

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
GRADUATE SCHOOL IN SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES

DIPARTIMENTO DI *STUDI SOCIALI E POLITICI*

CURRICULUM / CORSO DI DOTTORATO
Sociologia XXIII Ciclo

I CAMBI DI CHIESA NEL CRISTIANESIMO,
RELIGIOSITÀ E FORME DELL'APPARTENENZA

SPS/08 SOCIOLOGIA DEI PROCESSI CULTURALI E COMUNICATIVI

Dottorando:

Dott. Marco Mori

DOCENTE TUTOR:
PROF. MARCO MARAFFI

DOCENTE COTUTOR:
PROF.SSA PAOLA REBUGHINI

COORDINATORE
PROF.SSA LUISA LEONINI

A.A.

2010/2011

Università degli Studi di Milano
Graduate School in Social and Political Sciences
Dottorato di Ricerca in Sociologia
XXIII Ciclo

**I CAMBI DI CHIESA NEL CRISTIANESIMO,
RELIGIOSITÀ E FORME DELL'APPARTENENZA**

Tutor: Prof. Marco MARAFFI

Cotutor: Prof.ssa Paola REBUGHINI

Candidato: Dott. Marco Mori

A.A. 2010/2011

*A chi mi è stato vicino
con gratuità, generosità
affetto e che, nonostante
tutto, ostinatamente non
cambia posizione.*

Indice

Indice	5
Introduzione	7
Religione e secolarizzazione tra teoria e processi.	17
1.1 – La ricchezza della sociologia delle religioni: risorse comuni, differenti visioni.	18
1.2 – Secolarizzazione, modernità e gli studi sul sacro	29
1.3 – Chi crede oggi, come crede oggi	38
1.4 – Sociologia della conversione	43
Osservare i passaggi di chiesa: una sfida metodologica. <u>Dall’eresia alle “ri-affiliazioni dall’interno”</u>.....	47
2.1 – Conversione	52
2.2 – Eresia e Apostasia.....	56
2.3 - Tipi di passaggio	58
2.4 – La domanda della ricerca.....	61
2.5 – Scelte di conversione	63
2.6 Tecniche e fasi della ricerca	68
Chiese e comunità religiose: luoghi di cambiamento tra accoglienza, coinvolgimento e integrazione.	75
3.1 – Scenario, accesso e narrazione.	76
3.2 – Distanze e vicinanze tra le diverse comunità.....	82
3.3 – Il cambiamento	101
3.4 – Luoghi per credere, occasioni per appartenere.....	110
Appartenere: una scelta, molteplici modalità.	115
4.1 – Educazione e socializzazione alla fede.....	119

4.2 – Appartenenza come una relazione di dialogo con il Credere in una dimensione comunitaria.....	127
4.3 – Essere per appartenere?	139
Appartenenza fissipara o scontro di valori? Il caso dei gruppi di credenti omosessuali.....	150
Conclusioni. Individui, comunità, religione e memoria. Alcune considerazioni sull'appartenenza.	160
Appendici.....	174
Appendice 1).....	174
Appendice 2).....	175
Appendice 3).....	184
Appendice 4).....	189
Bibliografia.....	193

Introduzione

Gli ultimi decenni del secolo scorso e il primo decennio del nuovo sono stati caratterizzati da importanti avvenimenti che hanno di fatto messo in crisi le teorie della secolarizzazione fino allora ritenute vincenti, con ammissione di colpa dei loro stessi adepti¹.

Lo scenario che ci si pone di fronte e che ci avvolge appare sempre più orientato verso un inequivocabile dato di fatto sfumato in differenti declinazioni: il ritorno del sacro, il ritorno di Dio², la nuova religiosità, i nuovi movimenti religiosi, la spiritualità. Si tratta di differenti possibilità che indicano tutte lo stesso orientamento che ci vuol parlare di una società, prevalentemente quella occidentale, che abbandona le teorie improvvisamente ritenuta scomoda della ineludibile secolarizzazione, della disfatta delle istituzioni religiose e della relativizzazione dei valori, è sempre più orientata ad una riscoperta delle tradizioni e della dimensione del trascendente, piuttosto che dell'immanente, e alla legittimazione nel dibattito pubblico e talvolta anche in quello scientifico attraverso argomentazioni religiose che fanno affidamento al divino e al sacro.

Qualcuno la definisce la società post-secolare, forse per mettere in luce la specificità di un periodo, quello attuale, che ancora non ha la possibilità di nominare e di essere nominato escludendo la secolarizzazione, paradigma fin qui ereditato come sguardo di visione appartenente al secolo scorso.

Dalla seconda guerra mondiale in poi gli scienziati sociali e i teologi si sono sempre più convinti che lo scenario futuro sarebbe stato sempre più caratterizzato dalla scomparsa del sacro, di quella sacra volta scomparsa e/o affiancata, laddove sarebbe resistita, alle altre “volte” di un mondo dove la scienza, la tecnologia, la conoscenza, le istituzioni laiche, lo Stato avrebbero sempre di più sostituito le agenzie religiose.

¹ Berger, P. L., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, editor, et al., Wm. B. Eerdmans Publishing, 1999.

² Micklethwait, J., Wooldridge, A., *God Is Back: How the Global Revival of Faith Is Changing the World*, New York: Penguin Press, 2009.

La rivoluzione iraniana, l'elezione del Papa polacco, la nascita dei movimenti di liberazione carismatici, la teologia della liberazione, le giornate mondiali della gioventù, il giubileo del 2000, l'11 settembre e la morte dello stesso Papa polacco sono solo alcuni di questi avvenimenti religiosi che segnano i nostri giorni e che indicano chiaramente la centralità della dimensione religiosa e la permanenza autorevole del sacro nella vita di milioni di individui nonché l'importanza diretta e indiretta che questi ambiti hanno nella vita di intere nazioni.

Appare chiaro ai nostri giorni che sebbene le teorie della secolarizzazione fossero incomplete non si può considerarle totalmente inutili o inesatte, poiché sono capaci di dare spiegazioni di senso su differenti e molteplici situazioni del nostro mondo.

Di fatto le nostre società e le nostre vite sono secolarizzate, esse sono scandite non più dal rintocco del campanile, ma dalla sveglia automatica del nostro telefono mobile, dagli appuntamenti di lavoro, dai palinsesti televisivi, dagli orari dei mezzi pubblici e dal numero di e-mail, disposizioni di legge, estratti conto etc.

Anche il rapporto col sacro che secondo gli estremisti della secolarizzazione doveva esaurirsi e scomparire, è invece rimasto presente, ma anch'esso in forme secolarizzate.

Si è assistito al proliferare di nuovi movimenti religiosi o di nuove discipline di vita che, allontanando le rigidità dogmatiche delle chiese tradizionali, offrono un percorso di ricerca e di scoperta interiore ed esteriore, richiamando a una vaga spiritualità, piuttosto che alla religiosità nel senso comune del termine.

Si sta assistendo al libero esercizio delle fedi, con differenti possibilità grazie ai differenti ambiti di appartenenza, da parte di singoli o famiglie: adesioni alle chiese, accostamento ai sacramenti, scelta di quali sacramenti considerare adeguati oppure meno, ricorrenza al "pacchetto minimo" (di sacramenti) garantito e da garantire a tutti, che mette in pace la propria coscienza (ed eventuali familiari con alte richieste) e tutela nel caso se ne avesse bisogno in un'altra vita, come battesimi, matrimoni e funerali.

Questo poiché le religioni tradizionali, nel nostro paese le chiese, hanno sempre perso di più la capacità e la possibilità di essere uniche detentrici della verità e della possibilità

di trasmetterla, e in secondo luogo perché le loro sanzioni hanno perso di intensità e valore.

Si parla di “believing without belonging”³, ossia del “credere senza appartenere” per descrivere il contesto occidentale e secolarizzato in cui viviamo, come se fosse un punto di arrivo necessario che permette di lasciare reciprocamente influenzati i due aspetti cardine nello studio e descrizione della religiosità, ossia credenza e appartenenza.

Senza togliere importanza ai grandi eventi globali citati prima, questa nuova religiosità in un contesto post-secolare assume una capacità interessante per chi è affascinato dalle relazioni con il sacro e dalle modalità con cui esso si manifesta e agisce nella società.

Cosa significa credere e cosa significa appartenere ai giorni nostri? Superata la spinta secolarista della seconda metà del secolo scorso, qual è lo scenario che si sta delineando e quale la descrizione più attenta di questo importante ambito dell’esperienza umana?

Credere senza appartenere è un “format” interessante, ma è capace di descrivere il reale stato delle nostre comunità religiose, definire gli status di chi si considera credente, dare un senso alle adunate oceaniche alla visita del Papa o alla celebrazione dell’Eucarestia come in quel di Loreto⁴?

“Credere senza appartenere” è stato coniato da una fine pensatrice e sociologa (Grace Davie) e si è reso utile nella spiegazione di un importante contesto, ma spesso viene ingiustamente chiamato in causa come il punto di arrivo. Riconoscendone la natura fortemente esplicativa e la sua adattabilità il “believing without belonging” qui considerato è solamente un punto di partenza di fronte alla complessità dello scenario della religiosità, in un mondo che appare bizzarramente più religioso e allo stesso modo più secolarizzato di qualche decennio fa.

Il contesto italiano è sicuramente parte integrante di questo scenario con la sua specificità religiosa e la sua storia, una realtà territoriale dove secolarismo, religiosità, laicità vivono piani intrecciati di spiegazioni di significato.

³Davie, G., *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*, Oxford: Blackwell, 1994.

⁴ Agorà dei giovani italiani, incontro con il Papa, 1-2 settembre 2007.

In questo contesto da diversi anni si stanno susseguendo indagini sempre più approfondite sulle mutazioni del credo, sulla proliferazione sia di movimenti carismatici, spesso all'interno della Chiesa Cattolica, che vanta nel nostro Paese circa l'85% dei fedeli⁵, sia di Nuovi movimenti religiosi.

Anche essi sono espressione di questo binomio "secolarismo-religiosità" che mette in gioco una tra le tante possibilità date dal contesto post-secolare: la libertà di scelta ad opera dei singoli fedeli.

Perché relativismo, individualismo, utilitarismo, hanno necessariamente a che fare con la secolarizzazione che non va considerata come la *scomparsa progressiva della religione*, ma il processo attraverso il quale il pensiero, le pratiche e le istituzioni religiose perdono il loro potere⁶. Si tratta di una relazione tra autorità, conoscenza e razionalità.

Se la secolarizzazione non va abbandonata, ma al contrario va analizzata come dimensione appartenente alla religiosità (o alla spiritualità) vissuta nella società attuale, la secolarizzazione, per dirla con le parole di Casanova⁷, è anche una dimensione personale del rapporto con il sacro?

Questa dimensione personale prova a dare una spiegazione al quotidiano di chi vive una relazione con il sacro attraverso le proprie credenze personali e le decisioni di adesione ad una comunità, laddove ritenuto lecito e necessario dal proprio credo.

Se è vero che nel nostro Paese si nasce e si cresce in una cultura in cui i valori cattolici sono più radicati e diffusi (e hanno più importanza sociale) rispetto alle altre confessioni, la dimensione di relazione con il sacro, ossia con il Dio dei cattolici non è più, come nei secoli scorsi, un obbligo.

Anche l'individuo che viene battezzato e muore nella stessa comunità in cui si presume abbia vissuto, compie una scelta. Non può essere dato per scontato che chi è stato

⁵ European Value Survey, 2006

⁶ Wilson, B., *An Analysis of Sect Development*, in "American Sociological Review", 24:1959 3-15

⁷ Casanova, J., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna: Il Mulino, 2000.

educato alla fede in una comunità, se non compie atti formali di esclusione o di transizione verso una nuova, indichi che abbia vissuto un atteggiamento passivo nei confronti del proprio credo. Si può trattare di un fervente praticante, oppure si può trattare di un individuo che, pur avendo abbandonato la dimensione ecclesiale e anche il rapporto individuale con il sacro, ha deciso di mantenere un rapporto nominale con la propria comunità, come emerge dalle tante indagini sui valori, dichiarati e i comportamenti praticati e la relativa differenza tra questi⁸.

Ma in questo contesto cosiddetto post-secolare la possibilità di scegliere se e come appartenere, se e come credere è una delle modalità che permette di vivere la propria dimensione con il sacro definendo una parte di sé, riconoscendosi e facendosi così conoscere e riconoscere oltre all'ambito religioso?

Immaginate di essere in un mattino di primavera in un luogo di culto chiamato “tempio” e di partecipare a una funzione religiosa di una comunità protestante. Vi trovate seduti tra tanti sconosciuti che condividono la vostra curiosità nei confronti di quello a cui state assistendo: circa due decine di persone dichiarano (ognuno individualmente a turno), di fronte a un gruppo di altre persone, le loro motivazioni per cui si trovano lì e hanno deciso di diventare membri di quella chiesa. Mentre il primo dichiara ad alta voce “mi converto a Gesù Cristo, perché sono protestante da tempo, ma non me ne rendevo conto” scatenando una serie di sorrisi compiacenti in metà degli astanti, la penultima a parlare, una ragazza dalla voce sottile conclude dicendo serafica: “mi sto convertendo alla chiesa Valdese”. Qual è la continuità in queste dichiarazioni? Quale il senso di appartenenza manifestato in questi individui con argomentazioni così diverse ma rivolte alla stessa comunità?

Si immagini di essere nella palestra di una scuola in una cittadina inglese. È sempre mattino, è sempre domenica, prima di iniziare la funzione alcune anziane signore

⁸ In “Religione all’Italiana”, Il Mulino, 2011, Franco Garelli descrive lo scenario italiano della religiosità e della credenza degli italiani, proponendo domande simili a quelle di una precedente ricerca condotta con altri studiosi e pubblicata nel 1995. Sebbene non comparabili per differente metodologia e campione, emergerebbe, seppur non in maniera evidente come negli altri paesi europei, un calo della religiosità, nonché dei diversi indicatori, come pratica, frequenza ai culti, credenza in generale.

riscaldano l'acqua per preparare il caffè da condividere con i presenti, mentre i loro mariti aprono le siede pieghevoli e le dispongono lungo tutta la palestra. Una musica composta dal suono di batterie, tastiere e chitarre elettriche si diffonde, mentre il proiettore inizia a scandire sul maxischermo sopra le teste dei fedeli le parole dell'inno al Signore che tutti, braccia al cielo, iniziano a cantare. Si immagini di non conoscere il canto e di osservare il contesto e i partecipanti finché una signora di mezza età riesce a prendere la mano ad un nuovo partecipante e dire "sei nuovo?", solamente con un sorriso riesce a coinvolgere gli altri seduti intorno che - desiderosi di condividere la loro gioia per far parte di quella comunità - riusciranno a trascinare il 'novizio' al centro della palestra, cantando e alzando le braccia al cielo.

Infine, si immagini di essere l'accompagnatore di un'amica o un amico ad un raduno religioso di massa; e di essere l'unico a non sapere cosa sta per succedere. Una volta spente le luci immaginate di sentire una salmodia avvolgente ripetuta senza interruzione per almeno venti minuti, mentre altre due, trecento persone inchinate o inginocchiate cantano e pregano. Immaginate che un minuscolo prete dal passo svelto e corto vi passi affianco in un corridoio protetto e improvvisamente alcuni individui si lascino prendere da pianto e convulsioni, altri da una preghiera ad alta voce e altri da moti e gesti d'affetto ingiustificati verso vicini sconosciuti.

Questi immaginati in realtà son tre episodi reali del contesto cristiano attuale. Si tratta di tre episodi possibili capitati durante la ricerca⁹ che si è voluto intraprendere riguardante la scelta di appartenere ad una comunità compiendo così un cambio di chiesa.

Si tratta di un fenomeno che sebbene in Italia investa un numero ridotto di fedeli (se si compara il nostro Paese alle altre realtà europee) riguarda un aspetto presente in diverse modalità in tutto il mondo, specialmente nella società occidentale.

Considerato il dato di partenza ossia la società post-secolare, la credenza, la specificità italiana, il "believing without belonging", questa ricerca ha avuto l'intenzione di

⁹ Il primo episodio riguarda l'ammissione in chiesa valdese di Milano avvenuta nel giorno di pentecoste del 2008; il secondo riguarda la partecipazione ad una funzione una mattina di giugno del 2009 alla Christ Community Church di Exeter; il terzo episodio riguarda l'annuale pellegrinaggio di fiducia sulla terra organizzato dalla comunità religiosa di Taizè, nello specifico si tratta dell'anno 2008 a Bruxelles.

ricostruire i passaggi e i percorsi personali che portano alla descrizione e il riconoscimento di sé come membro, come appartenente ad una comunità all'interno del cristianesimo attuale. Il fenomeno del cambio di chiesa non interessa in questa sede per giudicare e gerarchizzare le differenti appartenenze e la religiosità individuale, ma per descrivere le forme di appartenenza e i meccanismi causali che la innescano.

I passaggi, le transizioni di chiesa sono considerate importanti per una serie di aspetti:

- rappresentano una possibilità propria della religiosità post-secolare;
- lasciano al singolo individuo la possibilità di sperimentare e sperimentarsi in relazione al sacro senza la preoccupazione di una agenzia superiore e delle sue sanzioni;
- sono spontanee e appartengono alla scelta individuale, ma riguardano la dimensione collettiva, comunitaria, come punto d'arrivo.

Considerare solo i passaggi tra chiese cristiane può essere visto come un limite, ma in questo contesto si tratta di una considerazione specificamente definita e giustificata.

L'appartenenza e la credenza al di fuori della religione cristiana seguono altre specificità e altre modalità: si pensi all'ubicazione e diversità dei luoghi di culto, ai riti di passaggio, alle agenzie sociali deputate alla trasmissione dei valori e il mantenimento dell'ortodossia etc., tutti aspetti che messi in comparazione tra loro non possono che rendere ancora più complicata un'analisi attraverso uno studio di caso, moltiplicando all'inverosimile i dati da raccogliere.

Considerato questo, considerare i passaggi di chiesa allo stesso modo delle conversioni sarebbe ardito da un punto di vista teologico e in contrasto con quanto ritenuto il background di partenza, se non anche quello di arrivo.

Sebbene la possibilità di cambiare sia un aspetto ritenuto più facile grazie alla secolarizzazione, passare dall'essere cristiano all'essere musulmano, ad esempio, mette in campo significati di differente natura rispetto al cambio esistente tra l'essere metodista e battista. Questo non va considerato in termini di valore o d'importanza ma considerando la natura stessa del cambio in questione. Battisti e metodisti riconoscono

un minimo comun denominatore che non è solamente valoriale ma è anche oggetto del credo. Inoltre, e non meno importante, condividono rituali, simboli e comportamenti che regolamentano l'ambito secolare della vita individuale e in relazione con gli altri.

Si potrebbe considerarle come specificazioni identitarie dalla medesima identità, senza con questa affermazione voler assumere in questa ricerca intenti definitivi.

Si tratta di due percorsi e due processi differenti che potrebbero essere osservati e analizzati in un'unica ricerca, ma che dovrebbe prendere in considerazione punti di partenza differenti e tecniche d'indagine ben più ampie e complesse.

Se il contesto in cui viviamo è quello del "believing without belonging", se con i passaggi di chiesa assistiamo ad un modificarsi dell'appartenenza, può essere parzialmente isolata, perché tutelata da quel minimo comun denominatore, la credenza, l'oggetto del credo, che non è necessariamente destinata a cambiare e che potrebbe così essere lasciata all'individuo come spazio di definizione, in base alla sua scelta individuale.

Inoltre, si tratta di una scelta che riguarda il sacro, oppure le scelte che riguardano il sacro, poiché secolarizzato, sono scelte che col sacro sono indirettamente collegate?

Questa ricerca vuole guardare al cristianesimo considerandolo oltre le caratteristiche date dalle sue specificità geografiche, con l'intenzione di prendere in considerazione la più ampia gamma di passaggi che si possono verificare all'interno di esso. È organizzata su tre fasi: una prima fase che mette in contatto con i leader spirituali (preti, pastori, laici responsabili di comunità) ai quali è stato somministrato un questionario riguardante la storia, natura e specificità del gruppo di cui sono punto di riferimento. Una seconda fase che riguarda più in profondità gli individui che hanno cambiato chiesa, almeno una volta, nella loro vita.

Queste interviste, insieme alla partecipazione a funzioni religiose e spirituali¹⁰ in chiese cristiane di confessioni diverse come ospite, o persona curiosa, rappresentano il cuore della ricerca e si sono concentrate sulle storie di vita dei fedeli con l'obiettivo di

¹⁰ Oltre a diversi incontri di gruppi di studenti credenti, presso l'Università di Exeter e gruppi di cristiani omosessuali, nel territorio di Milano.

descrivere le modalità, quali sono i meccanismi causali che guidano la decisione di cambiare chiesa e l'importanza del loro senso di appartenenza.

Nel primo capitolo si ripercorrerà il tragitto affrontato dalla secolarizzazione e dal fenomeno religioso nella sociologia delle religioni, con l'obiettivo di comprendere come, in questo excursus che parte dai classici della sociologia per arrivare alle argomentazioni del contesto post-secolare, il contesto europeo – imprescindibile dal suo essere cristiano – rappresenti il caso eccezionale di una religione vicaria.¹¹

Il secondo capitolo farà il punto sulla questione del metodo, analizzando nello specifico le domande soggiacenti e che hanno messo in moto la ricerca qui introdotta, esplicitandole attraverso i metodi e le tecniche usate per realizzarla.

Il terzo e il quarto capitolo, attraverso un'analisi dei dati aggregati, le interviste ai pastori e le osservazioni partecipanti, cercheranno di fare il punto sulla dimensione pubblica e sociale dei gruppi coinvolti nell'indagine e le loro modalità di relazione ed interazione. Ci si soffermerà grazie ai contributi degli individui che sono transitati da una chiesa a un'altra, proponendo una lettura dei processi decisionali della scelta di cambiare e delle possibili generalizzazioni.

Il quinto capitolo apporterà un contributo scaturito dalla partecipazione alle attività di alcuni gruppi di credenti omosessuali e il loro sviluppo durante gli anni in cui si è portata a termine la ricerca. L'interessante scenario milanese riguardo a questo fenomeno permetterà di utilizzare lo sguardo d'analisi emerso in un caso ulteriormente rappresentativo della situazione tardo moderna, secolare e religiosa.

Saranno le conclusioni a dirci se questo percorso (iniziato più o meno consapevolmente in quei tre mattini, in tre paesi europei diversi) è efficace per trovare le risposte che ci interessano.

Di fronte alla scelta di cambiare, alla volontà di aderire, alla certezza di aver fatto la cosa giusta la domanda che ha subito suscitato la curiosità sociologica è stata: cosa sta succedendo qui?

¹¹ Davie, G., *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London: Darton Longman & Todd, 2002.

Fin da subito è stato chiaro che si trattava di qualcosa che non riguardava solamente il sacro e il singolo individuo coinvolto. Perché ci si trova di fronte a comportamenti che coinvolgono emozioni, desideri, valori, pratiche, azioni, omissioni, che partono sì dal singolo, riguardano anche intere comunità impegnate nell'accogliere, descrivere e raccontare. Una serie di dimensioni che, nella loro complessità e totalità possono dirci qualcosa di più se non sulla religiosità, che non ha perso la forza e la capacità di descrivere le società che abitiamo, sull'appartenenza a una comunità religiosa e sulla capacità dell'appartenenza di descrivere anche se parzialmente la religiosità degli individui.

Sia concesso lo spazio per delle specificazioni linguistiche necessarie per non confondere il lettore. Con "cambio di chiesa" si intende il passaggio di un individuo da una chiesa di una confessione/denominazione ad un'altra chiesa appartenente ad un'altra denominazione.

Questa specificazione appare obbligatoria alla luce della rilettura di queste pagine, in quanto, più volte, per non rendere pesante l'approfondimento nella descrizione dei fatti e nella trascrizione delle interviste, si è scelto di parlare di cambi di chiesa come "passaggi", "transizioni", "cambio di comunità", "conversioni" a seconda del contesto e del capitolo.

Potrà in alcuni casi apparire caotica, ma utilizzare lo stesso termine provocherebbe una falsificazione dei dati raccolti.

Inoltre, questo comporterà di utilizzare, per coloro che hanno aderito ad una chiesa, termini come "convertiti", "transitati" "aderenti". Nel secondo capitolo si approfondirà questa differenziazione.

Da un punto di vista linguistico potrebbero sembrare fenomeni sociali differenti, e a guardar bene, in alcuni casi lo sono. In quei casi questo aspetto verrà evidenziato e giustificato. Decidere di utilizzare il linguaggio degli intervistati, coloro che hanno vissuto ed agito quel passaggio, sembra comunque quella prassi necessaria di rispetto e di etica nella descrizione della realtà, di parti della realtà e di sue rappresentazioni.

Religione e secolarizzazione tra teoria e processi.

Non può costituire una sorpresa il fatto che la sociologia, evolutasi in un periodo particolare come l'Illuminismo e attingendo da un pensiero positivista e razionalista, possa aver evitato di distogliere lo sguardo da una delle più importanti istituzioni della società, vale a dire la religione. Sebbene i padri fondatori della sociologia Marx, Durkheim e Weber, abbiano scritto e dibattuto ampiamente sul tema, nel corso del XIX e XX secolo quest'ambito della società è stato dapprima indirizzato verso un'unica linea guida interpretativa possibile, la secolarizzazione e successivamente si è orientato ad una serie diversificata di teorie, interpretazioni ed analisi.

La ridefinizione dei confini geopolitici, avvenuta con la crisi dello status quo dovuto all'equilibrio scaturito dalla "guerra fredda", l'ascesa dell'Islam e del Cristianesimo in tutto il mondo, uno sviluppo costante e la presenza di varie confessioni religiose dapprima in Nord America e poi nel resto dei paesi occidentali, hanno messo in moto una serie di considerazioni che ci permettono di guardare alla religione e al suo ruolo nella società globale non solo come ancora vivo, ma come del tutto in salute.

Appare superfluo ricordare come lo studio della religione e della sua influenza nella società sia importante perché non solo aiuta a spiegare le pratiche istituzionali e rituali, ma anche atteggiamenti e comportamenti sociali. Anche se i riti e le tradizioni religiose sono spesso ispirazione divina, l'istituzione stessa è un processo sociale e osservabile per la ricerca empirica. Lo studio della religione da una prospettiva sociologica si sforza di comprendere il ruolo dell'influenza e del pensiero religioso nella vita degli individui.

Fin dagli albori degli studi sulle religioni, il dibattito relativamente al ruolo della religione nella società è stato essenzialmente un dibattito concentrato sulla causa ed effetti che la religione ha sugli individui e le loro organizzazioni.

Per alcuni studiosi interessati al cambiamento della società e al suo funzionamento esiste un rapporto di interdipendenza tra questi cambiamenti e la religione. Questo, in estrema sintesi può essere la considerazione del fatto che la modalità con cui si manifesta una religione è un effetto della società.

Alcuni vedono la religione come un punto di osservazione importante e privilegiato per prevedere i cambiamenti nella società. Questo in quanto la religione è una causa di conservazione dei valori conservatori e tradizionali. Cosicché ne deriverebbe che le forme che è capace di assumere la società siano un effetto della forma religiosa in quella società.

Un'altra argomentazione insiste sul fatto che la religione possa causare un cambiamento nella società, e la società di conseguenza è tenuta ad adottare un nuovo ordine morale. Ancora una volta, la forma di una società è un effetto della religione.

Un approccio ulteriore è quello di considerare la religione come una forza trainante di un cambiamento essenzialmente di tipo reazionario, piuttosto che di una forza radicale.

Ci sono poi chiare differenze di opinione riguardo al rapporto preciso tra una religione e la società in cui si manifesta, l'attenzione, però, è sempre stata quella di non adottare nessuna di queste posizioni in modo avulso da critiche.

Un approccio utile è sicuramente quello capace di considerare i diversi ambiti di influenza della religione secondo le diverse prospettive. Infatti, la posizione più probabile è che tutto quanto sopra indicato può essere talvolta una corretta interpretazione seppur parziale.

La religione, di per sé, da un punto di vista sociologico deve essere sempre considerata come un sistema di conoscenza, e la natura di questo tipo particolare della conoscenza capace di condurre all'azione sociale.

1.1 - La ricchezza della sociologia delle religioni: risorse comuni, differenti visioni.

È possibile descrivere gli ambiti di applicazione della sociologia della religione facendo riferimento a tre aree principali, di cui la prima concentrata a comprendere il ruolo della religione nella società, la seconda volta ad analizzare il suo significato e impatto nella

storia dell'uomo e delle sue organizzazioni sociali, la terza di comprendere e descrivere le forze sociali che nel corso del tempo ne fanno mutare la sua forma.¹²

1.1.1 - I fondatori

Gli studi e le teorie dei cosiddetti fondatori della sociologia incardinano di fatto gli studi sulla religione alle prime interrogazioni di questa disciplina. Marx, Weber e Durkheim reagirono alle turbolenze economiche e sociali a cavallo tra XIX e XX secolo, dovute alle conseguenze radicali della rapida industrializzazione in corso in diverse aree del vecchio continente.

Nel pensiero marxiano si possono individuare due prospettive di osservazione sulla religione, una prevalentemente descrittiva e un'altra valutativa. Secondo Karl Marx (1818-1883) la religione di fatto rappresenta una variabile dipendente dal contesto economico. In particolare, la forma e natura della religione sono incardinate dalle e nelle relazioni economiche che costituiscono la base per l'analisi sociale. Non molto può essere compreso se si fa il tentativo di estrarlo dall'ordine economico dei mezzi di produzione e dalla relazione lavoratore-capitalista. La seconda prospettiva aggiunge una dimensione valutativa. La religione rappresenta una forma di *alienazione*, essa rappresenta una forma di malformazione che scomparirà grazie all'avvento della società senza classi, sconfitto il capitalismo.

La famosa interpretazione della religione come *oppio dei popoli* risulta inserita necessariamente in questo ambito di riflessione sul concetto di alienazione. La religione è una forma d'incanto e di assuefazione all'ordine, in realtà disordine, che ingabbia il lavoratore nella struttura delle classi. Infatti, secondo Marx la modalità con cui è organizzato il lavoro nella società moderna è stata la causa che ha spogliato l'individuo di valore e di dignità. La divisione del lavoro, l'organizzazione per classi, la relazione tra capitalista e lavoratore ha, di fatto, causato una separazione del lavoro umano, i frutti e i risultati di questo lavoro. Tutto questo ha portato una disumanizzazione, che a sua volta ha portato all'alienazione interiore della persona. Il valore di una persona è diventato nient'altro che il prezzo di una merce. Quest'alienazione è al centro della disuguaglianza sociale. Lo scopo della religione in questo sistema di disuguaglianza è di

¹² Hamilton, M., *The Sociology of Religion*, London: Routledge, 1994.

dare l'illusione e la promessa di una vita migliore rispetto a una vita di poche speranze. La sua critica sulla religione è stata un richiamo per gli individui ad abbandonare le proprie illusioni e ha avuto un ruolo fondamentale nel mostrarle, incoraggiando gli individui a concentrarsi sul proprio sviluppo personale, piuttosto che guardare a un aiuto da Dio. Questo perché una società senza classi, cui auspicava attraverso la rivoluzione, avrebbe reso la religione irrilevante e inutile.

Il pensiero marxista sulla religione è stato un fattore importante capace di favorire un avanzamento del pensiero laico in tutto il mondo. Negli Stati Uniti, paradossalmente, la dichiarazione culturale del 1960 sancì la morte di dio, grazie anche all'influenza del pensiero marxista nei centri culturali del Paese.

La prospettiva di Émile Durkheim (1858 – 1917) sulla religione si distanzia particolarmente da quella marxiana. Il suo pensiero, incentrato sul concetto di solidarietà come forza positiva risultante dalla presenza delle strutture nella società, permette di considerare la religione come uno strumento d'aiuto capace di offrire una risposta alla necessità di coesione e unificazione degli individui. Il pensiero di Durkheim, basato principalmente sull'osservazione empirica¹³, riconosce alla religione un'importante funzione capace di incoraggiare il pensiero collettivo della società come interesse dell'individuo. *La religione celebra, e contemporaneamente rinforza la società.*¹⁴

Nel suo classico *le forme elementari della vita religiosa*, illustra come i totem celebrati dagli aborigeni fossero espressione della loro stessa percezione di che cosa fosse la società. Secondo Durkheim, questo può essere considerato vero per tutte le religioni e quindi per tutte le società, in quanto gli individui percepiscono la società come un forza più grande di loro a cui non saper dare spiegazione, e a cui cercano ad esempio di dare spiegazione attraverso un sistema sovrannaturale, la religione.

È la complessità della società che a sua volta determina la complessità del sistema religioso che di fatto è enfatizzato dal rimescolamento di differenti sistemi valoriali.

¹³ Durkheim, É., *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma: Meltemi Editore, 2005 (1912).

¹⁴ Beckford, J., *Religion and Advanced Industrial Society*, London: Unwin-Hyman, 1989, p. 25.

Durkheim definisce la religione come un “sistema unificato di credenze e di pratiche/riti relative a cose sacre, cioè separate. Tali credenze e pratiche unificano tutti quelli che vi aderiscono in una singola comunità morale chiamata chiesa”.

Questa definizione pone chiaramente le persone sotto il controllo dell'impostazione della condotta morale e della creazione della comunità collettiva, che decide sulla sacralità degli oggetti, e di come organizzarli in un sistema unificato di credenze. Durkheim riteneva che la religione fosse un aspetto fondamentale e permanente dell'umanità, escludendo da questa considerazione gli oggetti del credo che non possono essere considerati come aspetti fondamentali nella definizione di cosa è o non è religione.

Il contributo di Max Weber (1864 – 1920) alla sociologia della religione si diffonde in ogni angolo della disciplina. Nella sua analisi è centrale la convinzione che la religione possa essere costituita come qualcosa di diverso e di fatto separato dalla società. Prima di tutto considera il rapporto tra religione e "il mondo" come qualcosa di contingente e variabile. Questo rapporto di fatto può essere esaminato nella sua specificità storica e socio-culturale, e infine, esso tende a svilupparsi verso una direzione determinata. Secondo il punto di vista di Beckford¹⁵ queste tre ipotesi sono alla base dell'inarrivabile opera weberiana di studio comparato delle religioni mondiali e del loro impatto sul comportamento di tutti i giorni, in ogni contesto.

Il comportamento quotidiano è un qualcosa di concreto che si cumula e che può essere capace di creare delle conseguenze sociali che non possono che riguardare anche le decisioni di natura religiosa. L'effetto di tali aspetti deve necessariamente essere analizzato attraverso indagini empiriche e non attraverso assunti a priori.

Al contrario di Marx, che caratterizzava il suo pensiero sulla religione come strumento capace di offrire false speranze e incardinato nel concetto di alienazione e di Durkheim, che considerava la religione come una coesione necessaria al funzionamento della società, Max Weber concentra il suo lavoro sull'interazione della cultura e della religione con il sistema economico di un società.

¹⁵ Beckford, J., op. cit, p. 32.

Mentre Marx riteneva che la religione fosse un ostacolo al cambiamento sociale, Weber la riteneva agente di cambiamento sociale. È forse fuorviante considerare Weber come un positivista rigoroso al pari di Durkheim, di fatto non era così interessato ai nessi causali diretti e all'influenza culturale sulla scelta razionale dell'individuo. Per Weber la religione può essere capace di influenzare l'immagine del mondo che un individuo costruisce, egli concentra il suo studio sui fattori storici che coinvolgono la religione all'azione sociale, privilegiando il contesto economico di riferimento.

Anche se Marx e Durkheim hanno di fatto affrontato la questione della religione nella società, Weber insieme ad Ernst Troeltsch e Werner Sombart, ha coniato la cosiddetta *Religionssoziologie*.

Il lavoro più conosciuto di Weber sulla religione è stato *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, nel quale, sintetizzando e semplificando, si può sostenere che il capitalismo era la controparte sociale della teologia calvinista. Weber ha iniziato il suo lavoro in paesi dove vi era la presenza significativa di protestanti e cattolici, osservando che gli individui che potevano essere considerati finanziariamente di successo come dirigenti, imprenditori, lavoratori altamente qualificati, ecc, si sono rivelati in modo prevalente appartenenti a delle chiese protestanti.

È attraverso questa osservazione che ha formato la sua tesi sull'etica calvinista e sulle idee che hanno influenzato lo sviluppo del capitalismo. Una teoria che viene talvolta vista come un rovesciamento della tesi marxiana, che considera la base economica della società come determinante di tutti gli altri aspetti.

Weber nelle sue riflessioni introduce un aspetto interessante per quelle che poi caratterizzerà il “core” della sociologia delle religioni e riguarda la possibilità di declino dell'influenza religiosa all'interno di una data società, processo appunto poi noto con il termine di secolarizzazione. Di fatto, la progressiva acquisizione di autonomia delle varie sfere della vita (economica, politica, intellettuale, artistica, sessuale) dalla sfera religiosa è indice del peculiare processo di razionalizzazione dell'agire sociale che poi sarà tipico dell'occidente moderno. Tale processo, pur avendo ricevuto un impulso decisivo dalla particolare connotazione ascetica dell'etica religiosa protestante, procede ormai per proprio conto, respingendo anzi la religione nell'area dell'irrazionale

(disincanto del mondo). Il mondo moderno si può di fatti caratterizzare per un radicale “disincanto” (come esito dell’etica protestante, che ha sciolto ogni legame magico e mistico tra Dio e il mondo) e per l’affermazione della razionalità strumentale: di qui l’autonomizzarsi della politica, dell’economia e della ricerca intellettuale dalla religione. Il conflitto tra razionalismo e orientamento religioso è, secondo Weber, particolarmente evidente e radicale: il razionalismo della scienza empirica, che ha una pretesa di totalità e di autosufficienza, non riconosce l’esigenza di fondo della religione – la ricerca di un ‘senso’ nell’accadere intramondano – e la sospinge nel dominio dell’irrazionale: di conseguenza la religione, nel mondo moderno, viene a essere confinata prevalentemente come esperienza mistica o magica.

Nonostante le loro differenze, i cosiddetti padri fondatori della sociologia hanno riconosciuto la centralità della religione nella società. Motivati dal passaggio della società da preindustriale a industriale, hanno argomentato e discusso sul ruolo della religione in riferimento al cambiamento sociale che stavano vivendo e al relativo cambio di ordine e controllo. Le loro riflessioni hanno volontariamente e involontariamente influenzato i successivi studi di una generazione di sociologi, nel vecchio continente come nel nuovo.

1.1.2 – Gli sviluppi americani

Si può dire che passò quasi mezzo secolo prima di una seconda fervente ondata di analisi e riflessioni sulla religione, proveniente da ambiti culturali, nonché religiosi, differenti. Negli Stati Uniti d’America, dove il ruolo delle istituzioni religiose rimase prevalentemente sostenuto e la pratica religiosa continuava a crescere, i sociologi della religione erano prevalentemente interessati e influenzati dal cosiddetto *social gospel*. Nonostante questo, parallelamente si stava diffondendo un punto di vista alternativo che associava sempre di più il ruolo e l’influenza della religione con le divisioni sociali caratterizzanti la fervente società americana¹⁶.

Negli anni 1950 e 1960, tuttavia, il focus principale della sociologia americana si poteva considerare come fortemente orientato e influenzato dal funzionalismo normativo di Talcott Parsons (1902-1979), che ha evidenziato il ruolo integrativo della religione. La

¹⁶ Niebuhr, H. N., *The Social Sources of Denominationalism*, Whitefish: Kessinger Publishing, 2004.

religione, un prerequisito funzionale, era al centro dei complessi modelli dei sistemi sociali e dell'azione sociale elaborata da Parsons.

La sua influenza fu duratura, e se ne ritrova tracce in nuove generazioni di studiosi americani, in particolare Robert N. Bellah (1927 -). In queste analisi è fondamentale il rapporto della religione con la società americana. Il funzionalismo di Parsons emerge da un ordine sociale completamente diverso dalla turbolenza che ha animato i fondatori della sociologia. L'America del dopoguerra è di fatto il simbolo di un periodo costante dell'industrializzazione in cui il consenso e il progresso sono apparsi non solo auspicabili, ma possibili e in divenire, e l'ipotesi che l'ordine sociale dovesse essere sostenuto da valori religiosi era molto diffusa.

Bellah, discepolo di Talcott Parsons, ne seguì da vicino il suo lavoro e incentrò la sua attenzione sull'evoluzione sociale della religione¹⁷.

Egli sosteneva che l'evoluzione nella sfera religiosa è stata causata dalla crescente differenziazione e complessità dei sistemi simbolici. Bellah considerava il rito come un atto sociale fondamentale delle società e ha sviluppato una tassonomia dettagliata della religione specificando cinque fasi che costituiscono la sua teoria della trasformazione religiosa¹⁸. Bellah ha coniato il termine “religione civile” in riferimento alla capacità dell'individuo di essere protagonista di una continua auto-trasformazione, entro i limiti, capace d'influenzare l'ordine mondiale. Gli americani si possono considerare quel popolo che abbraccia una religione civile, caratterizzata da credenze e valori propri, alimentati dal rispetto e dalla convivenza di più religioni diverse, indipendentemente dalla religione prescelta individualmente.

Parsons e Bellah dopo di lui, vedevano nella religione una potente fonte d'ispirazione e motivazione all'azione; l'uomo religioso è considerato un individuo capace di contribuire al funzionamento della società, infatti, la funzione della religione si esplicita in particolare nel mantenere l'individuo motivato, disponibile e integrato nei confronti della società che lo include.

¹⁷ Bellah, R., *Religious Evolution*, in “American Sociological Review”, Vol. 29, No. 3 (Jun., 1964), pp. 358-374.

¹⁸ Gelles, R., & Levine, A., *Sociology: An Introduction*, New York: McGraw-Hill, 1999, p. 497.

Per questi autori si può dire che il sorgere del cristianesimo ha coinciso con un moto di differenziazione della religione da altre istituzioni sociali.

La moltiplicazione denominazionale americana è vista da Parsons come una fase ulteriore dello sviluppo della religione cominciata con la rottura del cristianesimo con l'ebraismo, portata avanti dalla Chiesa Cattolica e proseguita nei diversi *risvegli* protestanti. Le persone non sono più ascritte per nascita a una chiesa ma la scelgono, gli individui sono diventati autonomi e nella scelta autonoma è implicita la tolleranza. Molti teorici della secolarizzazione vedono la tolleranza come un segno del fatto che la religione vale ormai ben poco; per Parsons al contrario, la tolleranza è una manifestazione della vita cristiana. Alla base del pluralismo caratterizzato dalle diverse denominazioni vi è secondo Parsons l'impegno condiviso sui valori fondamentali della società. I valori religiosi americani, di fatto, sono altamente generalizzati. C'è un consenso reale sui valori di fondo a prescindere dal conflitto tra confessioni.

