento dimostra il permanere nelle società moderne di una domanda di senso che rifiuta l'appiattimento acritico e passivo sulle risposte prefabbricate offerte dalla cultura dominante e mostra l'esistenza nelle attuali condizioni di vita di un bisogno particolare che la razionalità tecnica non riesce a soddisfare.

Gli urbinati riflettono sulla vita avendo di essa soprattutto una concezione molto realistica e vicina alla loro esperienza quotidiana (la famiglia, il lavoro, i problemi in genere), una immagine che esalta l'impegno personale nella costruzione delle sue concrete condizioni esistenziali. Queste definizioni umane della vita mettono comprensibilmente in primo piano gli aspetti connessi alle dinamiche quotidiane e pongono in secondo piano (ma con adesioni abbastanza elevate) i riferimenti a prospettive trascendenti (la vita come dono di Dio) e misteriose (la vita come mistero insondabile).

Il riflettere sulla vita in termini molto concreti porta anche a mettere al primo posto fra le fonti di paura e preoccupazione la malattia e la sofferenza (più che la morte stessa o altre paure connesse alla vita di tutti i giorni come la perdita dei rapporti affettivi o del lavoro). Questo dato conferma quel processo socio-culturale di progressiva rimozione del tema morte avvenuto nelle società moderne cui corrisponde simmetricamente lo 'star bene' come obiettivo fondamentale dell'esistenza. Tale fenomeno spiega anche lo straordinario successo dell'industria del benessere (fra cui si possono inserire non solo la produzione di beni materiali ma anche tutti quei nuovi movimenti religiosi che propongono un'idea di salvezza centrata essenzialmente sulla felicità 'qui e ora').

Il problema della sofferenza e del dolore ci ha portati ad indagare sul tema più generale e astratto dell'origine del male (che colpisce in particolare il giusto e l'innocente) e della sua giustificazione religiosa (la teodicea). Gli urbinati, su tale questione, privilegiano una posizione di tipo 'orizzontale' che giustifica il male ricorrendo a concezioni che si riferiscono alla natura, alla cultura, all'educazione familiare, allo Stato. La domanda che si pongono di fronte al male ed alla morte non rinvia più solo a Dio ('perché Dio ha permesso questo?') ma ad eventi naturali o alla responsabilità dell'uomo. La teodicea cristiana (il dolore e la morte come disegno misterioso di Dio o come via per ottenere la salvezza) ottiene un consenso più basso e, tuttavia, ancora abbastanza significativo (viene affermata da circa la metà degli intervistati).

Il riferimento religioso emerge però in modo più consistente quando si è chiamati a far fronte a situazioni personali altamente drammatiche (la malattia, la perdita di persone care, la rottura di relazioni importanti) e non quando si è posti di fronte a questioni astratte. È in questi casi, quando si sperimenta il male sulla propria pelle, che gli individui ricorrono a Dio e si aprono alla dimensione trascendente.

Accanto a questi elementi che lasciano intravedere l'emergere di una coscienza relativamente secolarizzata nel suo marginalizzare la religione dalla dimensione cognitiva e interpretativa della vita quotidiana, il riferimento religioso viene, tuttavia, ampiamente recuperato come atteggiamento generalmente positivo verso una realtà che fa ancora parte in maniera vistosa della tradizione del nostro paese e da considerare come una presenza importante nella vita personale e sociale. La religione occupa un posto fondamentale (14%), importante (29%) e abbastanza importante (32%) nella vita dei cittadini residenti nell'arcidiocesi di Urbino e ciò che giustifica questa collocazione è essenzialmente la sua capacità di soddisfare esigenze di tipo sia personale che sociale e religioso. Gli intervistati, in prima battuta, pensano alla religione soprattutto in termini di aiuto nella ricerca del 'senso profondo' della vita e indipendentemente da ogni riferimento confessionale (scelta che potrà eventualmente venire dopo). Ciò vuol dire che essere religiosi non significa (*in primis*) credere in una religione particolare ma impegnarsi a cercare il senso della vita. Questa iniziale e molto generica indicazione (da analizzare in successivi approfondimenti), nondimeno conferma il permanere di un riferimento religioso nella coscienza delle persone, ne misura la consistenza e verifica l'esistenza di quel collegamento fra bisogno di significato e risposta religiosa che costituisce uno degli aspetti della nostra ipotesi di partenza.

Una religione, dunque, che riguarda soprattutto le esigenze personali ma che non esaurisce nella sfera privata le sue funzioni. Più della metà degli intervistati rifiuta l'idea della religione come fatto privato e ne indica, all'opposto, anche la sua apertura ai problemi della vita sociale. Questa posizione, assieme al forte apprezzamento (come vedremo in seguito) per le funzioni sociali svolte dalla chiesa, ridimensiona in parte quella teoria della secolarizzazione che vede nella privatizzazione del fenomeno religioso uno dei suoi esiti ineluttabili.