Tale ottimismo caratterizzato anche dall'influenza del pensiero parsonsiano non durò a lungo. Gli anni sessanta del XX secolo, sono espressione di un pensiero sulla religione molto meno sicuro di sé, che permette al pensiero *mainstream* della sociologia della religione di evolversi ancora una volta.

In questo un'influenza esplicita fu data dalle teorie di costruzione sociale dei sistemi di significato, il cui riferimento può essere individuato in Peter Ludwig Berger (1929 -) e Thomas Luckmann (1927 -). Nella loro analisi il modello parsonsiano è di fatto invertito, l'ordine sociale esiste, ma viene costruito dal basso.

Peter L. Berger è conosciuto per aver sostenuto, in particolare ne *La sacra volta* del 1960 una forte teoria sulla secolarizzazione per poi rinunciare alla stessa, senza esitazione, dopo poco meno di trent'anni. Questo cambiamento delle sue riflessioni, come il cambiamento delle modalità in cui è vissuta la religione, è avvenuto in più fasi. Dagli anni '70 la maggior parte dei sociologi della religione (a parte l'inconvertibile Steve Bruce) concorda sulla considerazione che la tesi della secolarizzazione originale è insostenibile nella sua forma base, ritenendo di fatto che gli sviluppi di modernizzazione e secolarizzazione non sono necessariamente correlati.

Seguendo le sue riflessioni, la sua ammissione recente tende a valorizzare la differenza tra due fenomeni, allora confusi, ma fortemente legati tra loro sebbene distinti: secolarizzazione e pluralizzazione.

Oggi, non si può plausibilmente sostenere che la modernità porti necessariamente alla secolarizzazione: essa può e lo fa in alcune parti del mondo tra alcuni gruppi di persone, ma non necessariamente.

Tuttavia, la modernità molto probabilmente, ma non inevitabilmente, porta al pluralismo, a una pluralizzazione delle visioni del mondo, valori, ecc, tra cui la religione, e questo ha a che fare con alcune modifiche strutturali e dei loro effetti sulle istituzioni e le coscienze umana.

Il pluralismo e la moltiplicazione delle scelte, la necessità di scegliere, non portano e non necessariamente possono portare a scelte laiche e secolari. E questo si giustifica infatti con l'ascesa di un certo fondamentalismo religioso nelle sue varie forme, per esempio, ma anche soprattutto nel fatto che la religione si sia mantenuta istituzionalmente e nella coscienza umana, pur cambiando e diversificando le forme con cui è rappresentata.

La secolarizzazione ha per Berger una dimensione socio-strutturale, per cui in occidente oggi le chiese sono state sostituite in alcune delle loro funzioni da agenzie laiche; ha una dimensione culturale, poiché è venuto meno il contenuto religioso nelle varie forme di espressione dell'arte, e una dimensione che si riferisce alla coscienza individuale, poiché sono sempre meno le persone che pensano in termini religiosi. Per Berger le cause della secolarizzazione possono essere differenti: industrializzazione, urbanizzazione, razionalizzazione, affermazione della scienza.

Il cristianesimo, già alle sue origini e poi nel suo sviluppo in cattolicesimo rovesciò due aspetti dell'assetto secolarizzante e disincantante della religione di Israele, anche se mantenne l'accento sulla storia.

Di fatto, riprendendo Weber, Berger sostiene che la religione stessa sia stata una causa di secolarizzazione, e che la riforma protestante ha ripristinato la linea di secolarizzazione momentaneamente interrotta dal cattolicesimo medioevale.

Berger in un'ottica durkheimiana, parla di una struttura di plausibilità come quell'insieme di istituzioni e rapporti sociali il cui funzionamento e realtà quotidiana rendono plausibile la fede. La religione dipende dalla comunità che la pratica e non può esistere una religione privata. Il pluralismo che caratterizza le società occidentali implica un movimento dalla spiegazione legata al fato, a una spiegazione legata alla scelta. I movimenti religiosi operando tutti in un mercato concorrenziale, generano un'interpretazione consumistica della religione. Nel ripensare alla secolarizzazione, Berger critica questa visione rendendo di fatto il consumismo da primo colpevole di minare l'oggettività della religione, a uno dei fattori che rendono il mondo più secolare, ma contemporaneamente più religioso.

1.1.3 -Dalla Sociologia religiosa alla Sociologia delle Religioni

In Europa occidentale la sociologia della religione si è evoluta in direzioni differenti da quelle sviluppate dai sociologi americani. Le istituzioni religiose sul lato europeo dell'Atlantico erano tutt'altro che vivaci e alcuni studiosi, difatti, hanno illustrato il relativo indebolimento della chiesa nella società, come nel caso della società francese¹⁹. Sotto la direzione di Gabriel Le Bras (1891 – 1970), con l'obiettivo di recuperare la situazione, iniziò una serie di ricerche indispensabili per ottenere informazioni accurate e con l'intenzione di scoprire cosa esattamente caratterizzasse la religione del popolo, la cosiddetta "religione vissuta" (la religione *vécue*). Questa ricerca d'informazioni acquisì una certa dinamica e dimensione che portò a differenti contrasti e tensioni all'interno dei centri culturali francesi e poi europei. Si sviluppò una serie di spiegazioni sul diverso funzionamento dei rituali religiosi caratterizzata da una connotazione principalmente storica. Nella sociologia continentale si diffuse una certa teoria a considerare la religione come una forma di verità assoluta rivelata al credente per mezzo di rappresentanti terreni della divinità che come tale può essere di conseguenza un solo oggetto di fede. La religione è considerata come oggetto di fede, parte ed elemento costitutivo di un'istituzione, quindi non solo religione *vissuta* dal di dentro, ma la religione così intesa che ha come riferimento una precisa oggettivazione storica.

¹⁹ Godin, H., Daniel, Y., *La France, pays de mission*, Lyon: Ed. de l'Abeille, 1943.

Le ricerche prodotte furono diverse, ponendo lo sguardo sulla variazione della pratica religiosa dentro le varie chiese cristiane contemporanee, in funzione dei processi d'industrializzazione e urbanizzazione. Nata appunto negli anni 50 in Francia da Gabriel Le Bras la fase della "Sociologia Religiosa" influenza da subito il contesto italiano fin tutti gli anni 70 del secolo scorso, interessandosi unicamente sulla pratica religiosa. L'intenzione era di descrivere il declino della pratica religiosa in Europa, e le forme caratterizzanti questo declino, spiegando e descrivendo la situazione mediante correlazioni di diversa natura.

Willaime²⁰ parla di questo percorso evolutivo della disciplina - in primo luogo francese - in modo dettagliato: espone come l'emergere di una documentazione accurata e attenta, ma principalmente motivata da preoccupazioni pastorali che poi gradualmente estende gli ambiti di studio oltre il cattolicesimo. I diversi problemi metodologici incontrati lungo la strada e l'emergere di un'organizzazione internazionale, provocano la conseguente "deconfessionalizzazione" della sociologia della religione.

Quella che un tempo era la Conferenza Internazionale di Sociologia Religiosa durante i decenni è evoluta in un altro tipo di appuntamento. Questa trasformazione è anch'essa espressione di un passaggio dell'influenza della religione, e degli studi sulla religione, da un approccio principalmente motivato "a riformare" la religione a un altro motivato dalla scienza.

In riferimento alle considerazioni sulla secolarizzazione, su cui ci si soffermerà tra poco, alle sue critiche nonché alle teorie che riguardano lo scenario europeo, la storia della sociologia religiosa è una storia che nasce e si sviluppa, e non poteva che essere così, in una parte particolare del mondo, ossia l'Europa a matrice cattolica. Queste iniziative sono state di fatto fondamentali per lo sviluppo della sociologia della religione, ed esse conducono, tuttavia, a preoccupazioni e argomentazioni che non sempre sono state condivise da altri studiosi del mondo.

²⁰ Willaime, J., *Sociologia delle religioni*, Bologna: Il Mulino, 1996, pp. 38-55.

1.2 – Secolarizzazione, modernità e gli studi sul sacro

Come ricorda José Casanova²¹ è necessario fare una distinzione tra i termini “secolare” e “secolarizzazione” e la teoria (o le teorie) sociologiche sulla secolarizzazione, in quanto il concetto in sé è multidimensionale, contraddittorio e reversibile nelle sue connotazioni e soprattutto arricchito da diverse declinazioni, poiché ormai utilizzato più volte nel corso degli anni da diversi studiosi. Le formulazioni più note della secolarizzazione a partire dagli anni sessanta sono state quelle di Brian Wilson²², Peter Berger, Thomas Luckmann²³, Sabino Acquaviva²⁴, ma di fatto il consenso a questa teoria era talmente ampio e riconosciuto anche da tutti i padri fondatori delle scienze sociali (con l’eccezione di Pareto e pochi altri), che la secolarizzazione, accettata come paradigma, non venne mai messa in discussione, e le prime argomentazioni in controtendenza, elaborate da David Martin²⁵, non furono ben accolte.

1.2.1 – Il mito della Secolarizzazione

Brian Wilson (1942 -) definisce la secolarizzazione come quel processo attraverso il quale istituzioni, pratica e pensiero religiosi perdono il loro significato sociale a causa della razionalizzazione implicata dalla modernità, cosicché l’unico modo per fare retrocedere il ritiro della religione sarebbe la fine della modernità. Uno dei processi implicati dalla razionalizzazione, e molto utile per comprendere la religione e il suo destino, è la marginalizzazione del carisma in quanto il processo di razionalizzazione emargina il carisma, elemento tipico delle società pre-moderne. Nel mondo contemporaneo invece si assiste prevalentemente alla banalizzazione del carisma. Le leadership dei giorni nostri hanno necessariamente delle qualità carismatiche²⁶ e ciò può riguardare non solo i leader religiosi, ma anche quelli politici e i dirigenti delle aziende, le persone dello spettacolo, ma nel senso weberiano del termine, il carisma non è un tratto della personalità, ma un complesso rapporto sociale tra un leader e dei seguaci.

²¹ Casanova, J., Op. Cit.

²² Wilson, B., *Religion in a Secular society*, London: Watts, 1966.

²³ Luckmann, T., *La religione invisibile*, Bologna: Il Mulino, 1969.

²⁴ Acquaviva, S., *L’eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano: Edizioni di comunità, 1966.

²⁵ Martin, D., *The Religious and the Secular*, New York: Schocken Books, 1969.

²⁶ Shils E., *On the Constitution of Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Nel contesto specificatamente religioso il cristianesimo ha vissuto una certa influenza da parte del rinnovamento carismatico e questo a opera di particolari denominazioni o movimenti spirituali. Quest'influenza non ha impedito, secondo Wilson, l'inesorabile declino della religione, e interpreta questi fenomeni come consapevoli destrutturazioni. La religione, a opera della secolarizzazione è retrocessa alla sfera privata attraverso un processo che Wilson chiama *societalizzazione* che mette in moto una serie di meccanismi capaci di sostituire vincoli personali con una serie di relazioni contrattuali regolamentate da esecutori di ruoli.

Wilson ha articolato sei proposizioni relative alla secolarizzazione, ciascuna delle quali chiama in carico degli aspetti specifici. Secondo Wilson è opportuno ritenere che ci sia un'epoca per le fedi, ma non chiarisce quando è stata quest'epoca. In secondo luogo egli si riferisce a un'eccezione americana, come profondamente differente da quella europea. La terza considerazione di Wilson a proposito della religione riguarda il coinvolgimento dell'emergenza di considerare le nuove forme di religiosità nel vissuto umano, che vanno progressivamente a sostituire le vecchie e storiche religioni. Wilson nel parlare della secolarizzazione inevitabilmente inoltre fa un riferimento al fondamentalismo come un movimento religioso globale, che coinvolge ogni parte del mondo. Un mondo che, nelle parti liberate dalle influenze sovietiche, si affaccia alla religione e a certe forme di religiosità. Infine, Wilson fa riferimento a una cosiddetta "privatizzazione" della religione, che continua ad avere un'influenza, non più riscontrabile nel pubblico, ma nel privato del vissuto degli individui, tesi che verrà ripresa e confutata da Casanova.

Alcune delle formulazioni più elaborate e sistemiche delle tesi riguardo la privatizzazione della religione si possono trovare nei lavori di Thomas Luckmann e Niklas Luhman. Luckmann radicalizza la tesi della secolarizzazione sostenendo la sempre più maggiore irrilevanza delle istituzioni religiose tradizionali rispetto al funzionamento del mondo moderno, mondo nel quale la religione non si trova più nelle chiese. Le istituzioni del mondo moderno, di fatto pubbliche, non hanno più bisogno e non dovrebbero avere l'interesse a mantenere uno spazio, un ambito sacro e una visione religiosa del mondo. Gli individui possono compiere da soli i loro sforzi per costruire quella che Berger chiama "sacra volta" e la capacità degli individui di essere in grado di

integrare queste prestazioni frammentate in un 'sistema di significato soggettivo' non è rilevante per le istituzioni. Niklas Luhman distingue tre forme diverse di differenziazione della società: stratificazione, segmentazione e differenziazione funzionale in quanto le società moderne differenziate non richiedono e difficilmente possono avere un certo tipo di integrazione normativa positiva. Ogni teoria della religione moderna che ipotizzi il "ritorno del sacro" sulla base del bisogno funzionale della società d'integrazione normativa si fonda su considerazioni insostenibili e inverificabili. Secondo Luhmann, i vari sottosistemi sociali di cui la religione fa parte sono sempre più autonomi tra di loro, e sviluppano un certo grado di autoreferenzialità che permette loro di sviluppare un sistema simbolico estraneo dalla legittimazione religiosa. Non essendo più il nodo centrale dell'integrazione sociale, la religione insieme a altri nodi da vita ad una rete complessa di relazioni che non riconosce più autorità superiori ad altre, ma solamente funzioni più o meno efficaci al fine dell'integrazione.

Casanova, interessato prevalentemente al fenomeno attuale della deprivatizzazione della religione (riaprendo un tema sollevato da Wilson), dà una spiegazione interessante e molto chiara del termine secolarizzazione attingendo a tre diverse proposizioni, per sua stessa ammissione disomogenee tra di loro: la differenziazione funzionale delle sfere sociali, il declino della religione e la privatizzazione del credere. La differenziazione e l'emancipazione delle sfere secolari dalle istituzioni e dalle norme religiose continua costruire una tendenza strutturale generale della modernità e la stessa religione è costretta non solo ad accettare questo principio, ma a seguire la stessa dinamica. Il declino delle credenze e delle pratiche religiose non costituisce una tendenza strutturale moderna, in quanto, più le religioni si oppongono al processo di differenziazione, cioè alla prima tesi proposta da Casanova, più queste tenderanno a subire un declino.

È la privatizzazione della religione che infine ha permesso alla teoria della secolarizzazione di divenire famosa presso il grande pubblico rendendo di fatto quasi invisibili agli occhi degli studiosi quei fenomeni che andavano nella direzione opposta a tale assunto teorico. Privatizzazione e declino si manifestano in molte società e sono due processi fortemente correlati, tuttavia la privatizzazione rappresenta solamente un'opzione storica, nel mondo moderno ci sono religioni pubbliche che non

necessariamente costituiscono un pericolo per la libertà individuale e per quelle strutture moderne, differenziate.

Sul piano interno le religioni possono scegliere la privatizzazione in risposta al processo di razionalizzazione, sul piano esterno la privatizzazione è determinata da quelle tendenze strutturali che determinano la differenziazione e che possono spingere la religione nell'ambito della marginalità e *invisibilità* sociale.

1.2.2 - Mito in frantumi?

*This means that the modern West has produced an increasing number of individuals who look upon the world and their own lives without the benefit of religious interpretation.*²⁷

*My point is that the assumption that we live in a secularized world is false. The world today, with some exceptions, is a furiously religious as ever.*²⁸

È puramente simbolico e non vuole essere provocatorio introdurre le teorie che rivalutano e rielaborano il concetto della secolarizzazione come paradigma intoccabile partendo da queste due affermazioni di Peter Ludwig Berger. Come accennato, da fervente sostenitore della secolarizzazione egli ammise trent'anni dopo la formulazione delle sue teorie di aver fatto un errore. La posizione di Berger nei confronti della secolarizzazione si sposta tra due poli, poiché, da considerarla come il fulcro della modernità, approda a considerarla come una teoria sempre utile, con le dovute specificazioni e limitate applicazioni.

Applicazioni al contesto europeo, che costituiscono per Grace Davie il vero “caso eccezionale”²⁹ rispetto agli Stati Uniti d'America. La sociologa inglese ritiene che modernizzazione e pluralismo religioso possano coesistere con una vigorosa e crescente presenza della religione, e questo si è dimostrato valido non solo negli Stati Uniti, ma anche in Africa, in Asia e in America Latina. Non sono dunque gli Stati Uniti a fare

²⁷ Berger, P. L., *The Sacred Canopy*, New York: Anchor Books, 1990 (1969).

²⁸ Berger, P. L., *The desecularization of the world*, Gran Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

²⁹ Davie, G., *Europe-The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, Orbis Books, 2002

eccezione a una presunta regola universale secondo cui la modernizzazione è causa di una secolarizzazione; è piuttosto l'Europa (con il Canada e l'Australia che appaiono come sue repliche) a fare eccezione alla regola secondo cui la modernizzazione e la concorrenza fra le religioni (quando non è ostacolata dallo Stato) garantiscono un perdurante, o addirittura crescente, benessere della religione.

È difficile fare il punto della quantità di ricercatori che, da almeno quarant'anni, tra teorie e ripensamenti, hanno posto centro dei loro studi la nozione di secolarizzazione. Occorre forse riconsiderare tutto il paradigma, prima di ulteriormente affrontare altri approcci, distinguendo tra secolarizzazione qualitativa e secolarizzazione quantitativa. La secolarizzazione qualitativa, preferibilmente individuata con il termine "desacralizzazione" è la progressiva perdita di rilievo e influenza pubblica della religione. La secolarizzazione quantitativa, che è al centro delle teorie della secolarizzazione cosiddette "classiche" degli anni 1960 e 1970, è invece la progressiva diminuzione d'individui classificabili come religiosi all'interno delle società.

Può sorgere il dubbio che questi due fenomeni, evidentemente, non coincidano. Un'ampia secolarizzazione può coincidere con la presenza nella stessa società di una maggioranza di persone religiose, che per diverse cause rimangono meno visibili. La definizione di chi è o non è, e di quanto un individuo può essere religioso apre il campo a considerazioni non di poco conto come la descrizione di credenza e appartenenza, ed è possibile che gli individui che si dichiarano religiosi sia molto elevato, ma allo stesso tempo il numero di coloro che sono in contatto regolare con le istituzioni religiose sia molto inferiore.

È quello che Grace Davie individua con il termine già citato più volte di "*Believing without belonging*". Secondo Davie l'Europa non è eccezionale rispetto al *believing*, perché le percentuali di persone che affermano di credere in Dio o di essere religiose sono solo lievemente più basse rispetto ad altre aree geografiche.³⁰

L'eccezione di Davie sta nella particolarità della condizione delle chiese, del mercato delle fedi e della loro struttura relativamente connessa alla storia che hanno attraversato insieme alle istituzioni non secolari. Davie, facendo riferimento alla *religione vicaria* e

³⁰ Davie, G., op. cit., 2002, pp. 6 e 7.

al passaggio tra “obbligo e consumo”, che affronteremo nel prossimo paragrafo, inserisce nel dibattito sulla secolarizzazione un contributo particolare e controverso capace di dare un nuovo spazio di applicazione alla secolarizzazione, da obbligatoria a possibile.

Il contributo inglese alla sociologia delle religioni mondiale e alla discussione sulla secolarizzazione è arricchito da altre posizioni, tra cui le più influenti quelle di David Martin e Steve Bruce. David Martin fin dall’inizio della sua carriera è stato uno dei meno convinti sostenitori riguardo l’inevitabilità della secolarizzazione. Già dai primi anni sessanta espresse i suoi dubbi nei confronti del concetto di secolarizzazione in un testo del 1978, diventato poi un classico, *A general theory of secularization*, dove individuò una serie di traiettorie che i processi di secolarizzazione mettono in atto in diverse parti del mondo e le ragioni chiave per queste cause. Non soltanto manifestò le differenze tra i due lati dell’Atlantico, ma anche fotografò le differenti situazioni Europee.

L’approccio di Steve Bruce alla secolarizzazione è in qualche modo simile a quello di Wilson, anche se lo stile e le modalità di argomentazione sono profondamente differenti. Ormai rimasto tra pochi ferventi sostenitori della teoria classica della secolarizzazione, si pone in forte contrasto con chi, come Berger, chiede scusa per le proprie analisi poi corrette sulla secolarizzazione.

Bruce si interroga su quelli che possono essere i collegamenti tra modernità e scomparsa della vita religiosa tradizionale. Per Bruce la chiave di comprensione è da individuare nella Riforma protestante che ha permesso di sviluppare sia un pensiero razionalista, sia un pensiero individualista.

“Individualism threatened the communal basis of religious belief and behavior, while rationality removed many of the purposes of religion and rendered many of its beliefs implausible³¹”

Questo pensiero si ritrova anche in un recente lavoro, *Politics and religion*, dove paradossalmente sembra ridare importanza alla cultura religiosa, secondo lui importante aspetto influente nella realizzazione del moderno potere politico. Analizzando e

³¹ Bruce, S., *Religion in the modern world: from Cathedrals to Cults*, Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 230.

comparando contesti differenti, l'emergere delle democrazie liberali, generalmente tendenzialmente ostili alla religione, sono da considerare come uno degli effetti della Riforma protestante che ha portato ad una sempre più crescente diversità religiosa, in ogni parte del mondo, e alla relativa ricerca di plausibilità. Il pensiero di Bruce, che ultimamente sta trovando sempre più interlocutori interessati, ci permette, per la sua vicinanza, di avvicinarci ad altre approcci attuali sulla religione e interessanti per la ricerca, inserita in un contesto secolare e in qualche modo eccezionale.

1.2.3 – Le Economie religiose e la scelta razionale

Alle teorie classiche della secolarizzazione e alle sue evoluzioni “soft”³² si contrappongono le teorie dell'economia religiosa, secondo le quali, mentre la “desacralizzazione” può essere considerata un portato della modernità, la secolarizzazione in senso lato è una costruzione ideologica non confermabile da nessuna ricerca empirica. Esiste un “mercato” dei beni religiosi che funziona in un modo non molto diverso da qualunque altro mercato di beni o di servizi dove la domanda tende a rimanere costante anche nel lungo periodo. Le teorie dell'economia religiosa si pongono “dal lato dell'offerta”, e considerano la percentuale di persone religiose in una determinata società come dipendente dalla qualità e dalla varietà dell'offerta. In opposizione alle teorie classiche della secolarizzazione, questo modello prevedrebbe che la concorrenza (anche agguerrita) tra differenti proposte religiose, trovi una soluzione tramite l'offerta, che crea la sua domanda. E dunque in una maggiore presenza di persone religiose.

La spiegazione di Grace Davie sui motivi per cui gli europei occidentali praticino la loro religione – a parità, o quasi, di percentuale di credenza in Dio – in modo sensibilmente inferiore dai credenti statunitensi, ma anche latino-americani, africani non coincide totalmente con quella dei teorici dell'economia religiosa.

Chi sostiene l'idea delle economie religiose considera il mercato religioso europeo come distorto dall'intervento dello Stato (con specificità paese per paese). Lo Stato è capace di alterare il gioco della concorrenza e di impedire all'offerta di creare la sua

³² Davie, G., *Sociology of Religion*, London: Sage, 2007, p. 52.

domanda. Se si rimuovessero gli ostacoli posti dagli Stati, il mercato religioso dell'Europa Occidentale inizierebbe a muoversi in una direzione simile a quella del resto del mondo. Grace Davie considera questa spiegazione come parziale, in quanto gli americani non hanno mai conosciuto Chiese sostenute dallo Stato e gli europei considerano le Chiese come utili istituzioni sociali, di cui la grande maggioranza della popolazione avrà probabilmente bisogno in un'occasione o due durante la vita. Per tanto secondo la sociologa inglese è plausibile non che gli europei credano meno, ma lo facciano in modo diverso.

La teoria della scelta razionale è una teoria del comportamento umano che affonda alcune sue radici in un certo individualismo metodologico, in quanto i problemi devono essere risolti secondo il comportamento di un individuo che agisce intenzionalmente. Il nocciolo duro è costituito da una generalizzazione empirica, alcuni direbbero un assioma, secondo cui gli individui scelgono i mezzi più efficienti per il raggiungimento dei propri obiettivi. Gli individui, a causa della natura umana, effettuano una valutazione tra costi e benefici. I costi e i benefici sono sia materiali che immateriali, e sono anche personali e situazionali. L'approccio della scelta razionale per lo studio "scientifico" della religione è stato stimolato da un gran numero di ricercatori da un punto di vista teorico ed empirico, ma soprattutto dalla comparsa (1987/1996) di *A Theory of Religion* di Rodney Stark e William Sims Bainbridge. Essi forniscono un'elegante teoria deduttiva e globale sull'agire intenzionalmente razionale degli individui nei confronti della religione.

Punto interessante nel lavoro di Bainbridge e Stark è l'introduzione del concetto di "compensatore", che è descritto come la promessa in una ricompensa futura che non può essere controllata però da dati empirici. Quando individui non hanno la certezza di ottenere la ricompensa desiderata, sono tuttavia disposti ad accettare un compensatore, invece, che può compensare la mancanza di un obiettivo frustrato.

Rodney Stark è uno degli intellettuali di spicco e di riferimento per coloro che si basano su approcci che si rifanno alle economie religiose. Stark nei suoi lavori ha osservato che i movimenti sociali e politici che non riescono a raggiungere i loro obiettivi spesso si trasformano in religioni. Se i movimenti sociali non riescono a raggiungere obiettivi attraverso mezzi naturali, i loro membri cercheranno la guida divina per raggiungere gli

obiettivi. Attraverso le sue teorie sulla formazione dei culti, Stark ha elaborato un modello di processo di secolarizzazione come qualcosa di auto-limitante, in quanto può succedere che la maggiore secolarizzazione di una chiesa comporti l'avvio di una nuova setta attraverso fenomeni di frammentazione.

Con Roger Finke, Stark a partire dagli anni novanta del secolo scorso definisce l'economia religiosa come qualcosa in grado di comprendere tutte le attività religiose in corso in ogni società, sia gli aderenti attuali, sia quelli potenziali. La sacralizzazione è definita come una scarsa differenziazione tra gli istituti religiosi e secolari, una fusione tra Stato e Chiesa. La desacralizzazione è il contrario, una forma di secolarizzazione macro.

Molti teorici che aderiscono ad un modello di applicazione delle discipline economiche alla religione a volte lo utilizzano in modo intercambiabile con la teoria della scelta razionale. Il modello delle economie religiose è quasi considerato come l'applicazione della scelta razionale allo studio della religione nella società. I sostenitori affermano che le variazioni di partecipazione religiosa sono causate da differenze nella struttura dell'offerta religiosa.

Le istituzioni religiose sono considerate come parte di un mercato delle religioni, e se i mercati più liberi si trovano ad essere pluralisti e attivi, si può innescare un fenomeno di concorrenza.

Qui, come suggerito da altri, l'assenza di un controllo dello Stato potrebbe aumentare l'offerta che favorisce una scelta personale e quindi maggiore interesse e crescita. Di fatto, piuttosto che concentrarsi su una spiegazione sul declino moderno della domanda di religione - come fanno diverse teorie della secolarizzazione - la teoria della scelta razionale guarda l'offerta nella società attraverso differenti aspetti di deregolamentazione propri del contesto in cui la religione si manifesta.

Immaginare una completa rappresentazione dei diversi approcci sulla secolarizzazione e i diversi contributi alla sociologia della religione contemporanea appare in questo contesto fuorviante, nonché ridondante. Tra i contributi dei classici della sociologia, fin qui necessari per definire lo spazio culturale di riferimento, non è stato ad esempio considerato Georg Simmel, interessante contemporaneo di Marx e Weber, che ha arricchito incredibilmente lo scenario sociologico, in questo ambito della conoscenza a

esempio con riflessioni importanti sul concetto di religiosità. Inoltre, sempre per evitare di sfiorare l'eresia e non riconoscere primogeniture, non si è inserita la teoria della secolarizzazione, la prima, di Karel Dobbelaere su cui si sono innestate le altre.

Con l'intento di definire lo spazio di azione dove risolvere le domande sollevate nell'introduzione perfezionate nel prossimo capitolo, diversi approcci specifici affrontati, come l'adeguamento del paradigma "secolarizzazione a tutti i costi" sono in parte funzionali ai prossimi due paragrafi, che introducono concetti che ritroveremo come elementi caratterizzanti fasi della ricerca e come contributi utili per le conclusioni.

1.3 - Chi crede oggi, come crede oggi

Sebbene gli intellettuali si siano interrogati nel corso degli ultimi decenni sulla scomparsa (relativa) della religione dal dibattito pubblico, e della sua sempre minore influenza negli ultimi periodi la presenza della religione dalla sfera pubblica è inaspettatamente preminente. Con specificità a seconda del contesto e della nazione, la religione anima dibattiti dei politici, degli amministratori e di semplici cittadini. Si può considerare ad esempio alcuni aspetti, come la presenza del velo in Francia, la morte di Pim Fourtuyn in Olanda nel 2002, il fumetto su Maometto e l'islam in Danimarca, la presenza o meno del crocifisso nelle scuole pubbliche italiane, e sempre in Italia il referendum sulla Legge per la Fecondazione assistita e la Proposta di legge sul testamento biologico come alcuni degli esempi concreti dello scenario di riferimento europeo che a livello continentale, nella sua forma istituzionale di Unione Europea, ha vissuto un momento di crisi nell'enorme dibattito relativo alla presenza delle radici cristiane alla base della Costituzione.

Questa presenza fisica delle chiese storiche, secondo alcuni teorici non è indice di un glorioso ritorno e un segno di un'inversione di tendenza, ma espressione della particolarità del momento storico attuale, che nella sue eccezioni post: post-moderno, post-industriale e post secolare non trova evidentemente una sua denominazione. Attraverso il pensiero di due pensatrici tra loro affini, Grace Davie e Danièle Hervieu-Lèger, e le loro formulazioni sullo scenario attuale, si cercherà di descriverlo per

argomentare, si spera positivamente, l'approccio metodologico adottato in questa ricerca e specificato nel prossimo capitolo.

1.3.1 - Credere senza appartenere

Una delle maggiori problematiche nelle indagini che vogliono sondare i valori e i comportamenti religiosi degli individui è la non condivisione delle metodologie, dei metodi e degli strumenti di indagine. Spesso viene considerata una fitta serie di indicatori capace di misurare l'aderenza a dei dettami religiosi e il coinvolgimento nella vita istituzionale di una religione, ma questo, alla luce dei fatti, corrisponde a verificare e censire i comportamenti religiosi nelle sue forme ortodosse. I cristiani generalmente frequentano le chiese per esprimere le loro fedi e per ricevere la conferma che andare in chiesa la domenica, rispettare i sacramenti, etc., come la cosa giusta da fare.

Questi aspetti sono tra loro interconnessi e, secondo le statistiche, in declino. La complessa relazione tra *credere* e *praticare* è centrale nella discussione sulla situazione in corso e sulle modi per osservarne accuratamente lo sviluppo.

Grace Davie, seguendo la volontà di cogliere la distanza tra quelli che possono essere definiti come indicatori "duri" della religiosità, come la pratica religiosa e indicatori più "morbidi" come l'attaccamento, ha individuato nel "believing without belonging" una definizione efficace capace di creare un enorme dibattito, i cui effetti si sentono ancora oggi.

Secondo la sociologa inglese, questa frase coglie quello che è l'elemento più interessante e significativo delle popolazioni europee, tra cui Gran Bretagna, ossia il fatto di poter essere considerate una zona grigia nello scenario religioso mondiale nel quale le affermazioni relativamente al credo personale e individuale sono relativamente alte, ma la partecipazione ai culti, alle funzioni religiose e l'accostamento ai sacramenti molto basso.

Il Believing without belonging non è un'affermazione autoreferenziale, ma coniata a metà degli anni novanta, voleva essere uno strumento interessante, un utile punto di partenza per osservare i cambiamenti religiosi e fornire un'ipotesi e un'argomentazione da non sostituire a paradigma. A questa espressione sono seguite una serie di considerazioni particolari che ne hanno circoscritto la portata o ne hanno indirizzato le sue evoluzioni. Se è vero che le chiese in quanto istituzioni hanno visto il declino

prevalentemente a partire dalla ripresa economica dopo la seconda guerra mondiale, questo allargando lo sguardo a tutta la società, si può considerare vero come per altre attività e comportamenti di altre istituzioni, come i partiti e movimenti politici, i sindacati.

Questo ad indicare che il cambiamento nella pratica e/o nella frequenza ai culti può essere vista come una parte di quel profondo cambiamento nella vita sociale di molti paesi del continente e non può essere un indicatore esclusivo per lo scenario religioso.

Alcuni ricercatori, come Steve Bruce, considerano la non corrispondenza tra *believing* e *belonging* come un problema temporaneo³³, solo una questione di tempo fino a quando il declino di entrambi non si armonizzerà, ovviamente al ribasso.

1.3.2 – Memoria, identità religiosa e religione vicaria.

Attraverso il termine “Vicarious religion” Grace Davie cerca di ricollocare il suo pensiero, alla luce dei recenti cambiamenti sociali, seguendo il bisogno di considerare sia gli emergenti aspetti relativi al credo e la capacità di abitare la scena sociale, e quindi l’influenza, delle chiese storiche.

Il termine termine "Vicarious" (vicario in italiano) significa fare qualcosa per conto di. L'utilizzo di questo termine nell'espressione religione vicaria esprime l'interesse della sociologa inglese nel rapporto tra il numero relativamente ridotto d'individui che sono attivi nella loro fede, e tutti gli individui che invece non hanno particolare interesse e vicinanza agli aspetti religiosi. Secondo Davie, questa minoranza di persone che ancora frequenta e partecipa alle attività ecclesiali lo fa (presumibilmente senza saperlo) anche per conto di quella maggioranza silenziosa d'individui per i quali sostiene l'organizzazione e istituzione religiosa per un'eventuale necessità future. Questo permette alle istituzioni, ma anche ai valori religiosi, di mantenere vivo il passaggio di tradizioni e memoria, nonché l'influenza e la capacità della chiesa di essere presente nella società contemporanea e nell'immaginario collettivo.

Danièle Hervieu-Léger, sociologa francese, si trova spesso in sintonia con le riflessioni comparate di Grace Davie, e partendo da altre basi e con altri approcci ma nello stesso

³³ Bruce, S., *God is Dead: secularization in the West*, John Wiley & Sons, 2002.

scenario contemporaneo compie una consapevole distinzione fra secolarizzazione oggettiva che sembra non creare problemi, in quanto la sua esistenza è data più o meno per scontata e una secolarizzazione quantitativa di tipo soggettivo.

Hervieu-Léger sostiene che la secolarizzazione europea non ha per nulla dissolto le credenze e che anche in Francia la cosiddetta esclusione della religione riguarda in realtà la forze e la natura delle appartenenze. Essa è capace di coesistere con una formidabile proliferazione del credere che può emergere al di fuori dei grandi codici di senso prescritti dalle istituzioni religiose. Questo è in grado di determinare creazione di un mercato plurale dei beni spirituali. L'autrice attribuisce un valore universale a quanto avviene in Europa Occidentale e sembra voler del tutto non considerare valide le teorie dell'economia religiosa, su cui manifesta in realtà un certo scetticismo, ma riconosce l'importanza della necessità di riformulare il concetto di secolarizzazione. È più propensa a una riformulazione del concetto di secolarizzazione, depurata da aspetti etnocentrici.

Parlando di una nuova fase del processo di secolarizzazione francese e successivamente europeo, questo corrisponderebbe secondo Danièle Hervieu-Léger, ad un concetto chiamato “*esculturazione*”, inteso come lo scioglimento dei legami di affinità elettiva che la storia ha stabilito fra le rappresentazioni condivise dai francesi e la cultura cattolica³⁴. Nell'approccio di Hervieu-Léger³⁵ ciò che è religioso è definito in riferimento all'autorità legittimata della tradizione:

*La religione è un dispositivo ideologico, pratico e simbolico mediante il quale si forma, si mantiene, si sviluppa e si controlla la coscienza (individuale e collettiva) dell'appartenenza a una discendenza credente specifica*³⁶

Cerca di guardare alle tradizioni religiose di lunga memoria individuando il comportamento religioso come generato, nel credere come altri prima hanno creduto, riconoscendo quindi di appartenere a una lunga tradizione. Una lunga tradizione

³⁴ Hervieu-Léger, D., *Catholicisme, la fin d'un monde*, Parigi: Bayard, 2003.

³⁵ Hervieu-Léger, D., *Religione e memoria*, Il Mulino:Bologna, 1996

³⁶ Hervieu-Léger, D., *Religione e Memoria*, op. cit. p.129.

religiosa è frutto di accumulazione, nella vita privata come in quella collettiva, non tanto di singoli dati, ma di un passato elaborato e reso disponibile agli individui e alla collettività.

Le lunghe memorie religiose vivono un punto focale che è rintracciabile nell'avvento di ciò che oggi si chiama modernità psicologica. Questa implica la rimessa in questione, in nome dell'autonomia dell'individuo e dei diritti imprescrittibili della soggettività, di tutte le autorità che pretendono di imporre una norma alle coscienze e ai comportamenti. La continuità, che costituiva l'armatura simbolica di quella civiltà crolla e se per secoli la parrocchia è stata la società di memoria per eccellenza oggi questo cessa³⁷.

Poiché le moderne ricomposizioni di senso avvengono senza rifarsi a una tradizione collettiva, producono dei sostituti della memoria, memorie di sostituzione che possono essere quindi diverse e tutte capaci di produrre e riprodurre una rinnovata identificazione collettiva, forse di natura ridotta, ma tuttavia necessaria per la creazione di legami sociali.

Nell'epoca contemporanea parrebbe così più importante la forza creativa della tradizione. Se l'identità è la definizione che un individuo dà di sé nel tempo, sulla base di valutazioni cognitive e considerazioni valoriali in cui si riconosce, allora le possibilità di oggi comprendono, nelle stesse manifestazioni identitarie, un insieme di comportamenti e di atteggiamenti basati su simboli più immediati, finalizzati a manifestare agli altri maggiore visibilità e caratteristiche condivise³⁸. L'affermazione dell'autonomia individuale ha necessariamente bisogno, pur minando l'autorità della tradizione religiosa, di un riferimento all'appartenenza e alla percezione di una sicurezza di un'autorità.

In questo scenario, interessati all'evoluzione delle teorie sulla secolarizzazione e all'influenza della religione nella società, sembrerebbe che la conversione a partire dagli anni ottanta del secolo scorso - forse perché le conversioni sono tornate di moda - sia diventata un argomento di interesse per la sociologia delle religioni. In una società

³⁷ Ibidem, pp. 205-206.

³⁸ Hervieu-Léger, D., *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Bologna: Il Mulino, 2003.

secolare la conversione o una nuova o rinnovata appartenenza religiosa, possono essere modalità espressive di processi interessanti per indicare e descrivere, almeno in parte la religiosità degli individui³⁹.

1.4 – Sociologia della conversione

L'attenzione per la conversione come fenomeno degno di osservazione e attenzione sociologica si è manifestata prevalentemente negli studi sui cosiddetti “nuovi movimenti religiosi” come la Chiesa dell'Unificazione, la Chiesa di Scientology, La Chiesa mormone con l'obiettivo di spiegare perché e come gli individui sono coinvolti e s'inseriscono in questi gruppi, e come essi decidono di farne parte per un lungo periodo.

Le ricerche iniziali sulle nuove religioni partivano da presupposti teorici di provenienza marxiana e positivista e condividevano assunti di base riguardo ad una condizione di difficoltà dei nuovi membri, quella che Rodney Stark chiamava spiegazione psicopatologica della partecipazione religiosa.⁴⁰

In relazione ai nuovi movimenti religiosi vi sono strategie che tengono conto di una prospettiva di carattere storico e riprendendo la teoria della “deprivazione relativa” elaborata da Robert K. Merton⁴¹ sul finire degli anni trenta. Essa fa riferimento a un certo numero di privazioni di cui sarebbero vittime gli individui nella nostra società a cui porrebbero rimedio trovando riparo e fiducia in movimento religioso.

L'attenzione per questo tipo di difficoltà e debolezze dell'individuo è in parte il punto di partenza per degli approcci alla conversione che guardano alla manipolazione mentale, plagio e lavaggio del cervello da parte dei nuovi movimenti religiosi. Snow e Machalek⁴² considerano il modello del ‘lavaggio del cervello’ come una delle più popolari spiegazioni della conversione.

³⁹ Robbins, T., *Cults, converts and Charisma, The sociology of New Religious Movements*, London: Sage, 1988.

⁴⁰ Stark, R., *Psychopathology and Religious Commitment*, in “Review of Religious Research” 12:1965, 165-176.

⁴¹ Merton, R., *Social Structure and Anomie*, in “American Sociological Review”, vol. 3:1938, 672-682.

⁴² Snow, D. A., Machalek, R., *On the Presumed Fragility of Unconventional Beliefs* in “Journal for the Scientific Study of Religion”, 201,1:1982, 15-26.

Un discreto numero di ricercatori⁴³ ha posto l'attenzione alla comprensione del passato degli individui e alle scelte da essi agite; questo ha messo in discussione alcuni assunti di base del modello psicopatologico e delle deprivazioni, in particolare l'idea che i potenziali aderenti a una comunità religiosa siano costretti ad agire per via di pressioni ad opera del gruppo interessato.

Invece, questi lavori hanno rivelato che gli individui che si avvicinano a nuovi movimenti religiosi di solito agiscono per loro spontanea volontà, prendono decisioni sulla partecipazione in base ad un'analisi a volte abbastanza sistematica e approfondita delle soluzioni alternative, e sono impegnati in riflessioni accurate e consapevoli su quali sono le regole e i comportamenti accettati o rifiutati dal gruppo.⁴⁴

L'idea era quella di liberarsi da modelli "passivi" che presupponevano la conversione come un fatto che il convertito subiva senza svolgere un ruolo particolarmente attivo nel passaggio.

In linea con questa sempre più maggior distanza da interpretazioni che ponevano in secondo piano il comportamento degli individui si colloca il modello del cosiddetto "salvatore del mondo" elaborato da John Lofland e Rodney Stark nel 1965, importantissimo poiché di fatto rappresentò un ponte tra un'osservazione basata sul funzionamento delle organizzazioni e sul comportamento individuale. Gli elementi fondamentali del modello riguardano delle "caratteristiche situazionali":

- percezione di una tensione duratura nella propria biografia;
- volontà di risolvere la tensione sulla base di proprie conoscenze religiose;
- definizione di sé come una persona "in cerca"

e dei "fattori situazionali" che possano permettere di:

- effettuare, in momento fondamentale della vita (punto di svolta) un incontro con un determinato gruppo religioso;

⁴³ Principali autori, citati in bibliografia: Barker, E., *The Making of a Moonie* (1984); Richardson, J. T., *The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research* (1985), Rochford, E. B., *Hare Krishna in America* (1985), Straus, R., *Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment* (1979).

⁴⁴ Kilbourne, B., Richardson, J. T., *Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories*, in "Sociological Analysis" 50:1989,1-21.

- sviluppare legami affettivi tra i membri del gruppo,
- indebolire i legami affettivi con gli individui esterni al nuovo gruppo;
- sviluppare una relazione intensa con i membri del gruppo.

Questo modello da una parte fa riferimento e include, rielaborandole e contestualizzandole, le teorie classiche sulla predisposizione psicopatologica che possono spingere una persona a convertirsi, dall'altra include elementi di spiegazione sull'attrattività di un movimento e le modalità con cui questo si pone nei confronti di potenziali appartenenti. Seguendo i suggerimenti dello stesso Lofland⁴⁵, che rivisitò dopo qualche tempo il suo modello considerandolo ancora troppo concentrato su un ruolo troppo in secondo piano del convertito, nel 2005 in uno studio sui convertiti al buddismo in Francia, Mathé⁴⁶ considerava centrale l'individuo in cerca come interessato ad una rigenerazione personale, in cerca di benessere e pace piuttosto che di una verità da seguire.

Un'attenzione particolare va data alle teorie dei *network sociali* applicate al processo di conversione da parte di Snow, Zurker e Ekland-Olson⁴⁷ che si caratterizzano nel porre l'attenzione al disequilibrio tra il rapporto di legami a favore dei componenti del gruppo rispetto agli esterni al gruppo nel favorire la conversione religiosa. Teorie criticabili, come ricordato da Massimo Introvigne⁴⁸, perché non permettono di tenere in doverosa considerazione, rispetto alle strategie di conversione, gli scopi e le visioni del mondo del movimenti di destinazione e in secondo luogo, perché sebbene abbiano la capacità di descrivere le conversioni a particolari tipi di movimenti, non si dimostrano

⁴⁵ Lofland, J., *Becoming a World-Saver Revisited*, in "American Behavioural Scientist", vol. 20:1977.

⁴⁶ Mathé, T., *Le Bouddhisme des Français. Contribution à une sociologie de la conversion*, Paris: L'Harmattan, 2005.

⁴⁷ Snow, D. A., Zurcher, L.A., Ekland-Olson, S., *Social Networks and Social Movements: a Microstructural Approach to Differential Recruitment*, in "American Sociological Review" vol. 45:1980, 787-801.

⁴⁸ Introvigne, M, *Il fatto della conversione religiosa*, Relazione di apertura al XXI Simposio Internazionale di Teologia, Universidad de Navarra, Pamplona, 14 aprile 2010 (<http://www.cesnur.org/2010/mi-conversione.html>)

particolarmente efficaci con la stragrande maggioranza delle conversioni, passaggi di chiesa, denominazioni e confessione che caratterizzano la società attuale.

Sulla base del lungo percorso vissuto dalla sociologia della religione (che si spera sia ancora lungo), del consolidamento del concetto di secolarizzazione e dell'evoluzione delle teorie che ne descrivono il funzionamento e infine, considerati alcuni degli approcci di ricerca utilizzati nell'osservare e comprendere il fenomeno delle conversioni, si specificheranno nel prossimo capitolo le scelte metodologiche adottate. Tuttavia, in questo contesto, appare interessante la considerazione di partenza di Scott McNight:

*“In abstract terms there are three orientations to conversion: socialisation, liturgical acts, and personal decision. Each is aligned with a major component of the church, and each appears to be allergic to the others. Evangelicals worry about Roman Catholic conversion, Roman Catholic are uneasy with evangelical conversion, mainline denominations are uncomfortable with both; on the rebound, evangelicals and Roman Catholics lift their eyebrows at mainline Christianity. Each group fosters a specific approach to conversion [...]”*⁴⁹

⁴⁹ McKnight, S., *Turning to Jesus: The Sociology of Conversion in the Gospels*, Westminster John Knox Press, 2002.

Osservare i passaggi di chiesa: una sfida metodologica.

Dall'eresia alle "ri-affiliazioni dall'interno".

*"La conversione è cosa di un istante.
La santificazione è lavoro di tutta la vita."
Josemaría Escrivá de Balaguer*

Da un punto di vista storico e linguistico la conversione (nel senso proprio di conversione religiosa) è l'adesione a un nuovo credo, di diversa natura rispetto al precedente: l'individuo che sceglie tale cambiamento è per questo spesso definito "convertito".

Da un punto di vista teologico, psicologico e soprattutto sociologico, le ragioni e il significato della 'conversione' possono essere di diverso tipo⁵⁰.

Questo capitolo ha, tra gli altri, l'obiettivo di rendere chiari i tipi di comportamento disponibili per gli individui che hanno deciso di appartenere ad una comunità religiosa diversa da quella in cui sono stati inseriti alla nascita o nell'infanzia, restando all'interno del cristianesimo, individui che costituiscono la più piccola unità di analisi della ricerca. Inoltre, non meno importante, ha l'obiettivo di specificare le ragioni che guidano questa ricerca, cercando di spiegare e interpretare questo fenomeno come elemento costitutivo della scelta di appartenenza ad una chiesa.

Il termine 'conversione' è generalmente abusato e utilizzato come termine omnicomprensivo che può comprendere qualche comportamento individuale e/o collettivo che con la conversione ha solamente una forte somiglianza o un lontano richiamo.

Si tratta di modelli ideali di comportamento, che racchiudono all'interno una vastità di sfumature e pratiche diverse, differenti pratiche nelle chiese di provenienza e differenti livelli di adesione alla nuova comunità.

⁵⁰ Lofland, J., Skonovd, L., *Conversion Motifs*, in "Journal for the Scientific Study of Religion" 20:1981, 373-385.

Prima di descrivere questi fenomeni, o in senso più ampio questo fenomeno considerandolo come composto da diverse sfaccettature, occorre specificare il motivo dell'interesse.

Come ben chiarisce Merton, *in generale non dovrebbe neppure essere sottolineato che prima di procedere alla spiegazione o all'interpretazione del fenomeno, è necessario stabilire che esso esiste e che mostra sufficiente regolarità da richiedere e permettere una spiegazione*⁵¹.

Da un punto di vista sociologico il fenomeno non è relativo ad una collettività, ma riguarda singole comunità cristiane e nel complesso la chiesa cristiana universale. Sebbene la storia d'Europa ci abbia resi partecipi di conversioni d'interi popoli per volere dei sovrani⁵², in questa situazione storica contemporanea, e nella specificità di questa ricerca, non si sta parlando di conversioni collettive, di gruppi o di comunità.

Si sta parlando della scelta del singolo, una scelta che si caratterizza per una profonda coerenza con una delle caratteristiche più esplicative della modernità, ossia il passaggio da una situazione attendista e tradizionale, di affidamento al'fato' a una di scelta consapevole.⁵³

Se è vero che l'individuo giunge a sperimentarsi come un essere solo, in modalità impensabili per una società tradizionale, poiché privato di una solidarietà stabile propria della sua comunità, la scelta di aderire formalmente ad una chiesa è una scelta con un profondo significato sociale.

Essa è tra l'altro una scelta che s'inserisce nel dibattito proprio della sociologia delle religioni sulla misura della religiosità come fenomeno sociale.

Attraverso una scelta cognitiva e individuale, partecipando anche a dei riti di passaggio di ammissione nella nuova comunità, oppure di vera e propria Confermazione cristiana,

51 Merton, R., *Three Fragments from a Sociologist Notebook: Establishing the Phenomenon, Specified Ignorance and Strategic Research Materials*, in "Annual Review of Sociology" 13:1987, 2.

52 Carcano, R., Orioli, A., *Uscire dal gregge. Storie di conversioni, battesimi, apostasie e sbattezzi*, Roma: Luca Sossella Editore, 2008, cap. 1.

53 Berger, P. L., *L'imperativo eretico*, Rivoli: Elle Di Ci, 1987, p. 49.

questa decisione è un fatto tiene conto di diverse variabili, quali vita istituzionale, credo e valori, pratica, partecipazione e altri specifici indicatori.⁵⁴

La complessa relazione tra fede e pratica è centrale in quanto, sebbene “forti” indici come la pratica religiosa (es. la frequenza alla messa per i cattolici) possono oscillare fino a subire un declino, non necessariamente questo può riguardare il fenomeno religiosità nel suo complesso.

In Europa le chiese ormai sono considerabili come organizzazioni volontarie di individui, e se è vero che a partire dalla seconda guerra mondiale le chiese storiche hanno subito un forte declino nella adesione e frequenza ai riti, questo è anche vero non solo per “l’istituzione chiesa” ma anche, con flussi differenti, per altre organizzazioni, come partiti, sindacati e associazioni.⁵⁵

L’adesione a una chiesa si colloca, di conseguenza, nella sfera di quelle attività e comportamenti che rientrano nella vita sociale, e quindi una perdita di interesse per le attività religiose può essere non solo indice di un decadimento dell’interesse religioso, ma anche di un profondo cambiamento dei costumi e della cultura.

Il già citato *believing without belonging* è un’etichetta talvolta abusata che indica una dimensione pervasiva dell’Europa tardo moderna, e non solamente riferibile alla vita religiosa degli individui.

La questione riguardante la relazione tra “credenza” e “appartenenza” appare però centrale se riferita al cristianesimo, poiché è nella partecipazione alla vita della chiesa, nella pratica, cioè nell’appartenenza che il cristiano esprime la sua fede e riceve conferma che si sta comportando nel modo giusto.⁵⁶

⁵⁴ Bruce, S., *God is dead. Secularization in the west*, Blackwell, Oxford, 2002.

⁵⁵ Putnam, R., *Bowling Alone: the collapse and revival of American Community*, New York, Simon and Schuster, 2000.

⁵⁶ Davie, G., *Vicarious Religion: a methodological challenge*, in Ammermann, N. “Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives”, Oxford University Press: Oxford, 2006.

Anche i leader religiosi stessi spesso sono attratti dalla formula *believing without belonging*, che permette loro di giustificare l'esistenza delle chiese stesse, ma la persistenza delle chiese nelle nostre società potrebbe avere delle ulteriori spiegazioni.

In un contesto italiano detto del "cattolicesimo unico e plurale"⁵⁷ che a detta dei fautori della scelta razionale è caratterizzabile come un pigro monopolio⁵⁸, incapace di stimolare e di fornire i bisogni latenti di religiosità degli individui, avvengono però lenti e costanti movimenti di uscita e di entrata nelle diverse chiese cristiane, e all'interno della chiesa cattolica, nell'affiliazione a movimenti carismatici.

Tutto questo diversamente da una situazione di mercato delle fedi, come negli Stati Uniti d'America, dove gli utenti divengono attivi consumatori e partecipanti della vita delle chiese.

Ora che l'influenza delle istituzioni ecclesiastiche nella vita religiosa degli individui è passata dall'obbligo al consumo⁵⁹ come suggerisce Berger,

[...]l'adesione a una particolare comunità religiosa non è più un risultato scontato imputabile alla nascita. L'individuo ora sceglie di aderire, e anche se aderisce alla comunità in cui è nato (ancora il caso più comune), sa che anche questa è una scelta. Soprattutto, come risultato della secolarizzazione, la religione è stata estromessa quasi completamente dalle istituzioni forti dell'economia e dello stato. Ora diventa una questione di vita privata - esattamente, come abbiamo visto, la sfera della "de-istituzionalizzazione" più marcata.⁶⁰

Collocando questa ricerca all'interno del dibattito sul *believing without belonging*, e sulla sua variante scandinava del "*belonging without believing*"⁶¹, ci si vuole focalizzare sull'appartenenza ad una chiesa attraverso l'osservazione del fenomeno delle conversioni, dei passaggi di chiesa.

⁵⁷ Nesti, A., *La fede senza nemico*, Milano: Guerini e Associati, 1997.

⁵⁸ Bruce, S., *Choice and religion: a critique of rational choice theory*, Oxford University Press, 1999.

⁵⁹ Ammermann, N. T., *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford University Press, 2006.

⁶⁰ Berger, P. L., *Una gloria remota*, Bologna: Il Mulino, 1994 [1992], p. 170.

⁶¹ Bäckström, A., nota 8 in Davie, G., op. cit., 2006.

In un contesto tardo-moderno la scelta di appartenere ad una chiesa, per quello detto finora è una delle scelte che in un mercato aperto o relativamente chiuso consiste di fatto una scelta secolare.

Non potendo indagare il campo di chi, educato e socializzato alla fede, tiene l'ambito religioso 'nel cassetto delle emergenze', pronto per quei riti di passaggio ai quali difficilmente si rinuncia (è il caso ad esempio dei funerali⁶²), il campo del 'belonging' si restringe ai praticanti. Tra questi, coloro che hanno transitato appaiono quelli che hanno compiuto, recentemente e consapevolmente, un percorso non solo controtendenza, ma per propria natura unico.

Con questo non si vuole considerare i convertiti come i "più cristiani tra i cristiani", ma trovare nella loro scelta di convertirsi, sulle ragioni per cui le persone cambiano chiesa quei meccanismi sociali alla base della necessità manifesta, e quindi più facilmente osservabile, di appartenere a una chiesa.

È sempre Berger che si chiedeva: *è indispensabile appartenere a una chiesa? Questo genere di fede si esprime necessariamente in una comunità?*⁶³

Il percorso non è dei più semplici: si sta scegliendo di escludere persone provenienti da altre esperienze religiose con due argomentazioni, a) per una logica prettamente geopolitica⁶⁴, e b) per una motivazione riferita all'identità e all'appartenenza, che fuori dalla teologia e tradizione cristiana ha altre forme e tradizioni.

In secondo luogo, tra chi appartiene si è scelto di focalizzarsi sul percorso dei transitati, questo perché se è vero che cambiare confessione può riflettere un impegno morale e spirituale⁶⁵ è vero anche che la decadenza di una religione (e dell'appartenenza ad essa) può essere vista come una minaccia all'integrazione e alle relazioni sociali. Dunque, se

⁶² Davie, G., op. cit., 2006

⁶³ Berger, P. L., *Una gloria remota*, Bologna: Il Mulino, 1994 [1992], p. 161.

⁶⁴ Cesnur, *Le religioni in Italia*, Torino, 2006. In Italia l'87% delle persone si dichiara cattolico, chi crede in altre religioni è poco meno del 2% della popolazione. I credenti appartenenti alle chiese cristiane diverse dalla confessione cattolica sono circa quattrocentomila.

⁶⁵ Lyon, D., *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*, Oxford: Polity, 2002.

la religione viene concettualizzata come preservazione e culto della memoria⁶⁶ quale figura del credente, (di chi appartiene ad una chiesa) emerge nel cristianesimo attuale fatto di conversioni, transizioni e nuove affiliazioni?

È necessario quindi, prima di focalizzarci sul metodo d'indagine, descrivere cosa si intende con questi passaggi.

2.1 - Conversione

Non esiste un'immagine tipica, universale e chiara del convertito, né di conseguenza della conversione, in quanto momento e situazione unica, irripetibile e difficilmente classificabile.

La conversione è un atto consapevole da parte dell'individuo, non un'esperienza passiva. L'opposto speculare della conversione non andrebbe visto, di conseguenza, nella piena adesione alla religione e alla fede nella quale si è sempre creduto, ma semmai una sorta di 'adattamento' se non una 'distanza riflessiva' dai dogmi e dai precetti della propria religione di provenienza. Per dirla con le parole di Grace Davie⁶⁷ immaginando una sorta di 'continuum' dove a un opposto si trova la "credenza senza appartenenza" e dall'altro "l'appartenenza senza credenza", si trova in quest'ultima definizione quell'atteggiamento passivo da cui la conversione si distingue.

Nella dimensione ebraica e cristiana (che è quella che maggiormente ci interessa) la conversione non è mai nei confronti di un'istituzione, una chiesa, ma va intesa in termini di "conversione a Dio".

Si tratta del fenomeno attraverso il quale un individuo o un popolo prendono conoscenza dell'importanza di ravvedersi da una vita vissuta 'lontana' da Dio, dalla Sua volontà e dal cammino indicato di salvezza, al quale decidono di ritornare.

⁶⁶ Hervieu-Léger, op. cit. 1993.

⁶⁷ Davie, G., op. cit. 1994.

Nel cristianesimo la necessità dei peccatori (tutti) di convertirsi è presente nei Vangeli e attribuito come messaggio cristiano direttamente pronunciato da Gesù (Mt, 18:13) e dai suoi Apostoli: *'ravvedetevi e convertitevi, perché i vostri peccati siano cancellati'* (Atti, 3:19) indicando il percorso di conversione come un'opzione, un bivio da superare.

Con l'istituzionalizzazione della religione cristiana e la sua specificazione dalla sua matrice ebraica in una tradizione cattolica, la conversione è stata associata in modo sempre più forte a i Sacramenti amministrati dalla Chiesa nei confronti dei fedeli in specifici avvenimenti rituali. I sacramenti del Battesimo, della Confermazione e della Riconciliazione sono quei riti di passaggio⁶⁸ attraverso i quali si attua o si ricorda la scelta di conversione. Nel Battesimo si riceve la remissione dei peccati, ma per i peccati successivamente commessi occorre il Sacramento della Penitenza (Riconciliazione) che implica una confessione dei peccati e l'assoluzione impartita da un ministro di culto consacrato.

Attraverso la Riforma protestante e l'evoluzione moderna della società, la conversione è stata interpretata e intesa come una risposta dell'uomo alla rigenerazione, come infusione di nuova vita nell'anima. Karl Barth⁶⁹ vede la *umkehr* (conversione) come l'avvenimento cardine della storia, e il rinnovamento del mondo in Gesù Cristo per opera della Grazia.

Lo sguardo protestante alla conversione è teologicamente differente dalla tradizione cattolica: la conversione dipende dalla grazia, che il calvinismo tende a rappresentare come irresistibile, con il risultato che la conversione è concepita come un atto spontaneo di affidamento a Dio, poiché l'intera vita, vissuta sulle orme di Cristo, è da intendersi come una vita di conversione.

⁶⁸ Van Gennep, A. *The Rites of Passage*, University of Chicago Press, 1960 [1909].

⁶⁹ Teologo e pastore protestante svizzero-tedesco del ventesimo secolo, si contrappone criticamente al liberalismo protestante tedesco del suo tempo. Ciò nonostante, il suo pensiero non ha generalmente trovato riscontri positivi dai teologi che si attengono alle confessioni di fede protestanti classiche, gli evangelicali ed i fondamentalisti, in quanto, sebbene la sua teologia conservi la maggior parte dei concetti della teologia cristiana ortodossa, egli respinge il presupposto di base sistema teologico di alcuni filoni teologici, quello dell'inerranza biblica.

Con l'istituzionalizzazione delle discipline mediche e la nascita della psicoanalisi si è tentato di dare molte spiegazioni psicologiche della conversione religiosa. La conversione è considerata una scelta importante nella costruzione della propria identità, nella definizione di sé e nel raggiungimento della felicità. William James⁷⁰ vede la conversione come la consapevole unificazione di un io prima diviso. Altre interpretazioni vedono la conversione come un atto di ri-orientamento, oppure d'integrazione della personalità, oppure in una posizione diametralmente opposta a quella di James, come opera di lavaggio del cervello.

Nell'ambito di questa ricerca, il fenomeno della Conversione interessa per le caratteristiche individuali, d'interazione in gruppi e comunità, e per le trasformazioni sociali che può influenzare.

Se da un punto di vista biblico-cristiano la conversione riguarda due aspetti, uno divino ed uno umano, non si può dimenticare che, per chi crede (e si tratta del campione della ricerca) la conversione rappresenta l'incursione della Grazia di Dio e/o dell'avvenimento cristiano nella vita umana. Se è vero che chi si converte svolge un'azione attiva, questa attività va vista e considerata come un'attività derivata e possibile dall'opera della Grazia, che è il reale agente mobilitante per chi crede.

L'ipotesi della grazia sembrerebbe quindi mettere in scacco ogni tentativo sociologico di parlare di religioni e rende chi fa ricerca impotente alla analisi e alla interpretazione, poiché si tratta di un meccanismo sociale, di una variabile impossibile da misurare, analizzare e definire: come si manifesta, in che modalità, con quale frequenza.

Spesso però sfugge la considerazione della 'grazia' non come una dimensione riguardante il dato religioso dell'individuo, quindi l'ambito istituzionalizzato, la religione, per dirla come Georg Simmel⁷¹, ma come una dimensione che rientra nella categoria della fede, ossia dell'ambito soggettivo e privato della dimensione religiosa

⁷⁰ Psicologo e filosofo statunitense del XX secolo, nel 1902 pubblica il risultato delle sue ricerche psicologiche sulla fenomenologia delle esperienze religiose, ed in particolare sull'atteggiamento mistico e gli stati esperienziali che contraddistinguono il misticismo.

⁷¹ Simmel, G., *Saggi di sociologia della religione*, Borla, 1993 [1898].

(la religiosità) o spiritualità⁷². Se è vero che la fede è un dono di Dio e non un prodotto umano e la religione (come discorso dell'uomo sull'uomo) allora *cade sotto tutte le categorie relativistiche pensabili*⁷³, allora è vero anche che la prima non può, per correttezza di metodo e di disciplina, che essere interpretata come una delle tante varianti del “fenomeno religione”.

Ulrich Beck ha recentemente scritto:

*In quanto sociologo che crede nella capacità di emancipazione della spiegazione sociologica, nelle mie vene scorre l'idioma della secolarizzazione. La premessa della secolarizzazione, o per esprimermi con una battuta, l'idea che, con la progressiva modernizzazione, la sfera religiosa liquida se stessa, non può essere del tutto espulsa dal pensiero sociologico, anche se questa prognosi venisse storicamente contraddetta*⁷⁴.

La conversione è un segno, un simbolo, in cui è presente un ricco insieme di significati. Essa sintetizza in un comportamento tutta una serie di passaggi, di scelte, di decisioni precedenti il momento rituale del passaggio, ma anche i successivi.

Ecco che allora, la conversione, ma anche quei fenomeni a cui spesso ci si riferisce con lo stesso nome, possono essere visti sia come un processo sia come un fatto (sociale). Essi sono sicuramente dei comportamenti; ogni singolo passaggio è un dato individuale, ma non di meno essa ha una ripercussione soprattutto sociale, poiché riguarda e coinvolge - più o meno indirettamente - i rapporti con gli altri individui inseriti nelle reti sociali di cui si fa parte.

⁷² Woodhead L, e Heelas, P., et al., *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell, 2005.

⁷³ Berger, P. L., *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1995 [1971].

⁷⁴ Beck, U., *Il dio personale*, Roma-Bari: Anticorpi Laterza, 2009 [2008], p. 3.

2.2 – Eresia e Apostasia

Fuori da un ambito prettamente religioso il termine “eretico” è riferito, nella cultura comune, a persone che portano avanti un’opinione o una teoria che si discosta, in modo netto, dalle teorie dominanti e dalla cultura considerata autorevole e ‘giusta’. Sebbene assente nei vangeli nella sua concezione negativa e presente solo dagli Atti degli Apostoli⁷⁵, il termine ha un forte significato nell’ambito degli studi teologici di natura cristiana.

Esso ha indicato da sempre un gruppo o movimento religioso e quelle dottrine a esso collegate, che un’istituzione religiosa già consolidata, appartenente alla medesima tradizione descriveva come deviante.

In origine era eretico chi sceglieva, cioè l’individuo capace di valutare più opzioni prima di aderire e riconoscerne una come valida.

Successivamente il termine ha assunto un significato negativo⁷⁶, ed è passato ad indicare una dottrina contraria a quei dogmi e ai principi di una religione, che spesso si pronunciava attraverso opere o comunicazioni di “condanna” se non “scomunica” nei confronti degli aderenti a tale religione.

Guardando al caso della Chiesa Cattolica è affidato alla Congregazione per la Dottrina della Fede (erede della Sacra Romana e Universale Inquisizione) e prima ancora di alcuni Sinodi svoltisi nei primi secoli dopo la morte di Cristo, il compito di individuare le deviazioni dall’ortodossia e segnalare coloro “colpevoli di eresia”.

Il caso dell’apostasia, seppur simile, permette considerazioni di diversa natura.

Sebbene l’apostasia è considerata da diverse istituzioni religiose come un vizio, una forma di degenerazione della virtù e della fede, l’apostata viene accusato e condannato,

⁷⁵ È presente, con valenza prettamente descrittiva, in Atti (5:17, 24:5, 24:14, 26:5) in riferimento a diverse sette che nascono a seguito della morte di Gesù Cristo, senza un chiaro significato negativo

⁷⁶ I cor 11:19; Gal 5:20,2; Pt 2:1.

attraverso atti ufficiali della comunità religiosa come la scomunica, ed è escluso ed evitato dai componenti del suo gruppo religioso di provenienza.

Apostasia è la definizione che indica l'abbandono, la rinuncia formale della propria religione di provenienza, senza che successivamente o contestualmente all'abbandono l'apostata aderisca necessariamente ad un'altra religione.

Ai nostri giorni si potrebbe ritrovare una certa somiglianza nella specificità del contesto italiano, in antagonismo alla chiesa cattolica, nel fenomeno cosiddetto di sbattezzo.

In questi termini, eretico è colui che proclama con determinazione una individuale scelta definitiva, e di conseguenza l'eresia da questi commessa corrisponde alla decisione di appartenenza ad una fazione contrapposta, ma eretico è anche colui che accetta, scegliendo, una parte di quell'insieme di dottrine e dogmi della sua religione di appartenenza e ne rifiuta, rinunciando all'appartenenza, degli altri.

Eresia e apostasia sono termini che possono essere utilizzati in modalità reciproca: sia da chi abbandona una religione, sia da chi assiste all'abbandono. Pochi sarebbero disposti, soprattutto ai giorni nostri, a descrivere le proprie credenze e la propria "scelta di fede" come eretiche, al contrario presenterebbero tali decisioni in contrasto con la vera eresia che loro vedrebbero nel gruppo e nelle dottrine ortodosse, che disconoscono.

Ai fini della ricerca, da un punto di vista sociologico, se dal precedente capitolo la conversione è stata considerata un processo e un fatto, qui si può considerare apostasia e eresia come alcuni dei suoi elementi costitutivi.

Un individuo, nell'atto di conversione, se già credente, può compiere dunque una apostasia oppure una eresia.

Sebbene diverse chiese cristiane non considerino il passaggio di cristiani battezzati in altre denominazioni come dei convertiti, in termine sociologici non possiamo non considerare questi comportamenti come delle conversioni *di fatto*.

2.3 - Tipi di passaggio

Se l'apostasia non corrisponde a un'adesione obbligatoria ad una chiesa, mentre l'eresia ne è in sé una causa, ecco che in termini descrittivi, grazie alle precedenti ricerche e alle riflessioni nell'ambito sociologico, attraverso una loro differente modulazione si possono evidenziare tutta una serie di comportamenti, riferiti agli ambiti religiosi, così identificabili, che interessano il nostro campione della ricerca:

- Adesione ad una Chiesa di confessione diversa da quella in cui si è stati battezzati e in cui si ha partecipato attivamente alle attività.
- Adesione ad una Chiesa di confessione diversa da quella in cui si è stati battezzati e in cui non si è mai praticato (in età adulta).
- Adesione ad una Chiesa di medesima confessione a quella in cui si è stati socializzati, ma attraverso l'attività di un gruppo spirituale specifico interno alla stessa.

Ci si può chiedere che, se è vero che *“l'individualismo religioso è soltanto una componente del predominante processo di secolarizzazione”*⁷⁷, e la crescita della religiosità individuale non legata ad alcuna Chiesa non compensa il drammatico regresso della religione istituzionalizzata quale caratteristica esplicativa acquisirebbe il senso di credere, convertendosi, per aderire e appartenere ad una Chiesa istituzionale?

Come ricorda Hervieu-Léger⁷⁸ si sta indebolendo sempre più il sistema territoriale della Chiesa cattolica e delle chiese cristiane storiche costituito da un villaggio, una chiesa, un campanile, una dottrina e un costume anch'essi sempre stabili, quasi immutabili, trasmessi di generazione in generazione.

Anche il precedente pontificato si accorse della specificità occidentale in cui si è sempre meno cristiani per nascita, e sempre più per scelta. Si pensi ad esempio ai colori delle

⁷⁷ Pollack, D., Pickel, G., *Religious Individualization or Secularization? Testing Hypotheses of Religious Change – The Case of Eastern and Western Germany*, in “British Journal of Sociology”, 58, 4: 2008, p.604.

⁷⁸ Hervieu-Léger, D, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Bologna: Il Mulino, 2003.

folle di giovani che accorrevano alle adunate delle Giornate Mondiali della Gioventù, in visita al vecchio papa polacco, che non provengono in gran parte dalle parrocchie, ma dai movimenti: carismatici, focolarini, neocatecumenali. Questi sono in buona misura fatti di convertiti, di cristiani non praticanti ritornati a un regime forte di fede, che la stessa Hervieu-Léger chiama i cosiddetti “convertiti dall’interno” e che anche in questa ricerca saranno chiamati utilizzando questa denominazione.

Circa quindici anni fa a Parigi, la serata clou della giornata mondiale della gioventù del 1997, prese la forma di un’assemblea di chiamati alla conversione, organizzata come una veglia battesimale attorno al battesimo e alla cresima di otto giovani provenienti da continenti diversi.

I luoghi sacri appartengono ad un “fuori”, ci si va, li si sceglie. Alla figura del parrocchiano subentra e si affianca quella del pellegrino e del “neo-convertito” che spesso non ha mai messo piede in parrocchia.

Il mercato religioso europeo si è rimesso in movimento, sono entrate in campo nuove offerte, le Chiese storiche hanno visto incrinati i loro monopoli e sono state costrette a intensificare a loro volta l’attività missionaria.

In Italia, gli effetti di questa svolta già si misurano in modo sensibile: i cristiani ortodossi (principalmente provenienti dall’est europeo) sono più di mezzo milione. E si sta assistendo a un’altra immigrazione in crescendo, fatta di missionari "evangelical" e pentecostali.

In valori assoluti, nel complesso delle persone che si dichiarano credenti, queste cifre sono ancora modeste. Esse però possono essere indicative di una pratica di fede spesso intensa e incidono molto di più sull’insieme del paesaggio religioso. Il risultato lo si vede nei periodici rilevamenti dell’Inchiesta Europea sui Valori, che da diverse fasi di ricerca denotano sostanziale mantenimento del numero di quelli che in Italia di quelli frequentano una comunità religiosa ogni settimana, siano essi cattolici oppure no.

Un’indagine riportata da Franco Garelli dimostra come l’82,7% degli italiani continua a credere in Dio, anche se il 36,8% crede «con dubbi». Il 32,5% prega almeno una volta al giorno. Il 26,5% dichiara di andare a Messa tutte le settimane e il 42,3% afferma di

andarci almeno una volta al mese. Quasi l'80% degli italiani si considera cattolico. Sebbene queste cifre, relative alla pratica possano sembrare basse esse sono ai vertici europei se si escludono Malta e la Polonia.⁷⁹

Date queste premesse, e le rispettive considerazioni dei sociologi contemporanei, si è cercato di individuare differenti ambiti in cui si manifestano le conversioni, in cui eresia e/o apostasia si alternano e completano con differente intensità.

Si è scelto quindi di circoscrivere il campo delle conversioni a quelle “nel e del” cristianesimo come i passaggi che intervengono nella vita d'individui che, educati alla e nella fede cristiana attraverso l'adesione a una comunità, intraprendono un movimento verso una confessione diversa. Questa scelta di definire e circoscrivere il campo a questo tipo di fenomeni, non avviene per via di una considerazione di superiorità della religione cristiana rispetto alle altre, ma a causa di differenti argomentazioni di seguito specificate.

Come già detto precedentemente, le modalità di adesione e appartenenza relative ad altre religioni diverse da quella cristiana, vivono e sono frutto di una specificità propria. Sebbene le cosiddette religioni del Libro (Ebraica, Musulmana, Cristiana) presentano delle modalità simili, nel territorio italiano essi si specificano sia per una diversificazione dei riti e delle credenze, sia per altre variabili, quali diversa tradizione linguistica, differente provenienza etnica, aspetti legati a forti considerazioni di “identità” non solo religiosa ma anche politica, e in relazione alla condizione di cittadinanza.

In secondo luogo, la scelta di non approfondire anche il fenomeno della conversione su altre religioni è di natura metodologica. La specificità della religione cristiana in Italia, da tutti vista come una condizione di monopolio religioso, renderebbe ingestibile la quantità dei possibili flussi che di fatto si moltiplicherebbe in modo esponenziale, non solo le differenti comunità cristiane, ma anche le differenti comunità di provenienza delle altre religioni.

⁷⁹ Garelli, F., *Religione all'italiana, L'anima del paese messa a nudo*, Bologna: Il Mulino, 2011.

2.4 – La domanda della ricerca

Questa ricerca sull'appartenenza si sviluppa attorno a tre dimensioni che costituiscono il fenomeno della transizione: costruzione della scelta, passaggio, ri-affiliazione; e ha l'intento di analizzare l'appartenenza religiosa (adesione ad una chiesa) di individui che hanno deciso di convertirsi oppure che abbiano attraversato un percorso di nuova affiliazione alla chiesa in cui sono stati battezzati, rinsaldando un'appartenenza fino ad allora solamente formale.

È possibile che la scelta di cambiare “chiesa” avvenga in relazione a come si crede e non a cosa si crede? Entrando nello specifico, possiamo considerare la scelta di cambiare confessione principalmente determinata da variabili di tipo culturale, sociale, politico (tesi utilitarista e individualista che guida la scelta); oppure, il rapporto col sacro che pone le basi della scelta e della successiva appartenenza è una ‘determinazione complementare’ (tesi secolare che guida le scelta)? È vero che le organizzazioni deputate alla gestione della relazione col sacro hanno perso potere di gestione di queste pratiche ed è scemata la capacità di sanzionare eventuali comportamenti devianti, aspetti che permettono agli individui di essere autonomi nelle loro scelte individuali e soggettive.

Ogni individuo si costruisce, partendo dalle proprie esperienze personali e non necessariamente solo da quelle religiose, la propria “volta” individuale. È l'individuo che decide la propria fede e le sue modalità, ma questo non corrisponde ad una morte della religione, al contrario la decisione di credere si caratterizza per una pluralità e accessibilità infinita di possibilità che pretende da ogni individuo una scelta, in cui adesione convinta ad una Chiesa e individualismo religioso non si escludano reciprocamente, ma si integrino.

L'appartenenza che ne deriva è una forma di appartenenza che non coincide più, nei modi e nelle forme, con l'intercambiabilità e la confusione tra i due termini, ma alla credenza corrisponde una specificità propria, prodotto di una narrazione propria della religiosità secolare della società contemporanea.

In modi differenti è stato già affrontato come i padri della sociologia e i sociologi della religione sostenevano come la società moderna si sarebbe via via allontanata sempre di più dalla sfera del religioso, secolarizzandosi. Una visione che per quasi tutto il novecento è rimasta prevalente in quasi ogni ambiente intellettuale. Una prospettiva che a partire dagli anni sessanta del ventesimo secolo è stata rivalutata considerando che, tra la morte della religione in termini di istituzione e la morte della sfera secolare, vi è un possibile altro punto di vista, che propone una visione non lineare della modernizzazione e della secolarizzazione.

Ronald Inglehart e Pippa Norris⁸⁰ hanno evidenziato come sia possibile una evoluzione con molteplici percorsi, modalità e fasi, a seconda dei contesti storici e degli ambiti economici.

Grace Davie ha parlato di “caso eccezionale”⁸¹ riferendosi all’Europa continentale, descrivendo come la dimensione religiosa europea non sia un modello d’esportazione che ci può permettere di analizzare e descrivere gli ambiti religiosi e secolari di altri Paesi e/o continenti.

Se di conseguenza la teoria della secolarizzazione non è completamente falsa, ma si può manifestare diversamente in contesti diversi, il rapporto tra secolarizzazione e individualismo assume particolarità inaspettate. Sebbene la teoria classica della secolarizzazione affermi che tanto più ci si trova di fronte a processi di modernizzazione necessariamente la religione diviene marginale, la teoria della individualizzazione distingue tra religione istituzionalizzata e fede, proprietà dell'individuo.

La scelta di analizzare le ragioni dell'appartenenza attraverso il fenomeno delle conversioni non deve quindi sorprendere in quanto, in un mondo secolarizzato, potersi informare su una pluralità di visioni e spiegazioni del mondo permette di compararle. Nella società post-secolare europea, in cui il primato della secolarizzazione tende a svanire e si assiste al cosiddetto “ritorno di dio” e al passaggio dal 'religioso' allo

⁸⁰ Norris, P., Inglehart, R., *Sellers or Buyers in religious Markets? The supply and Demand of Religion*, in “The Hedgehog Review”, 8, 1-2 (After Secularization), 2006.

⁸¹ Davie, G., *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London: Darton, Longman and Todd, 2002.

'spirituale', la decisione di cambiare chiesa per appartenere possiede le caratteristiche di un fenomeno esplicativo specifico di questo contesto.

Le alternative maggioritarie di incredulità e non pratica non più sanzionate possono non corrispondere ad una scelta consapevole, al contrario la decisione di aderire e credere (o viceversa) si manifesta come una modalità religiosa propria della religione post-secolare.

2.5 – Scelte di conversione

Il Cristianesimo è nato come un culto o nuovo movimento religioso che poi è riuscito a diffondersi nel mondo⁸². Se è vero che una delle caratteristiche più significative del cristianesimo è costituita dai suoi criteri universali di appartenenza, allora il Cristianesimo, e più di tutti lo fu il primo Cristianesimo, è deliberatamente universale nel suo reclutamento.

Da questo ne deriva che il primo atto di un cristiano, ancor prima di rispettare precetti e credere, è proprio “convertirsi”: “Convertiti e credi al Vangelo” - e quindi a Cristo - è sì una frase rituale, ma che sintetizza in modo cristallino quanto l’adesione sia caratterizzata ancor di più all’enfasi al credo piuttosto che al rituale stesso. Questa infatti é una frase utilizzata nel Sacramento della Confermazione, rivolto a chi é già cristiano.

Sebbene nei secoli l’appartenenza ad una chiesa o comunità è divenuta espressione di un localismo che nel caso italiano spesso viene confusa con i caratteri della cittadinanza stessa, professarsi cristiani e/o cattolici non è una mera caratteristica ereditaria.

Sono i riti di Sacramenti come il Battesimo e la Confermazione che, espressi pubblicamente, permettono di dichiarare la propria fede e determinare l’affiliazione. E sono le chiese e le comunità a detenere il controllo degli attributi tali per cui un

⁸² Runciman, W.G., *The Diffusion of Christianity in the Third Century AD as a Case-Study in the Theory of Cultural Selection*, in “European Journal of Sociology” 45: 2004, 3-21.

individuo sia titolare delle qualifiche necessarie per diventare membro della comunità stessa, attraverso percorsi codificati e test che ne valutano l' idoneità.

Interessante, in un quadro italiano di quasi monopolio cattolico, il ruolo dei cosiddetti "convertiti dall'interno" come li chiama Hervieu-Léger, o riaffiliati. Questi ultimi sono persone che avendo avuto una educazione alla fede nell'infanzia e pur non avendo praticato per molti anni decidono ad un certo punto di riprendere a partecipare alle attività e alla vita di una qualche comunità religiosa: Inoltre, questo spesso avviene attraverso l'adesione a movimenti carismatici e associazioni nate all'interno della stessa confessione religiose.

Le tipologie evidenziate da Hervieu-Léger appaiono doppiamente valide, per i cristiani battezzati e socializzati ad una precisa "modalità" (mi sia perdonato il termine) che non problematizzano la propria fede, ma in quanto cristiani stessi si sono convertiti e per quei cristiani che decidono di ri-affiliarsi e transitare in una nuova comunità.

É partendo dalle importanti ricerche sulle conversioni ai NMR (nuovi movimenti religiosi) che possiamo ipotizzare in questi termini i passaggi tra le diverse denominazioni e comunità nel Cristianesimo. Si tratta di un fenomeno che da un punto di vista quantitativo può risultare poco significativo, ma che da un punto di vista culturale rappresenta un processo, un percorso individuale (del singolo che lo compie) e comunitario (delle chiese, comunità che accolgono i nuovi membri) ricco di significati finora non del tutto esplorati, per lo meno in Italia.

Sono Berger, Davie e Fokas⁸³ a ricordare come:

American Protestantism invented a very useful instrument of status identification - the so-called letter of transfer. Individuals moving from, say, New England to the Midwest obtained a letter from their church certifying their good standing. Upon arrival in the new community they could show this letter to the local branch of the denomination. This not only certified the person in question as a good Methodist, Baptist, or what-have-you, but also indicated that he or she was an individual adhering to the bourgeois virtues of the "protestant Ethic". Max Weber understood this. [...] My first teaching job was in

⁸³ Berger, P. L., Davie, G., Fokas, E, *America religiosa, Europa laica?* 2010 [2008].

*the south. A colleague told me that he grew up as a Baptist but that now, having become a professor, he had joined a Methodist church. I already had some sense of the denominational status system, so I asked him: "Why not Episcopalian" He replied: "No, That would be pushing it".*⁸⁴

È essenziale allargare il campo dalla realtà italiana alla dimensione europea, dove il ruolo della chiesa cattolica come “chiesa di tutti” è fortemente ridimensionato non solo da differenti regimi legali, ma anche da motivazioni storiche e culturali nonché, non ultimo di importanza, una diversa tradizione cristiana sviluppatasi a partire dalle riforme del 1500.

Secondo Davie⁸⁵ l'Europa può essere considerata come un caso eccezionale nel panorama mondiale per quanto riguarda il ruolo e la presenza delle religioni. La differenza con gli Stati Uniti, dove la dimensione della partecipazione al culto è imparagonabile con la realtà europea e dove risultano differenti i ruoli e le funzioni sociali delle comunità religiose.

L'America si caratterizza come un regime di mercato delle fedi, dove ci sono infinite scelte possibili per chiunque, l'Europa, con le sue chiese storiche ancora fortemente radicate nel territorio, opera invece in un ‘regime di servizi’: ci si rivolge alla chiesa per i riti di passaggio, per cerimonie ufficiali e come agenzia sociale nei momenti del bisogno.