Già da questi primi elementi emerge una constatazione che ritroveremo spesso analizzando le varie dimensioni della religiosità: il processo di secolarizzazione che ha investito da tempo la nostra società fa sentire i suoi effetti non solo nella sfera pubblica (l'economia, la politica, la scuola, ecc.) ma anche sulla coscienza delle persone. Ne risulta indebolita l'identità e la tradizionale visione religiosa del mondo, la religione tende a separarsi dall'istituzione che la gestisce e dai modelli ufficiali che propone e finisce per essere considerata soprattutto funzionale a soddisfare quell'esigenza di senso che costituisce il bisogno insopprimibile di ogni essere umano. Tuttavia le conclusioni più radicali cui, per i teorici della 'morte di Dio', tale processo dovrebbe portare, vengono parzialmente smentite a conferma delle nostre considerazioni iniziali che la società moderna non registra la scomparsa (né sul piano individuale né su quello collettivo) della religione e nemmeno la sua totale riduzione a fatto privato.

Le credenze

La prima riflessione da fare in merito alle credenze degli urbinati riprende l'ultima considerazione proposta e ne conferma tutta la portata: il fatto che circa il 90% della popolazione intervistata si dichiara credente in Dio costituisce un dato di grande importanza sociale e culturale (oltre che, ovviamente, religiosa). Il continuare a fare riferimento a Dio (anche se in modo convenzionale e per ragioni connesse prevalentemente alla forza della tradizione) significa pur sempre mantenere una identità religiosa, debole quanto si vuole, ma in grado di fornire un repertorio immediato di significati quando si devono affrontare le durezze della vita e si devono cercare risposte alle sue domande di senso.

Una successiva disaggregazione di questo dato (abbastanza in linea con quello italiano), mostra una netta prevalenza di adesioni al Dio del cattolicesimo (83%), la presenza di un piccolo nucleo di credenti (5%) in un Dio dai contorni non ben definiti (un Essere Superiore) e di una esigua minoranza (2%) di credenti in altre religioni. Questo risultato non solo conferma la nostra ipotesi generale circa l'elevatissimo tasso di appartenenza alla religione cattolica ma legittima ampiamente anche la scelta di porre al centro della ricerca questa tradizione religiosa.

Per completare il quadro delle identità religiose presenti fra gli urbinati, rimangono altri tre gruppi di soggetti: il primo (4%) è formato da coloro che sulle questioni religiose dichiarano un atteggiamento di incertezza e confusione (che, comunque, non porta all'abbandono ed al disinteresse ma stimola la ricerca e il confronto), il secondo (quasi il 3%) comprende le persone totalmente disinteressate al fenomeno religioso (gli agnostici), il terzo (della stessa consistenza del precedente) costituito da chi pensa che non esista nessun Dio o realtà superiore (gli atei).

L'ampia maggioranza che dichiara di appartenere alla religione cattolica non va intesa come uniformità religiosa; all'interno di questo gruppo, infatti, si registra una netta differenziazione fra chi crede in Gesù e negli insegnamenti della religione cattolica (49%) e coloro che credono in Gesù ma avanzano delle riserve nei confronti degli insegnamenti della Chiesa cattolica (34%). Questa iniziale dicotomia fra coloro che aderiscono completamente alla religione di chiesa (verranno definiti 'i cattolici ortodossi') e chi non si identifica pienamente con l'istituzione religiosa ('i cattolici critici') attraversa tutta l'analisi della religiosità degli urbinati. Non solo le credenze ma anche tutte le altre dimensioni religiose (culto, esperienza, partecipazione, comportamento morale) vedono l'emergere di posizioni alquanto differenziate e spesso lontane dal modello ufficiale cattolico. Quegli stessi intervistati che dichiarano di credere nel modello della religione di chiesa non costituiscono, a loro volta, un raggruppamento perfettamente omogeneo ma presentano numerose diversità in relazione alle credenze, alle pratiche ed alle indicazioni etiche.

La presa di distanza dalla Chiesa (che esamineremo meglio in seguito) costituisce uno dei tratti tipici del credere oggi, una tendenza che si è abbondantemente insinuata nel contesto religioso in esame, da ritenersi probabilmente in espansione e da ricondurre a quel processo di individualizzazione e soggettivizzazione delle credenze tipico della modernità. Si tende a credere prescindendo da ogni riferimento istituzionale sia nel campo della definizione dei contenuti della fede che delle conseguenze concrete che tali contenuti dovrebbero avere sul vissuto delle persone.