In questo contesto la Gran Bretagna, in particolare l'Inghilterra, si trova in una ‘terra di mezzo’, tra Stati Uniti e Europa, dove il ruolo della chiesa storica (Church of England), sebbene inserito in una comunità anglicana mondiale, ha rappresentato una parte fondamentale della costruzione dell'identità britannica, isolata dal contesto europeo⁸⁶.

⁸⁴ Berger, P.L., Davie, G., Fokas, E., *Religious America, Secular Europe? A theme and Variations*, London: Ashgate, 2008, p. 61.

⁸⁵ Davie, G., *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, op. cit., 2002.

⁸⁶ Bruce, S., *The Truth about Religion in Britain*, in “Journal for the Scientific Study of Religion”, 34, 4: 1995, 417-430.

Il campo di ricerca non é costituito dalle chiese di per sè e nemmeno dall'evoluzione del dibattito attorno alla secolarizzazione e alla cosiddetta rivoluzione spirituale, soprattutto facendo riferimento esclusivo all'individualismo spirituale e religioso.

Si assume come campo di ricerca l'universo di transittanti e di persone che hanno cambiato denominazione, confessione o gruppo religioso almeno una volta nella loro vita.

Si considera questa ricerca uno studio di caso costituito dai transittanti, all'interno di due o più realtà cristiane simili, ma differenti senza nessuna esclusione di tipo teologico e/o pastorale considerando la molteplicità possibile nel panorama delle confessioni, denominazioni e comunità cristiane presenti in Italia e mediamente in Europa.

Si considerano consolidate e note le condizioni sociodemografiche di partenza di Regno Unito e Italia, di conseguenza le relative differenze. Tuttavia il Regno Unito, come già evidenziato, si pone in una situazione intermedia tra USA e Europa continentale⁸⁷. In termini di fedeltà alla propria denominazione religiosa l'Inghilterra si affaccia all'altra sponda dell'atlantico e in generale al mondo anglofono; ma in termini di credo, comportamenti e istituzioni - ed il basso livello di partecipazione ai culti - il Regno Unito è molto più simile ai vicini Europei.

Anche guardando a ricerche approfondite, nella mappa ricavata da Inglehart⁸⁸ attraverso i dati del World

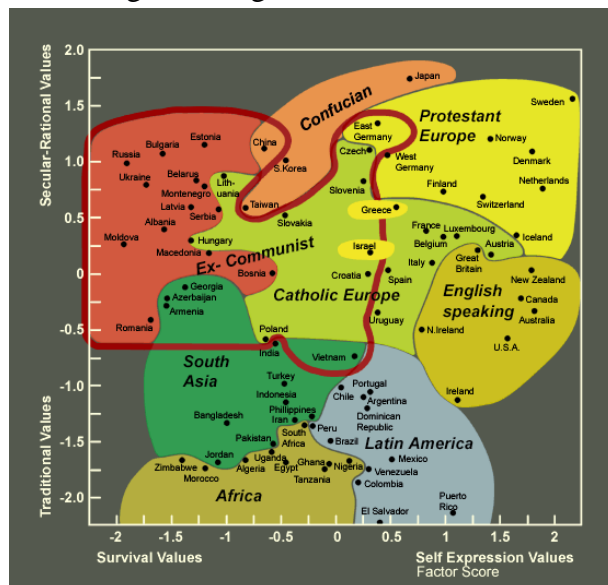


Figura 1 - Inglehart Values Map 1999-2004

Values Surveys (figura 1), tra i Paesi europei protestanti il Regno Unito è quello più 'prossimo' ai paesi cattolici e soprattutto all'Italia.

⁸⁷ Davie, G., *The Sociology of Religion*, Sage: London, 2007.

⁸⁸ Inglehart R., Welzel, C., *Modernization, Cultural Change and Democracy*, New York: Cambridge University Press, 2005, p. 63.

Escludendo i Paesi dell'area ex comunista, dove i diversi patriarcati ortodossi hanno svolto un ruolo fondamentale nella costruzione dell'identità nazionale dopo il crollo del Muro di Berlino e del sistema Sovietico, ed escludendo i paesi protestanti scandinavi, fortemente secolarizzati e determinati da chiese protestanti di tipo 'statale', la scelta del Regno Unito ben si coniuga con la volontà di considerare per lo studio di caso il più ampio spettro di comunità cristiane possibili.

I due contesti, differenti appunto per confessione, presentano delle similitudini nell'organizzazione e nella diffusione delle denominazioni e confessioni.

La scelta di questi due contesti quindi sovviene per analizzare le transizioni in un panorama ampio di possibilità legate alle differenti tradizioni cristiane. Limitarsi al contesto italiano significherebbe focalizzarsi sulla natura cattolica fortemente maggioritaria nel Paese e individuare solo un determinato tipo di transizioni, viceversa lo stesso varrebbe per il contesto inglese. Come accennato nella pagina precedente, in Italia, nella dimensione minoritaria del protestantesimo, sono presenti più di cento denominazioni cristiane diverse che coprono poco più dell'1% dei credenti.

Questo perché l'interesse riguarda il fenomeno delle transizioni e i due contesti possono essere utile strumento di analisi per verificare il ruolo delle chiese maggioritarie in modo valutativo rispetto alle transizioni da e per chiese non tradizionali in quel contesto e di diffusione recente.

Nel prediligere la ricerca qualitativa, comprendendo la sua capacità di mutare ed evolversi nel tempo⁸⁹ si mira più che a confermare o smentire le ipotesi ad individuarne di nuove da affiancare alle domande ancora aperte.

⁸⁹ Silverman, D., Come fare ricerca qualitativa, Roma: Carocci, 2002.

2.6 Tecniche e fasi della ricerca

La ricerca è sviluppata in quattro fasi:

- Campionamento;
- Questionario semi-strutturato a pastori/preti/religiosi professionisti delle comunità;
- Osservazione partecipante dei culti e delle liturgie di ammissione alla chiesa;
- Interviste in profondità a persone che hanno cambiato confessione, prevalentemente negli ultimi 5 anni.

1) Il Campionamento

Si tratta della definizione dell'“universo” di riferimento, costituito dai transitanti in tutti i gruppi e/o movimenti religiosi cristiani presenti nell'area metropolitana di Milano (dove è attivo un Consiglio delle Chiese Cristiane che riunisce 18 chiese), integrato con altre presenti nella zona Exeter, nel sud-ovest dell'Inghilterra, e in alcune comunità del suo distretto comunale.

L'Arcidiocesi di Milano (si utilizza questo termine per parlare del territorio in termini più comuni agli addetti ai lavori, senza mancare di rispetto alle nomenclature usate dalle altre confessioni cristiane) è un territorio che si caratterizza per l'elevata presenza di chiese e comunità cristiane, una buona attività di condivisione e partecipazione ad attività ecumeniche e di comune riconoscimento.

Allo stato attuale le chiese e comunità cristiane sia in Italia sia nel Regno Unito si sono affiliate e strutturate in organizzazioni nazionali e sovranazionali, avendo forti legami e riconoscimenti tra loro (vedi tab. 1).

L'integrazione del campo realizzata attraverso lo svolgimento dell'indagine anche in Inghilterra è stata facilitata dalla permanenza come ‘visiting scholar’ presso l'Università di Exeter, valorizzata dalla preziosa supervisione della Prof.ssa Grace Davie per un periodo di 10 mesi.

Nazione/ Organizzazione	WEA - World Evangelical Alliance	WORLD COUNCIL CHURCHES	World Alliance Reformed Churches	Assemblies of God World Missions
Europa	EEA - European Evangelical Alliance	CEC - Conference European Churches CCEE – Con		
Italia	AEI - Alleanza Evangelica Italiana ACCEI – Alleanza Chiese Evangeliche in Italia UCERBI – Unione Chiese Evangeliche riformate Battiste.	FCEI - federazione chiese evangeliche in italia FCP <i>Federazione delle Chiese Evangeliche Pentecostali</i> UCEBI – Unione cristiana evengeglica Battista	Chiesa Metodista e Valdese	ADI - Assemblee di Dio In Italia
Inghilterra	EAUK - Evangelical Alliance	Baptist Union of Great Britain CTBI Churches Togheter in Britain and Ireland United Reformed Churches	United Reformed Church	Assembly of God

Tabella 1 – Organizzazioni cristiane nazionali e internazionali (Inghilterra e Italia)

Centri di contatto e campionamento

Exeter:

- **EEP – Exeter Evangelical Partnership:** 16 churches
- **CTCE – Christians Togheter in Central Exeter:** Central Parish, City Community Church (Evangelical), Exeter Cathedral (Anglican), Mint Methodist Church, Sacred Heart RC (Catholic), Salvation Army, Sidwell Street Methodist, Society of Friends
- (quakers), Southernhay URC (reformed), South Street Baptist
- **Faith Communities at Exeter Campuses (via Chaplaincy):** Anglican Chaplaincy, Baptist, Catholic Chaplaincy, Methodist Chaplaincy, United Reformed Church, Quaker, Independent Christian Churches
- **Societies at University of Exeter Campuses:** Evangelical Christian Union, Catholic Society, Methodist and Anglican Society

Milano:

- **CCCM – Consiglio Chiese Cristiane di Milano:** Chiesa Anglicana, Chiesa Apostolica Armena Ortodossa, Chiesa Cattolica Ambrosiana, Chiesa Copta Ortodossa d’Egitto, Chiesa Copta Ortodossa d’Eritrea, Chiesa Copta Ortodossa d’Etiopia, Chiesa Cristiana Protestante (Luterana e Riformata), Chiesa Evangelica Battista, Chiesa Evangelica Metodista, Chiesa Evangelica Valdese, Chiesa Luterana Svedese, Chiesa Ortodossa del Patriarcato di Costantinopoli, Chiesa Ortodossa Bulgara del Patriarcato di Sofia, Chiesa Ortodossa Romena del Patriarcato di Bucarest, Chiesa Ortodossa Russa del Patriarcato di Mosca, Chiesa Ortodossa Serba del Patriarcato di Belgrado, Chiesa Vetero-Cattolica dell’Unione di Utrecht, Esercito della Salvezza.
- **Gruppi credenti omosessuali:** Il Varco-Refo, Il gruppo del Guado.

2) Questionario semi-strutturato ai responsabili/referenti delle comunità religiose

La seconda fase è stata caratterizzata dal contatto con le comunità identificate attraverso interviste semi-strutturate ai cosiddetti “referenti privilegiati”. Si sono svolti dei colloqui ai responsabili (ordinati o laici) dei movimenti religiosi sulla base di alcune

aree tematiche: storia del gruppo/chiesa locale; componenti gruppo; organizzazione del gruppo; attività interne, attività esterne, proselitismo/missione/reclutamento. L'obiettivo è stato quello di provvedere alla rilevazione delle informazioni ritenute utili per l'esplorazione delle realtà socio-culturali che più caratterizzano i gruppi e/i movimenti cristiani e anche di reperire persone che si sono affiliate a una comunità religiosa, preferibilmente negli ultimi 5 anni.

3) Osservazione partecipante delle liturgie

L'assemblea, caratteristica essenziale del credo cristiano, si pone come istanza intermedia tra individuo e istituzione. Il fedele incontra l'istituzione religiosa principalmente nei momenti in cui questa vi si riunisce, sia questa una funzione sacra o un incontro comunitario o una attività ecclesiale. La scelta di appartenere, di aderire, potrebbe procedere attraverso una partecipazione occasionale, ancora prima di aver maturato la decisione, ad una di queste attività.

Queste sono alcune delle considerazioni che hanno caratterizzato questa fase: ci sono delle differenze sostanziali tra le diverse funzioni? I nuovi o i futuri membri hanno un ruolo? C'è un'attenzione particolare e istituzionale verso gli ospiti? Quali sono gli atteggiamenti dei fedeli riuniti nei loro confronti? In quanto occasione rituale l'assemblea potrebbe avere lo scopo, più o meno implicito, di mettere in moto determinati sentimenti scaturiti da una coesione del gruppo, percepita o reale, inoltre è l'assemblea quel luogo per eccellenza in cui si mostra il *carisma*.

È chiaro, per non essere fraintesi, che si è scelto di procedere a una osservazione partecipante delle assemblee e non delle Chiese/comunità/gruppi nella loro interezza. Si riconosce all'assemblea un ruolo e una posizione particolare in cui i comportamenti, le convinzioni e gli atteggiamenti possono essere meglio capiti anche attraverso le interviste in profondità.

4) Interviste in profondità ai transitati

Il riferimento alle “narrazioni” e di conseguenza alla “ricerca narrativa” presuppone una chiara considerazione dei rischi e delle critiche (solipsismo, ripiego narcisistico sull’osservatore, iper-riflessività⁹⁰) che possono essere poste alla tecnica.

Si riconosce al narrare e al narrarsi autobiografico la forma più appropriata alla costruzione identitaria⁹¹, l’organizzazione dei propri ricordi in forma di racconto rappresenta un’occasione per realizzare il riconoscimento di sé⁹² e anche per sentirsi parte di una storia comune: attraverso questo processo il narratore è portato a confrontarsi con altri racconti (e con l’intervistatore) e a costituire un testo in linea con la cultura d’appartenenza⁹³.

Considerando come già detto, l’esperienza della conversione e del transito ad una nuova chiesa un percorso soggettivo caratterizzato da particolari regole e vincoli, relativo ad una storia personale, l’intervista narrativa è qui preferita⁹⁴, perché capace di contraddistinguersi da altre tipologie di ricerca qualitativa producendo non *report*, ma appunto storie⁹⁵.

L’intervista in profondità mette in gioco il modello elaborato da Lofland e Stark⁹⁶ sulla base di una ricerca sui NMR che stabilisce che per convertirsi le persone devono (1) sperimentare durevoli ed acute tensioni nella loro vita all’interno di (2) una prospettiva religiosa considerata guaritrice dei problemi (3) che spinge l’individuo a considerarsi “un cercatore”. È questo un modello valido anche per le transizioni e le ri-affiliazioni all’interno del cristianesimo?

⁹⁰ Gobo, G., *Descrivere il mondo. Teoria e pratica del mondo etnografico in sociologia*, Roma: Carocci, Roma, 2001.

⁹¹ Poggio, B. *Mi racconti una storia? Il metodo narrativo nelle scienze sociali*, Roma: Carocci, 2004.

⁹² Jedlowski, P., *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Roma: Carocci, 2000.

⁹³ Smorti, A., *Costruzione delle storie, costruzione del sé*, in “Adultità” 4, 1996.

⁹⁴ Cortese, C., *Il potere delle storie. L’intervista narrativa*, Milano: Cortina, 1999.

⁹⁵ Polanyi, L., *Telling the American Story: A structural and cultural Analysis of Conversational Storytelling*, Ablex, 1985.

⁹⁶ Lofland, J., Stark, R., *Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective*, in “American Sociological Review”, 30: 1965, 862-874.

Con le interviste narrative si è previsto d'indagare i processi di transizione (come esperienze di spiritualità), attraverso i seguenti indicatori:

La socializzazione alla fede: famiglia, scuola, altre agenzie, eventuali esperienze con istituzioni/comunità religiosi.

Riflessioni e decisioni relative alla conversione: situazione precedente, comportamenti: raccolta delle informazioni, comunicazione con parenti/amici.

Il percorso di conversione: cambiamenti, senso di novità, senso di smarrimento.

L'adesione: ruolo del sacro (confronto con i risultati del questionario autocompilato), le nuove conoscenze, i rapporti con i componenti della vecchia comunità.

Infine, si è previsto di una distribuzione delle interviste secondo quanto indicato dalla tabella 2.

Chiese	ITALIA	INGHILTERRA
Cattolica	2	3
Ortodossa	2	2
<u>Protestantesimo Storico / Primo protestantesimo</u> <i>(Anglicana- Luterana – Riformata)</i>	6	2
<u>Nuovo Protestantesimo / Secondo Protestantesimo</u> <i>(Metodisti, Battisti, chiese del risveglio)</i>	5	3
Chiese evangeliche “libere” e autonome <i>(Evangelici, pentecostali)</i>	6	5
Totale (approssimativo)	21	15

Tabella 2 – Distribuzione interviste ai transitati in nuove comunità cristiane per tipo di chiesa.

Non si può negare che il fenomeno delle conversioni e dei passaggi da una confessione cristiana ad un'altra sia caratterizzato da piccoli numeri. Sebbene minoritari nel

panorama religioso italiano questi flussi presentano una certa continuità nel tempo, anche con picchi interessanti in alcune comunità⁹⁷.

Nel prossimo capitolo, oltre a analizzare i vari aspetti della ricerca, dall'accesso al campo allo svolgimento della ricerca, si analizzeranno, partendo dalle interviste e dai questionari, i dati raccolti.

⁹⁷ La chiesa valdese di Milano, durante gli anni 2006, 2007, 2008, 2009 nel culto di Pentecoste ha visto l'ingresso di alcune decine di nuovi membri, precedentemente impegnati in un percorso di avvicinamento a protestantesimo.

Chiese e comunità religiose: luoghi di cambiamento tra accoglienza, coinvolgimento e integrazione.

“[...] è inutile ricercare tra le varie tradizioni religiose quale sia la religione vera: quel che importa è agire bene. Compiere il Bene, la Virtù, per amore del Bene stesso relativizza non tanto la verità bensì l'esistenza delle singole comunità religiose.”

Immanuel Kant

Ogni domenica mattina dell'anno, molto probabilmente senza eccezioni, si può presumere che una comunità cristiana celebri una liturgia, culto, cerimonia o trovi il modo di celebrarla, in assenza dei ministri di culto, in comunità attigue o vicine, anche se solo geograficamente. Se non dovesse disporre di uno spazio proprio, una comunità cercherà ospitalità in spazi di altre comunità, o dell'amministrazione territoriale di competenza oppure di soggetti privati che dispongano di sale per attività di gruppo.

Questa, per lo meno, è la situazione che si ravvede nella zona urbana di Exeter e in qualche occasione nel territorio milanese.

Discutere i dati raccolti partendo dalla domenica mattina vuole essere di sicuro una forma di ringraziamento e rispetto per l'accoglienza e collaborazione da parte di questi credenti che si sono resi disponibili, ma soprattutto è data dal fatto che volendo analizzare l'appartenenza ad una chiesa e/o comunità cristiana il giorno fondamentale in cui si manifesta questa appartenenza è, in quasi tutti i casi, proprio la domenica, come suggerito da alcuni pastori.

Questo è il momento in cui i diversi partecipanti a gruppi, attività di quella comunità si ritrovano, con le loro famiglie e altri amici per vivere un momento di condivisione comune e aprire le porte della loro comunità ad altri individui.

3.1 – Scenario, accesso e narrazione.

Nei mesi trascorsi ad Exeter e nei mesi impegnati a Milano per effettuare la ricerca, ben 20 domeniche, nell'arco di 9 mesi sono stati dedicati alla partecipazioni di culti e cerimonie cristiane nella zona di Exeter e quasi altrettante nelle chiese e comunità milanesi.

Successivamente alla mappatura del territorio, effettuata “sulla carta” attraverso le possibilità che la Rete offre, è stato utile effettuare un sopralluogo del territorio affinché il calendario e il metodo di campionamento ipotizzato potesse sembrare attuabile e non avesse qualche inconveniente già in partenza.

In piccola parte questa è stata la prima difficoltà, in quanto, sebbene la distribuzione geografica delle chiese nel territorio urbano di Exeter permette di raggiungerle senza troppa difficoltà, non si era valutato che l'abitudine diffusa in un territorio di monopolio religioso, come l'Italia, non si ripresenta in un territorio dove, sebbene si possano trovare più chiese e comunità per denominazione gli individui non scelgono necessariamente di frequentare la chiesa di prossimità, ma una comunità scelta tra tante a disposizione. Questo inconveniente ha avuto un impatto maggiore soprattutto nella fase successiva della ricerca, dopo essere entrato in contatto con le comunità per l'effettuazione delle interviste agli individui che hanno cambiato chiesa. È infatti successo di dover raggiungere l'abitazione di questi individui, situate ad una distanza ragguardevole. Questo aspetto si è ripresentato anche nel territorio milanese, considerando la presenza simile per tipo di denominazioni, ma l'esiguo numero di comunità.⁹⁸

Considerando questi diversi aspetti, valutando gli efficienti servizi pubblici, è stato possibile frequentare almeno un culto per domenica mattina, talvolta due, inserendo

98 Considerando ad esempio la Chiesa evangelica Valdese di Milano che è frequentata da circa 700 soggetti, il territorio di competenza della chiesa spazia su tre provincie della Lombardia fino a 50, 60 km di distanza. Molti, per frequentare il culto hanno dichiarato di uscire di casa più di un'ora prima dell'inizio del culto, previsto prevalentemente per le 10.45 della domenica mattina.

culti pomeridiani serali se, su suggerimento del pastore, si ritenevano più interessanti per la ricerca.⁹⁹

Si è cercato di contattare preventivamente, attraverso i riferimenti presenti sui siti web o nei portoni delle chiese (per evitare ritardi e difficoltà nella loro localizzazione alcune volte mi sono recato nella chiesa il sabato precedente la partecipazione al culto), tutti i pastori o referenti delle chiese visitate, in modo da parlare con i sacerdoti e/o e leader spirituali a conclusione della celebrazione senza correre il rischio di infastidire gli altri partecipanti.

L'obiettivo in realtà era di riuscire a incontrarli separatamente e privatamente prima del giorno del culto. In alcuni casi i pastori non hanno risposto alle e-mail, e alle mail richieste dopo un contatto telefonico hanno risposto in ritardo. In altri casi mi hanno indirizzato direttamente al culto suggerendomi di contattare un laico loro collaboratore.

A Exeter le chiese e/o comunità cristiane coinvolte nella ricerca sono state 12, con i rispettivi pastori e/o referenti, alle quali ai fini della ricerca con importanti distinzioni¹⁰⁰ si possono aggiungere i 3 gruppi religiosi presenti nel campus dell'Università di Exeter: "Methang" di metodisti e anglicani, il gruppo dei cristiani evangelici, e il gruppo cattolico, tutti ricchi di (giovani) partecipanti e di attività.

In alcuni casi, come per la Southernhay Reformed Church, la Mint Methodist Church, e la St.Leonards Church ci si è recati più volte al culto domenicale in differenti momenti dell'anno, poiché alcuni credenti, avendomi aiutato nella ricerca di individui da intervistare che erano diventati membri della loro chiesa, avendo preso a cuore la

99 St Leonards church, chiesa anglicana e comunità evangelica, ricca di studenti e di giovani durante il culto delle 18.30; St. James Church, chiesa anglicana che abbraccia la tradizione cattolica ed la spiritualità evangelica.

100 Alcuni di questi gruppi si possono definire come delle confraternite, tipiche dei college americani, altri sono poco più che gruppi di studio. Quasi tutti, composti per lo più da studenti dei Bachelor, sono gruppi con un alto turn-over. Non sono gruppi stanziali come le chiese, non dispongono di spazi propri ma di temporanee sistemazioni in condivisione. Nonostante questo sono molto ricchi di iniziative per gli studenti che coinvolgono anche spesso studenti non credenti, ma nuovi nel campus. Tutti però hanno un collegamento con le rispettive comunità di riferimento della città di Exeter, e alcuni ex studenti, rimasti in città, spesso restano sponsor o protettori del mantenimento di questi legami come per le comunità metodiste. Sono stati coinvolti nell'indagine come fonte di reperimento di intervistati e di supporto per entrare in contatto con le comunità.

ricerca mi hanno invitato a partecipare al culto perché: “domenica c’è qualcosa che ti sarà utile” dimostrando di possedere, forse per loro inaspettatamente, un buon occhio sociologico e con queste considerazioni, arricchire e rafforzare certe analisi e argomentare le ipotesi nel frattempo sviluppatasi.

Per quanto riguarda il territorio milanese la situazione si può dire più complessa e articolata, considerando sia le differenze religiose, sia la dimensione metropolitana.

Si è svolto un incontro in plenaria con il Consiglio delle Chiese Cristiane di Milano¹⁰¹ successivo ad incontri svolti con le Presidenti del Consiglio nel corso del 2009, 2010 e 2011. Grazie all’incontro con il Consiglio si è entrati in contatto con 10 comunità cristiane del territorio, successivamente si sono intervistati 5 pastori e 4 referenti di comunità evangeliche.

Milano inoltre si è dimostrata ricca di comunità e gruppi cristiani che non fanno parte (al 2010) del consiglio delle chiese.

Queste comunità, sebbene numerose e partecipate, hanno in alcuni casi un’organizzazione su base volontaria, non dispongono di edifici propri e sono associate con organizzazioni nazionali e internazionali godendo però di un’autonomia pastorale molto forte al quale si lega spesso il loro successo e permanere¹⁰².

In questi casi, viste queste difficoltà e l’alternarsi tra Exeter e Milano, si è fatto ricorso a due importanti comunità virtuali per mantenere i contatti e crearne di nuovi.

Questi siti web¹⁰³, molto partecipati da credenti appartenenti a chiese di tipo evangelico, hanno permesso un ulteriore approfondimento e scambio di informazioni, oltre a favorire il reperimento.

In riferimento alle comunità con cui si è entrati in contatto la situazione può essere riepilogata dalla seguente tabella nella pagina successiva.

In questa tabella emerge l’assenza rilevante delle chiese ortodosse. Nel contesto inglese sede della ricerca è presente una chiesa che ospita le tradizioni dei diversi patriarcati, e

101 11 gennaio 2011, presso la Libreria Claudiana di Milano.

102 Ci sono tante eccezioni, a cui magari se ne possono aggiungere altre, poiché nel tempo passato tra primo contatto e analisi dei dati della ricerca, potrebbero aver aumentato i partecipanti ai culti e aver nuove risorse. Indubbie eccezioni, data la loro seria e precisa organizzazione e funzionamento, sono la Chiesa Presbiteriana Coreana, la chiesa del Ministero Sabaoth.

103 Evangelici.net e laparola.info

purtroppo, per una serie di inconvenienti legati alla ricerca, si è entrati in contatto troppo tardi con le comunità, rendendo impossibile la partecipazione al culto.

Le caratteristiche ricorrenti in entrambi i due paesi fanno riferimento non a una autoreferenzialità delle chiese, ma ad una funzione aggregativa e di raccolta soprattutto per immigrati dell'est europeo, con azioni di sensibilizzazione e richiamo attraverso un passaparola, e senza l'organizzazione e la strutturazione di servizi aggregativi di informazione, se non addirittura di proselitismo.

	Milano	Exeter
Chiesa Cattolica	2 sacerdoti e alcuni fedeli di diverse comunità.	2 comunità e Chaplancy universitaria.
Chiesa Anglicana	1 sacerdote	3 comunità, di cui 1 di tipo evangelico
Chiese protestanti (del protestantesimo storico)	Comunità: Valdese Metodista Battista Veterocattolica	Diverse comunità: Riformata Metodista Battista
Chiese evangeliche¹⁰⁴	4 chiese libere 4 comunità pentecostali 2 siti web	1 battista evangelica 1 anglicana 2 pentecostali

Tabella 3 - Comunità coinvolte nella ricerca

La chiesa ortodossa nello schema presentato nel capitolo due si colloca in una posizione di “caso a sè” rispetto alla diaspora in casa protestante, alla trasformazione in denominazione ombrello per la comunità anglicana e alla molteplici sfumature della chiesa cattolica.

104 In riferimento alle chiese evangeliche e alle chiese pentecostali, sfortunatamente in alcuni casi in Inghilterra è stato difficile raggiungere il luogo di culto per tempo, soprattutto in caso fossero organizzate in palestre e o teatri o all'aperto.

Sicuramente è un deficit di questa ricerca non essere riusciti (e non aver potuto) raccogliere e analizzare la testimonianza di passaggi verso la chiesa ortodossa e le osservazioni circa la vita di comunità da parte dei referenti religiosi, ci si riserva la possibilità di riconsiderare questa assenza nel capitolo delle conclusioni, nello sviluppo di nuove ipotesi e nuove ricerche, considerando che, quei meccanismi causali che guidano l'adesione ad una nuova comunità e quindi il senso dell'appartenenza al cristianesimo se dovessero trovare applicazione anche per questo contesto, potrebbero tentare di verificare o meno le ipotesi avanzate.

Sebbene l'accesso al campo in determinati contesti fosse del tutto senza difficoltà, un certo grado di complicità e condivisione delle ragioni della ricerca, fino ad un certo "entusiasmo" come ad esempio quelli dei pastori Ian o Andrew¹⁰⁵, si incominciato a manifestare solo dopo il secondo incontro.

Prima di addentrarci, con il prossimo capitolo, nell'analisi dei dati raccolti tramite i diversi strumenti della ricerca (questionario ai pastori, interviste in profondità, partecipazione alle funzioni religiosa con relativa raccolta di documenti) occorre fare il punto sulla narrazione e la modalità di esposizione e analisi dei dati raccolti.

Non si può che ritenere la scrittura, infatti, come una componente costitutiva della ricerca sociale, poiché attraverso il come (ovviamente insieme al cosa) si scrive, la ricerca sociale prende forma, diventa concreta, e si arricchisce di quella dimensione intersoggettiva che è un requisito primario di ogni produzione scientifica.

Si potrebbe privilegiare la discussione critica della fase di raccolta dei dati e della fase di interpretazione, cercando di porre lo sguardo prima di tutto sugli aspetti metodologici, e successivamente su quelli teoretici, o viceversa.

Alla scrittura considerata meramente come un mezzo di comunicazione, uno strumento tecnico, neutrale si preferisce la scrittura come momento fondamentale nella pratica della ricerca perché ricco di criticità, dilemmi, scelte, e come tale gravido di conseguenze per la produzione di un discorso. Il linguaggio che si sceglie di utilizzare non è solo uno strumento di comunicazione della realtà, ma diventa un mezzo di costruzione del mondo e del pensiero, in quanto

¹⁰⁵ Rispettivamente i pastori della United Reformed Church e Mint Methodist Church di Exeter.

[...] la svolta epistemologica degli ultimi decenni ha evidenziato che i modi in cui si «traduce» in testo ciò che si è visto o si è pensato non possano essere considerati semplici automatismi, atti trasparenti e meccanici, perché comportano un intervento attivo di interpretazione e di selezione. Il tema della riflessività ha messo in luce che i contenuti di una narrazione non sono indipendenti dai modi della sua produzione.¹⁰⁶

Nell'Appendice 4 è stato riepilogato schematicamente l'origine delle fonti di questa ricerca che fa riferimento nella sua complessità alle comunità e ai contesti in cui si è potuto confrontarsi coi pastori o leader delle comunità o dei referenti informati su loro indicazione, partecipare a funzioni religiose o fissare appuntamenti di approfondimento e infine intervistare quegli individui diventati membri della comunità stessa. Un riepilogo che tiene conto dell'impegno condiviso con il Comitato Etico dell'Università di Exeter, riportato nell'appendice 3, che è stato necessariamente anche seguito in Italia, per mantenere una disciplina comune e armonia ai dati.

Le modalità operative con cui si è entrati in contatto con le comunità sono state:

- telefonata preventiva;
- contatto con il pastore o un referente;
- partecipazione al culto o partecipazioni ad incontri ecumenici;
- osservazioni partecipanti, contatti web
- reperimento individui diventati da poco membri di una comunità dopo essere stati membri di altre comunità cristiane;

Ad alcuni pastori è stato sottoposto un questionario, riportato in Appendice 1, attraverso un colloquio conoscitivo e di presentazione. È tramite il loro aiuto di referenti privilegiati di quelle comunità che è stato possibile contattare persone interessate a partecipare alla ricerca o altri che avrebbero potuto contribuire a sensibilizzare la comunità.

Come fin qui introdotto, dal prossimo paragrafo si seguirà quindi una “narrazione processuale”, cercando di porre l'enfasi sulle esperienze vissute, dando una

¹⁰⁶ Colombo, E., *De-scrivere il sociale. Stili di scrittura e ricerca empirica*, in Melucci, A., “Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura”, Il Mulino: Bologna, 1998, p. 248.

rappresentazione e ponendo l'attenzione sul processo di ricerca, piuttosto che del suo prodotto, ponendo la giusta rilevanza quando dovuta, ad errori ed inconvenienti, cercando di non incorrere nell'errore opposto di chi, ritenendo la rappresentazione dell'oggetto problematica, rischia di sopravvalutare la rappresentazione dell'osservatore e del ricercatore.

Valutata la quantità e la diversità delle informazioni raccolte, ci si soffermerà dapprima sui contributi dei pastori e sui dati raccolti durante la partecipazione ai culti, approfondendo e analizzando insieme quelle risposte date dagli intervistati (gli individui hanno formalmente aderito ad una chiesa) riguardanti le aree che osservavano gli aspetti del "percorso di transizione" e del momento in cui si manifestava "l'adesione." La traccia completa utilizzata per le interviste, elemento significativo di questa ricerca e di cui si consiglia una lettura preventiva, è disponibile nell'Appendice 2.

3.2 - Distanze e vicinanze tra le diverse comunità.

Le diverse comunità cristiane presentano una struttura organizzativa e logistica molto simile tra di loro.

Recandosi al culto la prima volta, soprattutto nelle chiese visitate in Inghilterra, è quasi sempre possibile salutare amici, parlare con il pastore o i nuovi avventori (come il sottoscritto) sorseggiando il caffè sull'ingresso del salone e mangiare qualche biscotto.

Condividere il culto, il sermone, qualche avvenimento particolare svolto durante la cerimonia è importantissimo tanto quanto passare qualche minuto a margine della cerimonia per condividere "la vita secolare" settimanale: cosa è successo, come stanno figli e/o genitori, darsi appuntamento per qualche attività congiunta.

Sia i momenti immediatamente precedenti al culto, sia il momento conviviale a termine del culto si sono rilevati essenziali ai fini della ricerca.

In alcune occasioni, avendo precedentemente contattato il pastore (che spesso celebrava la cerimonia quella domenica) è stato proprio lui ad accogliermi durante il culto e presentarmi fin da subito agli altri individui, questo si è dimostrato molto utile per

conoscere le attività della chiesa e i momenti riservati per l'accoglienza di visitatori e nuovi membri.

Durante il primo culto presso la Mint Methodist Church il pastore, incontrato precedentemente, subito dopo il sermone – incentrato sulla figura dello straniero - dal pulpito ha informato i partecipanti della mia presenza in qualità di ricercatore.

Questa scelta ha contribuito sicuramente a dare un'influenza positiva ai contatti raccolti, purtroppo però ha creato una certa diffidenza su diversi individui, soprattutto diventati da poco tempo membri di quella chiesa che sospettavano un intento sanzionatorio e giudicante nella ricerca.

In altre comunità, dopo il culto, il religioso mi ha invitato ad affiancarlo nei saluti alla fine della cerimonia, vicino all'uscita, in modo da presentarmi direttamente gli individui che erano diventati da qualche tempo membri di quella comunità.

Tenendo in considerazione lo scenario illustrato nel paragrafo precedente e considerando gli aspetti e le sensibilità caratteriali dei pastori o referenti delle comunità primo contatto con quella comunità stessa, le comunità cristiane coinvolte in questa ricerca presentano molti punti di contatto, in alcuni casi più a livello organizzativo e logistico che teologico, e diversi aspetti che evidenziano chiare distanze sia spirituali e teologiche sia organizzative.

Questa indagine, come suggerito nella domanda della ricerca¹⁰⁷, si colloca all'interno della viva discussione in corso nella sociologia delle religioni e sulla secolarizzazione, nello specifico del “believing without belonging” volendo parlare di appartenenza e credenza, attraverso il fenomeno dei passaggi di chiese all'interno del cristianesimo.

Per poter affrontare i percorsi biografici e le narrazioni che ci permettono di affrontare quei meccanismi causali che mettono in moto la decisione di cambiare chiesa, la gestione della relazione con la comunità di destinazione e l'instaurarsi di una nuova relazione, una volta effettuato il passaggio, è stato necessario collocare questi passaggi in un livello noto non solamente da un punto di vista bibliografico e/o teorico.

107 Vedi capitolo 2.3

Per questo motivo, il coinvolgimento dei pastori e dei referenti leader di comunità non si deve vedere come l'utilizzo di referenti privilegiati per il reperimento secondario di persona da intervistare, ma la definizione più chiara possibile delle comunità e di che cosa caratterizza queste comunità.

Il questionario somministrato ai pastori ha cercato di mettere in luce alcuni aspetti critici che è possibile apprendere dalle informazioni dei siti web delle comunità locali e delle denominazioni nazionali.

Tra i diversi aspetti teologici si è scelto di individuare quello meno problematico, ossia il sacramento del battesimo, per cercare individuare un elemento a cui poter ancorare lo schema immaginato di suddivisione e riclassificazione teologica. La scelta del battesimo è anche stata fatta in virtù del fatto che in alcune chiese, l'ammissione formale, ripercorreva o faceva rivivere l'esperienza del battesimo, quindi è stato scelto come elemento specifico interessante ai fini della ricerca stessa.

Le definizioni scelte, sebbene fossero didattiche e avalutative, hanno suscitato una certa difficoltà nella risposta da parte dei leader di queste comunità, se non addirittura un imbarazzo che ha dato vita ad interessanti discussioni.

Un imbarazzo scatenato dal fatto che sebbene per alcuni pastori le loro convinzioni personali trovassero sinergia con la maggioranza di quelle dei fedeli delle loro comunità, l'aderenza tra la definizione ufficiale e quella maggioritaria nella chiesa non era totale. Un aspetto teologico che, sebbene riferito ad un ambito dottrinario, si manifestava con il vissuto quotidiano della comunità, ma soprattutto dei fedeli.

Perché, come ricorda David,

le persone che vengono nella nostra chiesa sono diverse, alcune si sono trasferite in questa zona, cambiano chiesa, ma altre fanno domande e si interessano sul battesimo dei figli¹⁰⁸,

e come ricorda Ian,

la persona che incontri viene da te, ha cercato te o perché hanno consigliato la tua comunità o perché ha deciso di venire in quella

¹⁰⁸ Pastore, St. Leonard Church, Exeter.

*comunità. E devi cercare di spiegare come funziona il tutto e quali sono le regole, la teologia, ma non puoi partire da quello.*¹⁰⁹

Un'opinione condivisa da Dorothee¹¹⁰ che ricorda come sia importante, quando incontra nuovi partecipanti o curiosi che vogliono capire cosa crede la sua chiesa, non focalizzarsi sugli aspetti teologici, ma cercare di trovare punti di contatto tra le necessità del singolo e la struttura della chiesa.

Questo è poi quello che suscita spesso interesse e curiosità nei nuovi partecipanti e che accresce di solito l'interesse e la voglia di partecipare, perché mette in evidenza le differenze e i diversi punti di contatto.

Punti di contatto e di distanza che possono essere differenziati e individuati in:

- Oggetto del credo;
- Ruoli e organizzazione della comunità;
- Attività di proselitismo e di relazione con i visitatori/curiosi/nuovi aderenti.

Oggetto del credo

Il fatto che si definiscano tutte delle comunità cristiane non deve far sì che si mettano in secondo piano le parecchie differenze che tuttora esistono (alcune delle quali notevoli) tra la chiesa cattolica (se non addirittura tra i diversi gruppi all'interno della chiesa cattolica), tra cattolici e protestanti, considerando la sterminata "galassia" di denominazioni e comunità, e la chiesa ortodossa. Soprattutto grazie ad una mutata posizione della Chiesa Cattolica intrapresa con il Consiglio Vaticano II e rafforzata dal penultimo papato, ci sono stati parecchi tentativi di trovare un punto d'incontro fra queste diverse comunità cristiane.

*Compito delle chiese oggi e di chi si dice cristiano è dimostrare che essere vera chiesa. E di seguire Cristo, insieme agli altri, senza stravolgere il suo vangelo adeguandolo alla nostra vita di oggi.*¹¹¹

¹⁰⁹ Pastore, United reformed Church, Exter

¹¹⁰ Pastora, Chiesa valdese, Milano.

¹¹¹ Stuart, studente, animatore gruppo cristiano università di Exeter.

Si può presumere che alcune differenze rimangono e rimarranno imprescindibili e in alcuni casi rappresentano importanti riferimenti dottrinari che mettono in moto meccanismi di appartenenza dei membri; queste divisioni, oggi così come lo erano all'inizio della Riforma protestante, segnano differenti punti di confine.

In riferimento agli aspetti teologici-dottrinari i principali punti di contatto, ma anche di differenziazione (e talvolta contrasto) riguardano:

- I. **I testi sacri:** I cattolici e gli ortodossi accolgono tutti i 46 libri che compongono il Canone delle Sacre Scritture, i protestanti solo 39, rifiutando i cosiddetti deuterocanonici che considerano Libri apocrifi (Dal greco: 'Delle cose nascoste')¹¹². I protestanti credono nella Bibbia come unica fonte della rivelazione speciale di Dio all'umanità, e che in quanto tale essa insegni a noi tutti quanto è necessario per la nostra salvezza dal peccato. Essa stessa è considerata il criterio con cui deve essere misurato il comportamento cristiano. Questa dottrina è indicata comunemente come "sola Scriptura" ed è uno dei "cinque sola" (sola è il termine latino per dire "soltanto") che furono conati dalla Riforma protestante per riassumere le differenze tra con i cattolici. Il rifiuto del "sola Scriptura" da parte della Chiesa Cattolica Romana e la sua insistenza sul fatto che sia la Bibbia sia la sua "Tradizione sacra" hanno pari autorità mina la sufficienza, l'autorità e la completezza della Bibbia.
- II. **Il ruolo e la funzione di Maria:** I protestanti in genere, a differenza dei cattolici e degli ortodossi, non credono alla verginità perpetua di Maria, né alla sua immacolata concezione, né alla sua assunzione in cielo e non recitano il rosario. Accettano di Maria solo ciò che è espressamente detto nei Vangeli e come figura retta di esempio, non come soggetto capace di mediare tra Dio e l'uomo, come Gesù Cristo.

¹¹² Nella tradizione cristiana romana sono esplicitamente considerati canonici a partire dal decreto promulgato da papa Damaso I nel 382 i libri di: Tobia; Giuditta; la Sapienza di Salomone, Ecclesiastico o Siracide, di Baruc; l'Epistola di Geremia; aggiunte al libro di Ester e di Daniele, il primo e secondo libro dei Maccabei. A partire dalla Riforma, seguendo la tradizione di Martin Lutero, che peraltro li tradusse in tedesco, la tradizione protestante li considera non canonici.

III. I sacramenti: la Chiesa cattolica concorda con le Chiese ortodosse nel riconoscere sette sacramenti, anche se ci sono però variazioni nel modo di amministrarli. I protestanti riconoscono il battesimo e la santa Cena. Inoltre, alcune riconoscono la possibilità di contrarre nuovo matrimonio, che non è considerato un sacramento. Nel caso specifico del Battesimo, all'interno delle confessioni protestanti bisogna ulteriormente differenziare le modalità in cui viene amministrato. In alcune chiese del protestantesimo storico il battesimo è celebrato solo con adulti, in altri casi si celebra ancora il battesimo degli infanti, permettendo una confermazione raggiunta l'età detta della consapevolezza. Il battesimo è generalmente celebrato con un rituale con acqua, in alcune comunità evangeliche ed evangeliche pentecostali, la liturgia del "rito dell'acqua" non esaurisce il sacramento, e considera anche il Battesimo dello (nello) Spirito Santo come un'eventualità non amministrabile da sacerdoti o pastori, in quanto trattasi di un dono di potenza che viene dato al credente, il quale possiede già lo Spirito Santo dal momento in cui è stato salvato. Tale evento è accompagnato da effetti evidenti, come la glossolalia (capacità improvvisa di parlare in altre lingue di origine ignota per chi le parla) e la ricezione dei "carismi".

IV. La dottrina della Grazia: per molte Chiese protestanti la salvezza è dono gratuito di Dio che otteniamo per fede, mentre per la Chiesa Cattolica romana le opere sono necessarie per meritare la salvezza. In riferimento al dialogo ecumenico rinvigorito negli ultimi anni, su questa posizione si è arrivati ad importanti evoluzioni come la "Dichiarazione congiunta cattolica-luterana"¹¹³ nella quale si supera un'importante contrapposizione, affermando che le "opere" non garantiscono la salvezza, ma rappresentano il "sì" al dono della salvezza che Dio offre¹¹⁴.

V. La Successione apostolica: è di estrema importanza per la chiesa cattolica che riconosce inoltre il primato petrino. La successione apostolica ha molto valore anche per gli ortodossi e assicura la continuità con la Chiesa, e tra la due confessioni c'è anche un certo grado di riconoscimento reciproco della validità

¹¹³ http://www.cesnur.org/testi/cath_luth_3.htm

¹¹⁴ In riferimento alla differente lettura, Luterana-Calvinista e Cattolica della Lettera di Paolo ai Galati.

con le ordinazioni ortodosse. Tra i protestanti, con l'eccezione di anglicani e alcuni luterani, questa idea è stata respinta. Generalmente le chiese protestanti emancipano la continuità dell'insegnamento degli apostoli, piuttosto che una linea diretta di successione. Per la chiesa cattolica il papa è il "vicario di Cristo" e ha preso il posto di Gesù quale capo visibile della Chiesa. In quanto tale, egli ha la capacità di parlare "ex cathedra", e quando lo fa i suoi insegnamenti sono considerati infallibili e vincolanti per tutti i cristiani. Al contrario, quindi, le chiese protestanti credono che nessun essere umano sia infallibile e che soltanto Cristo sia il capo della Chiesa. I cattolici si affidano alla successione apostolica in modo da cercare di stabilire l'autorità del papa. Però i protestanti credono che l'autorità della chiesa non derivi dalla successione apostolica, quanto piuttosto dalla Parola di Dio. Il potere e l'autorità spirituali non riposano nelle mani di un semplice uomo, ma nella stessa Parola di Dio documentata nella Scrittura.

VI. La Santa Cena/Eucarestia: La Transustanziazione (cioè il cambiamento sostanziale senza che ciò comporti cambiamenti esteriori) rappresenta il cardine teologico e liturgico che differenzia cattolici e ortodossi dalle chiese protestanti. Durante l'Eucarestia, il sacerdote invoca lo Spirito Santo pane e vino che così cambiano sostanza nel corpo e nel sangue di Gesù Cristo. Le chiese protestanti, ad eccezione di alcune chiese anglicane, usano pane e vino esclusivamente come simbolo per celebrare il ricordo dell'ultima cena di Gesù Cristo, citata nei Vangeli e somministrano a tutti i battezzati sia pane sia vino, indistintamente.

Sarebbe ad ogni modo riduttivo considerare le differenze e i punti di contatto teologici tra le differenti comunità cristiane riassumibili in questi pochi punti, che tralasciano molti aspetti, tra cui la dichiarazione di fede, il Credo, la vita eterna ed altri ambiti teologicamente controversi.

La necessità di definire lo spazio dottrinario in cui le comunità coinvolte nella ricerca si muovono è tuttavia necessario perché, entrando in una chiesa per la prima volta, sono questi aspetti che emergono e con cui un curioso, visitatore, credente in crisi entra in contatto sia da un punto di vista spirituale, sia da un punto di vista funzionale: la presenza di immagini, simboli e icone, sia l'organizzazione e svolgimento della funzione religiosa, le modalità di partecipazione.

Per un cattolico, la celebrazione della Santa Cena in una comunità protestante rispetto al momento dell'Eucarestia può significare partecipare a qualcosa di fondamentalmente diverso, sebbene simile nei riferimenti teologici:

[...] ricordo la prima volta in cui sono andato al culto, si celebrava la Santa Cena, c'era il pastore Genre che ad un certo punto disse "questa non è la cena dei valdesi, questa è la Cena del Signore, è lui che invita a cena, non una chiesa. Siete tutti invitati", rimasi perplesso, poi la gente si alzava, si avvicinava, a gruppi, e andai anche io [...] e presi pane e vino, insieme. Era una cosa nuova, diversa, molto più diretta e semplice.¹¹⁵

Si è osservato che anche semplici variazioni nelle modalità di somministrazione dei sacramenti possono creare delle differenze e far nascere improvvisi interessi:

[...] rispetto alla mia chiesa si celebra la cena più spesso, e questo si capiva dal foglietto, consegnato appena entrati. Qui però ci si aspettava [...] anche noi facciamo la cena insieme in cerchio però, ma è come se fosse sempre uno per sé, qua c'è il pastore che dopo che è stato distribuito il pane a tutti, dice una frase di benedizione, e poi tutti mangiano il pane, insieme, e dopo la stessa cosa per il vino. Un'attenzione molto semplice ma di grande effetto.¹¹⁶

Oppure, solamente la possibilità di celebrare il culto secondo particolari modalità, piuttosto con altre, indirizzare la decisione di far parte di una chiesa piuttosto che di un'altra:

Ricordo che crescendo mi annoiavo sempre di più durante il culto. Mi annoiava la serietà, la liturgia. Quando ho iniziato l'università ho incominciato a girovagare per diverse chiese, cercando quelle dove si cantavano canti più coinvolgenti e la liturgia era meno pesante da seguire. [...].¹¹⁷

Questi aspetti possono essere il biglietto da visita di una comunità, in quanto, sebbene alcuni curiosi contattino la chiesa per un incontro preventivo, come anche qualche

¹¹⁵ Intervistato n. 12, uomo, 33 anni, impiegato. Ora Valdese, battezzato cattolico, Milano.

¹¹⁶ Intervistato n. 11 donna, 50 anni, casalinga. Ora frequenzava una chiesa riformata, cresciuta in una chiesa metodista, Exeter.

¹¹⁷ Intervistato n.2, uomo, 43 anni, ora Metodista, battezzato in Chiesa Anglicana, ha frequentato differenti comunità alternando comunità metodiste, battiste ed anglicane di tipo evangelico.

intervistato ha raccontato, non è da escludere che alcuni credenti si rechino direttamente in una chiesa la domenica mattina senza avvisare, come confermato da alcuni pastori intervistati.

Prima ancora dei testi, del “credo”, dell’organizzazione, il credente entra in contatto con la dimensione comunitaria dell’appartenenza, con il momento rituale, settimanale, di gruppo, con le sue regole, con il suo funzionamento e con le capacità evocative dirette e indirette.

È nello spazio della domenica che materiali informativi, di sensibilizzazione e di evangelizzazione vengono distribuiti e trovano il loro maggior canale di diffusione oltre ovviamente, la rete internet, che grazie ai nuovi strumenti di socializzazione può riuscire a mettere in contatto la più piccola comunità con milioni di individui.

Ruoli e organizzazione della comunità

Tra i punti di contatto e/o di divergenza tra le differenti denominazioni cristiane è emersa come la successione apostolica e il primato petrino rappresentino un elemento non indifferente, una variabile che va a influenzare sicuramente altri aspetti della vita della comunità.

Se nelle chiese cattoliche, anche a causa delle crisi vocazionali, il coinvolgimento dei laici è sempre più richiesto per l’amministrazione dei sacramenti o l’assunzione di responsabilità nella vita della chiesa, in molte comunità protestanti la differenza tra pastori e laici è molto sottile. Il servizio pastorale costituisce per il pastore una professione oltre che una vocazione, ed è appannaggio della singola comunità la decisione di assumere/accogliere un pastore.¹¹⁸

Sebbene non si tratti di un cambio di denominazione o confessione, per alcuni pastori cambiare periodicamente comunità in cui svolgere la propria professione corrisponde

¹¹⁸ All’interno della stessa famiglia protestante internazionale, la chiesa evangelica valdese e la United Reformed Church attuano politiche simili, lasciando all’organizzazione nazionale il compito di individuare il pastore da indirizzare ad una comunità, ma lasciando alla singola comunità locale la possibilità di accettare, mediante votazione, l’inserimento del pastore stesso.

nei fatti ad un cambio di chiesa. Si trovano quindi inseriti in un rapporto dialogico e sinergico con altre individui coinvolti nella vita della chiesa che, a differenza loro, svolgono incarichi volontari e di missione, e che li continueranno a svolgere oltre il servizio del pastore prestato in quella comunità, che potrà incidere nella vita della comunità a seconda della sua capacità.

Quando ero disponibile per fare il pastore in questa comunità, ricordo che ci fu una grande discussione. Molti facevano perno sulle comunità in cui ero stato, ma il voto fu spaccato a metà [...] io sono gay e avevo un compagno, questo creava imbarazzo, anche se la nostra chiesa si professa aperta e inclusiva. come per qualche genitore, un conto è essere a favore dei gay, un conto avere un figlio gay, per dei fedeli, un conto accettare i gay nella chiesa, un conto avere un pastore omosessuale.. La chiesa attraversò un periodo difficile, circa 200 persone se ne andarono, alcune poi tornarono, penso per convinzione, e parlammo [...] il mio ministero iniziò da lì, dall'accoglienza dell'altro.¹¹⁹

Questa capacità di presentare le modalità in cui è organizzata la propria chiesa ha una funzionalità sia interna che esterna. Internamente rappresenta la capacità di condivisione con i propri fratelli della vita della comunità, anche negli aspetti logistici, verso l'esterno invece può servire a dare risalto ad un'organizzazione efficiente, efficace, in cui emerge un solido e valido lavoro di squadra e dove è possibile chiedere, ed essere subito informati e coinvolti, non sentirsi esclusi.

Non pochi pastori, durante gli incontri domenicali, tra i nuovi membri della comunità, tra i vari credenti impegnati nella tesoreria, nell'organizzazione del gruppo femminile, avvalendosi dei loro contatti diretti hanno individuato potenziali individui che potevano essere coinvolte nella ricerca.

Possono esserci differenti modi di chiamare le funzioni e gli incarichi ricoperti, ma l'organizzazione ed i servizi interni ad una chiesa possono essere facilmente rappresentati dalla modalità decisa dalla Sidwell Methodist Church di Exeter, riportata nella figura 2.

¹¹⁹ Uomo, 50 anni, pastore riformato, Exeter.

Attraverso le interviste emerge che per i nuovi avventori di una chiesa avere la possibilità di contattare più individui per precise attività rappresenta un valido contributo a intraprendere un cammino in quella comunità.

*[...]ho letto della storia della Chiesa, ho parlato diverse volte con gli altri e pregavamo, stavamo insieme e la preghiera mi ha aiutato [...]*¹²⁰

CHURCH CONTACTS			
Position	Name	Tel.	E-mail
Minister	Andrew Brazier	438648	andrewbrazier@hotmail.com
Parastoral Secretary	Ted Walker	433672	
Senior Stewards	Valerie Peek	461201	valerie.peek@yahoo.com
	John Sully	460889	j.sully1@blueyonder.co.uk
Circuit Steward	Margaret Fogarty	467354	margaret.fogarty@btinternet.com
Women's Fellowship President	Mary Perryman	683849	
Men's Group Leader	John Sparks	216549	jandas@blueyonder.co.uk
Boys' Brigade Captain	Glenn Bearn	01363 84451	glenn.bearn@tiscali.co.uk
Brown Owl	Katherine Trengrove	435252	
Organist and Choir Master	Wensleigh Palmer	876690	Musicunlimited.exeter@virgin.net
	Music Unlimited	251846	
Hall Bookings	Bryan Vincent	270145	
Church Secretary	David Tanner	669355	dbtanner@blueyonder.co.uk
Hon. Treasurer	Jenny Elliott	493596	jen_elliott@hotmail.com
Property Secretary	Chris Gould	432909	heather.gould1@btinternet.com
Youth Contact & Property Chair	Bob Price	437075	rhandjap@hotmail.com
Weekly Notice Sheet	Heather Gould	432909	heather.gould1@btinternet.com
Monthly Update	Sandra MacDonald	461065	sandra.macdonald5@btinternet.com
Website Admin.	Becci Bradbury		beccibradbury@hotmail.co.uk

DIARY DATES—see weekly sheet for future events and activities

☺ If you would like to contribute towards the printing of Update there is a donations box in the vestibule

8

Figura 2 - Update Monthly News from Sidwell Street Methodist Church, Exeter, August 2009

¹²⁰ Intervistato n. 7, donna, 66 anni, battezzata in una chiesa battista, ora cattolica, Exeter.

Non si vuol dire che la volontà di rendere pubblici i nomi dei referenti delle varie aree abbia un intento di evangelizzazione o di proselitismo. Si vuol evincere come queste modalità di divulgazione di informazioni abbiano forse involontariamente questa funzione.

Questo ad esempio non sempre succede, per motivi non dipendenti dalla loro volontà, in certe comunità non strutturate e prive di uno spazio proprio, dove il contatto pubblico è uno e uno solo – il pastore - che necessariamente evoca a sé tutte le funzioni di coordinamento, non riuscendo però a soddisfarle in tempo.

Anche l'organizzazione interna alla chiesa e le sue attività non sono molto differenti nelle comunità afferenti al protestantesimo storico.

Molti pastori, però, riconoscono che la partecipazione e presenza prevalente di adulti e anziani abbia rallentato molte delle attività proposte. Alcune chiese, non avendone più la necessità, chiudono temporaneamente le attività di accoglienza per bambini ancora non in età scolare durante il culto, o forniscono questo servizio solamente su appuntamento preventivo.

Tuttavia, sono anche queste possibilità che rappresentano però nei frequentatori del culto, la possibilità di continuare a partecipare alla vita di una comunità piuttosto che di un'altra.

Con i figli mi sono preoccupato che avessero una bella scuola della domenica. La locale comunità battista è piccola, e seppure è presente una non mi piaceva come impostazione. Abbiamo deciso di non portare più i bambini in chiesa, e così non ci siamo andati più nemmeno noi.[...] Un amico qua del quartiere mi ha invitato ad un evento in una parrocchia anglicana, non era proprio qua vicino, anzi.[...]Ne parlammo con mia moglie, volevamo dare ai ragazzi una formazione che noi non potevamo fornire. Li portammo in questa chiesa.¹²¹

L'organizzazione, i servizi offerti, le modalità di svolgere il culto, insieme al dato religioso costituiscono i molteplici ambiti di vita della comunità religiosa che non si esaurisce con la definizione del sacro, di ciò in cui si crede e nel rapporto individuale di

¹²¹ Intervistato n. 5, uomo, dirigente quasi in pensione, ora frequenta una chiesa anglicana con impostazione evangelica, anni prima ha frequentato diverse chiese battiste, Exeter.

questo credo. Sembrerebbe così che una comunità cristiana è tale perché si riconosce attorno ad un'entità trascendente chiamata Dio e nel rapporto di questo Dio con l'uomo secondo diverse interpretazioni; nel rapporto personale con questo Dio e nelle differenti modalità in cui i credenti organizzano delle attività per permettere la celebrazioni di rituali e il raggiungimento di una vita serena e soddisfacente per i membri della comunità stessa.

Un credente appartenente a una chiesa cristiana progressiva ha sottolineato più volte come un elemento caratterizzante il funzionamento della sua chiesa, fosse il fatto che la chiesa nella sua interezza, riunita in assemblea, dovesse decidere praticamente tutto, e questa è una caratteristica delle chiese di tipo assembleare, presbiteriane, come modalità di vanto e di specificazione dalla Chiesa cattolica. È stato proprio un pastore protestante a ricordare come aspetto eccessivo delle differenze con le altre comunità, come in una comunità in cui era stato destinato il Consiglio di Chiesa *decideva su tutto, anche dove comprare il vino da utilizzare nella Santa Cena*¹²².

La stessa necessità di specificazione può succedere si verifichi in alcune comunità evangeliche, per smarcarsi dallo stereotipo attribuito loro di sette o gruppi fanatici. Infatti, a margine di un dibattito pubblico, un pastore evangelico commentava in questo modo le ragioni di un calo di partecipazione nelle chiese protestanti: *voi avete la teologia, noi lo spirito e là dove c'è lo spirito vengono i fedeli*.¹²³

Queste differenze e necessità di smarcarsi, seppur spesso sono influenzate da variabili personali, trovano poi una loro modalità di influenzare anche ambiti comunitari di confronto e incontro, come i momenti dedicati ai curiosi e ai nuovi frequentatori della comunità, diventando, da semplice necessità di distanziarsi da una identificazione negativa, a vero e proprio proselitismo, o di testimonianze negative verso altre comunità.

¹²² Pastore, 38 anni, uomo, Italia.

¹²³ dibattito dal titolo "Over the Points", PCN Exeter meeting svolti durante il 2009 tenuti dal pastore Iain McDonald.

Attività di proselitismo e di relazione con i visitatori/curiosi/nuovi aderenti.

Nonostante i rischi evidenziati di creare una forma di concorrenza sleale tra comunità cristiane, l'orientamento prevalente rilevato nelle comunità cristiane è quello di focalizzarsi sugli aspetti che caratterizzano e rendono speciale la propria comunità. Anche i siti web delle singole comunità o delle organizzazioni nazionali di cui queste fanno parte contengono un'ampia sezione dedicata alla descrizione minuziosa dei principi di fede, delle attività svolte e del motivo per cui si svolgono queste attività.

L'intento dei depliant, dei foglietti informativi, dei bollettini parrocchiali da una parte è quello di informare i membri della comunità, ma anche quello di far conoscere a chi non fa parte della comunità quali attività vengono svolte e soprattutto, spesso, come entrare a far parte di quella comunità.

Distanti da una pubblicità di tipo commerciale, le comunità cristiane si possono presentare come spazi aperti, di confronto, di approfondimento e luoghi gruppi dove intraprendere un dialogo interrotto con Dio o l'intraprendere una nuova ricerca di dialogo.

Fuori dal contesto di "monopolio" religioso, anche la chiesa cattolica sembrerebbe comportarsi come una agenzia inserita in un contesto di molteplici possibilità, e quindi diventare l'interlocutore per chi, avendo sperimentato una socializzazione cristiana in un'altra comunità, decida di farne parte o di conoscerla meglio.

Allo stesso modo, la chiesa cattolica può essere la destinazione finale per chi, battezzato cattolico, abbia intrapreso nella sua vita molteplici rapporti con altre comunità cristiane senza il successo sperato.

Le figure 3 e 4 rappresentano due differenti fogli informativi a disposizione nelle chiese per individui esterni a quella comunità. Queste comunità, evidenziando le proprie caratteristiche cercano di catturare l'attenzione dei potenziali interlocutori, interessati ad approfondire la conoscenza con la nuova comunità.

Una persona interessata a conoscere maggiormente la vita di quella comunità, una volta entrato in una chiesa, magari di domenica, assistendo al culto e vedendo direttamente le individui contattabili ha così la possibilità fin da subito di avere un confronto, uno

scambio di idee, il chiarimento di qualche dubbio se non addirittura la possibilità di fissare un appuntamento nei giorni successivi.

I punti di contatto riferiti a tipo di attività svolte nella chiesa, le loro modalità di svolgimento, la struttura del culto, che prevalentemente sono prive di una rigida liturgia (con particolari differenze per la messa cattolica), sono molteplici, differenti e in funzione anche delle liturgie adottate, possono essere le modalità di avvicinamento alla nuova comunità.

Southernhay
United Reformed
Church

in the heart of Exeter
(corner of Southernhay East and Dix's Field, EX1 1GA)

***intentionally
inclusive***

Whatever your
race,
colour,
age,
gender,
sexual orientation,
state of health...

wherever you are on
your spiritual journey...

we welcome you.

opposite the Bus Station,
between the Civic Centre
and the Princesshay shopping
quarter -
just look out for the spire!

www.southernhaychurch.org

The
United
Reformed
Church

CHRISTIANS TOGETHER
IN CENTRAL EXETER

Figura 3 - Foglietto informativo Southernhay Reformed Church, Exeter.

Catholic Church of England and Wales

Catholic and have lost touch?

An Invitation and Welcome

'In My Father's house there are many places to live in; otherwise I would have told you. I am going now to prepare a place for you.'
Jesus Christ, John 14:2

Welcome
A very warm welcome if you want to explore becoming a more active member of the Catholic community. We are delighted to offer you this free leaflet which we hope you'll find interesting and helpful.

Different Reasons

People drift away from the practice of their faith and perhaps attend Church infrequently, for all kinds of reasons.

Some never really started, because they were baptised or made their first Holy Communion and then no one in their family went at other times.

For others, teenage years may have marked a turning point because the Mass seemed boring and irrelevant.

Sadly, others may have been hurt by something said or done by someone at Church. You may still feel very angry about this.

Maybe some failure or experience in life made you feel unworthy or ashamed. It may have been that deep down you felt that you were doing wrong or that the Church disapproved.

Many suffer the trauma of a marriage breakdown. They may have married again or are in a new relationship.

Some disagree with the Church's teaching, on contraception, sex outside marriage, homosexuality and married / women priests.

Perhaps you just gradually stopped coming for no particular reason and that's that.

Whatever your reasons or situation, we would like to invite you to take a **fresh look** and give it another go. You are a vital part of God's family and would be made very welcome.

Figura 4 - Volantino informativo in distribuzione in una delle Chiese cattoliche di Exeter

La partecipazione ai culti e alle funzioni è generalmente pubblica, senza eccezioni. La condivisione dei sacramenti, come evidenziato in questo paragrafo, aperta con l'eccezione dell'eucaristia, come ricorda una persona che, dopo diverso tempo, decise di confermare la propria appartenenza alla chiesa cattolica:

Da diverso tempo frequentavo ormai una chiesa cattolica e quando il prete mi chiese se mi volessi confessare incominciai a chiedermi cosa fosse [...]certo sapevo della confessione cattolica ma non sapevo esattamente cosa dovessi fare... mi invitò a degli incontri per chi non era cattolico.¹²⁴

¹²⁴ Intervistato n. 7, donna, 66 anni, battezzata in una chiesa battista, ora cattolica, Exeter.

Le comunità cristiane attuano così delle modalità differenti nei confronti degli individui interessati a far parte della chiesa per quanto riguarda l'informazione alla vita della chiesa, ai valori e riferimenti teologici.

Queste attività possono spaziare da incontri formali e istituzionalizzati, con un riferimento catechistico evidente, come per i cattolici, a incontri più informali e personalizzati, che sfociano in decisioni di ammissione condivise con la singola comunità locale.

Questi differenti percorsi puntano comunque a specificare delle conoscenze e delle competenze chiare sulla bibbia, sia vecchio che nuovo testamento; in merito al funzionamento della comunità locale, riguardo la storia della chiesa, espandendo gli elementi della riforma protestante, là dove più sensibili; esplicitando il significato e l'importanza dei sacramenti.

Questi percorsi, individuali o di gruppo, alcuni definiti di semplice formazione, altri di catechismo, altri ancora di approfondimento biblico possono portare così alla decisione di effettuare il passaggio e diventare membri di quella chiesa.

Eravamo circa in 20, al corso non sono arrivato impreparato, avevo letto, avevo avuto esperienze, alcuni invece arrivavano senza nessuna base teologica e venivano per motivi che non c'entravano molto con la fede, ma erano politici, per conciliare la loro vita con il credo in Gesù Cristo.¹²⁵

Questi individui possono così trovarsi inseriti in un gruppo con altri individui mai visti prima, nuovi compagni di viaggio che per i motivi più diversi hanno deciso di intraprendere lo stesso cammino, un cammino, che come detto, può sfociare nel passaggio formale e nell'ammissione nella comunità.

Questo rito di passaggio, può avvenire, a seconda della comunità e della teologia a cui quella comunità fa riferimento, in modi differenti.

¹²⁵ Intervistato n. 20, Uomo, 27 anni, Valdese, con differenti esperienze in chiese cristiane, battezzato cattolico, Milano.

Quando mi sono sentito veramente pronto, e anche i miei leader spirituali mi hanno detto che lo ero, hanno pregato su di me affinché potessi vivere questa esperienza cristiana.¹²⁶

Durante il corso ci era stato detto che nel culto di Pentecoste viene celebrato il battesimo e l'ammissione in chiesa con la confermazione dei più giovani[...] capimmo durante il corso che quella era l'occasione per chiedere l'ammissione. I più entusiasti e convinti chiedevano come aderire fin dall'inizio, ma l'atteggiamento ricevuto non era quello di chi vuole convincerti e fa proselitismo, come succede durante i culti con i nuovi arrivati, che non vengono infastiditi più di tanto...¹²⁷

Il passaggio può corrispondere a un momento liturgico e comunitario partecipato, preparato con attenzione e meticolosità, condiviso con un gruppo ristretto di fratelli, pregando e rendendo grazie.

Il momento rituale di ammissione in chiesa, di per sé, è puramente simbolico e non corrisponde ad un fatto illocutorio¹²⁸ come può essere considerata la ricezione del battesimo o nel caso dei già battezzati, la confermazione. Quando un credente decide di passare da una comunità protestante ad un'altra già da tempo ha incominciato a farne parte partecipando agli incontri di preparazione, ai culti ed in generale alla vita della chiesa. Spesso questi individui aspettano una data già stabilita, liturgicamente o per tradizione in cui effettuare questo passaggio, che non corrisponde a una differenziazione netta tra un prima e di un dopo.

Era la prima confessione che facevo, da non so quanto tempo e per la prima volta da anni mi sentii felice, ma non felice grazie a qualcuno, per qualcosa, ma felice per me perché avevo di nuovo aperto gli occhi.¹²⁹

¹²⁶ Intervistato n.14, Uomo, 21 anni, evangelico, battezzato in chiesa cattolica, prov. di Milano.

¹²⁷ Intervistato n. 10, Donna, 40anni, Valdese, precedentemente cattolica, Milano.

¹²⁸ Austin, J.L., *How to do things with words*, Harvard University Press, 1975.

¹²⁹ Intervistato n. 22, Uomo, 40 anni, Cattolico, con esperienze in Chiese protestanti diverse.

*Non mi ricordo nello specifico se si preparò qualcosa. Ricordo che tanti si congratularono, forse perché il pastore disse qualcosa durante il culto della domenica.*¹³⁰

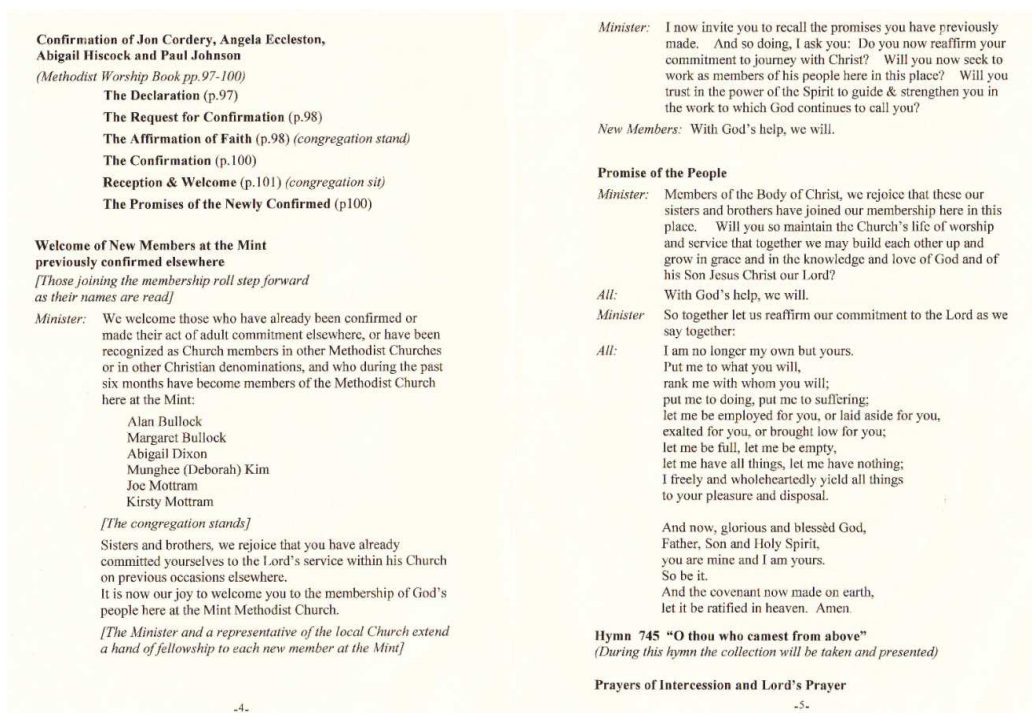


Figura 5 - Foglietto del Culto di Ammissione in Chiesa - Mint Methodist Church, Exeter

Inequivocabilmente, sia che i nuovi membri di una chiesa abbiano dovuto aspettare un percorso formale e scadenziato da calendari liturgici; sia che abbiano dovuto ricevere altri sacramenti, fondamentali per rendere certo il passaggio; sia che abbiano semplicemente comunicato la loro richiesta di partecipazione, questi individui hanno intrapreso un percorso che li ha messi di fronte alla scelta di compiere un'azione.

Si tratta di un'azione formale particolare, che sancisce la necessità di cambiare – per differenti motivi – una delle descrizioni di sé, quella riferita all'appartenenza ad una comunità religiosa e a una ben precisa denominazione.

Di fronte alla possibilità di smettere di frequentare la chiesa e secolarizzarsi, o rientrare (si tratterebbe anche in questo caso di una scelta) nel gruppo dei cosiddetti “credenti ma

¹³⁰ Intervistato n. 5, uomo, dirigente quasi in pensione, ora frequenta una chiesa anglicana con impostazione evangelica, anni prima ha frequentato diverse chiese battiste.

non praticanti”, questi individui esprimono la volontà di far parte di una comunità, di una chiesa formalmente, una scelta che non si può considerare inconsapevole.

3.3 – Il cambiamento

Qualsiasi tentativo di sintetizzare i motivi per cui una persona decide di cambiare chiesa non solo fallirebbe, ma non riuscirebbe a fotografare l’infinita gamma di possibilità. Queste possibilità afferiscono alle storie di vita degli individui che si trovano di fronte a quell’opzione in un particolare momento della loro vita, in un particolare contesto, inserite in una serie di relazioni. Ogni essere umano è in sé unico e irripetibile, così lo è la sua biografia e le sue decisioni.

Inoltre, se di fronte alla domanda “perché ad un certo punto hai scelto di cambiare chiesa?” la risposta è “perché ho ricevuto la Grazia!” sociologicamente crolla necessariamente ogni possibilità di scomporre la grazia in variabili o in indicatori precisi e affidabili, ed ogni tentativo sociologico rischierebbe di dare ragione a Molière¹³¹ e Bateson, considerando la grazia – da un punto di vista sociologico – come un principio dormitivo¹³².

Cercare di motivare le ragioni dei passaggi di chiesa è di per sé impossibile, il tentativo che qui si propone è quello di cercare di correggere l’errore epistemologico che fa correre il rischio di guardare solamente al singolo, senza considerare l’aspetto relazionale.

Si pone l’attenzione, come suggerito nel secondo capitolo, sul passaggio di chiesa sia come fatto sia come processo sociale, qui evidenziando la dimensione relazionale del passaggio.

¹³¹ Nel “Malato Immaginario” di Molière uno studente, ai professori che gli avevano chiesto perché l’oppio faceva dormire, rispose: ”Perché, sapienti dottori, esso contiene un principio dormitivo.” Naturalmente una spiegazione dormitiva non è considerabile una spiegazione, perché non spiega niente.

¹³² Bateson, G., *Verso una ecologia della mente*, Milano: Adelphi ed., 1976.

Dal punto di vista della relazione, senza correre il rischio di trasformare anche questa in una spiegazione dormitiva, diventano visibili i fenomeni di contatto, inserimento nel gruppo, mantenimento del rapporto, diffusione delle informazioni, etc.

Questi elementi vanno anche essi a comporre una descrizione unica e difficilmente replicabile, ma in questo caso tale descrizione è semplificata dal fatto che i soggetti coinvolti non sono più riferiti ad un singolo soggetto, ma ad un singolo soggetto “in relazione” con soggetti definiti: le comunità cristiane, che appartengono a raggruppamenti e presentano percorsi simili, punti di contatto e una matrice storica comune.

Considerare la relazione come il prodotto della doppia descrizione, in questo caso quella della comunità e quella del nuovo membro, la rende di per sé un’interazione continua fra le due descrizioni, che in questo modo si modificano reciprocamente in continuazione.

Si approfondiranno in questo paragrafo quei meccanismi che guidano l’azione di un singolo di appartenere ad una chiesa considerando gli elementi caratteristici della relazione che si instaura (singolo-comunità). Nel paragrafo successivo, analizzeremo i comportamenti delle comunità e le loro risposte verso il singolo. Emergeranno due descrizioni delle dimensioni coinvolte in queste decisioni: l’orientamento prevalente che guida la scelta e la risposta della comunità. Cosicché, nel prossimo capitolo, si potrà analizzare una terza dimensione di questo fenomeno, superando i due poli della relazione (singolo e comunità) parlando dell’appartenenza, come outcome dell’interazione singolo-comunità.

Come già osservato i motivi per cui una persona decide di cambiare chiesa possono far riferimento all’individuazione di una chiesa dove si cantano “bei canti” durante il culto¹³³, oppure ci sia una bella scuola domenicale per i propri figli¹³⁴;

Questi casi sembrerebbero far riferimento a una necessità chiara, un bisogno da soddisfare, una condizione materiale tangibile da raggiungere. Senza sfociare in argomentazioni fuori contesto su eventuali benefici psicosociali dati dal canto, è chiaro

¹³³ Testimonianza, intervistato n. 2, già cit.

¹³⁴ Testimonianza, intervistato n. 5, già cit..

che essere soddisfatti dall'educazione fornita i propri figli è una necessità che dà serenità, tanto quanto passare due ore ogni domenica mattina ascoltando musica che piace.

Ma queste possono essere le uniche motivazioni, e soprattutto sono necessarie e sufficienti per innescare la necessità del passaggio?

Altre argomentazioni di cui si è raccolta testimonianza puntano su altri aspetti, anche questi molto diversi tra loro, alcuni ad una prima lettura fanno riferimento a passaggi casuali, improvvise e non preventivabili necessità. Al contrario, si tratta di altre ad argomentazioni che con il sacro e il rapporto con il sacro non hanno un rapporto di dipendenza o derivazione, come anche l'educazione biblica o i canti liturgici possono indirettamente farci pensare:

Una volta tornando a casa mi sono messo a rileggere la bibbia e mi sono reso conto di tutti i miei peccati e volevo rimediare. Non avendo più contatti con persone cattoliche sono entrato in contatto con una persona protestante. Ho frequentato così una chiesa protestante tornato alla mia cittadina di origine definitivamente, dopo l'università¹³⁵.

Nonostante continuassi a dichiararmi cattolica, ma a frequentare sempre di meno, tranne la messa, molte cose che leggevo e sentivo soprattutto rispetto al matrimonio, alla morale sessuale e alla gestione interna alla chiesa mi riempivano di dubbi. Poi per caso mi capitò di leggere un articolo riguardo ad una comunità protestante e al ruolo delle donne, ho cercato di saperne di più, mi sono informata cercando su internet¹³⁶[...].

Un giorno, un po' per provocarmi perché ero sempre stata scettica su ogni dottrina, (i miei colleghi) mi invitarono alla funzione la domenica successiva. Spinta dalla curiosità, e forse anche dalla sfida, quella domenica andai.¹³⁷

¹³⁵ Intervistato n. 9, Uomo, 35 anni, cattolico, battezzato cattolico, ha frequentato diverse chiese evangeliche libere di matrice pentecostale., Exeter.

¹³⁶ Intervistato n. 10, Donna, 40 anni, Valdese, battezzata cattolica, Milano.

¹³⁷ Intervistato n. 15, Donna, 43 anni, evangelica, battezzata cattolica, non hai mai frequentato ambienti ecclesiali, Milano.

Non ho mai partecipato alle attività di nessuna chiesa, tralasciando il periodo in cui ero piccola. [...]Ho iniziato a frequentare e così via, sono entrata a far parte della comunità.¹³⁸

Queste testimonianze, come le precedenti, oltre a raccontare una parte di una narrazione individuale, descrivono il contesto contemporaneo di uno scenario presumibilmente proprio della situazione europea. Sono testimonianze allo stesso tempo fortemente secolarizzate e religiose. In queste ultime storie emerge come la religione, il rapporto personale col sacro sia un ambito sicuramente presente nella propria vita quotidiana, capace di descrivere parte di sé e della propria vita, ma non necessariamente un ambito vincolante e totalizzante.

Non aver frequentato per anni la propria chiesa per motivi di lavoro, studio, familiari, affettivi, oppure improvvisamente riconoscere attraverso una lettura biblica solitaria la necessità di confrontarsi immediatamente col sacro in merito alla propria vita ritenuta di dissolutezza¹³⁹, fa emergere come nella vita di questi individui il rapporto con il sacro sia sempre stato presente, magari in modalità silente o non problematizzato, come chi per caso, occasione, curiosità improvvisamente decide di frequentare una chiesa piuttosto che un'altra, per poi trovare magari uno spazio in cui essere capace di conoscersi e riconoscersi e non necessariamente un luogo dove ottenere un immediato beneficio materiale, ma spirituale.

Infine, in altre argomentazioni tra quelle raccolte, il rapporto con il sacro emerge come totalizzante, senza voler intendere con questo un aspetto da “lavaggio del cervello”, ma semmai facendo riferimento a un aspetto fortemente devozionale degli individui intervistati.

Già in quella sera la mia vita sono consapevole che è cambiata. Cercavo una soluzione alla mia tristezza, con i divertimenti che il mondo offriva, ma trovai la soluzione quella sera[...] si parlò del

¹³⁸ Intervistato n.1, Donna, 74 anni, Battista, battezzata in una chiesa anglicana, Exeter.

¹³⁹ L'intervistato n.9, citato alla pagina precedente, riconosce infatti un percorso di allontanamento dalla fede: “Io volevo comportarmi come loro, avere fidanzate, andare alle feste e non capivo perché io non potessi. [...] Quando mi sono spostato per studiare all'università ho avuto tante scuse per poter non pensare alla mia fede. Fin quando un'estate sono tornato a casa dai miei genitori.”.

*Vasaio, e come un vasaio il Signore da quei giorni operò dentro di me.*¹⁴⁰

*Fin da subito notai le differenze dalla chiesa cattolica che frequentavo da piccola .Mi ricordo che in questa sala semplice c'era una frase: chi è in cristo è una nuova creatura.*¹⁴¹

*Rimasi vicino a mio padre per un po', e mi si avvicinò il prete della parrocchia. Io arrivavo con la mia teologia e la salvezza dello spirito ma ero sconvolto da quanto accaduto, lui mi parlò della salvezza, della resurrezione, della vita eterna eppure io avevo lo spirito, avevo i doni, avevo accolto dio nella mia vita. mi chiese se volevo confessarmi. [...] La domenica partecipai alla messa, e accolsi il dono dell'eucarestia. Ho cercato nuovi e altri testi [...] ora però non è che sono diventato molto attivo, ho anche cambiato casa, però mi riconcilio con dio quando commetto grossi peccati*¹⁴²

Considerando nell'insieme tutte queste testimonianze emerge chiaramente una componente comune, cioè che questi individui effettuano questa scelta come un elemento di un rapporto relazionale, scelgono di frequentare un culto, ma non un culto a caso, uno specifico e ben determinato servizio liturgico.

Si sono evidenziate motivazioni funzionali all'ottenimento di un servizio o di un beneficio immediato, motivazioni legate ad un'esperienza di comunità religiosa non soddisfacente o remota; argomentazioni relative a traumi o situazioni di difficoltà.

Si può tentare di individuare degli orientamenti prevalenti che guidano questa scelta di cambiare chiesa. Questo orientamento sembrerebbe emergere come un elemento all'interno nella relazione tra individuo e comunità religiosa di destinazione.

Nello scenario evidenziato, s'individuano due orientamenti diversi non opposti tra loro, in quanto una loro reciproca esclusione in termini dicotomici renderebbe molto più difficile la relazione, poiché potrebbe inficiare le possibilità di contatto con la comunità che negherebbe conseguentemente l'ammissione, se richiesta.

¹⁴⁰ Intervistato n.14, Uomo, 21 anni, evangelico, battezzato in chiesa cattolica, prov. di Milano.

¹⁴¹ Intervistato n. 15, Donna, 43, Evangelica, Battezzata in una chiesa cattolica, Milano.

¹⁴² Intervistato n. 22, Uomo, 40 anni, Cattolico, con esperienze in Chiese protestanti diverse

Esiste un orientamento che potremmo definire *secolarista* e un orientamento *utilitarista*.

Se cambiare chiesa rappresenta una possibilità di raggiungere un certo grado di coerenza tra comportamenti, idee e valori per permettere una descrizione più efficace di come si è e di come si vuole essere, ci si trova di fronte a un orientamento di tipo secolarista.

Invece, se cambiare chiesa fa riferimento a una scelta riferita ad un benefit immediato, materiale o spirituale, si può parlare di un orientamento utilitarista.

È chiaro che, essendo questo un meccanismo sociale che soggiace alla scelta di cambiare chiesa, di fatto tende a determinarla.

Questi due orientamenti, come detto, non possono spiegare da soli il passaggio di chiesa, ma come elementi scatenanti la necessità di una relazione tra individuo-chiesa, essi partecipano in egual misura a rappresentarla e a comporre la decisione, in un insieme di spiegazioni parziali che trovano completezza guardando al tipo di modalità di inserimento della comunità del nuovo membro.