Questo 'credere in libertà' comporta una bassa integrazione del sistema delle credenze degli urbinati ed una loro forte perdita di 'oggettività'. Credere diventa più un fatto di 'gusto' personale (determinato dalla precarietà delle vicende esistenziali e dalle mode culturali) che di scelta di vita consapevole, dotata di stabilità e dal forte potere costringente. L'identità religiosa, anche se continua ad essere affermata, diventa debole (non riesce più ad incidere sui comportamenti) e provvisoria (dipende dalle «preferenze» e dai bisogni del momento).

Tutto ciò si riflette inevitabilmente sulle principali credenze del cristianesimo cui gli intervistati aderiscono in modo selettivo, confuso e contraddittorio. Solo sulla credenza in Gesù si riscontra una elevata omogeneità di posizioni (l'87% crede nella sua natura divina) ed è intorno a questa figura che le diversità emerse a proposito delle altre credenze finiscono con l'annullarsi e portano i credenti a ritrovare una sostanziale unità di fede¹⁸.

Ci troviamo di fronte ad elementi che per un verso registrano la tenuta delle più importanti credenze nella maggioranza della popolazione e per l'altro confermano l'avanzare di quella tendenza all'aumento del dubbio e dell'incertezza di cui si è parlato sopra. Certo è che, per ammissione degli stessi intervistati, le ragioni del permanere di queste credenze vanno ricercate soprattutto nell'educazione religiosa ricevuta da piccoli all'interno di una struttura (la parrocchia) che mantiene ancora un elevato riconoscimento sociale. Far dipendere la scelta di fede dal contesto significa da una parte affermarne la valenza relativa (la religione dipende dal riferimento geografico originario) e, dall'altra, mettere in evidenza che la credenza per la maggior parte degli urbinati è ancora (usando espressioni bergeriane)¹⁹ più il risultato di un 'destino' che l'esito di una 'scelta'.

Per quanto riguarda, infine, la cosiddetta 'nebulosa mistico esoterica' di cui parla Françoise Champion²⁰, nell'area urbinata essa non risulta es-

¹⁸ Un simile risultato dovrebbe essere preso in seria considerazione dalle autorità preposte alla definizione dei progetti pastorali.

¹⁹ P. Berger, *L'imperativo eretico*, Leumann, Elle Di Ci 1987.

²⁰ F. Champion, *Les sociologues de la postmodernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions», 1 (67).

sere molto estesa. Le percentuali di quanti credono nell'astrologia, nell'oroscopo, nel malocchio, nella telepatia, nella divinazione e nella possibilità di mettersi in contatto con i defunti sono relativamente basse e non superano la punta massima del 18%. La diffusione di questi atteggiamenti spirituali e pratiche individuali (che si possono far rientrare più nell'ambito della magia che della religione), vanno ricondotte all'esperienza della modernità ed alla situazione di incertezza ed insicurezza (che alimenta paure e bisogni di protezione) che da essa deriva. L'ipotesi, dunque, è che il clima culturale che si respira nella società in cui viviamo favorisca la possibilità di far coesistere convinzioni fra loro contraddittorie ma che non vengono percepite come tali. Quando si è dominati dalla paura si cercano 'modi' e 'mezzi' per superare le proprie insicurezze e se non li si trovano nel rito ufficiale li si cerca altrove. Il magico e l'esoterico possono così diventare il rifugio dalle delusioni o la forza della disperazione, l'ultima speranza dei senza speranza.

L'esperienza religiosa

Questa dimensione della religiosità chiama in causa quella fondamentale nozione di sacro che ha costituito (e costituisce) uno dei concetti principali della sociologia della religione ed intorno alla quale si sviluppano le riflessioni e le analisi degli studiosi nel tentativo di comprendere il rapporto fra religione e modernità e, in definitiva, giungere ad una definizione condivisa del termine stesso di religione.

L'esperienza del sacro (che Berger distingue da quella del soprannaturale)²¹ che abbiamo preso in considerazione è quella descritta da R. Otto²² e caratterizzata dalla duplice dimensione dell'apertura ad una realtà radicalmente altra rispetto a quella umana e del mistero che affascina e allo stesso tempo incute timore. L'esperienza del sacro è l'esperienza di una 'Alterità' meta-umana che viene 'percepita' come in possesso di un significato redentivo per l'essere umano. Con questa dimensione si mettono in secondo piano le componenti razionali della fede e le dichiarazioni che derivano dalla riflessione intellettuale per privilegiare emozioni e sentimenti, percezioni e intuizioni.

Sono numerose le persone intervistate che dichiarano di sentirsi molto e abbastanza vicine a Dio ed hanno la sensazione che Dio o un essere superiore vigili sulla loro vita e la protegga. Si tratta di una sensazione che emerge soprattutto quando si prega o si riflette sul senso della vita e quando ci si trova in momenti di dolore, malattia, pericolo, circostanze

²¹ P. Berger, *L'imperativo eretico*, cit., pp. 71 seg.

²² R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Milano, Feltrinelli 1966.

queste che richiamano quell'atteggiamento di fondo verso la vita di cui si è parlato in precedenza. Bisogno di rassicurazione nei momenti difficili e ricerca di un rapporto con l'Alterità nella preghiera rappresentano dunque le occasioni più favorevoli allo svilupparsi del senso religioso.

L'incontro col sacro, abbiamo detto, non è senza effetti per l'individuo ma comporta disponibilità ad accettare le conseguenze che da essa derivano sul piano personale e sociale. Sul piano personale l'esperienza religiosa produce sugli intervistati conseguenze positive soprattutto quando viene compiuta nei momenti critici della vita (fornisce aiuto e conforto) e in relazione alla definizione degli obiettivi esistenziali (che vengono precisati e valorizzati). Sul piano relazionale, l'esperienza religiosa rende gli individui maggiormente responsabili e aperti nei confronti degli altri, meno egocentrici e individualisti. In definitiva, l'esperienza dell'Alterità sembra mettere in moto un processo che porta a sentirsi responsabili delle proprie azioni e soprattutto a riconoscere gli altri come importanti per la propria vita.

La pratica religiosa

Le credenze religiose rimandano sempre ad un evento originario avvenuto in un certo luogo e tempo storico, ad una esperienza fondativa compiuta da un personaggio carismatico portatore di un messaggio di salvezza e redenzione. La necessità di fare memoria di questa esperienza, di consentire di riviverla alle generazioni future, di recuperarne continuamente i significati, di fornire delle modalità di comunicazione con il fondatore (un dio o un profeta), spinge le tradizioni religiose a codificare forme espressive (gesti, parole e simboli) che, con linguaggio sociologico, vengono identificate col termine di pratica religiosa. Esiste dunque una forte relazione tra l'adesione di fede e la manifestazione di questa fede attraverso atti di culto e partecipazione a rituali di vario genere.

Con l'avanzare del processo di modernizzazione e secolarizzazione, tale relazione si è venuta sempre più allentando fino a creare fra la credenza e gli atti di culto tradizionali un crescente e preoccupante divario che, da molti, è stato considerato come un sintomo dell'inarrestabile declino della religione. Oggi nelle società occidentali la popolazione si definisce più religiosa di quanto di fatto emerga dal livello della pratica. In altri termini, è assai più orientata ad attribuirsi un'identità religiosa che ad esprimere con una certa regolarità gli atti di culto proposti dalla Chiesa. La tendenza è quella di privilegiare le espressioni di culto personali rispetto a quelle istituzionali, i riti di passaggio rispetto a quelli ripetitivi, le pratiche individuali su quelle collettive, la frequenza saltuaria su quella regolare.

Questo andamento si presenta in termini sostanzialmente analoghi an-

che nell'Arcidiocesi di Urbino. La nostra indagine ne ha messo in evidenza gli aspetti quantitativi ed ha rilevato alcune caratteristiche e tratti problematici relativi agli atti di culto più importanti.

Fra tutti i riti e pratiche religiose previste dal modello religioso cattolico, la messa è indubbiamente quello più importante e significativo ed anche uno degli indicatori più utilizzati per misurare la religiosità di una popolazione. Il 29% della popolazione fra i 18 e i 74 anni partecipa con regolarità alla messa domenicale, mentre un ulteriore 15,5% partecipa quasi regolarmente (2 o 3 volte al mese). A fronte di questo complessivo 44,6% di praticanti regolari o quasi regolari, si pone il 42,3% di coloro che o non vanno mai a messa (17,5%) o ci vanno 1 o 2 volte all'anno (24,8%).

Se si confronta il dato riguardante il numero di coloro che si dichiarano appartenenti alla religione cattolica (87%) con i praticanti regolari risulta evidente lo scarto esistente fra il precetto posto a carico dei credenti ed il suo effettivo rispetto. Questo fenomeno non rappresenta una novità ed è perfettamente in linea con i risultati di altre ricerche condotte a livello nazionale e regionale; la novità sta semmai nel suo stabilizzarsi nel tempo (contrariamente a quanto previsto da molti teorici della secolarizzazione che davano per scontato il progressivo calo della pratica religiosa). I mutamenti succedutisi negli ultimi trent'anni non hanno modificato il livello (relativamente basso) di questo comportamento religioso, anzi, lo hanno caricato di ulteriori significati.