Tra gli individui intervistati che hanno cambiato chiesa diversi (13) sembrerebbero essere guidati principalmente da un orientamento di tipo utilitarista, mentre altri (9) da un orientamento di tipo secolarista, altri ancora invece presenterebbero, nel corso della loro biografia, momenti in cui hanno ricercato un elemento di soddisfazione e altri in cui si sono smarcati da un descrizione di sé non convincente.

Ai fini di specificare in che modo questi orientamenti che guidano la scelta mettono in moto la decisione di cambiare, più che far riferimento alle testimonianze di chi ha cambiato chiesa per via di un matrimonio infelice¹⁴³, per vincere la solitudine¹⁴⁴ oppure la tristezza¹⁴⁵, o trovare la bella scuola domenicale per i figli¹⁴⁶, (prevalente orientamento utilitarista); o far riferimento a temi etici¹⁴⁷, o di diritti civili¹⁴⁸, o alla

¹⁴³ Intervistato n.1, Donna, 74 anni, Battista, battezzata in una chiesa anglicana, Exeter

¹⁴⁴ Intervistato n. 20, Uomo, 27 anni, Valdese, con differenti esperienze in chiese cristiane, battezzato cattolico, Milano

¹⁴⁵ Intervistato n.14, Uomo, 21 anni, evangelico, battezzato in chiesa cattolica, prov. di Milano.

¹⁴⁶ Intervistato n. 5, uomo, dirigente quasi in pensione, ora frequenta una chiesa anglicana con impostazione evangelica, anni prima ha frequentato diverse chiese battiste.

¹⁴⁷ Intervistato n. 12, uomo, 33 anni, impiegato. Ora Valdese, battezzato cattolico, Milano

consapevolezza che non si aveva ancora incontrato Gesù nella propria vita¹⁴⁹ (orientamento secolarista), è opportuno guardare dei casi di confine dove emergono elementi di entrambe queste spinte.

Abbiamo già visto tra le testimonianze quella di un credente che cercava una chiesa dove si cantassero bei canti. Sebbene questo ci può far pensare ad una necessità immediata di beneficio durante il culto, questo credente metodista si è inserito nella sua nuova comunità anche perché

[...] Questa comunità sembrava aperta, tollerante, informale, e finalmente sentito e si cantavano bei canti, anche con la partecipazione di tanti giovani,

ma soprattutto perché:

*finalmente si leggeva il vangelo come lo leggevo io.*¹⁵⁰

Oppure può succedere che chi problematizzasse il suo non riuscire a vivere come gli altri e cercasse “rifugio” nella preghiera si trovi, grazie a un incontro casuale con una persona di un’altra comunità cristiana, ad abbandonare e mettere in dubbio, attraverso un percorso di ricerca personale, una nuova chiesa frequentata per anni:

Ho frequentato una chiesa pentecostale per circa 6 anni, [...]ma dopo un po’ incominciavano i dubbi riguardo a quello che sentivo. Nel frattempo ho conosciuto una ragazza, che frequentava la chiesa cattolica, che è stata di grande ispirazione. Mi aiutò nelle mie ricerca, nelle mie preghiere e nel trovare spiegazione a tante cose che avevo iniziato a fare o smesso di fare. [...] peccati che avevo messo sotto il tappeto.

*[...]Dopo aver letto, studiato e pregato, sono arrivato alla decisione di valutare se ritornare nella chiesa cattolica. Ho incontrato il mio prete che ha avuto parole di incoraggiamento, mi sentivo finalmente sulla via di casa, non dovevo più cercare.*¹⁵¹

¹⁴⁸ Intervistato n. 10, Donna, 40 anni, Valdese, battezzata cattolica, Milano.

¹⁴⁹ Intervistato n. 15, Donna, 43, Evangelica, Battezzata in una chiesa cattolica, Milano.

¹⁵⁰ Intervistato n.2, uomo, 43 anni, ora Metodista, battezzato in Chiesa Anglicana, ha frequentato differenti comunità alternando comunità metodiste, battiste ed anglicane di tipo evangelico.

¹⁵¹ Intervistato n. 9, Uomo, 35 anni, cattolico, con esperienze in una chiesa evangelica di tipo pentecostale, Exeter.

Quello che l'orientamento secolarista che guida la scelta ci può dire è che, quando emerge come prevalente nel percorso biografico di un individuo, questi considera come "a disposizione" il sacro e il rapporto con Dio e la dottrina.

Recentemente, un teologo cattolico come Vito Mancuso nel suo cammino teologico inserisce il dialogo tra dio e l'uomo in un rapporto dialettico tra chiesa e coscienza, dove il primato della "vita buona" di cui parla Mancuso consente di tracciare nuovi confini, non esclusivamente basati sulla disciplina e la cieca obbedienza.¹⁵² Questa riflessione teologica sembrerebbe dare conferma di un contesto realmente post-secolare dove si scoprirebbe che, escludendo i tanti che nel loro percorso di spiritualità effettuano un cammino di adesione – che potrebbe essere, come visto, un rafforzamento nell'adesione alla propria chiesa – e si considerano dentro, sono fuori; e viceversa i molti che si credono fuori, sono dentro. Il significato di questo "dentro" rappresenta quella necessità di tracciare confini.

Per dirla come G.P. Cella, il confine sancisce una distinzione che può essere contemporaneamente reale e metaforica¹⁵³. I confini sono fonte di significati, occasioni per conoscersi e riconoscersi e specificare un "io" dall'altro, un "noi" da un "voi". Una necessità che non viene disincentivata da questa condizione tardo moderna e post-secolare, come per la globalizzazione. Star "dentro" sembrerebbe dar voce alla necessità di quella comune tensione verso quel *logos* di appartenere ad un senso di armonia, di bene, di benessere, di razionalità, di giustizia.

L'orientamento non è riferito all'argomentazione in sé, non è secolarista quell'orientamento che parte da considerazioni che mettono in gioco solo aspetti politici e di morali, come per esempio la posizione della chiesa sul ruolo delle donne nella società; ma si intende qui secolarista il tipo di relazione che si instaura con il sacro. Nello scenario descritto del ripensamento del paradigma della secolarizzazione e del ritorno di dio, il sacro è inserito in una rete in cui dogmi, precetti e valori non sono solamente proprietà dell'istituzione – chiesa, denominazione o confessione, ma possibilità anche del singolo individuo.

¹⁵² Mancuso, V., *Io e dio*, Garzanti: Milano, 2011

¹⁵³ Cella, G., *Tracciare Confini*, Il Mulino: Bologna, 2007.

L'orientamento utilitarista sarebbe negato in un contesto dove il secolare non può intervenire nella definizione del sacro, che è di proprietà delle agenzie religiose come nell'Europa pre-riforma. Invece, nello scenario europeo contemporaneo, è di fatto anch'esso un elemento frutto del secolarismo, con la sola differenza che nella relazione col sacro può avere un rapporto di dipendenza, che così lo può determinare. Questo non ci spiega cosa si crede, ma in che modo si vuole credere.

La spiegazione “vado in una chiesa perché è più vicino casa” rappresenterebbe così un elemento che sembrerebbe solo indirettamente connesso al sacro, ma in realtà è una modalità secolarizzata di relazione col sacro.

Nel prossimo capitolo, dopo aver analizzato qui di seguito la relazione individuo-comunità dal punto di vista di quest'ultima, si completerà questa ipotesi attraverso l'argomentazione sulle modalità con cui si manifesta l'appartenenza.

3.4 – Luoghi per credere, occasioni per appartenere.

Abbiamo osservato nel paragrafo precedente l'individuo e il suo comportamento e il tipo di orientamento che può descrivere la spinta a cambiare chiesa e diventare membro di una nuova comunità.

Come si comportano le comunità e i membri di queste comunità nei confronti di un nuovo membro, di un curioso o di un frequentatore dei loro spazi e delle loro iniziative?

Si è visto come i mezzi d'informazione e comunicazione istituzionali delle attività non puntano tanto su azioni di proselitismo o evangelizzazione ma prevalentemente su come informare gli individui sulla vita della chiesa e le sue attività, eppure le diverse modalità con cui una comunità istituzionalizza e regola l'ammissione in chiesa e i modi con cui i suoi membri si comportano possono essere, anche in questo caso, i più diversi.

È stato bello, insieme a tutti i miei amici, una nuova famiglia, condividere quel momento. Non è stato un vero battesimo o una ammissione, ero già parte di questa comunità da tempo.¹⁵⁴

Iniziai a frequentare anche il gruppo giovanile. Quello che trovai era un interesse nei miei confronti [...] il motivo per cui andavo in chiesa era più per stare con gli altri che per pregare, fino ad allora nella chiesa cattolica mi sentivo estraneo, l'ho trovata più fredda.¹⁵⁵

Abbiamo partecipato a qualche incontro di lettura, per lo più parlato della nostra vita.[...]e parlato con altre coppie della nostra età,erano lì per noi.¹⁵⁶

È possibile inoltre che alcune comunità siano composte in gran numero da individui che hanno effettuato lo stesso percorso dei nuovi frequentatori, poi membri: battezzati in un'altra comunità di una confessione o denominazione diversa, ad un certo punto,

¹⁵⁴ Intervistato n. 6, uomo, 38 anni, Metodista, precedentemente cresciuto in una chiesa di tipo presbiteriano (non in Inghilterra), Exeter.

¹⁵⁵ Intervistato n. 20, Uomo, 27 anni, Valdese, con differenti esperienze in chiese cristiane, battezzato cattolico, Milano.

¹⁵⁶ Intervistato n. 4, donna, 57 anni, Cattolica, battezzata in una chiesa anglicana.

hanno deciso di far parte di una nuova comunità religiosa¹⁵⁷. Questo comporta anche di fare in modo che il nuovo arrivato non si senta estraneo, ma coinvolto e reso partecipe delle attività, non considerato come un intruso o un estraneo ma anzi stimolato e valorizzato.

Non avevo dubbi in particolare, perché non avevo da subito considerato la possibilità di diventare membro di chiesa, non ne vedevo la necessità, potevo vivere e partecipare alle attività della chiesa in ogni modo.¹⁵⁸

Per me partecipare attivamente alla attività della chiesa significa accogliere i nuovi membri, i visitatori e quelli che vengono anche per i motivi più disparati, come te (ride) e mettersi al servizio. [...] sono stato io prima nella stessa situazione.¹⁵⁹

Quasi tutte le chiese, a parte in alcuni casi dove l'amministrazione dei sacramenti e la partecipazione alle decisioni della vita della comunità è riservata ai soli membri, non impediscono al nuovo frequentatore di partecipare alle iniziative, ai gruppi e alle diverse attività organizzate nella comunità.

Gli 'agape'¹⁶⁰ nelle chiese protestanti ed evangeliche, oppure le corali, i gruppi di studio, gite e attività caritatevoli sono tutti contesti dove il nuovo arrivato può conoscere e fare esperienza della vita della comunità, immergersi in una fitta rete di relazioni sempre più significative, e poi consolidare quelle sensazioni e percezioni sentite durante il primo contatto con la comunità e maturare quindi la decisione di effettuare il passaggio formale di chiesa.

Nelle diverse comunità gli atteggiamenti riscontrati dagli intervistati e in parte confermati dai referenti religiosi delle comunità fanno riferimento a tre di interazione.

¹⁵⁷ È la situazione della Chiesa Evangelica Valdese di Milano, composta, secondo la pastora intervistata, da circa la metà di membri di chiesa provenienti da altre esperienze religiose, il caso della Mint Methodist Church di Exeter, la United Reformed Church di Exeter, e di buona parte delle chiese evangeliche.

¹⁵⁸ Intervistato n. 10, Donna, 40 anni, Valdese, battezzata cattolica, Milano.

¹⁵⁹ Intervistato n.2, uomo, 43 anni, ora Metodista, battezzato in Chiesa Anglicana, ha frequentato differenti comunità alternando comunità metodiste, battiste ed anglicane di tipo evangelico.

¹⁶⁰ Momenti di incontro comunitario dove si condivide un pranzo o un viaggio.

Il primo orientamento sembrerebbe caratteristico di comunità medio piccole, sia in Italia sia nel contesto inglese, in cui dalle testimonianze emerge che gli individui che le compongono sebbene siano cortesi e gentili, alla richiesta di relazione di un nuovo arrivato con un orientamento minimo, senza essere invadenti, una forma di semplice accoglienza.

Il secondo e terzo orientamento appartengono indistintamente alle altre comunità cristiane, evangeliche, protestanti, cattolica, anglicana.

Il secondo orientamento, che definiamo qui del coinvolgimento, fa riferimento alla capacità della chiesa di garantire al nuovo partecipante una fitta serie di attività e servizi, come il banco alimentare, o la scuola domenicale dei figli come nel caso del nostro intervistato.

Il terzo orientamento infine, fa riferimento all'integrazione, a quella spinta verso la rimozione di certi principi acquisiti in altri percorsi di fede per opposizione e contrasto. Questo atteggiamento fa riferimento principalmente alle dispute teologiche nel protestantesimo, e forse con quella necessità di specificarsi da un percorso protestante ma con radici più antiche.

[...]incominciai a sentire delle accuse alla chiesa cattolica, ma le sentii come rivolte a me e quindi dopo due anni uscii da questa chiesa.¹⁶¹

Alcuni intervistati, sorprendendo per la loro chiarezza, a questo proposito sono stati molto specifici:

[...] Non è tanto il definirsi cattolico, battista, o qualcos'altro, o far parte di questa o un'altra chiesa. È importante che vivi la tua vita rendendo grazie a Dio e nella chiesa Cattolica ci sono dei momenti, come l'eucaristia in cui senti e percepisci questa vicinanza, non ne puoi fare a meno, in altre chiese hai altro, forse bei canti, ma è diverso, non c'è la possibilità di vivere questo momento.¹⁶²

¹⁶¹ Intervistato n. 20, Uomo, 27 anni, Valdese, con differenti esperienze in chiese cristiane, battezzato cattolico, Milano.

¹⁶² Intervistato n. 7, donna, 66 anni, battezzata in una chiesa battista, ora cattolica.

[...] il problema non è che si formano dei nuovi movimenti e di conseguenza denominazioni, le differenze fanno bene alla chiesa, è sapere e chiedersi sempre in che fase, in che momento siamo come comunità¹⁶³

Rimandando al capitolo successivo ulteriori approfondimenti sulle modalità di relazione individuo-comunità sembrerebbe che il cambio di chiesa renda tutti gli individui coinvolti nel passaggio molto più consapevoli del funzionamento delle chiese, con un approfondimento ulteriore per le chiese della nuova denominazione o confessione.

Gli individui, sperimentando un passaggio, compiono una valutazione di costi/benefici - alcuni in modo esplicito, altri implicito- e questo anche nell'eventualità in cui la spiegazione che danno della propria motivazione è un riferimento esclusivamente religioso.

Dall'altro lato di questa relazione, le comunità cristiane percepiscono il reale interesse o disinteresse di questo nuovo partecipante e mettono in campo una serie di risorse differenti, che spaziano dalle attività di informazione e approfondimento per adulti non appartenenti alla chiesa che possono guidare all'ammissione in chiesa ad attività pastorali già subito a disposizione dei membri. Infine, in ogni comunità, nella tradizione che le è propria e attraverso le risorse umane che ha a disposizione si assiste all'attivazione di comportamenti individuali da parte di chi, dotato di particolari capacità e o conoscenze (conoscenza biblica, preparazione di counselling, etc), contatta periodicamente e frequentemente il nuovo partecipante.

Come nel caso degli orientamenti individuali che guidano il passaggio, sono presenti in ogni comunità differenti spinte, quel che poi emerge è un equilibrio all'interno, dato anche dal funzionamento organizzativo ma anche da i riferimenti teologici cardine di quella comunità.

Tra gli intervistati che si possono ricondurre a un orientamento secolarista, nessuno sembrerebbe essere stato coinvolto in una forma di integrazione. Mentre accoglienza, coinvolgimento e integrazione sono diverse modalità di inserimento nella vita comunitaria riscontrate per tutti gli altri intervistati.

¹⁶³ Intervistato n.19, Uomo, 31 anni, Evangelico con differenti precedenti esperienze protestanti.

Non può essere quindi ridotta solamente a una questione sociale, politica o religiosa, o in senso teologico.

Stiamo parlando di una relazione dove qualcuno chiede di poter far parte dello stesso gruppo e, se è vero che nessuno può e vuole rispondere no, ogni comunità ha delle regole da rispettare, ma anche ogni nuovo partecipante ha la possibilità di cambiare nuovamente se qualcosa non convince o non soddisfa. I tentativi d'integrazione falliscono là dove la chiesa, forse inconsciamente, cerca di inibire la consapevolezza del singolo che è invece emancipata dal passaggio, dall'aver "a disposizione" la relazione col sacro.

Questa consapevolezza, la capacità di scegliere, di riconoscere un prima e un dopo, ci permette di introdurre il prossimo capitolo dove, oltre a far emergere nuove specificazioni e chiarimenti su queste modalità di interazione individuo-comunità solamente accennata, si guarderà all'appartenenza nelle sue diverse modalità: adesione, affiliazione, identificazione.

Appartenere: una scelta, molteplici modalità.

*“Non scegliere mai il tuo the in fretta,
perché poi te lo devi bere”*

Anonimo

Nel capitolo precedente si è seguito un percorso narrativo che ci ha permesso di ricostruire i passaggi che un individuo attraversa nel suo cammino di ricerca individuale fino a decidere di diventare membro di un'altra comunità.

Partire dal contatto con il pastore o il referente, per approdare al culto, nel giorno più importante della religione dove un sociologo come Durkheim direbbe “la società celebra se stessa”, per poi lentamente approdare a tutta una serie di attività e iniziative insieme a nuovi conoscenti e amici.

Non si è volutamente omesso un aspetto interessante di questa osservazione, ovvero che non stiamo parlando di individui atei, mai battezzati, che non hanno mai partecipato ad iniziative religiose, ma si sta parlando – proprio per la scelta metodologica intrapresa e l'obiettivo della ricerca – di individui già socializzati alla fede, o durante la fanciullezza oppure attraverso passaggi diversi in altre comunità cristiane.

Sempre nel capitolo precedente ci siamo soffermati su gli aspetti di unione e di divisione di queste comunità e si è osservato come le motivazioni personali individuali a cui questi individui attribuiscono le ragioni del loro passaggio, non sono direttamente connesse all'ambito religioso, pur confermando che l'aspetto religioso in questo contesto non poteva e non può bastare.

Si è trovato, nell'ipotesi di guardare al passaggio come fatto e come processo sociale e al cambio di chiesa come una relazione tra il singolo e la comunità, dove il singolo che intraprende questa scelta, influenzato da diverse variabili, segue un orientamento prevalente tra due modalità d'azione proprie del contesto post-secolare e tardomoderno: un orientamento secolarista e un orientamento utilitarista. Questi orientamenti sono differenziati dalla ricerca di un beneficio spirituale e/o materiale immediato e dalla

necessità di “riavvicinare” la propria fede alla religione professata, ossia disporre personalmente e individualmente del rapporto col sacro.

Le comunità, coinvolte senza distinzioni significative da questa diversificazione, rispondono ai singoli individui in base a molteplici tradizioni e attraverso interventi diversi influenzati da differenti variabili, e mettono in gioco una serie di comportamenti individuali, ma percepiti come collettivi, tali da sviluppare modalità di accoglienza, coinvolgimento o vera e propria integrazione, modalità che approfondiremo ulteriormente in questo capitolo.

Questi rapporti seguono ovviamente processi narrativi individuali su cui non è possibile ipotizzare generalizzazioni come non è possibile farlo per le motivazioni che guidano la scelta di cambiare e aderire ad una chiesa. La generalizzabilità dei dati fa riferimento alle strutture più generali, e non singole pratiche sociali, di cui ogni singolo individuo è solo un esemplare. Non si è cercato di generalizzare partendo dai singoli casi emersi dagli incontri delle domeniche o tramite le interviste o questionari, ma i principali aspetti strutturali che lo potrebbero costituire e che si potrebbero ritrovare in altri casi o eventi della stessa specie o classe. Parafrasando una ricerca riferita al rapporto tra psicoterapeuta e malato di AIDS¹⁶⁴ si può dire che “i dati non sono generalizzabili come descrizioni di cosa altri credenti o individui in cerca fanno in altre chiese cristiane, bensì sono generalizzabili come descrizioni di cosa ogni credente, ogni individuo che decide di diventare membro di una nuova comunità cristiana potrebbe fare, condividendo lo stesso bagaglio di competenze”.

Questi individui hanno sperimentato in modi diversi l'appartenenza ad una comunità cristiana e si ritrovano a scegliere di appartenere, o dichiarare l'appartenenza come membri di chiesa, ad un'altra.

In questa relazione significativa che emerge tra il l'individuo in transito e la comunità ci si è soffermati finora analizzando i passaggi che riguardano l'incontro e il cambio di chiesa, non valutando la comunità di provenienza. Ripercorreremo in questo capitolo le diverse modalità con cui questi individui si sono socializzati in un ambiente religioso e,

¹⁶⁴ Peräklyä, A., *Reliability and Validità in Research*, in “Qualitative Research”, D. Silverman, London: Sage, 1997, pp. 201-219.

descrivendo il loro senso di appartenenza, si evidenzieranno le differenze con il comportamento percepito dalle comunità scelte invece come destinazione finale per esprimere la propria appartenenza e credenza, cercando di capire ed esplicitare così le modalità nelle quali quest'appartenenza si manifesta.

Nel capitolo precedente si è scelto di accompagnare il testo combinando materiali e modalità espositive relativamente eterogenee, piuttosto che ripercorrere le fasi della ricerca e analizzare per fasi, quello che “ci dicono” i pastori, quello che emerge dall'osservazione delle funzioni religiose e infine quello che “raccontano gli intervistati”, si è scelto di focalizzarci su un'area di riflessione che accomuna le diverse testimonianze raccolte tramite fonti diversi e in momenti della ricerca diversi, sia temporali sia metodologici. Si spera sempre di non essere considerato come Dan Rose in una recensione del suo “Patterns of American culture: Ethnography and estrangement”¹⁶⁵.

In questa fase della ricerca, per educazione e socializzazione alla fede ci si è riferiti a tutti quelle attività, iniziative ed eventi che, soprattutto nelle fasi della giovinezza e del raggiungimento dell'età adulta, hanno caratterizzato il coinvolgimento di ambiti religiosi ed ecclesiali.

Nello specifico si è chiesto di descrivere il proprio ricordo d'infanzia legato a episodi religiosi e tutti gli intervistati hanno ricollocato questo momento, sia facendo riferimento a episodi positivi sia a negativi, ad un ambito familiare, inoltre si sono coinvolti i leader delle comunità nelle descrizioni di quelle attività che accompagnano la vita quotidiana degli individui delle loro famiglie, quei servizi sociali e alla persona che possono fare la differenza.

Come indicato nel capitolo 2, gli intervistati sono stati chiamati a rispondere a differenti gruppi di domande organizzate su quattro aree, di cui la prima riguardante la “socializzazione alla fede” conteneva, tra le altre, le seguenti:

¹⁶⁵ Brint, S., *Differentiation and stratification: Age, Group, Class, Gender, Race and Ethnic Group*, in “Contemporary Sociology”, Vol. 19, 4:1990, 524-526.

- In cosa credevi quando eri piccolo? Quali erano le attività religiose a cui partecipavi? Partecipavi con qualcuno dei tuoi famigliari, ad esempio i tuoi genitori? Che rapporto avevano loro con la religione?
- Ricordi come ti sentivi quando partecipavi alle attività della tua chiesa (ad es: scuola domenicale, catechesi, o altre attività)?
- Ricordi cosa dicevano i tuoi genitori in generale riguardo alla religione? E riguardo alla tua chiesa, agli altri appartenenti? In che modo partecipavano i tuoi genitori alle attività della tua chiesa?
- Ti viene in mente qualche episodio particolare riguardo a quando eri bambino/a e frequentavi la tua parrocchia/chiesa/comunità? (magari legato alla celebrazione di sacramenti, qualche festa/occasione speciale, recita etc.)
- Hai studiato in scuole “laiche”/pubbliche o in scuole private/confessionali? Ti sei avvalso dell’ora di educazione cattolica?
- Oltre all’ora di religione cattolica nella tua scuola ti ricordi in che modo veniva vissuta la religione? Veniva affrontata anche in altre materie, come storia o letteratura? In che modo era argomento di discussione? Questo aspetto a quel tempo creava dei problemi particolari? E ora?
- Durante il periodo scolastico (superiori e università, se frequentata) sei entrato in contatto e/o hai partecipato o aderito a gruppi di socializzazione di natura cristiana? Se si, ti ricordi come ne sei venuto a conoscenza, se no perché? E gruppi di altre religioni?
- A scuola hai mai conosciuto qualcuno che pensi ti voleva far partecipare a incontri di natura religiosa cristiana?
- Durante la tua adolescenza hai partecipato ad attività ludico/ricreative e culturali di natura cristiana fuori dalla scuola o dalla parrocchia/comunità di appartenenza (es. Scout, campi estivi, gruppi di pellegrinaggio, comunità ecumeniche, etc.)

È sulle risposte a queste domande che si soffermerà, ponendo attenzione a degli aspetti complementari, e che in alcuni casi sono da considerare successivi, quelli affrontati nel capitolo precedente.

4.1 – Educazione e socializzazione alla fede.

Nel contesto inglese, soprattutto in funzione della differenza di diffusione della confessione cattolica, la diffusione delle chiese anglicane, sia tradizionaliste che di tipo evangelico, alcune domande non hanno avuto la stessa incisività¹⁶⁶ riscontrata nel contesto italiano dove, in ogni caso, permangono alcuni aspetti che meriterebbero ulteriori specifiche.¹⁶⁷

Scegliere di rivolgere agli intervistati delle domande dirette sulle attività e ricordi personali, rimandando senza distinzioni a differenti agenzie di socializzazione: famiglia, scuola, attività sportive etc., ha favorito il ricordo senza una focalizzazione diretta sulla religiosità in senso di devozione degli adulti, e al concetto in sé in forma astratta, ma per ricostruire il contesto d'infanzia e la percezione che allora si aveva della religione.¹⁶⁸

Si può affermare che la quasi totalità degli intervistati concorda nell'attribuire alla famiglia e/o alla scuola il ruolo di agente trasmittente contenuti religiosi o spirituali, in modo particolare nel contesto italiano¹⁶⁹.

I miei genitori mi hanno portato sempre all'oratorio, loro stessi frequentavano lo stesso oratorio e la stessa parrocchia quando erano ragazzi [...] si sono conosciuti lì. Ho fatto religione cattolica a

¹⁶⁶ Si considera in questo aspetto innanzitutto il contesto di riferimento ampiamente esplicitato nel capitolo 2, pur essendo l'Inghilterra un paese anglicano, una comparazione e differenziazione tra religione cattolica e religione anglicana, pur tralasciando la distribuzione e presenza di molteplici chiese protestanti, è impossibile mancando tutta una serie di corrispettivi normativi, tra cui primo fra tutti il Concordato tra Stato e Chiesa e altri accordi quali le Intese.

¹⁶⁷ Queste specifiche verranno affrontate in modo particolare nelle conclusioni. Si è pensato, per non appesantire il percorso analitico, di raccogliere in uno spazio dedicato specifiche, dilemmi, considerazioni nate attraverso la ricerca che potrebbero fornire una base teorica e uno stimolo per eventuali evoluzioni e sistematizzazioni.

¹⁶⁸ E evidente che le testimonianze riferite all'infanzia, come ad un passato remoto, pur considerate in modo valutativo sono da intendersi come esercizi cognitivi dell'intervistato.

¹⁶⁹ Alcuni intervistati hanno svolto le scuole dell'obbligo prima o durante gli anni in cui sono stati rivisti gli accordi tra Repubblica Italiana e Stato pontificio, nel 1987.

*scuola, e la cresima, come tanti, credevo, partecipavo a catechismo anche dopo.*¹⁷⁰

*Sono stato educato fin dalla culla alla vita e alla dottrina cattolica. Mio nonno doveva diventare un prete, ma causa la guerra, è rimasto a casa ad occuparsi della sua famiglia e poi si è sposato, ma non ha mai perso la fede nella Chiesa.*¹⁷¹

*I miei genitori dicevano di andare a messa, ma poi non ci andavano, e io nonostante non abbia mai fatto cose troppo strane, mi accontentavo di poco, non cercavo spiegazioni ulteriori insomma [...] andavo anche in una scuola religiosa, quindi ero stato abituato anche ad avere amici che facevano quello che dovevo fare io.*¹⁷²

In Italia, soprattutto nell'Italia del nord, esiste un contesto costituito da una serie di servizi e di ruoli sociali svolti da agenzie "di prossimità" all'interno delle chiese, come gli oratori e tutta una serie di attività settimanali di catechesi per i fanciulli e pre-adolescenti, nonché da quelle possibilità costituite da servizi e iniziative di quartiere, che spesso comportano il coinvolgimento della parrocchia e/o di servizi parrocchiali.

*Mi furono d'esempio e molto vicini i miei nonni: mi portavano a messa, mi accompagnavano a catechismo dopo la scuola una volta alla settimana e d'estate all'oratorio feriale, vicino casa loro [...] i miei genitori mi facevano capire che era importante, ma partecipavano molto poco.*¹⁷³

Una realtà difficilmente diffusa in Inghilterra e non realizzabile con la stessa intensità e frequenza dalle comunità protestanti italiane, anche per una semplice distribuzione geografica. Come ricordato, per poter andare al culto in una comunità, spesso si percorrono diversi chilometri in automobile, poiché è assente, anche a causa del numero complessivo di fedeli, un'organizzazione e distribuzione a misura territoriale, come le parrocchie.

È innegabile una chiara differenza tra chi è stato battezzato in una chiesa cattolica, da bambino, rispetto a un praticante di una comunità protestante. In ogni caso, a

¹⁷⁰ Intervistato n. 10, Donna, 40anni, Valdese, precedentemente cattolica, Milano.

¹⁷¹ Intervistato n. 9, Uomo, 35 anni, Cattolico, esperienza pentecostale, battezzato cattolico, Exeter.

¹⁷² Intervistato n. 14, Uomo, 21 anni, Evangelico, Battezzato Cattolico, prov. Milano.

¹⁷³ Intervistato n. 12, Uomo, 33 anni, Valdese, precedentemente cattolico, Milano.

prescindere dalla comunità di provenienza, è evidente che là dove non sono intervenute le agenzie di socializzazione in modo continuativo e collaborativo, passando all'età adulta, la frequenza domenicale alla funzione religiosa è stata progressivamente abbandonata per motivazioni differenti tra loro.

Ho fatto religione cattolica a scuola, e la cresima, come tanti... credevo, partecipavo a catechismo anche dopo. Ero attiva in parrocchia, con i più piccoli, fino a quando è iniziata l'università [...]Gli anni dell'università mi hanno allontanato dall'ambiente in cui sono cresciuta e mi sentivo protetta, pensando di sapere, di conoscere tutto, ma mi hanno avvicinato al mondo [...].¹⁷⁴

Circa 20 anni fa ero un giovane adolescente, avevo sempre partecipato alle attività della mia comunità poi, per un rifiuto nei confronti dei miei genitori, che mi ci avevano mandato, mi diedi all'occulto, al rock per avere risposte e pace nella mia vita [...].¹⁷⁵

Crescendo ho smesso di andare la domenica a messa. Cercavo e riuscivo a colmare i vuoti che avevo dentro con quello che il mondo mi offriva: uscite con gli amici, musica, fidanzate varie [...].¹⁷⁶

Come evidenziato nel capitolo precedente, tutti questi individui nel loro percorso di conoscenza e avvicinamento a nuove comunità si sono poi confrontati con diverse (seppur simili) organizzazioni e strutture, differenti modi di vivere il momento rituale domenicale e di condurre il passaggio e l'ammissione nella comunità.

L'avvicinamento a queste nuove comunità è avvenuto successivamente ad un percorso individuale o familiare che non si è potuto e non si vuole ricondurre ad uno schema riepilogativo e/o a una generalizzazione. Questi percorsi personali osservati rappresentano quello che si può interpretare come il "terreno di coltura" su cui sono nate le prime riflessioni e motivazioni che poi hanno condotto il passaggio.

Abbiamo visto nel capitolo precedente come queste motivazioni possono essere ricondotte ai due orientamenti, utilitarista e secolarista, che intervengono dopo un percorso che sebbene non sia riconducibile a modelli, tipi o tipologie, nel caso degli

¹⁷⁴ Intervistato n. 10, Donna, 40anni, Valdese, precedentemente cattolica, Milano

¹⁷⁵ Intervistato n. 22, Uomo, 40 anni, Cattolico, con esperienze in Chiese protestanti diverse

¹⁷⁶ Intervistato n. 14, Uomo, 21 anni, Evangelico, Battezzato Cattolico, prov. Milano.

individui che decidono di cambiare comunità religiosa, condivide almeno le stesse 5 fasi. Si è evidenziato nel secondo capitolo la traccia che hanno seguito le interviste in profondità¹⁷⁷; questa traccia prevedeva l'organizzazione in 4 dimensioni, 4 fasi di narrazione: la socializzazione alla fede; il momento di dubbio; il processo di cambiamento, in riferimento a riti e rituali; la fase finale di adesione alla comunità.

Gli intervistati hanno potuto ripercorrere in modo funzionale e biografico il proprio percorso permettendo di non indurre nella descrizione una classificazione del proprio percorso individuale in modo aprioristico, a causa della traccia utilizzata. La traccia invece utilizzata per condurre le interviste ha permesso l'emergere di quei meccanismi e quelle esperienze che hanno caratterizzato il percorso, costituendo poi un passaggio per l'inserimento in una comunità finale e dare una definizione di sé come credente.

Rispetto al modello usato come guida per l'intervista, emerge come momento descrittivo (ed esplicativo) il periodo precedente alla fase di dubbio e di riflessione sul cambiamento, una fase che si è scelto di chiamare di abbandono o di latenza.

In riferimento ai percorsi evidenziati tra gli individui intervistati, è possibile ricondurre queste 5 fasi a:

1. Socializzazione alla fede. Quasi nella totalità dei casi osservati gli individui sono socializzati alla fede durante la fanciullezza o la giovane età. L'individuo viene introdotto o si avvicina ad una dimensione/comunità religiosa, inserito in una rete di pari, prevalentemente nello svolgere attività di tipo ricreativo o istruttivo (scout, gruppi di catechismo, attività ricreative come campi estivi, etc.), egli apprende dei concetti relativi al sacro e al rapporto con esso sviluppando una relazione significativa.
2. Latenza o abbandono. L'individuo continua a credere, si può dichiarare credente senza però partecipare attivamente alle attività ecclesiali o frequentando le funzioni a causa di impegni personali e/o lavorativi. Oppure, per contrasto e scontro con i valori e la cultura di riferimento in cui è stato educato, l'individuo decide di interrompere (magari solo in modo informale) il rapporto con tutta una

¹⁷⁷ La traccia delle interviste in profondità è interamente disponibile nella Appendice 2

serie di attività religiose, come dimostrazione di autonomia e indipendenza nei confronti di qualcosa o qualcuno, come ad esempio i genitori.

3. Interrogazione. L'individuo si pone il dubbio di un'assenza, di una mancanza, di una necessità o di un bisogno impellente nella propria vita. L'individuo riconosce che è essenziale la reintroduzione di un ambito spirituale che necessita il coinvolgimento di una dimensione spirituale e un'organizzazione ecclesiale.
4. Passaggio. Non soltanto l'individuo si interroga sulla necessità di un rapporto col sacro, ma questa necessità di confronto sfocia in un'azione, in un gesto concreto di ingresso in una nuova comunità.
5. Inclusione: l'individuo determina una parte di sé dalla descrizione di appartenente ad una comunità come elemento relazionale del suo definirsi credente, religioso e cristiano.

Non è mai superfluo ricordare che non si vuole indurre un'ulteriore generalizzazione, ossia non si crede che tutti gli individui che hanno abbandonato la propria comunità religiosa d'infanzia, dopo una fase di dubbio e ricerca, decidano di aderire ad una nuova comunità. È possibile, e si può tranquillamente assumere come più diffuso, il comportamento di chi invece dopo un periodo di latenza e abbandono, ricomincia a frequentare la comunità religiosa originaria, per motivi differenti: l'introduzione dei figli al catechismo o alle attività parrocchiali, una situazione di difficoltà, etc.

Ci si ricorda che si è scelto di osservare il passaggio di chiesa come elemento interessante anche per descrivere attraverso l'esperienza riscontrata tra individui che hanno cambiato più di una comunità, le modalità d'azione dell'appartenenza.

Rispetto alla traccia ideata ed utilizzata durante le interviste, come momento con una sua importanza specifica emerge quello corrispondente alla seconda fase, detta di latenza o abbandono. Rispettando le specificità individuali e rimandando immuni alla velleità di trovare una generalizzazione o una teoria soddisfacente tutti i casi evidenziati, emerge tra gli intervistati come essenziale evidenziare un forte momento di

rottura tra un periodo in cui si *faceva quello che si deve fare e/o si obbediva*¹⁷⁸ ad un momento in cui si decideva in autonomia di fare altro o che altro fosse più importante.

*Ho vissuto un periodo conflittuale intorno ai 13 anni, forse anche a causa di una suora forse, che penso volesse farmi una sorta di lavaggio del cervello per mandarmi in seminario.*¹⁷⁹

*Quando sono arrivato ai tempi delle scuole superiori i miei compagni erano quasi tutti non cattolici, se non addirittura non cristiani. Io volevo comportarmi come loro, avere fidanzate, andare alle feste e non capivo perché io non potessi. Pregavo per essere sicuro di non andare all'inferno ma anche per poter fare quello che facevano gli altri.*¹⁸⁰

*Crescendo e cambiando spesso abitazione per lavoro non ho mai frequentato più con assiduità i servizi delle chiese, finché non mi sono trasferito ad Exeter. Non mi sono mai fatto tante domande relativamente alla dottrina (theology) o alla liturgia.*¹⁸¹

*Ho studiato, mi sono occupata d'arte in una scuola, e insegnavo, ho viaggiato, mi sono sposata e non ho più partecipato alla messa, ero concentrata sul mio matrimonio*¹⁸²

*Ad un certo punto ho avuto un rigetto, quando sono diventato un po' grandino, verso i 15 anni. [...] ero incavolato nei confronti della chiesa. A 17 anni, mi professavo ateo e conobbi una ragazza evnglica pentecostale delle chiese apostoliche in Italia.*¹⁸³

Quasi tutti gli intervistati cercano una giustificazione per dimostrare che in quella fase della loro vita commettevano un errore a non vivere e dedicare una parte delle loro giornate all'ambito religioso.

¹⁷⁸ Intervistati n. 11, 12, 14.

¹⁷⁹ Intervistato n. 12, Uomo, 29 anni, Valdese, precedentemente cattolico, Milano.

¹⁸⁰ Intervistato n. 9, uomo, 35 anni, Cattolico, con esperienza pentecostale, battezzato cattolico, Exeter.

¹⁸¹ Intervistato n. 5, uomo, dirigente quasi in pensione, Anglicano /evangelico, educato in chiesa Battista.

¹⁸² Intervistato n.1, donna, 74 anni, Battista, battezzata in una chiesa anglicana, Exeter

¹⁸³ Intervistato n. 20, Uomo, 27 anni, Valdese, con differenti esperienze in chiese cristiane, battezzato cattolico, Milano.

E interessante notare come Franco Garelli nella sua ultima ricerca, osserva a livello macro, come nel contesto italiano i fattori di crisi e di allontanamento religioso siano vari, e che sebbene diversi non smettano di

chiamare in causa le colpe della chiesa e degli ambienti religiosi, molti puntano il dito soprattutto verso la propria condizione di vita, individuando “nelle esperienze e nei problemi personali” e “nella maturazione di nuove posizioni e nel cambio di idee” i fattori di gran lunga scatenati delle crisi di fede¹⁸⁴

Considerazione che mutuata in questo contesto potremmo riferirla non solo alle crisi di fede, ma anche ad un rinnovato avvicinamento.

Visto in retrospettiva, quello che ritenevano giusto allora, disconoscere la fede, l'importanza del sacro e vivere lontani da una vita religiosa o spirituale, era sbagliato. Si tratta di una considerazione che emerge anche nei casi in cui il passaggio e l'inclusione in una nuova comunità non è stato vissuto in modo traumatico o sofferto.

Quando qualche anno fa è morta mia madre, anche se era molto vecchia, e lontana, mi sono sentita un po' in colpa. [...] così ho incominciato ad andare in chiesa, ma non alla messa, durante la settimana, per riflettere credo, non tanto per pregare.¹⁸⁵

Vivevo la mia vita nella solita routine, il lavoro, dopo aver fatto l'università, gli amici... uscivo con il mio ragazzo, e non avevo nessun problema, o forse un problema c'era non sapevo che non avevo ancora incontrato Gesù.¹⁸⁶

Si è visto che, nel percorso biografico, la terza fase è quella che ci permette di evincere tra due diversi orientamenti che spingono il singolo all'azione.

Dalle testimonianze raccolte emerge che i passaggi nascono con la consapevolezza da parte dell'intervistato di quello che è stato il proprio percorso. Infatti, tra gli intervistati è ben chiaro dopo poche esitazioni, il percorso spirituale vissuto, e sono capaci da soli di

¹⁸⁴ Garelli, F., *Religione all'italiana*, Bologna: Il Mulino, 2011, p.99.

¹⁸⁵ Intervistato n. 4, donna, 57 anni, Cattolica, battezzata in una chiesa anglicana.

¹⁸⁶ Intervistato n. 15, Donna, 43, Evangelica, Battezzata in una chiesa cattolica, Milano.

evidenziare e sottolineare le fasi salienti, l'attribuzione di errori e/o sviste e/o comportamenti da non ripeterne. Tutte considerazioni che portano di fatto ad una cosapevolezza manifesta anche in quei comportamenti che sono stati qui racchiusi teoricamente nella quarta e la quinta fase, che rappresentano i momenti in cui si sviluppa la reazione e l'azione della comunità.

L'atteggiamento delle comunità percepito dagli intervistati è da essi visto come una reazione collettiva della comunità nei propri confronti.

Le singole disposizioni stabilite da ogni chiesa possono indurre tutti i membri di quella comunità a comportarsi in un certo modo relativamente alle modalità organizzative e liturgiche, ma non di certo vincolare l'atteggiamento prettamente relazionale, spesso lasciato alla motivazione individuale e all'empatia.

È l'individuo coinvolto nell'intervista che, non conoscendo i singoli partecipanti alle funzioni religiose delle nuove chiese, ricostruisce la sua esperienza testimoniando la reazione della comunità, piuttosto che la reazione dei singoli individui conosciuti. Le testimonianze raccolte fanno dedurre che quello che gli intervistati mettono in atto è una generalizzazione dei comportamenti dei singoli individui incontrati le prime volte che si frequentava una nuova chiesa.