Sintomi di relativa crisi sono evidenti anche nei sacramenti della comunione e della confessione. Poco più di un terzo sono gli intervistati che si accostano alla comunione almeno una volta al mese, mentre, sempre con la stessa scansione temporale, solo il 16% si confessa. Il divario fra i due dati lascia intravedere l'emergere di un chiaro scollamento fra i due riti (un tempo molto più strettamente connessi fra loro). La comunione è più il risultato della partecipazione alla messa che dell'essersi confessati con la conseguenza che la confessione, come gesto 'purificatore' e necessariamente propedeutico all'incontro con il corpo di Cristo, ne risulta abbastanza 'svalutata'. Con ciò viene ulteriormente confermato il superamento di un tipo di religione centrata sul senso del peccato e dominata dall'immagine di un Dio giustiziere e accessibile solo a chi si è 'mondato' di ogni colpa. L'accostarsi alla comunione durante la messa diventa, in tal modo, un atto essenziale di quel rito, l'espressione di unione con Dio e con gli altri fedeli e non il segno della separazione fra coloro che sono degni di riceverlo e chi si trova in stato di peccato.

Certo è che la perdita di credibilità della confessione va collocata nella più generale tendenza ad eliminare ogni tipo di mediazione fra l'uomo e Dio. Ben il 44,5% degli intervistati condivide (molto e abbastanza) l'idea che non ci sia bisogno dei preti e della chiesa per comuni-

care con Dio. È questo, probabilmente, il sintomo di un processo di protestantizzazione strisciante che si sta diffondendo fra i cattolici.

Accanto ai riti collettivi abbiamo ritenuto importante indagare anche su un comportamento religioso meno 'visibile' (la preghiera personale) ma presente in tutte le religioni e riguardante spesso anche chi si dichiara non credente. Fra gli intervistati esiste un ricorso molto ampio alla preghiera (certamente superiore agli altri atti di culto esaminati prima). Il 56,7% prega con cadenza giornaliera o settimanale, e si prega prevalentemente per avere aiuto e conforto soprattutto nei momenti difficili e per sentirsi più vicino a Dio, motivazioni queste che appartengono pienamente alla tradizione cattolica.

Il calo della pratica collettiva e la tendenza a privilegiare il culto individuale comporta inevitabili conseguenze sia sul piano religioso che su quello sociale. Il fatto di non ritrovarsi più assieme come gruppo per 'fare memoria' dell'evento religioso originario, oltre che allentare i vincoli di solidarietà fra i credenti e indebolire il loro senso di appartenenza comunitaria, priva la religione della sua dimensione storica. Il Dio in cui si crede non è più 'situato' nel tempo e nello spazio, non possiede più quella forza di 'modello' con cui identificarsi e da cui trarre gli orientamenti per il proprio agire, diventa un Dio più incerto ed evanescente e perciò più facilmente manipolabile e adattabile alle esigenze dell'uomo. Contemporaneamente a ciò, la Chiesa non riesce più a raggiungere con la sua predicazione ed il suo insegnamento la grande massa dei fedeli, i tradizionali canali dell'evangelizzazione hanno perso la loro efficacia. Essa è chiamata ad individuare nuovi canali di comunicazione e a dotarsi di nuove strumentazioni.

L'appartenenza religiosa

Il tema dell'appartenenza religiosa rimanda a quel sentimento che si produce quando ci si sente inseriti all'interno di un contesto (gruppo, associazione, paese) ricco di vincoli solidaristici e di significati simbolici. Il 'far parte' è una necessità antropologica: si diventa uomini in senso pieno solo all'interno di un contesto sociale e in relazione con gli altri uomini. È da questo appartenere che si traggono i valori, i significati, i modi di vivere (nonché la loro plausibilità) che caratterizzano l'identità di un individuo e di un popolo.

Il passaggio da una situazione premoderna ad una moderna e postmoderna ha comportato, per quanto riguarda l'appartenenza, la transizione da modalità ascrivitive (imposte dalla tradizione e con caratteristiche di rigidità) a modalità acquisitive (scelte dal soggetto e molto più flessibili). Si è cioè passati dalla 'necessità' alla 'possibilità', dal 'destino' alla 'scelta'. Questo mutamento va messo in relazione al processo di pluralizzazione (culturale

e strutturale) della società. I valori, i significati e gli stili di vita si sono enormemente diversificati, l'individuo moderno (come un emigrante) si sposta continuamente da un ambito sociale ad un altro (da ognuno dei quali riceve stimoli e messaggi differenti e spesso contrastanti).

L'effetto del pluralismo è definito dal termine 'de-istituzionalizzazione', cioè il forte indebolimento della capacità delle istituzioni di imporre modelli univoci di pensiero e di comportamento. I vincoli solidaristici si allentano (e con essi il senso di appartenenza) e le identità diventano incerte e precarie, soggette come sono al mutare delle mode culturali.

Questo processo ha, ovviamente, coinvolto anche l'istituzione Chiesa e le sue conseguenze sono già in parte emerse dall'analisi fin qui condotta. I residenti nell'arcidiocesi di Urbino continuano massicciamente ad appartenere alla chiesa cattolica (87%) ma l'esame delle motivazioni e delle modalità di tale appartenenza lasciano intravedere un quadro alquanto problematico e differenziato. L'appartenenza cattolica per 'tradizione ed educazione' prevale nettamente su quella 'per convinzione personale' e l'impegno occasionale e saltuario all'interno della Chiesa prevale su quello attivo e costante. Accanto al 22% che dichiara di riconoscersi completamente e senza riserve nel modo di intendere e vivere la fede espresso dalla Chiesa cattolica troviamo il 30% che avanza qualche riserva ed un ulteriore 36% che, pur dichiarandosi cattolico, riferisce questa identità a modelli del tutto personali.

Questi dati dimostrano innanzitutto che l'elevata persistenza della religione cattolica nella nostra società risponde più a criteri di identificazione sociale che a specifiche istanze religiose. Gli urbinati sono più cattolici che religiosi ed è proprio questa caratteristica di base della loro identità collettiva che spiega l'immagine sostanzialmente positiva che hanno della Chiesa (di cui sottolineano più la funzione sociale che quella specificamente religiosa).

Resta, in secondo luogo, ampiamente verificato quel processo di progressivo allontanamento dall'istituzione religiosa e dal suo modello ufficiale, la cui oggettività e plausibilità si indebolisce e lascia il posto alla ricerca e costruzione di modelli del tutto soggettivi.

L'etica

È questa la dimensione religiosa che maggiormente risente della generale situazione di differenziazione sociale, pluralismo e relativismo culturale, individualismo e soggettivismo che caratterizzano la nostra società. È difficile oggi rilevare la presenza negli individui e nelle collettività (salvo che in piccoli gruppi settari) di sistemi etici con un elevato grado di coerenza interna, mentre è più diffusa una realtà polivalente e confusa, con orientamenti di valore che convivono in modo eclettico e contraddittorio e cerca-

no di adattarsi alle richieste provenienti dai vari ambiti in cui le persone trascorrono la loro vita. In generale si può affermare che il fenomeno della secolarizzazione fa sentire i suoi effetti proprio in quel settore della coscienza dove più forte è il conflitto fra un 'dover essere' cui si è richiamati dal messaggio interiorizzato durante la socializzazione religiosa ricevuta nell'età infantile e la pressione esercitata dai modelli etici divenuti dominanti.

La nostra ricerca rileva la presenza fra gli intervistati di tutti i tratti tipici dei modelli etici moderni, a cominciare dal progressivo prevalere della coscienza individuale come la sede in cui vengono definiti i criteri che ispirano le scelte etiche. Sono poco più del 46% coloro che si pongono su questa posizione; ad essi va aggiunto un secondo gruppo (34%) che, pur mettendo in primo piano la coscienza, stempera la radicalità della posizione precedente ponendo accanto ad essa anche la 'legge di Dio'. Solo il 13% fa discendere totalmente dalla religione i criteri per stabilire la distinzione fra ciò che è bene e ciò che è male.

Questo diffondersi a livello di coscienza (e non solo nella sfera istituzionale) del processo di secolarizzazione risulta ancor più evidente se si prendono in considerazione alcune tipiche questioni etiche riguardanti l'ambito sessuale e familiare (i rapporti prematrimoniali, la contraccezione, l'aborto, ecc.).

L'elevato livello di soggettivismo etico presente nella sfera privata si attenua notevolmente quando si passa ad esaminare i comportamenti pubblici. I risultati della ricerca fanno emergere un forte divario fra etica pubblica ed etica privata, fra comportamenti che riguardano le relazioni personali (lasciate alle preferenze individuali) e quelli che coinvolgono la natura e la collettività (che, invece, devono seguire regole condivise). Così, ad esempio, si disapprova decisamente il mancato rispetto della natura e la mancanza di lealtà verso lo Stato e verso il datore di lavoro, si condanna l'evasione fiscale, l'assenza dal lavoro senza motivo, l'utilizzo di mano d'opera in nero, il viaggiare sui trasporti pubblici senza pagare.

Anche questo divario fra 'vizi privati e pubbliche virtù' è il portato della differenziazione sociale indotta dai processi di modernizzazione che hanno finito col separare due ambiti (un tempo posti all'interno di un'unica visione del mondo) e attribuire ad essi due diversi principi funzionali: quello della libertà nell'ambito privato e quello della razionalizzazione tecnica nell'ambito pubblico.