Con l'intento di salvaguardare l'osservazione e favorire l'analisi dei dati si è provato a scomporre questa visione ed evitare, attraverso il rimando ad episodi particolari, a una minuziosa ricostruzione delle prime esperienze. Tuttavia, se la percezione di aver commesso un errore nell'aver abbandonato e messo da parte la dimensione religiosa nella propria vita emerge come inequivocabile; così in modo chiaro emerge il riconoscimento di una scelta del singolo di avvicinarsi a quella chiesa, quella comunità e non ad un'altra, anche poiché quella comunità, nella sua interezza, si è comportata in un determinato modo nei propri confronti.

Questa comunità (metodista) mi sembrava aperta, tollerante, informale, [...] tutti parlavano con tutti, [...] Non ci sono stati corsi, libri da studiare, ne ho parlato con il pastore, non quello che c'è adesso [...] abbiamo fatto una lunga conversazione a casa sua e mi

*ricordo che poi la domenica successiva ne ha parlato all'assemblea, ed erano tutti d'accordo.*¹⁸⁷

*Rispetto alle altre chiese anglicane sono rimasto sorpreso. Non ne ho mai frequentate, ma da quello che si dice sono posti un po' più rigidi, un po' tradizionali, questa comunità è molto attiva e non attenta a troppi dettagli, soprattutto nella liturgia del culto, e il sacramento della cena, ed erano tutti d'accordo su tutto. Almeno allora.*¹⁸⁸

Nel paragrafo successivo si cercherà di ricondurre il percorso di analisi fin qui intrapreso ad una focalizzazione su questo ambito relazionale determinato dalla reazione della comunità alla decisione del singolo, in modo così poi da dedicare l'ultimo paragrafo ad introdurre delle considerazioni utili per le conclusioni.

4.2 – Appartenenza come una relazione di dialogo con il Credere in una dimensione comunitaria.

Si è visto finora come la spinta e la necessità di appartenere è riconducibile dalla prevalenza di due orientamenti nella vita o in una fase saliente della vita di un'individuo.

Un orientamento riguarda l'ambito dell'ottenimento di un benefit immediato, spirituale o meno, l'altro orientamento fa riferimento alla necessità di un allineamento tra “cosa” si crede e “come” si manifesta il proprio credo, una sorta di coerenza personale a seguito di un'esperienza passata, una condizione personale e/o una argomentazione “secolare”.

¹⁸⁷ Intervistato n.2, uomo, 43 anni, ora Metodista, battezzato in Chiesa Anglicana, ha frequentato differenti comunità alternando comunità metodiste, battiste ed anglicane di tipo evangelico. L'intervistato racconta di quando ha deciso di entrare in questa comunità quando era in coppia con il suo attuale compagno. Il pastore ricorda che al contrario, in riferimento a quell'episodio, diversi membri di chiesa non avevano posto divieti formali, ma manifestato la necessità che in pubblico non ci fossero determinati comportamenti affettuosi.

¹⁸⁸ Intervistato n. 5, uomo, dirigente quasi in pensione, Anglicano /evangelico, educato in chiesa Battista.

Questa necessità di considerarsi in modo armonico rispetto alla comunità in cui si è inseriti non riguarda solamente gli individui che nel capitolo precedente sono stati identificati come guidati da un orientamento secolarista, ma riguarda in qualche modo tutti gli intervistati.

Tutti gli intervistati riconoscono l'importanza del loro credere inserito non in un rapporto individuale con ciò che ritengono sacro, divino, ma all'interno di un aspetto inequivocabile del definirsi cristiani, fare parte di una comunità.

*Definirmi cristiano è una espressione, una descrizione del mio essere, dice che appartengo ad una comunità, che è quella valdese, che è una comunità che fa parte a sua volta delle comunità protestanti.*¹⁸⁹

Si è evidenziato come nella loro esperienza gli intervistati attribuiscono alle comunità un comportamento collettivo, unico ed univoco nei loro confronti e da questi comportamenti da loro raccontati emerge qual è l'impegno a cui sono stati chiamati e il tipo di interazione vissuta.

Ci si può chiedere se è possibile considerare, nel tentativo di analizzare questo fenomeno, l'individuo come se si trovasse di fronte ad un'azione collettiva, come il comportamento in cooperazione di più individui dove il principale comportamento di ostacolo è quello del free rider.

È Jon Elster¹⁹⁰ che muovendo delle critiche al paradosso di Olson, può suggerire uno sguardo sul comportamento delle comunità, sulla base delle testimonianze raccolte dai singoli individui, che anche sulla base di queste percezioni poi hanno deciso di volerne far parte.

Secondo Olson è solo a tre condizioni si può costruire un'azione collettiva a partire da individui auto-interessati. La *prima* condizione è la presenza di un gruppo ristretto di produttori/consumatori del bene pubblico, poichè se il gruppo è poco numeroso, tutti sono in grado di comprendere che la loro defezione determinerà il fallimento dell'azione

¹⁸⁹ Intervistato n. 10, Donna, 40anni, Valdese (precedentemente cattolica), Milano.

¹⁹⁰ Jon Elster, *Il cemento della società*, Bologna: Il Mulino, 1995.

collettiva e se tutti sono interessati al bene pubblico che ne consegue saranno indotti alla collaborazione.

La *seconda* condizione è data invece dalla possibilità di coercizione, dalla possibilità cioè di attribuire degli *incentivi selettivi negativi* a coloro che non collaborano poiché il costo della coercizione modificherà le convenienze dell'attore razionale auto-interessato e lo indurrà a collaborare. In questo senso agirebbe una sorta di divieto di comportarsi a lungo periodo come un semplice osservatore, un "divieto di guardare".

Sempre in questo senso agiscono le sanzioni negative che possono derivare dall'ostracismo sociale che circonda gli opportunisti (importanza del controllo sociale nel permettere la produzione dei beni pubblici). La terza condizione è data dalla possibilità dei gruppi di *incentivare in modo selettivo positivo* la partecipazione: una comunità potrebbe offrire qualcosa al singolo individuo che incentivi un dato comportamento.

Con Elster si possono muovere delle obiezioni a queste condizioni in quanto alla base dell'azione collettiva vi possano essere motivazioni multiple e non un'unica motivazione, e accanto alla motivazione razionale auto-interessata, anche motivazioni normative o altruistiche. La spiegazione e la previsione deve pertanto tener conto di un menù di opportunità motivazionali complesso.

Si può inoltre definire che talvolta il cooperare sia di per sé gratificante e anziché come costo si configuri come beneficio della azione collettiva, ossia si tratta del valore *espressivo* che l'uomo come animale sociale attribuisce in sé all'interazione con i suoi simili.

Inoltre, l'azione collettiva comporta sempre un confronto intertemporale tra i costi attuali e i benefici che si potranno ottenere (solo nel futuro se l'azione avrà successo). Ora perché un confronto tra costi e benefici sia possibile è necessario che l'individuo e la comunità calcolante possano affermare la persistenza della propria identità nel tempo e tale identità è un prodotto eminentemente sociale non può essere presupposta in un individuo come puramente utilitarista.

Infine, spesso chi decide compie dei confronti non solo intertemporali ma anche tra soluzioni alternative e come l'assenza di alternative individuali (*exit*) possa favorire l'azione collettiva (*voice*).

Stiamo osservando un fenomeno in cui si mettono in gioco i comportamenti e le motivazioni soggiacenti ad individui diversi, spinti da motivazioni differenti ma accomunati dalla condivisione di norme sociali, valori, tradizioni, abitudini.

Nella particolarità di questo caso si sta facendo riferimento a nuovi frequentatori di una comunità cristiana in considerazione al comportamento di singoli individui già membri di quella comunità, dal modo in cui sono accolti, sono coinvolti e spinti – anche se a volte indirettamente – a farne parte.

Cosa può accumunare il singolo che ancora non fa parte di quella comunità con i già membri?

I nuovi frequentatori di una chiesa sono in cerca di qualcosa che li faccia star bene, che li faccia sentire parte di un gruppo e di una comunità, sono in cerca di benessere e di modalità soddisfacenti per esprimere la loro fede.

Gli individui che fanno parte di una comunità cristiana sono interessati al benessere della comunità, al suo corretto funzionamento, attraverso l'offerta di servizi, diversi, di ruoli, ma sono propensi all'accoglienza, guidati da un valore (cristiano) comune della fratellanza.

Tutti condividono la maggior parte dei dogmi e delle credenze religiose.

Tuttavia, le azioni che ogni singolo individuo attua, a prescindere da metaobiettivi, sono volte ad ottenere un certo scopo e producono degli effetti collaterali che possono avere un impatto (positivo o negativo) sugli altri. In genere tale impatto, chiamato *esternalità*, è piuttosto lieve in confronto al vantaggio primario e intenzionale dell'azione. E tuttavia quando ciascuno agisce in questo modo, ognuno diviene il bersaglio di molti piccoli vantaggi o di molti piccoli svantaggi (l'azione di ciascun partecipante è parte dell'ambiente degli altri).

Bisogna porre la giusta attenzione per evitare un fraintendimento metodologico che faccia credere che si sta guardando al passaggio di chiesa in generale come un tipo di cooperazione. L'apporto della teoria sociale invece ci serve per guardare alla specificità del contesto, in riferimento alle informazioni raccolte tramite l'interviste e al comportamento testimoniato dai singoli individui dopo che hanno iniziato a frequentare una comunità, nonché tramite l'osservazione e la partecipazione alle funzioni religiose.

In modo ancora più chiaro si sta parlando di individui che poi sono entrati a far parte di quella comunità, anche in funzione di quel comportamento. Ecco che in questo caso guardare alla cooperazione ci può essere d'aiuto nell'intento di analizzare questo fenomeno dei passaggi di chiesa e del rapporto tra credere ed appartenere, tra coloro che appartengono.

Tutte le obiezioni evidenziate ed argomentate da Elster, Coleman, Pizzorno e Hirschman tendono ad evidenziare come gli individui umani difficilmente possano essere ridotti a pura razionalità calcolante sulla base di auto-interesse. L'uomo è un essere *intelligente* in quanto opera dentro la società e le sue istituzioni. Gli aspetti individuali auto-interessati, credenze frutto dell'esperienza e della cultura, norme e istituzioni giocano una complessa partita nel determinare la propensione alla cooperazione o al comportamento opportunisti.

In questo senso si tratteggia un meccanismo più realistico di innesco e accumulo di un processo cooperativo, distinguendo tre tipi caratteriali con motivazioni a partecipare di tipo diverso. I *kantiani*, per i quali la motivazione a cooperare è data dalla risposta alla domanda dell'imperativo categorico kantiano: "ma che cosa accadrebbe se ciascuno agisse così?" Sono i portatori di un'etica della *convinzione* per la quale non importano né i risultati né le circostanze, solo i principi. Gli *utilitaristi* (o forse meglio *solidaristi strategici*), portatori invece di un'etica della *responsabilità* e per i quali i risultati contano e le circostanze debbono essere valutate. Costoro parteciperanno solo a condizione che la loro partecipazione sia necessaria e sufficiente (non partecipano se molti partecipano o se nessuno partecipa). Infine gli *imparziali* che agiscono sulla base di un principio di giustizia distributiva: è doveroso fare la propria parte solo se anche gli altri fanno lo stesso.

I kantiani (fascia sempre presente ma in misura limitata in tutte le società) potrebbero agire da stimolo o catalizzatore degli utilitaristi (i quali in presenza dei kantiani potrebbero ritenere la loro partecipazione necessaria e sufficiente). La somma di kantiani e utilitaristi mobilitati potrebbe agire sugli imparziali, per i quali diventa doveroso partecipare e produrre così una azione collettiva significativa, come potrebbe essere nel nostro caso l'adesione a quella comunità.

Piace ipotizzare, non avendo strumenti di analisi sufficienti, che il caso degli individui che hanno cambiato più chiese possa essere osservato attraverso le lenti dell'azione collettiva senza considerare il comportamento di chi fuoriesce come quello del *freerider*, ma come quello dell'azione intrapresa a partire dal comportamento razionale e auto-interessato del singolo, e quindi dell'assenza di azione collettiva stessa.

I casi osservati non possono far generalizzare immaginando al passaggio di chiesa come un'azione collettiva, proprio perché le testimonianze raccolte sono d'individui che hanno deciso di far parte di quella comunità. Ci si potrebbe chiedere, allargando successivamente il campo di analisi, se lo scenario che coinvolge chi dopo aver frequentato una comunità non decide di farne parte sia quello di altre modalità di cooperazione o non cooperazione, e ci si trovi di fronte ad esempio a contrattazione.

Di sicuro queste teorie, che necessariamente completano lo sguardo su questo fenomeno depurandolo da derive psico-analitiche, affascinano non solo come capacità di poter essere argomento esplicativo.

Non si vorrebbe però qui scivolare verso una posizione prettamente deterministica, arrivando a far derivare l'azione degli individui direttamente dalla forza dei condizionamenti sociali senza considerare che questi condizionamenti non si verificano mai al di fuori della mediazione attiva dei singoli individui, questo non coglierebbe l'intenzione degli individui, che sta sempre alla base di ogni azione.

Attingendo a Raymond Boudon¹⁹¹ ci si potrebbe però rendere conto che in questo contesto si rischia di incorrere un certo utilitarismo nell'argomentazione, mentre

¹⁹¹ Di Nuoscio E., *Le ragioni degli individui. L'individualismo metodologico di Raymond Boudon*, Rubettino, 1996

spiegare il comportamento (ma anche gli atteggiamenti, le credenze, ecc.) dovrebbero consistere nella capacità di mettere in evidenza le “buone ragioni” che hanno ispirato quel comportamento.

Di fatto, le ragioni che giustificano un individuo ad agire non sono necessariamente quelle che effettivamente lo fanno agire e le ragioni che si attribuiscono all'individuo nel momento in cui egli agisce non devono essere identificate con i motivi che l'individuo dà come giustificazione per lo svolgimento dell'azione intrapresa.

La questione su quali motivi potrebbero sembrare giusti agli occhi dell'agente dovrebbe essere tenuta separata dalla questione su quale tipo di ragioni un ricercatore prenderebbe in considerazione per fornire una buona spiegazione, appunto le cosiddette “buone ragioni”.¹⁹²

Le ragioni che uno fornisce apertamente per giustificare il suo modo di agire devono essere dissociate dai motivi sconosciuti che in realtà lo portano ad agire. Queste ragioni nascoste possono o non possono essere accessibili all'agente o al ricercatore che tenta di spiegare l'azione. Di conseguenza, forse le vere ragioni che potrebbero spiegare una singola azione non dovrebbero essere confuse le "teorie" spontanee che l'individuo elaborerà per spiegare a se stesso e agli altri perché si è comportato in un determinato modo. Si potrebbe ammettere che le ragioni che qualcuno utilizza per giustificare l'intenzione di fare qualcosa volontariamente, non sono necessariamente ragioni per le quali l'azione sarà resa pubblica. È possibile che si possa avere l'intenzione di fare qualcosa volutamente senza averne alcuna ragione.

Quali sono le buone ragioni degli individui qui incontrati? Considerando i vari approcci non pensiamo non considerare che in queste storie, l'individuo che si riconosce o si specifica da comportamenti di singoli individui, sembrerebbe riattribuire quelli degli altri in un unico comportamento collettivo, che gli permette di conseguenza di agire, nei modi ritenuti da lui validi.

¹⁹² Nadeau, R., *A Bad argument for good reasons*, in “International Studies in the Philosophy of Science”, Vol.7, 1: 1993, 69-73.

Tenere a mente le buone ragioni dell'individuo e non la necessità di dover trovare un sistema di classificaione, non aiuta solo nell'intento di analizzare i momenti di reazione della comunità al singolo, ma ci permette nello specifico di parlare del focus di questa ricerca, di appartenenza in riferimento al già citato contesto che parte dal *believing without belonging* e vive della *religione vicaria*.

Crederne e appartenere rientrano nelle esperienze cristiane che emergono dalle testimonianze raccolte, come elementi di adesione, ma soprattutto di volontà di far parte, di una comunità, in modalità sicuramente diverse, ma come elemento essenziale. Nel prossimo paragrafo sarà chiaro che quello che ne soggiace non è l'intento di "azzerare" le differenze tra sé e il gruppo, ma impedire lo sviluppo di percezione di sé come singolo e degli altri come diversi dal singolo.

Nel ripercorrere il proprio percorso di appartenenza c'è chi ricorda nitidamente una certa propensione, un determinato atteggiamento delle comunità nei propri confronti riuscendo anche ad evidenziare una differenza tra un prima e un dopo e ad esplicitare senza difficoltà le proprie necessità:

A 17 anni, mi professavo ateo e conobbi una ragazza evangelica pentecostale delle chiese apostoliche in Italia. Incominciai a frequentare i culti, che erano molto particolari e ben diversi da quelli cattolici, più emozionanti, c'erano i carismi [...] iniziai a frequentare anche il gruppo giovanile. Quello che trovai era un interesse nei miei confronti [...] il motivo per cui andavo in chiesa era più per stare con gli altri che per pregare, fino ad allora nella chiesa cattolica mi sentivo estraneo, l'ho trovata più fredda.¹⁹³

C'è anche chi riconosce la capacità di questi nuovi interlocutori di suscitare interesse, senza imporre un determinato tipo di comportamento atteso:

[...] Tramite il lavoro sono venuta in contatto con delle persone che frequentavano una chiesa evangelica. Mi parlarono del Signore, tutti alla stessa maniera, [...] all'inizio ero sorpresa, nessuno mi aveva mai parlato di Dio in quel modo [...] ho incominciato a frequentare,

¹⁹³ Intervistato n. 20, Uomo, 27 anni, Valdese, con differenti esperienze in chiese cristiane, battezzato cattolico, Milano.

con un po' di distacco però, sentivo che in quei nuovi fratelli c'era lo Spirito, mi parlavano di Dio sempre[...].¹⁹⁴

Oppure, c'è chi riconosce nella nuova comunità una visione d'insieme nuova, capace di suscitare interesse e passione, se non addirittura un'immediata identificazione.

Fatto sta che a un certo punto mi sentivo parte di una comunità che diceva di credere in quello che credevo io e trattava ad esempio, i divorziati, non colpevolizzandoli ed escludendoli dalla vita della chiesa impendendone la partecipazione ai sacramenti.¹⁹⁵

Altri ancora, riconoscono nell'atteggiamento individuale degli individui incontrati la volontà esplicita di una comunità, non escludendo delle scelte comunitarie.

Ricordo l'atmosfera della prima volta. Non ero molto convinta, forse anche spaesata, ma c'era la mia vicina. Poi però non c'era tanta gente, e sembrava si conoscessero tutti, mi hanno presentato diverse persone, erano tutti carini come me. È proprio quella chiesa ad essere attenta e premurosa con tutti i nuovi.¹⁹⁶

Alcuni pastori e religiosi hanno sottolineato nelle loro testimonianze¹⁹⁷ come anche l'ambito comunitario sia necessario ma da solo non sufficiente per suscitare la volontà di aderire. Alcuni di loro sono spesso i primi a confrontarsi, separatamente prima di una funzione, con altri interessati a partecipare e a conoscere la comunità di riferimento. È spesso il loro intervento durante la funzione, magari dal pulpito, a suscitare un determinato orientamento e modalità di azione da parte dei partecipanti.

Durante i culti osservati sia nel contesto inglese che in quello italiano, l'attenzione rivolta dal pastore o sacerdote verso un nuovo partecipante, o l'invito ai nuovi partecipanti di presentarsi all'assemblea era seguito da comportamenti individuali di accoglienza e curiosità.

¹⁹⁴ Intervistato n. 15, Donna, 43 anni, evangelica, battezzata cattolica, non ha mai frequentato ambienti ecclesiali, Milano.

¹⁹⁵ Intervistato n. 10, Donna, 40 anni, Valdese, battezzata cattolica, Milano.

¹⁹⁶ Intervistato n.1, Donna, 74 anni, Battista, battezzata in una chiesa anglicana, Exeter.

¹⁹⁷ United Reformed Church, Chiesa Valdese di Milano, St James Church.

Nei casi specifici osservati personalmente di culti, in 3 occasioni sono stato introdotto alla comunità come un ricercatore dell'università di Exeter, suscitando l'attenzione di buona parte dei fedeli, che hanno dimostrato interesse e disponibilità a far parte della ricerca; nonché vicinanza umana e personale sapendomi "lontano da casa", come nel contesto inglese, e da solo. Pur rimanendo fedele all'avalutatività non si è potuto immaginare se quei comportamenti percepiti come gratuiti e sinceri possano, nel caso il destinatario non sia un *giovane dottorando*, ma una persona in "cerca" di una comunità, di un posto dove essere felice, o magari di se stesso, contribuire ed influenzare un certo tipo di comportamenti.

Dalle testimonianze raccolte e dalle esperienze vissute emerge che, se degli individui decidono di intraprendere la frequenza ad una funzione religiosa di una comunità e poi aderire a quella comunità spinti da orientamenti diversi; le reazioni delle comunità, intese come un'azione collettiva di un soggetto unitario (e usando lo sguardo degli intervistati), possono essere di conseguenza differenziati in 3 modalità:

- a) accoglienza;
- b) coinvolgimento;
- c) integrazione.

Come in riferimento agli orientamenti (utilitarista e secolarista) non è possibile - da un punto di vista teologico e storico religioso - individuare una corrispondenza con un determinato tipo di orientamento, anche nel caso delle modalità riscontrate non emerge un tipo di comportamento funzionale e coerente a seconda del riferimento teologico/dottrinario.

Tuttavia, la tradizione sociologica sembra trovare una corrispondenza, perché in riferimento alla classificazioni tra chiese, denominazioni /confessioni e sette, emergono degli elementi d'analisi interessanti ed utili.

L'accoglienza è un grado di interazione con il singolo che tutti gli intervistati dicono di aver vissuto entrando in contatto con la comunità, è però anche la percezione di massimo coinvolgimento richiesto in alcune chiese, come la chiesa Valdese di Milano, dove alcuni intervistati hanno lamentato una certa freddezza e distacco, pur se cortese.

*[...] l'atteggiamento ricevuto non era quello di chi vuole convincerti e fa proselitismo, come succede durante i culti con i nuovi arrivati, che non vengono infastiditi più di tanto [...]*¹⁹⁸

L'accoglienza lascia nelle disponibilità dell'individuo la scelta di continuare a frequentare quella chiesa, di partecipare ad altre attività e di decidere successivamente di diventare membro.

All'accoglienza si affianca un atteggiamento identificabile come **coinvolgimento**, una modalità in cui il nuovo partecipante viene invogliato a far parte della nuova comunità. Non si tratta di una vera e propria "presa in carico" da parte di un anziano ed un affiancamento, ma più di una maggiore informazione dei servizi e delle attività della chiesa, in forma più strutturata. Gli intervistati fanno riferimento in particolare alla distribuzione di materiali informativi, alla raccolta delle email e alla distribuzione di inviti di eventi che possano suscitare interesse.

*Poi qualche anno fa ho conosciuto Luisa, per caso, in una casa di amici. Dopo un diverso tempo che uscivamo insieme l'ho accompagnata dove pregava [...] in quel periodo mi aveva parlato della sua fede, della sua chiesa, mi ci aveva introdotto, ma senza insistere, rispondeva per lo più alle mie domande e mi raccontava le cose che si facevano [...]*¹⁹⁹

L'integrazione fa riferimento a quelle esperienze in cui gli intervistati hanno dovuto svolgere determinate azioni e comportamenti, in autonomia o in gruppo per poter continuare a partecipare alle attività della comunità o diventarne membro.

Il termine più obiettivo per descrivere questa modalità di interazione dovrebbe essere Inclusionione, piuttosto che integrazione. Si sceglie questo termine proprio in riferimento alla teoria sociologica weberiana e alle sue evoluzioni, considerando la convenzionale distinzione tra chiesa e setta²⁰⁰ che in questa ricerca troverebbe argomenti per realizzare ricerche utili per confermare o smentire ipotesi.

¹⁹⁸ Intervistato n. 10, Donna, 40 anni, Valdese, battezzata cattolica, Milano.

¹⁹⁹ Intervistato n. 22, Uomo, 40 anni, Cattolico, con esperienze in Chiese protestanti diverse.

²⁰⁰ Per Weber, la chiesa è inclusiva e l'appartenenza è socialmente ascrivita per nascita, il che significa che la gente appartiene alla chiesa a meno che non scelga di uscirne. La setta invece è *esclusiva*:

Se è vero che alla chiesa si appartiene dalla nascita e alla setta per decisione ‘volontaria’ del singolo, atteggiamenti riconducibili all’integrazione sembrerebbero invece propri di quelle che senza particolari difficoltà sociologicamente definiremmo come chiese.

Si tratta, nello specifico, di alcune testimonianze raccolte da chi battezzato in chiesa cattolica, dopo diverse esperienze in comunità protestanti decide di aderire nuovamente nella chiesa cattolica, dove la somministrazione dei sacramenti come riconciliazione e eucarestia è fondamentale.

Dopo aver letto, studiato e pregato, sono arrivato alla decisione di valutare se ritornare nella Chiesa Cattolica. Ho incontrato il mio prete che ha avuto parole di incoraggiamento, mi sentivo finalmente sulla via di casa, non dovevo più cercare. [...] Così poco tempo fa ho ricevuto di nuovo il sacramento della riconciliazione, e per la prima volta dopo tanto tempo mi sento che la mia penitenza mi ha permesso di raggiungere un senso di pace che non ho mai avuto in tutta la mia vita.²⁰¹

Dalle testimonianze raccolte emergono però delle modalità di interazione riconducibili all’integrazione anche in quelle che storicamente sono state definite sociologicamente sette o confessioni, come le chiese libere etc. La scelta di parlare di integrazione, piuttosto che di inclusione, sovviene da una differenza non soltanto lessicale o grammaticale, ma da un punto di vista sociologico in un atteggiamento etnocentrico da parte delle chiese coinvolte. Gli intervistati parlano infatti di gesti, momenti, riti e modalità precise di interazione; non ci si trova di fronte a momenti in cui la chiesa considera la partecipazione come un’esperienza passiva, in cui ti accoglie e coinvolge nelle attività. La chiesa si aspetta che si viva o si cerchi di vivere un momento specifico, che se nel caso della chiesa cattolica può assumere la forma dei sacramenti in altre chiese si può esprimere in forme e modalità diverse.

l’appartenenza non è ascrivita per nascita ma acquista nella vita adulta. La dicotomia chiesa setta è stata erosa da cambiamenti di fondo nella società e nella cultura. La tipologia di Wallis comprende la denominazione come espressione della società consumistica e il culto, come forma distinta di organizzazione sociale. (Aldrige, A., *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna: Il Mulino, 2000, pp 57-72.

²⁰¹ Intervistato n. 9, uomo, 35 anni, cattolico, battezzato cattolico, ha frequentato diverse chiese evangeliche libere di tipo pentecostale, Exeter.

Quando mi sono sentito veramente pronto, e anche i miei leader spirituali mi hanno detto che lo ero, hanno pregato su di me affinché potessi vivere questa esperienza cristiana.²⁰²

Come in occasione dell'orientamento utilitarista e dell'orientamento secolarista non è possibile giungere a generalizzazioni o a rappresentazioni esaustive dello scenario, anche nel caso di queste modalità di azione proprie delle comunità non si può giungere a delle considerazioni complessive. Emerge inoltre dalle testimonianze raccolte che la stesse comunità hanno adottato comportamenti diversi, per di più nello stesso periodo, con individui diversi. Questo perché quella che viene testimoniata è l'esperienza soggettiva e personale, che è di per sé irripetibile, influenzata da quelle che possiamo definire come condizioni di partenza, predisposizioni e necessità individuali.

Quello che è interessante e utile ai fini della ricerca, per parlare del fenomeno dei passaggi di chiesa e della loro capacità di essere uno strumento interessante per descrivere, in questo scenario che cambia, le modalità del credere e dell'appartenere è che questa ipotetica differente modalità di interazione delle comunità con il singolo, permettono di completare la descrizione delle modalità in cui si manifesta l'appartenenza da parte del singolo individuo che ha deciso di effettuare un'adesione.

Nel prossimo e conclusivo paragrafo di questo capitolo, osservando le considerazioni del senso dell'essere cristiani e più specificamente, di essere credenti di una comunità cristiana particolare, si cercherà di delinearare le forme dell'appartenenza e introdurre le conclusioni.

4.3 - Essere per appartenere?

Si è portati a considerare per definizione per appartenenza quell'insieme di quegli atteggiamenti individuali che contraddistingue il far parte di un gruppo o di una istituzione di tipo religioso e il complesso dei meccanismi (riti e pratiche) di

²⁰² Intervistato n.14, Uomo, 21 anni, evangelico, battezzato in chiesa cattolica, prov. di Milano.

affiliazione, coinvolgimento e partecipazione formale alla vita di una struttura religiosa organizzata.

Con gli atteggiamenti siamo di fronte a orientamenti di condotta che si esprimono in una serie di pratiche e comportamenti non riconducibili alla partecipazione a riti prescritti da una istituzione religiosa, in questo senso l'appartenenza religiosa è più comprensiva della pratica religiosa, si può praticare ed avere un senso di appartenenza debole.

Fin qui si è interpretato il senso di appartenenza anche in termini relazionali (tra individuo e comunità) e in modo dialogico della stessa appartenenza con la credenza. Così, l'appartenenza potrebbe essere descritta anche come l'adesione ad una rete, intesa come un insieme di legami che tengono unite persone appartenenti ad uno stesso gruppo, e in quanto rete, l'appartenenza può essere descritta in termini spaziali (ricostruendo i luoghi dove fisicamente il senso di appartenenza è più marcato) e temporali (ricostruendo il ciclo di vita dei rapporti intrattenuti in una realtà religiosa).

L'appartenenza rinvia all'idea che un individuo nel momento in cui si sente di appartenere ad una Chiesa accoglie in tutto o in parte una serie di doveri ai quali consapevolmente si adegua come segno tangibile del suo far parte del gruppo, in un senso di lealtà esplicito.

Si è evidenziato come le testimonianze raccolte dimostrino quanto gli intervistati considerino il senso di far parte di una comunità religiosa un elemento importante per poter esprimere la propria religiosità, e si potrebbe dire, usando un termine non proprio degli studi sulle religioni, quanto l'appartenenza segni le forme della partecipazione e quelle della militanza.

In questa osservazione si sono finora esplorate le modalità esplicative che spingono gli individui a partecipare alle attività di una comunità (gli orientamenti) e le modalità di interazione tra comunità e singolo e dalla forma di appartenenza del singolo alla comunità ne risulta l'osservazione ultima e riepilogativa.

Più di un intervistato non esprime particolari differenze tra l'appartenenza ad una chiesa locale, alla propria comunità di prossimità e l'appartenenza ad una chiesa in generale.

Sono in molti a ritenere come l'appartenenza alla chiesa sia un corrispettivo del far parte di una famiglia e sentirsi parte di una famiglia, e questo ben al di là della teologia cristiana della 'fratellanza in Cristo'.

*Vivere come una famiglia. È tutto. Vivere come una famiglia, tutti insieme e volersi bene.*²⁰³

*Vivere nella comunità dei fratelli, accettare i doni dello spirito, come il dono delle lingue e accettare che non si manifestino in tutti nello stesso modo, senza giudicare o accusare.*²⁰⁴

Sono inoltre tutti d'accordo che all'appartenenza corrisponda un'azione, non in termini di precetti da rispettare, dogmi in cui credere e adesione alle norme in forma ripetitiva e passiva, ma una serie di comportamenti ed azioni come forma esplicativa dell'essere, a dimostrazione e conferma di ciò che si è.

*Partecipare alle attività, esserne promotore, e fare qualcosa in più, anche in senso di proselitismo.*²⁰⁵

Ancora più interessante la prospettiva di chi ha avuto esperienze in comunità cristiane diverse e forse riconosce le differenti modalità organizzative e associative

*Credo che appartenere ad una chiesa sia qualcosa di diverso da chi appartiene ad una comunità... le gerarchie, il culto, le regole... in una comunità spesso sono molte di meno.*²⁰⁶

La traccia usata per condurre le interviste suggeriva questo ambito di interpretazione del senso di appartenenza alla chiesa locale e alla chiesa in generale come ultimo passaggio relativamente al processo di inserimento nella nuova comunità.

Il gruppo di domande volto ad osservare questo passaggio è stato costituito principalmente da questo nucleo:

- Cosa significa per te definirsi appartenente alla tua comunità?

²⁰³ Intervistato n. 4, donna, 57 anni, Cattolica, battezzata in una chiesa anglicana.

²⁰⁴ Intervistato n.14, Uomo, 21 anni, evangelico, battezzato in chiesa cattolica, prov. di Milano.

²⁰⁵ Intervistato n. 12, uomo, 33 anni, impiegato. Ora Valdese, battezzato cattolico, Milano.

²⁰⁶ Intervistato n. 20, Uomo, 27 anni, Valdese, con differenti esperienze in chiese cristiane, battezzato cattolico, Milano.

- Che significato ha per te definirsi cristiano?
- Che cosa significa definirsi “cattolico/protestante/ etc.?”
- In quali circostanze ti capita di definirti cristiano?
- In generale, secondo te, appartenere ad una chiesa cosa significa?
- E cosa significa appartenere alla tua comunità?

Anche in questa fase delle interviste è impossibile generalizzare le risposte relative alla definizione di appartenenza e alla descrizione di una credenza.

In più casi ci si è trovati di fronte ad argomentazioni significative di chi riconosce l'importanza della propria scelta di appartenenza come elemento costitutivo della comunità di cui si decide di far parte:

*[...] per me essere valdese vuole dire essere cristiano/a, riformato/a, protestante - ma con radici antiche: avere un passato comune ai predicatori poveri e pacifisti, che vivevano per le strade, che volevano portare una buona notizia ai loro contemporanei, in lingua corrente (e dove predicavano anche donne!) e pronti a morire piuttosto di abiurare la loro fede...come dire:far parte di una chiesa locale e internazionale (presbiteriana) al tempo stesso, che cerca di essere fedele al messaggio di Cristo qui e oggi [...]*²⁰⁷

*Definirsi cattolico per me significa credere che il pane e il vino si trasformano nel copro e nel sangue di cristo durante l'eucaristia.*²⁰⁸

Tuttavia c'è anche chi spesso non pone particolare specificità nella definizione dell'appartenenza e della credenza ad una comunità in particolare:

*Come posso descrivere in poche parole cosa significa essere metodisti? (silenzio) [...] Essere membri di un comunità metodista che segue i dettami di Charles e John Wesley., ma sarebbe riduttivo e forse nel complesso non conta, conta che siamo fratelli in Cristo.*²⁰⁹

²⁰⁷ Intervistato n. 11, donna, 50 anni, valdese, precedentemente cattolica, Milano.

²⁰⁸ Intervistato n. 9, uomo, 35 anni, cattolico, battezzato cattolico, ha frequentato diverse chiese evangeliche libere di tipo pentecostale, Exeter.

²⁰⁹ Intervistato n. 6, uomo, 38 anni, Metodista, precedentemente cresciuto in una chiesa di tipo presbiteriano (non in Inghilterra), Exeter.

*Non ha un significato particolare. Sono cristiano, come sempre, solo che frequento la mia comunità.*²¹⁰

Se è vero che non ci sono risposte che possono condurre ad una modalità univoca per gli appartenenti ad una chiesa piuttosto che ad un'altra, tuttavia possono mettersi in gioco degli atteggiamenti differenti, relativi all'appartenenza, in continuità con le modalità di interazione singolo-comunità osservate precedentemente.

Emerge sicuramente una specificità del contesto inglese rispetto alla situazione italiana. Ci sono stati, sia Inghilterra che in Italia, intervistati che hanno vissuto, nelle loro chiese di origine, conflitti legati all'ambito "etico" (omosessualità, divorzi etc.) che si distanziano in modo totale in considerazione alla descrizione di sé come appartenenti ad una chiesa e in riferimento a cosa significhi essere credente e membro di quella chiesa.

Nel contesto inglese, sulla base delle testimonianze riportate essere metodista, piuttosto che battista o riformato, corrisponde ad un "etcetera", privo di un particolare significato, un aspetto narrativo del sé che non comporta particolari elementi identitari; al contrario, pur rientrando nelle stesse famiglie protestanti gli aderenti alle chiese Valdesi, Metodiste e Riformate dimostrano una forma identitaria forte nella descrizione della propria adesione.

*Le grosse differenze sono con le altre religioni, quelle con le altre chiese non sono molte, forse la cattolica. Non sono sicuro circa quella ortodossa.*²¹¹

*Definirmi metodista forse per me non significa molto. Io non ci sono nato metodista (cosa intendi per nato?) io non ho ricevuto il battesimo da metodista. Forse per me essere metodista significa fare parte di questa comunità in particolare.*²¹²

Protestante. (Lungo silenzio) Definirmi valdese per me significa definirmi protestante. [...] La Chiesa Cattolica non può più cambiare, mettersi in discussione per via della struttura che la soffoca. [...] È

²¹⁰ Intervistato n. 5, uomo, dirigente quasi in pensione, Anglicano /evangelico, educato in chiesa Battista.

²¹¹ Intervistato n. 5, uomo, dirigente quasi in pensione, Anglicano /evangelico, educato in chiesa Battista.

²¹² Intervistato n.2, uomo, 43 anni, ora Metodista, battezzato in Chiesa Anglicana, ha frequentato differenti comunità alternando comunità metodiste, battiste ed anglicane di tipo evangelico.

*anche vero che però le comunità protestanti in Italia sono piccole e si ripresentano i soliti mugugni di sacrestia ovunque.*²¹³

Tentare di proporre una comparazione tra il contesto inglese e quello italiano e ancora più specificamente tra le chiese riformate in Italia e le chiese riformate in Inghilterra, non solo sarebbe senza nessun tipo di fondamento metodologico, ma costituirebbe una forma di analisi dei dati raccolti parziale, fuorviante, riduttiva e portatrice di diversi grossolani errori²¹⁴.

Come già sottolineato, si suggerisce, piuttosto che una comparazione tra le zone di provenienza degli intervistati una analisi delle risposte, relative all'appartenenza e alla definizione di sé, considerando tutte le testimonianze raccolte e in funzione delle considerazioni finora compiute sulla scelta di cambiare chiesa, ossia gli orientamenti che guidano l'individuo e le modalità di interazione promosse dalle comunità.

Ne emerge che nei casi osservati, di fronte ad orientamenti di tipo utilitarista, là dove la comunità mette in moto un'interazione in cui si cerca di integrare il nuovo partecipante nella vita della comunità, si mettono in moto comportamenti di tipo identificativo, in cui appartenere non ad una chiesa in generale, ma ad una specifica comunità scelta è fortemente connesso alla descrizione di sé. Appartenenza e definizione di sé sembrerebbero reciprocamente connesse.

Negli altri casi, la dove si manifestano orientamenti utilitaristi o secolaristi e si mettono in moto interazioni individuo-comunità quali accoglienza e coinvolgimento, si possono manifestare modalità di appartenenza diverse, che possono riguardare sia un ambito di identificazione, ma anche spazi di semplice adesione o affiliazione.

Io sono grato a tutti i miei fratelli e sorelle protestanti, evangelici che ho conosciuto in questi anni, perché è come se mi avessero aiutato e preparato a capire e riconoscere e rendere grazie per il sacramento dell'eucaristia, che è quello che stanno cercando e io prego che lo trovino. [...]Rifarei tutti i passaggi, come detto aver frequentato

²¹³ Intervistato n. 12, uomo, 33 anni, impiegato. Ora Valdese, battezzato cattolico, Milano.

²¹⁴ Non verrebbero considerati il contesto di riferimento normativo, le diverse modalità di campionamento, le condizioni socio-economiche di provenienza, i tempi in cui si è svolto il passaggio, eccetera.

*differenti gruppi, mi ha permesso di capire e riconoscere la Chiesa.*²¹⁵

*Definirmi battista per me è tutto, ha significato dimenticare il mio matrimonio, che è stato così infelice. Non saprei come definirmi anglicana, ma forse non credo di esserlo mai stata veramente,[...] erano i miei genitori che mi mandavano in chiesa.*²¹⁶

La teoria sociologica parla di 3 forme di appartenenza come partecipazione con militanza, partecipazione senza militanza, militanza senza partecipazione, in questo contesto relativo alle esperienze raccolte tra gli individui, si individuano tre modalità di manifestare l'appartenenza che sembrerebbero mutuare ciò che succede nelle organizzazioni secolari, come partiti politici e sindacati:

- adesione
- affiliazione
- identificazione.

L'adesione è la modalità più semplice, a cui si possono ricondurre, tra le altre, le esperienze testimoniate dagli intervistati 2, 5 e 10 osservata prevalentemente tra gli individui che hanno aderito ad una comunità protestante di tipo riformato e provenienti da altre comunità protestanti.

Riguarda un ambito di impegno essenziale e lasciato prevalentemente ad un movimento singolo-comunità.

L'affiliazione riguarda chi testimonia un grado di coinvolgimento maggiore alla vita della chiesa a cui si possono ricondurre alcune testimonianze, tra cui quelle degli intervistati 12, 20 e alcuni degli episodi di chi ha attraversato differenti esperienze religiose in comunità cristiane diverse. È un ambito di presa in carico maggiore del sé, dove la manifestazione della propria religiosità fuoriesce dall'ambito della pratica religiosa settimanale ma riguarda altre sfere della vita quotidiana del singolo individuo.

²¹⁵ Intervistato n. 22, Uomo, 40 anni, Cattolico, con esperienze in Chiese protestanti diverse.

²¹⁶ Intervistato n.1, Donna, 74 anni, Battista, battezzata in una chiesa anglicana, Exeter.

*Essere valdese mi permettere di vivere non soltanto un aspetto interiore della mia fede, ma anche esterno,[...] il passaggio da una fede passiva ad un attiva.*²¹⁷

L'identificazione infine, come modalità ultima di appartenenza è qui descritta come il grado massimo di corrispondenza tra quanto l'individuo crede e cosa si ritiene creda la comunità di appartenenza. Una corrispondenza univoca tra l'identità del singolo e l'identità collettiva, come il senso di definirsi battista per l'intervistata n. 1, per la quale

*appartenere alla chiesa battista significa partecipare alle attività, e sentire tutte le persone che partecipano con te come se fossi te, persone da aiutare e da cui sai che puoi essere aiutato.*²¹⁸

*Posso dire di essere cattolico, come non ho mai potuto dirmi battista. Per me significa al definirmi cristiano al 100%.[...] Sono cristiano perché sono cattolico, e sono cattolico perché sono cristiano. Non è un gioco di parole è un dato di fatto (risata e alzata di mani)[...] Non so bene come funzionano le altre chiese, so per quello che viene detto in chiesa, per quello che si legge e sento da altri che come me non sono cristiani da sempre.*²¹⁹

Precedentemente è già stato esplicitato un aspetto specifico del contesto italiano, in quanto gli individui italiani coinvolti nella ricerca hanno manifestato diverse questioni ricorrenti, di tipo etico.