La Chiesa

Affrontare il tema 'Chiesa' significa prendere in considerazione l'istituzione che gestisce e controlla la tradizione religiosa cattolica. Abbiamo già rilevato precedentemente che il processo di de-istituzionalizzazione caratterizza in maniera molto forte il rapporto fra la Chiesa e la religiosità degli

urbinati provocando conseguenze su tutte le sue dimensioni ed in particolare sul senso di appartenenza. Le ambiguità e contraddizioni emerse a proposito del complesso dottrinario cattolico e l'alto livello di autonomia critica rilevato in merito ai modelli morali religiosi riaffiorano anche in relazione alle principali questioni che riguardano la Chiesa (la sua immagine, le funzioni che deve svolgere, il suo rapporto con la società e la politica).

Da una parte si afferma la necessità della presenza della Chiesa nella società moderna (una presenza che, però, deve astenersi da interventi in campo politico) e si condivide l'idea che essa sia la continuazione della missione di Cristo, dall'altra gli intervistati esprimono critiche (anche pesanti) centrate soprattutto sull'eccessivo potere detenuto e sulla poca coerenza con le indicazioni evangeliche. Con questi giudizi, gli intervistati dimostrano di cogliere molto bene quello che O' Dea definisce «il dilemma della motivazione mista»²³ secondo cui l'istituzione religiosa svolge l'importante funzione di conservare nel tempo l'esperienza religiosa originaria ma così facendo aggiunge inevitabilmente ai motivi religiosi quelli connessi al mantenimento dell'organizzazione ed ai suoi interessi economici e politici. Si tratta del persistente conflitto, derivante dal processo di istituzionalizzazione, fra la dimensione profetica orientata all'annuncio del messaggio religioso e alla salvaguardia della sua purezza e la dimensione sacerdotale, preoccupata anche di trasmettere quel messaggio tenendo conto delle diverse realtà e di curare gli aspetti più concreti e materiali connessi al funzionamento dell'istituzione.

Le ambiguità connesse all'esigenza di aggiornare il messaggio religioso tenendo conto dei mutamenti sociali e culturali emergono in modo molto chiaro dalle risposte fornite dagli intervistati: il 61% ritiene che la Chiesa debba mantenere fermi i propri principi senza lasciarsi influenzare dalle mode, ma il 60% considera poi inadeguato il suo insegnamento in campo morale.

Un dilemma simile si riscontra quando si deve decidere quali sono le funzioni più importanti che devono essere assolte dalla Chiesa: è preferibile impegnarsi soprattutto nella direzione dell'annuncio evangelico e delle celebrazioni liturgiche oppure è più opportuno privilegiare le azioni sociali e caritative verso i poveri e gli emarginati? I nostri intervistati non sono stati invitati a scegliere fra i due tipi di interventi, ad indicare cioè il 'dover essere' della Chiesa ma a valutare il suo 'essere' concreto, a segnalare le azioni che di essa vengono maggiormente apprezzate. La graduatoria che risulta pone ai primi posti l'aiuto ai bisognosi e sofferenti, la promozione della pace fra le nazioni, l'educazione dei giovani e l'organizzazione di attività a ciò finalizzate, la creazione di comunità 'ove le persone possano sentirsi vicine ed avere rapporti solidali'. Solo al quinto posto viene indicata la specifica missione religiosa dell'annuncio

²³ T. O' Dea, *Sociologia della religione*, Bologna, il Mulino 1968, p. 145.

evangelico ed ancora più in basso vengono collocate le funzioni liturgiche della celebrazione dei sacramenti.

Questo privilegiare le azioni sociali rispetto a quelle religiose se da un lato rafforza l'immagine pubblica della Chiesa, dall'altro mostra il consolidarsi di una concezione prevalentemente secolarizzata di tale istituzione. Quando il ruolo sociale prevale sulla missione religiosa, quando le risorse e le strutture vengono impegnate più per rispondere ai bisogni della popolazione e della società che per predicare il Vangelo, la conseguenza è, parafrasando F. Garelli, un rafforzamento della religione e un indebolimento della fede²⁴.

Tipi di religiosità

L'analisi delle dimensioni della religiosità degli urbinati ha messo in evidenza una realtà molto complessa e differenziata. Il modello dominante che emerge è ancora quello che abbiamo definito "religione di chiesa", ma si tratta di un primato assai relativo e fortemente insidiato da forme religiose che tendono a lasciare sempre più spazio alla libertà e autonomia dei singoli.

Di fronte a tanta varietà di espressioni religiose non è facile definire un quadro sintetico in grado di individuare gli aspetti essenziali rilevati dalla ricerca e facilitare, così, la comprensione dei lettori. Spesso questo tentativo rischia di essere fuorviante, di mettere in evidenza alcuni risultati (magari quelli più macroscopici) a scapito di altri che, pur se quantitativamente meno rilevanti, sono altrettanto importanti dei primi. E, tuttavia, il desiderio di non lasciarsi sommergere dal mare di dati in cui ci siamo trovati ad operare ci ha spinti a costruire dei gruppi di soggetti (dei 'tipi') simili dal punto di vista delle caratteristiche religiose ed in grado di riassumere le innumerevoli posizioni espresse dai residenti nell'Arcidiocesi di Urbino. Utilizzando la tecnica statistica della *cluster analysis* abbiamo, pertanto, rilevato le seguenti quattro tipologie:

1. Il gruppo più numeroso (36,3%) è costituito da quei soggetti (li abbiamo chiamati 'cattolici integrati') che, in misura superiore agli altri, condividono il modello di 'religione di chiesa'. Si tratta di persone che appartengono prevalentemente al genere femminile, alle classi adulte e anziane (sopra i 50 anni) e in condizione non professionale (casalinghe e pensionati). Esse presentano i più elevati livelli di consenso nei confronti del modo di vivere la fede proposto dalla Chiesa: accettano le principali credenze della dottrina cattolica, fanno una intensa esperienza religiosa, sono molto praticanti e impegnati nelle attività parrocchiali. Solo la di-

²⁴ F. Garelli, *Forza della religione e debolezza della fede*, Bologna, il Mulino 1996.

mensione morale (soprattutto l'etica sessuale) presenta in modo abbastanza evidente i segni inequivocabili della secolarizzazione (ma questo è un dato comune a tutti).

2. Il secondo raggruppamento di intervistati (il 26,6% del campione) si caratterizza per un modo di intendere e vivere la religione che privilegia la dimensione individuale su quella collettiva e ne giustifica la definizione di 'cattolici individualisti'. Da ciò consegue una preferenza per la preghiera rispetto alla messa domenicale, uno scarso coinvolgimento nelle attività della parrocchia, un riservare alla scelta soggettiva le modalità con cui esprimere la fede e l'individuazione dei criteri morali. Questi soggetti continuano a definirsi cattolici ma, pur valutandone positivamente gli interventi sociali e umanitari, sostanzialmente rifiutano la Chiesa come strumento di mediazione fra l'uomo e Dio. Essi non guardano al fenomeno religioso con indifferenza o distacco (presentano un indice di religiosità abbastanza elevato e ben il 92% dichiara di sentirsi vicino a Dio), ma ne sottolineano l'aspetto aconfessionale e sincretistico. In definitiva, sembrano essere i più tipici rappresentanti del cosiddetto 'individualismo occidentale' e del suo valorizzare l'individuo ed i suoi bisogni di libertà, autonomia e autorealizzazione.

3. I soggetti che fanno parte di questo gruppo (sono il 25,1% del campione) sono stati definiti 'cattolici secolarizzati' perché mettono in evidenza in misura ben maggiore rispetto agli altri raggruppamenti gli effetti della secolarizzazione sulle varie dimensioni della religiosità. La loro identificazione nella religione cattolica è molto debole e superficiale ed essenzialmente motivata da ragioni di tipo sociologico (l'educazione ricevuta da piccoli ed il vivere in un contesto genericamente cattolico). Presentano credenze confuse e contraddittorie, limitano la loro pratica religiosa alle solennità liturgiche (Natale e Pasqua), sono lontani dalla Chiesa e dai suoi modelli etici e, quel che più conta, possiedono una bassa sensibilità religiosa. In ultima analisi, questi soggetti pongono la religione sullo sfondo della loro esistenza, una risorsa da utilizzare quando ci si trova di fronte ai momenti duri della vita ma certamente non in grado di incidere sui comportamenti e atteggiamenti della quotidianità.

4. L'ultimo gruppo (quello dei 'lontani') è costituito da tutti quegli intervistati (il 12,1% del campione) che si sono autodefiniti non credenti, indifferenti, incerti e credenti in un Essere Superiore. Essi mostrano il più basso indice di religiosità, non condividono le credenze religiose cristiane, non partecipano ai riti, non seguono le indicazioni morali della Chiesa (di cui apprezzano solo gli interventi assistenziali e gli sforzi per promuovere la pace). Nonostante questo quadro complessivo di rifiuto e/o indifferenza verso la religione, il riferimento religioso non è del tutto assente: un gruppo limitato di tali individui mantiene una prospettiva trascendente (connessa soprattutto alla figura di Gesù), è aperto verso la questione dell'aldilà e considera la religione come una riserva di senso.