Si vuole anzitutto introdurre le conclusioni cercando di togliere il campo da un dubbio relativo a questo rapporto dialogico tra la descrizione di sé, tra chi si è (o si decide di essere) e l'appartenenza, ciò cosa si fa, le azioni e i comportamenti intrapresi.

Se si volesse rappresentare graficamente gli strumenti analitici fin qui proposti il risultato potrebbe essere ricondotto a quanto riportato in figura 6.

²¹⁷ Intervistato n. 20, Uomo, 27 anni, Valdese, con differenti esperienze in chiese cristiane, battezzato cattolico, Milano.

²¹⁸ Intervistato n.1, Donna, 74 anni, Battista, battezzata in una chiesa anglicana, Exeter.

²¹⁹ Intervistato n. 3, Uomo, 60 anni, Cattolico, cresciuto in una comunità battista, Exeter.

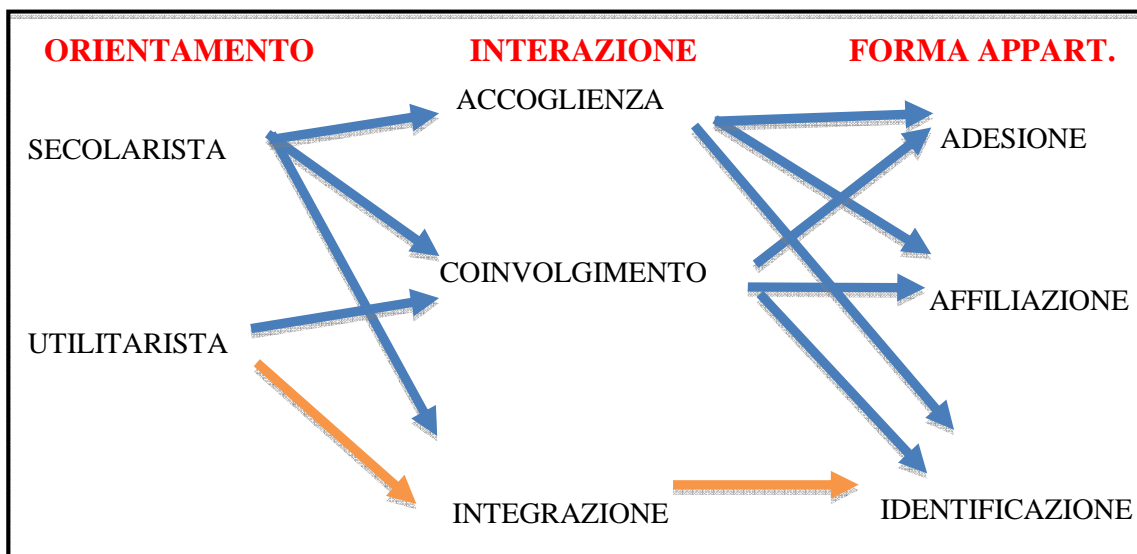


Figura 6 – Ipotesi flusso interazione individuo-comunità religiosa

Come precedentemente evidenziato attraverso le testimonianze raccolte, l'unicità del percorso orientamento utilitarista, integrazione e identificazione risulta una ricorrenza che, in un contesto dove la significatività e la verificabilità dei dati potrebbero auspicare ad una rappresentazione reale della situazione, lascerebbe spazio ad una ipotesi operativa interessante, capace di argomentare nel capitolo conclusivo alcune considerazioni utili.

I dati raccolti e le analisi fin qui proposte non sono sufficienti a rispondere ad una domanda relativa al fatto se per i transitati è la pratica religiosa a poter aiutare a spiegare parte della credenza e/o viceversa, ma già nel capitolo due si era evidenziato come questa domanda fosse solo una tra le tante che ci si era posti intraprendendo l'osservazione di questo fenomeno. Da quanto finora emerso è tuttavia elemento prevalente e accumulante tutte le testimonianze raccolte che l'appartenenza ad una comunità non rappresenti necessariamente un'esperienza obbligatoria tra gli intervistati, ma che sia una dimensione esplicativa della credenza e della scelta di credere facendo parte di una comunità.

Senza correre il rischio di contraddirsi, non si sta stabilendo che è l'appartenenza a "spiegare" la credenza, ma si sta descrivendo inequivocabile evidenza che tra gli individui che compiono un passaggio di chiesa ad ogni "believing", si accompagna

necessariamente una forma di “belonging”, e ciascuno di essi lo riconosca come essenziale nella propria espressione spirituale.

Il “believing without belonging” e “l’appartenenza senza militanza” non trovano una corrispondenza completa nell’osservazione e nell’analisi fin qui proposta, perché tra le persone che hanno vissuto un passaggio di chiesa vi è sempre una forma di belonging, e i periodi della vita vissuti lontani dalla chiesa vengono riattribuiti come una forma di appartenenza consapevole, attraverso una giustificazione (lavoro) o una colpa (ero giovane e combattuto).

Questo però non deve far pensare ad un’opposizione a questo framework. Nelle intenzioni di Grace Davie, l’espressione Believing Without Belonging serviva come punto di partenza, non come punto di arrivo per descrivere lo scenario dell’area grigia costituita da persone “tra”, una fortunata frase capace di catturare la distanza tra quelli che possono essere indicati come “indicatori forti” di attaccamento, come la pratica religiosa domenicale, e “indicatori deboli”, quali il senso di appartenenza. Chiaramente in questo contesto non ci si trova nel “tra”, poiché trattasi di individui che hanno deciso formalmente di aderire, partecipare, appartenere.

Nel prossimo capitolo si affronterà un caso specifico, emerso da un’osservazione aggiuntiva e limitata al campo dei movimenti di cristiani credenti omosessuali.

Nei capitoli introduttivi ci si è soffermati sugli aspetti di crisi che coinvolgono *le volte possibili*, come suggerisce Berger relativamente alla condivisione di aspetti sacri e secolari e la necessità degli individui di descriversi e identificarsi attingendo e valorizzando dimensioni diverse, in una situazione tipicamente tardomoderna.

Analizzando le forme dell’appartenenza, si farà riferimento all’esperienza di alcuni individui all’interno di gruppi cristiani italiani, autonomi dall’organizzazione tipicamente parrocchiale e stanziale, costituitisi a partire dagli anni ottanta del secolo scorso, per problematizzare condividere due tematiche quali ‘fede’ e ‘omosessualità’.

Interessante infatti è l’aspetto relativo alla loro decisione di sentirsi parte sia della Chiesa sia però a un’altra comunità, quella LGBT ²²⁰, se non addirittura del suo

²²⁰ Lesbica – Gay – Bisessuale – Transessuale.

movimento politico organizzato. Attraverso gli strumenti finora adottati si osserverà questa forma di appartenenza ad una comunità religiosa, cercando di dare risposta al dubbio che si tratti di uno scontro di valori oppure un'appartenenza fissipara²²¹, se non della contemporanea identificazione in più comunità.

²²¹ Mori, M., *Italian Gay and Lesbian Believers: Fissiparous Belonging or Clash of Values?* CESNUR, The 2009 International Conference: "Mainstreaming and Marginalization of Religious Movements".

Appartenenza fissipara o scontro di valori? Il caso dei gruppi di credenti omosessuali

Come si è sottolineato nei capitoli introduttivi, l'Italia, per la sua peculiarità di paese i cui valori e identità sono radicati e intrecciati con il Cristianesimo nella sua espressione cattolico-romana, si caratterizza per una specificità unica nel contesto europeo e all'interno del dibattito tra secolarizzazione e de-secolarizzazione, ritorno del sacro e spiritualità.

La irrilevante presenza dei protestanti (in termini quantitativi); la vivacità e diffusione della Chiesa cattolica "unica e plurale" dove al suo interno, il ricco fermento dei movimenti carismatici mantiene alta una pratica e una frequenza già molto più significativa rispetto ai vicini europei; il Concordato tra Stato e Chiesa e la quasi universalità della classe politica che fa riferimento in modo manifesto a valori e tradizioni religiose; fanno dell'Italia un paese laboratorio in cui poter osservare, nel dettaglio, fenomeni sociali interessanti, sia all'interno dei movimenti religiosi sia nell'intera società.

Nel focalizzare lo sguardo sui gruppi gay (cristiani) credenti e la loro organizzazione in gruppi non si vuole fare una apologia dell'omosessualità, né auspicare una politicizzazione dei gruppi. Lo scopo, in questo contesto è di approfondire le forme dell'appartenenza degli individui a gruppi che pongono al centro della loro organizzazione la relazione e problematizzazione tra fede, relazione con il sacro e le agenzie che lo amministrano, quindi le chiese e l'omosessualità, tema controverso per molte chiese cristiane.

Si tratta d'individui prevalentemente socializzati alla fede durante l'infanzia che nel proprio percorso personale hanno ad un certo punto scelto di aderire e partecipare agli incontri di questi gruppi. L'interesse per queste forme di appartenenza è duplice: da un lato ci permette di distanziarci dalla dimensione e organizzazione parrocchiale di quartiere tipica del contesto italiano, e dall'altro lato ci aiuta a ipotizzare un'applicazione ad un altro ambito di quelli che sono stati evidenziati come i passi che compie un individuo che decide di aderire a una comunità diversa da quella in cui è

stato fidelizzato. Quest'interesse è sia per l'ambito individuale di orientamento che guida la scelta di aderire, sia come relazione individuo-comunità .

La scelta del termine “fissiparo”, parola presa in prestito alla biologia, è stata effettuata con una volontà doppiamente provocatoria. Una provocazione non maliziosa nei confronti di chi, stando ad una lettura superficiale delle norme e delle dottrine trova un modo personale e/o collettivo per vivere la propria sessualità e la propria fede e provocatoria nei confronti della doppia appartenenza, in qualche modo “scissa”, nella chiesa e contemporaneamente nel movimento culturale e politico gay e lesbico degli individui che, facendone parte, manifestano una forma di visibilità politica.

Questa appartenenza doppia è spesso vista dai militanti dei gruppi gay e lesbici come problematica se non antagonistica rispetto agli obiettivi politici: diritti civili e matrimonio.

Nel 2010 in Italia sono stati registrati ben ventinove gruppi di gay credenti distribuiti in tutto il territorio nazionale²²², attivi tutto l'anno e capaci di organizzare incontri periodici che vedono alcune decine di partecipanti fissi e piccoli eventi in collaborazione, in una sorta di rete che internet e le nuove tecnologie hanno permesso di sviluppare più facilmente.

Se la riproduzione e la proliferazione di questi gruppi avviene in modo più o meno scisso, in cui i nuovi gruppi nascono dalle esperienze dei primi senza stravolgere il senso dell'organizzazione ma generando realtà autonome, meno scisso è il senso di appartenenza sia al gruppo sia alla Chiesa.

Gruppi caratterizzati, da un punto di vista semantico, da nomi evocativi e con un forte richiamo biblico: la Fonte, la Sorgente, Davide e Gionata , la Tenda, la rosa di Gerico, Senfkorn, il guado, la scala di Giacobbe, e altri.

Questi gruppi, di cui il più antico (inizio anni 80) è “il Guado”, sono di solito fortemente radicati, anche se spesso non formalmente strutturati in associazioni, come “La Fonte”, organizzano incontri settimanali di natura spirituale (come letture bibliche e

²²² I forum nazionale dei gruppi credenti omosessuali, Albano Laziale (RM), da venerdì 26 -28 marzo 2010.

incontri di preghiera) e altre attività culturali, dove la religione e la spiritualità, se non sono affrontati come tema centrale rimangono visibilmente la cornice del tutto.

Dalla famosa rivolta di Stonewall²²³, che festeggia il quarantesimo anniversario quest'anno, uno dei concetti imperanti nelle attività del movimento lgbt internazionale potrebbe essere sintetizzato dalla frase "la diversità è un valore". Nel percorso non sempre lineare e privo di difficoltà, una tra tutte la piaga dell'Aids che a metà degli anni ottanta ha fortemente messo in ginocchio il movimento lgbt, questa rivendicazione della diversità in termini conflittuali e antagonistici contro il matrimonio come espressione borghese e patriarcale della società e contro la famiglia come substrato capace di generare familismo liberticida, ha trovato voce in attività di accoglienza e auto-aiuto. Queste attività però spesso hanno corso il rischio di essere fortemente viziate dal dogmatismo militante: la visibilità come obbligo (il dovere del Coming out²²⁴) come percorso obbligato di accettazione/provocazione; il sesso come arma di libertà perché svincolato da gabbie religiose; la decostruzione compulsiva delle relazioni di genere.

A partire da metà degli anni novanta, lentamente, anche in Italia, però qualcosa è iniziato a cambiare. Si è incominciato ad assistere al consolidamento dei primi gruppi di gay credenti, e delle attività che auspicavano un incontro e confronto tra religioni e omosessualità. Si pensi ad esempio al campo "Fede e Omosessualità", organizzato in seno alla Chiesa Evangelica Valdese, che ogni estate da trent'anni per una settimana riflette, medita e prega su questo tema²²⁵. Contemporaneamente a questo ambito legato ai gruppi gay credenti, il movimento lgbt secolare sembrerebbe aver superato la travagliata fase adolescenziale del conflitto ideologico: anche chi non crede nel matrimonio vuole avere l'opportunità di (non) sposarsi, riconoscendo indirettamente il valore stesso del matrimonio e della famiglia. Sembrerebbe che dall'estremismo della "differenza è un valore" si sia passati ad una fase in cui "l'uguaglianza è un diritto".

²²³ La rivolta di Stonewall è una serie di moti spontanei e dimostrazioni contro azioni della polizia che avvennero nella notte tra il 28 e 29 giugno 1969 allo Stonewall Inn un bar situato nella zona di Greenwich Village a New York. E' generalmente considerata la data di partenza del movimento civile di liberazione omosessuale.

²²⁴ Dichiararsi pubblicamente omosessuale.

²²⁵ Campo internazionale fede e omosessualità, Centro ecumenico di Agape, Prali, (To).

L'appartenenza a una comunità religiosa come quella dei gruppi di credenti omosessuali, e quindi la relazione di questi individui con il sacro e la loro organizzazione in gruppi può essere un caso interessante in questa ricerca sui cambi di chiesa e sulle diverse forme di appartenenza.

La prevalenza degli individui che compongono questi gruppi vive il proprio senso di essere chiesa all'interno della Chiesa cattolica. Sebbene i gruppi confessionali stiano cedendo il passo a gruppi ecumenici²²⁶, resta comunque fondamentale l'appartenenza cristiana e la vita dei gay che ne fanno parte all'interno delle parrocchie e della attività ecclesiali. Le testimonianze dei gay credenti enfatizzano come l'incontro con il gruppo abbia permesso un rasserenamento e una presa di coscienza di sé. C'è però chi vede nel gruppo di gay credenti la possibilità di giustificare la propria omosessualità in una 'fede fai da tè' che mette insieme l'incompatibile.

Il credente che decide di appartenere a uno di questi gruppi non cessa il conflitto con le norme e la dottrina della Chiesa, ma trova nel gruppo ciò che la Chiesa oltre le dottrine sembrerebbe non dare, o per volontà o per paura: accoglienza, ascolto, amicizia, e la capacità di leggere quelle norme e dottrine non in solitudine e fuori dal segreto confessionale.²²⁷

Nel gruppo di gay credenti l'individuo omosessuale ritrova prima di tutto fiducia nell'essere chiesa, e trovando questa fiducia, ritrova la fiducia in se stesso. Una situazione in cui può essere così capace di accogliere quello che la dottrina auspica e rimettersi in dialogo con la propria fede.

Sembrerebbe poco, ma le chiese parrocchiali e le diocesi a riguardo, stando alle testimonianze dei gay credenti, fanno poco o nulla o addirittura sono ostili e poco accoglienti²²⁸. Se nella vita secolare il discorso omosessualità sembrerebbe in via di sdoganamento e sempre meno un tabù, nelle chiese, fuori da certi ambiti privati, il discorso, secondo le testimonianze raccolte, fa ancora paura.

²²⁶ Lo stesso Guado non è più da diversi anni un gruppo di credenti cristiani, ma accoglie credenti di religioni diverse

²²⁷ Intervistato n 25, uomo, 42 anni, protestante, Prov. di Milano.

²²⁸ Intervistato n. 27, uomo, 50 anni, cattolico, Milano.

Per alcuni partecipanti a incontri periodici su questo tema, la Chiesa cattolica sembrerebbe non aver ancora deciso di fare quel cambiamento che i movimenti gay politici e secolari hanno mutuato dai gruppi di gay credenti, ossia il cambiamento dell'agire e delle iniziative dal parlare di Omosessualità a parlare di "Persone omosessuali"; e questo nonostante il titolo della "Lettera per la Cura Pastorale" che appunto fa riferimento alle persone omosessuali.

Parlare di persone omosessuali e nello specifico con persone omosessuali significa, prima di tutto, prendersi cura ,ma prendersi cura di qualcuno o qualcosa è una attività che sebbene può essere personale e privata ha necessariamente un risvolto pubblico e sociale.

*Per la chiesa l'omosessuale è solo stigma peccato. Uno come me come fa sentirsi bene e sereno in un posto così?.*²²⁹

Una sensazione simile a quella che, in una situazione diametralmente opposta, molti omosessuali hanno provato entrando in contatto con quei movimenti politici abituati a proporre un modello di omosessualità militante, da cui appunto hanno preso le distanze

*No, i gruppi omosessuali non facevano per me. Uscivo dall'esperienza della mia parrocchia dove mi dicevano che fare, che dire, che cosa essere... figurati se potevo stare in un posto dove dovevo fare coming out per essere felice. Cosa ne sapevano di me che ero appena entrato.*²³⁰

Un rischio che gli omosessuali credenti stessi ammettono sono certi appoggi delle chiese all'estirpazione del peccato omosessuale e del "disordine intrinseco delle relazioni", attraverso percorsi di preghiera volti alla rifioritura, che altro non è considerato come accoglienza e ascolto ma solo l'accettazione, da parte del singolo omosessuale, del modello eterosessuale.

In questo contesto altamente delicato, non si vuole argomentare e/o giustificare critiche ai motivi e alle ragioni teologiche che soggiacciono certi fenomeni.

²²⁹ Intervistato n. 27, uomo, 50 anni, cattolico, Milano.

²³⁰ Intervistato n 25, uomo, 42 anni, protestante, Prov. Milano

Le volte in cui mi è capitato di essere ospite ad attività di gruppi di gay credenti ho sempre pensato che se un estraneo fosse entrato per caso nella stanza non avrebbe mai dedotto che si trattava di un gruppo di persone omosessuali.²³¹

Rimarcando e proseguendo nel solco dell'avalutatività, si tratta di quella particolare e problematica differenza tra l'essere (e definirsi) omosessuali e il fare gli omosessuali. Dalle testimonianze raccolte, anche attraverso alcune ricorrenze tra intervistati nel contesto inglese, tra gli studenti del campus di Exeter, sembrerebbe come, gli appartenenti ad una minoranza aprioristicamente invisibile, gli omosessuali, per la chiesa sono considerati esclusivamente come persone che fanno, ossia che commettono peccato; ma poco come persone che sono, come se il fatto di essere qualcosa presupponesse per forza delle azioni e dei fatti.

Eppure si tratta anche di persone che hanno trovato e sperimentato il loro modo di essere chiesa, vivono la propria fede, spesso riconoscendo anche il peccato, ma che forti di questa stessa fede e consapevolezza si ritrovano per pregare, per parlare con l'amico in modo "disinteressato", cenare assieme, prendersi cura dell'altro e del suo benessere, interessarsi alla vita degli amici.

Come evidenziato dagli intervistati, rivendicare il diritto a costruire una famiglia può essere considerato un abominio per chi crede nella famiglia sacramento e dell'inesistenza di un diritto all'omosessualità. Da un punto di vista sociologico ci interessa osservare che quando gli omosessuali rivendicano il diritto alla famiglia, che erroneamente è vista come "famiglia gay", indirettamente hanno fatto proprio un valore che prima era negato nella sua essenza, un valore che sebbene relativizzato, è universale nella sua ragione esistenziale.

Nel contesto secolare, fuori dalla dimensione ecclesiale la dicotomia convivenza/matrimonio, vive di entrambi i poli,

²³¹ Pezzini, D., *Alle porte di Sion, voci di Omosessuali Credenti*, Saronno: Ancora, 2004.

*è il valore sociale del matrimonio ad essere rafforzato dall'unione civile, non l'unione civile a svalutare il matrimonio.*²³²

L'osservazione sull'appartenenza di alcuni individui ad un gruppo di credenti cristiani omosessuali e a gruppi per il riconoscimento dei diritti civili degli omosessuali è interessante perché, spostando lo sguardo sull'altro fronte di appartenenza dei gay credenti, interessante è constatare come, in questi due decenni, questi gruppi cristiani, all'interno del movimento lgbt abbiano vissuto situazioni se non di vera e propria discriminazione, un ruolo in penombra, anche nel movimento politico. Come se la loro appartenenza non si potesse esprimere in due contesti separatamente. Che ne è delle sacre volte possibili, della desecolarizzazione? Paradossalmente, come Davie insegna, l'Europa è lo scenario del caso eccezionale, del mondo sempre più sacro e sempre più secolare, allo stesso tempo. L'europa della religione vicaria, o forse ancora più specificatamente dell'appartenenza vicaria.

L'elemento decisionale di aderire ad una chiesa fa la differenza. In alcuni precisi casi si tratta di una scelta, poiché riuniti attorno alla volontà di qualche sacerdote interessato a svolgere un'azione pastorale e spirituale con persone omosessuali, questi gruppi non hanno intrapreso un cammino di razionalizzazione e istituzionalizzazione, lasciando l'attività politica nel movimento laico alla scelta del singolo.

Questi gruppi sono sorti come “luoghi dell'anima” che, come recitano diversi siti web, principalmente mirano alla rimozione della solitudine dei gay credenti e la possibilità di avere un luogo di preghiera, incontro e confronto, per gli omosessuali e per la Chiesa intera. L'obiettivo primario non era e non è quello di costruire un ghetto nel ghetto, ma di abitare la Chiesa, alla luce del sole.

Forse si tratta di rivoluzionari o indisciplinati cattolici, ma forse si tratta semplicemente di credenti, riuniti da un comune sentire o forse da qualche esperienza di discriminazione o di difficoltà nella società e nelle chiese di origine, ma soprattutto uniti da una profonda solitudine, spirituale e sociale. Una solitudine che lentamente è stata sconfitta. Infatti, recentemente, i gruppi gay credenti sono diventati testimoni di veglie

²³² Intervistato n 25, uomo, 42 anni, protestante, Prov. Milano.

contro l'omofobia, che sono riuscite ad essere appuntamenti conosciuti e partecipati non solo dal ristretto gruppo di gay credenti e dei loro amici.

Si tratta d'incontri e momenti prevalentemente ecumenici, che aprono le porte della chiesa al mondo e sul mondo, portando prevalentemente testimonianza in un mondo, quello lgbt, abbastanza ostile al sentire religioso.

Incontri di preghiera e di fiducia non caratterizzati da un'esigenza di conflitto con le gerarchie e la Chiesa, ma una posizione di dialogo e ascolto, spesso purtroppo non corrisposto.

Dalle catacombe, passando per la penombra, i gay credenti e i loro gruppi hanno finalmente trovato il loro posto al sole, un posto riconosciuto e libero da dogmatismi politicizzati, un ruolo di testimonianza evangelica e di rispetto delle posizioni. Senza la pretesa di sostituirsi al mondo, imponendone la propria visione, ma vivendo l'anima del mondo, con la loro doppia e conflittuale appartenenza, i gay credenti hanno dato e stanno permettendo l'emersione di una piena cittadinanza dell'identità omosessuale, non condannandosi ad una vita senza Dio, dimenticando Dio.

Nello scenario della 'credenza senza appartenenza' in un contesto multiculturale e secolarizzato come l'Italia contemporanea è utile uno sguardo a queste zone liminali, in cui i contrasti etici e culturali del nostro tempo sembrerebbero trovare una via per l'evoluzione, l'integrazione e la risoluzione dei conflitti. I movimenti gay credenti hanno avuto in questi anni un ruolo interessante in almeno due aspetti: i) hanno permesso alla chiesa di non arroccarsi in posizione estreme, ma nelle loro forme non istituzionalizzate, sono stati una delle modalità in cui l'essere cattolico ha potuto esprimersi, non trovando spazio nelle modalità tradizionali di parrocchie e diocesi. iii) permettono di evitare, abitando un doppio scenario, uno scontro di valori che non sono diversi nella sostanza, ma nella forma. La vita quotidiana in Italia è fatta, anche per i non credenti, di riferimenti culturali cristiani, uno scontro di quella vastità sarebbe stato se non destabilizzante, per l'ordine, lentamente digeribile e molto più generatore di arroccamenti ideologici più di quanto già successo.

Dalle esperienze raccolte in Italia e in Inghilterra solamente l'individuo orientato da un movimento "utilitarista" sembrerebbe incorrere in meccanismi di identificazione con la

propria comunità. Com'è possibile questo e questo può contribuire a raggiungere una conclusione in sintonia con i passaggi di chiesa?

Nel primo capitolo si è evidenziato come le scienze sociali della religione si concentrano su tre dimensioni del fenomeno della conversione e sulle loro reciproche interrelazioni: la persona che si “converte”, il gruppo di destinazione e la società, come partner occulto di questo passaggio.

In questo caso non stiamo parlando né di un cambio di confessione, né di denominazione; non vengono infranti e disconosciuti i riferimenti teologici e dogmatici della fede se non gli aspetti relativi ai precetti morali.

Tuttavia, dall'esperienza che emerge in questi gruppi è chiaro come l'utilità sicuramente guadagnata in benessere e serenità, si accompagna a fenomeni di accoglienza e coinvolgimento, emersi nel caso dei nuovi membri di confessioni religiose diverse, dove al nuovo arrivato viene lasciato il tempo per ambientarsi, conoscere il gruppo aprirsi.

Ma si tratta di un orientamento utilitarista che guida la necessità di far parte di queste comunità e lasciarsi alle spalle le parrocchie di provenienza?

*[...]non riesco a frequentare più la mia parrocchia. Ora invece ho conosciuto loro, finalmente posso cantare gli inni al 100% di me stesso, loro sanno chi sono e non mi devo nascondere.*²³³

Le osservazioni e le interviste raccolte in questo ambito non sono sufficienti per approfondire e generalizzare il caso dei gruppi di credenti omosessuali.

È interessante però evidenziare come anche in alcune di queste esperienze è la necessità di esprimere in modo armonico il proprio credo che spinge l'individuo ad agire. La necessità di sentirsi parte di una comunità è dovuta alla necessità di avere un luogo e un gruppo con cui condividere e veder riconosciuta la propria modalità di essere chiesa.

Guardare all'appartenenza di individui omosessuali a gruppi organizzati che problematizzano l'omosessualità e si specificano dalle parrocchie, per trovare una propria identità fa pensare ad un valido esempio di spinta e di orientamento secolarista.

²³³ Intervistato n. 24, uomo, 35 anni, cattolico, Milano.

Siamo di fronte a quella situazione in cui cambiare chiesa rappresenta una possibilità di raggiungere un certo grado di coerenza tra comportamenti, idee e valori per permettere una descrizione più efficace di come si è e di come si vuole essere, siamo di fronte al paradosso tutto attuale tra il “dentro e il fuori” di Mancuso, che non può che collegarsi all’importanza relativa alla memoria, ricordata da Herviu-Léger, come scenario di riferimento comune degli appartenenti comuni di una comunità.

Interessante in questo contesto, prima di passare alle conclusioni, dove si cercherà di tratteggiare lo scenario complessivo trovando una risposta, o nuove domande, alle domande poste nel capitolo 2, è ricordare che questo caso dei gruppi di gay credenti non è un cambio di chiesa, ma forse è la costituzione di una nuova comunità coincidente, in questo contesto, ad un cambio, visto che per qualcuno può corrispondere ad una rinuncia alla vita spirituale in ambiti diversi da quello del gruppo in cui si aderisce.

È uno stesso intervistato, in Inghilterra a credere che *ogni chiesa/denominazione vive dei momenti: c'è il periodo iniziale del risveglio con la creazione del movimento, quel momento in cui si consolida e si struttura e organizza la comunità e infine una fase di decadimento forse, dove si perdono di vista i valori fondanti. [...]il problema non è che si formano dei nuovi movimenti e di conseguenza denominazioni, le differenze fanno bene alla chiesa, è sapere e chiedersi sempre in che fase, in che momento siamo come comunità.*²³⁴

Questa modalità di guardare all’appartenenza rafforza l’idea che le modalità con cui si esercita, espresse nel capitolo precedente, di adesione, affiliazione e identificazione, trovino similarità con l’appartenenza ad altre comunità, gruppi e organizzazioni, bisogna ricordare infatti che, chiese e comunità religiose, sono quasi da considerare delle organizzazioni tipiche del contesto secolare, se non esse stesse scolari, come lo sono pure le modalità di adesione.

²³⁴ Intervistato n. 19, Uomo, 31, Evangelico, Differenti Esperienze protestanti.

Conclusioni. Individui, comunità, religione e memoria.

Alcune considerazioni sull'appartenenza.

Nel corso di questa ricerca si sono raccolte diverse testimonianze di singoli individui inseriti in comunità religiose. Si tratta del caso di pastori o leader di comunità religiose che esercitano il loro ministero quotidiano con cura e dedizione, ma soprattutto in questa situazione si è parlato d'individui che nel loro percorso di vita hanno deciso ad un certo punto, con diversi motivi e diverse modalità, di aderire ad una comunità ben precisa.

Inoltre, è il caso di testimonianze che rappresentano un momento saliente nella vita della comunità stessa, come quei riti e culti particolari in cui si manifesta la decisione di appartenere, si espone la richiesta di aderire e di essere accettato. Nel ripercorrere gli aspetti salienti della ricerca e le ipotesi conclusive che da essa nascono occorre necessariamente riconsiderare quell'aspetto di fondo che ha caratterizzato la spinta ad affrontare, osservare, descrivere ed analizzare questo fenomeno.

In questo le parole di Adriana Cavarero sono di per sé uno degli elementi scatenanti che si è cercato di mantenere come orizzonte personale ed etico, in quanto

[...] ogni essere umano è un essere unico, è un esistente irripetibile che, per quanto corra disorientato nel buio mescolando gli accidenti alle sue intenzioni, non ricalca mai le medesime orme di un altro, non ripete mai il medesimo percorso, non si lascia mai dietro la medesima storia. Anche per questo le storie di vita vengono narrate e ascoltate con interesse, perché sono simili e tuttavia nuove, insostituibili e inattese, dall'inizio alla fine.²³⁵

Queste storie hanno permesso di ricostruire e di arricchire di significato il fenomeno in sé, quei passaggi di chiesa all'interno del cristianesimo che ci permettono di analizzare uno degli elementi che sono utilizzati per descrivere la religiosità, il senso

²³⁵ Cavarero, A., *Tu che mi guardi tu che mi racconti*, Milano: Feltrinelli, 2001

dell'appartenenza a una comunità religiosa e delle modalità del credere, in un contesto europeo contemporaneo.

Questo, in riferimento alle evoluzioni del pensiero sociologico relativamente a termini e concetti quali la secolarizzazione, il ritorno del sacro, nuovi movimenti religiosi si inserisce in quel rapporto tra religione e società e tra diverse istituzioni religiose, che tematizza la crisi del binomio “secolarizzazione-modernizzazione” poiché,

*il vecchio paradigma della secolarizzazione è stato rimpiazzato da nuove teorie e metodi che riconoscono l'importanza della religione nel mondo moderno. Nuovi argomenti che comprendono donne e spiritualità, violenza e potere, globalizzazione e glocalizzazione, identità e corso della vita, mercato spirituale e teoria della scelta razionale.*²³⁶

L'importanza della religione nel mondo moderno e contemporaneo è l'assunto che emerge dal framework coniato da Grace Davie, quel *believing without belonging* che fotografa la situazione dell'Europa contemporanea, dove emergono quella chiara e netta differenza tra i valori religiosi professati (*believing*) e la pratica religiosa (*belonging*).

Le testimonianze raccolte ci permettono di guardare a questo riferimento teorico di partenza considerando gli aspetti attraverso i quali è caratterizzato.

Primo fra tutti, i leader di comunità religiose diverse, siano chiese, denominazioni, confessioni o culti, sono tutti preparati a incontrare, anche se di passaggio e per tempo non definito, un individuo interessato e incuriosito dalla propria comunità, da come è organizzata, da quello che fanno i suoi membri e da quello che professa.

In secondo luogo le comunità cristiane sono organizzate e strutturate in modo che questi individui “curiosi” possano in qualche modo apprendere, conoscere e partecipare alla vita della comunità, e infine decidere eventualmente (quello è l'obiettivo) di farne parte.

Infine, le comunità cristiane, le chiese, sono viste negli occhi di coloro che decidono di cambiare appartenenza, come delle realtà che sebbene non costituiscano la scelta di destinazione, rappresentano un luogo effettivo, non meramente teorico e sconosciuto.

²³⁶ Turner, B., *Introduzione a The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, London: Sage, 2007.

Si è evidenziato come le esperienze di passaggio non possono essere racchiuse e classificate secondo tipologie e tipi in sé, ma piuttosto come emergano degli elementi causali scatenanti questi passaggi che possono essere individuati in due orientamenti, uno secolarista e uno utilitarista. Orientamenti a cui seguono delle dinamiche differenti nella relazione individuo-comunità che possono mettere in moto modalità diverse con cui manifestare l'appartenenza.

Entrambi questi orientamenti, secolarista e utilitarista, emergono da dati raccolti (seppur in modo del tutto parziale e sperimentale) attraverso testimonianze di due decine di comunità in una cittadina inglese e in un contesto metropolitano italiano e rappresentano essi stessi dei meccanismi tipici di un contesto secolarizzato tardomoderno.

Sia l'individuo in cui un orientamento secolarista è prevalente, sia l'altro in cui emerge una spinta utilitarista ci permettono di discutere ampiamente di alcuni passaggi recenti e contemporanei affrontati finora dalla sociologia della religione in riferimento alla secolarizzazione e agli studi della religiosità nel nostro contesto.

È possibile considerare questi due orientamenti come alternativi tra di loro e complementari. Come indicato nel terzo e quarto capitolo, può succedere che un individuo abbia agito e deciso di partecipare alle attività di una comunità spinto da un interesse immediato, un benefit da ottenere, individuando una soluzione ad un problema e che, dopo qualche tempo, a seguito di un altro contesto, abbia ridefinito il proprio comportamento religioso per delle necessità non immediate, ma in funzione di una necessità di benessere e sentirsi meglio, o ancora più particolare perché era giusto così.

Seguendo gli approcci classici della sociologia delle religioni, le considerazioni sulla secolarizzazione e la sua evoluzione, della teoria sociale, dell'azione collettiva e delle "buone ragioni", questi due tipi di orientamenti rappresentano un tentativo che ha l'obiettivo non di etichettare le azioni intraprese (in questo contesto raccontate) dagli intervistati, e semplicemente descrivere, ma di individuare, scoprendoli, quelle cause microscopiche capaci di mettere in moto eventi macroscopici.²³⁷ L'orientamento

²³⁷ Boudon, R., *Sociology that really matters*, in "European sociological Review", vol. 18,3: 2002, 371-378.

secolarista e quello utilitarista qua individuati sono due delle cause che portano l'individuo e quell'individuo, in quel contesto, con il suo background religioso a decidere poi di diventare membro di una specifica comunità religiosa.

Due orientamenti, come già evidenziato, propri del contesto secolare della società occidentale e che contemporaneamente la descrivono. Due visioni alternative, a disposizione dell'individuo, ma con effetti complementari, in quanto entrambi, anche perché riscontrati in individui che poi hanno aderito ad una chiesa, portano alla *conversione*.

Sia questo fenomeno sia l'utilità del suo studio quindi si inseriscono in quel dibattito così attuale che può venire in aiuto nell'individuazione di una nuova agenda per la Sociologia della religione, capace di tener in considerazione aspetti essenziali quali la "vera" fine del "vero" mito della secolarizzazione, attraverso la "vicarious religion" di Grace Davie; la trasmissione della memoria, religione e religiosità, come ben specificato dalle parole di Daniele Hervieu-Léger; e quel "Dio personale" recentemente argomentato da Vito Mancuso in ambito teologico.

Le parole degli intervistati ci hanno permesso finora di circoscrivere il loro punto di vista relativamente al loro percorso, nel quale testimoniano il loro senso di appartenenza e definizione di far parte di una comunità in relazione al loro credo.

*Definirmi cristiano infondo per me è lo stesso di definirmi cattolico (silenzio prolungato). Lo so che ci sono altri cristiani, ma per me ora essere cristiani è far parte della chiesa.*²³⁸

*Non penso di aver cambiato di molto l'oggetto del mio credo da quando ho incominciato a conoscere tutte le chiese durante le università. Alla fine a parte quello che si dice durante i servizi, i culti, che cambia, ma di non molto, la mia "liturgia" è sempre la stessa e anche la mia teologia solo che lo è anche per gli altri che frequento la domenica*²³⁹.

Quello che emerge dalle interviste riguardo al significato di appartenere ad una chiesa e che tutti gli intervistati condividono è l'estrema importanza della dimensione familiare: sentirsi fratelli, fare parte della stessa famiglia, che in questi casi viene

²³⁸ Intervistato n. 4, Donna, 57 anni, cattolica (battezzata in una chiesa anglicana).

²³⁹ Intervistato n. 2, Uomo, 43 anni, Metodista, (ha frequentato diverse denominazioni, battezzato in una chiesa Anglicana.)

considerata in egual modo sia la comunità di prossimità, sia la religione cristiana nel senso di chiesa universale.

Gli intervistati, pur riconoscendo la specificità della propria comunità di prossimità, quella in cui partecipano alle funzioni e quella che permette di creare relazioni soddisfacenti, la specificano come un'eccezionalità, come una casualità.

Definirmi metodista forse per me non significa molto. Io non ho ricevuto il battesimo da metodista. Forse per me essere metodista significa fare parte di questa comunità in particolare, ma io sono cristiano.²⁴⁰

Non ha un significato particolare. Sono cristiano, come sempre, solo che frequento la mia comunità.²⁴¹

In questo, le categorie proprie della sociologia classica e le distinzioni tra chiese, denominazioni e confessioni, come spesso alcune delle considerazioni teologiche degli ultimi 500 anni sembrerebbero venir meno e gli specifici aspetti che contraddistinguono chiese, denominazioni, confessioni, culti e sette essere a loro volta intercambiabili. Alcune chiese protestanti riformate e progressive sono considerate libere da vincoli e rigidità nella partecipazione tanto quanto alcune chiese evangeliche pentecostali oppure la Chiesa cattolica stessa. Diversi intervistati attraverso la loro esperienza raccontano di comunità perfettamente aderenti alla descrizione e definizione di un culto, che invece appartengono ad una nota e consolidata comunità protestante.

Stiamo parlando d'individui che hanno problematizzato la loro educazione alla fede e il loro allontanarsi da una vita religiosa per incominciare a partecipare alla vita di una nuova comunità religiosa. Sebbene possano farsi dovute eccezioni in riferimento a chi si definisce cattolico, il definirsi cristiano appare come l'elemento fondamentale al di là di tutte le altre considerazioni organizzative, logistiche, teologiche e di utilità immediata.

Come se nell'eccezionalità del definirsi cristiano abitasse il sinonimo di percepirsi come religioso, le differenze esistenti sono tutte percepite e indirizzate nei confronti degli

²⁴⁰ Intervistato n. 2, Uomo, 43 anni, Metodista, (ha frequentato diverse denominazioni, battezzato in una chiesa Anglicana.)

²⁴¹ Intervistato n. 5, Uomo, 66 anni, Frequenta una chiesa evangelica anglicana, battezzato in una chiesa battista.

“altri” appartenenti alle altre religioni, non all’interno di questa grande famiglia che sebbene differenziata invece, sembrerebbe riconoscere e accettare tutti.

Grace Davie, introduce e accompagna il suo “vicarious religion” cercando di rispondere ad una domanda che ci può essere utile in queste considerazioni: è l’Europa che è secolare per via della sua modernità, oppure è secolare perché è europea?

È una domanda che s’inserisce nel dibattito tra America religiosa ed Europa secolare nel suo dialogare con P.L.Berger e D. Fokas, e che parla di quella modernità e secolarizzazione multipla, che non solo inserisce le teorie della diversità, ma incorpora la comprensione della modernità come processo. Cercando di comprendere i modi con cui la religione non solo influenza, ma è influenzata dal comportamento degli individui, delle comunità e delle collettività in generale, di fatto si tratta di quella religione vicaria che anima il nostro contesto.

La religione che opera in modo vicario per Davie è quella che a nozione di religione eseguita da una minoranza attiva, ma per conto di un numero molto più grande, che (almeno implicitamente) non solo comprende, ma che, evidentemente, approva quello che fa la minoranza.²⁴²

Si è quasi tutti concordi nel riconoscere che nell’Europa contemporanea si stanno diffondendo due economie di religione, che corrono parallele e spesso si confrontano. La prima è costituita da un’idea di mercato agli stati iniziali, ed è caratterizzata da quella minoranza d’individui che partecipa alle funzioni domenicali, nei quali l’appartenenza è una scelta volontaria. La seconda economia è quella che permette la resistenza di un’idea di pubblica utilità della religione e delle sue agenzie (le chiese), nella quale l’appartenenza tende a rimanere come un fatto ascritto, derivato per nascita, nel senso culturale e tribale del termine²⁴³. Queste due economie non sono tra di loro in competizione e vivono della loro reciproca esistenza, sono spesso complementari, se non addirittura simbiotici.

²⁴² Davie, G., *Vicarious Religion: A methodological Challenge*, in “Ammerman N. T., “Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives”, Oxford: Oxford University Press, 2007, p 22, traduzione autonoma.

²⁴³ Davie, G., *Is Europe an Exceptional Case?*, in “The hedgehog review”, Spring & Summer, 2006, p.31.

In questi intervistati e nelle loro comunità emergono paradossalmente aspetti che riconducono a entrambi questi modelli disciplinari.

Ci sono gli appartenenti nati e cresciuti in certe comunità che vivono per tutta la vita la loro religiosità all'interno della stessa chiesa, ricoprendo mansioni o ruoli ben definiti. Sebbene anche in questo contesto la loro partecipazione sia una forma volontaria e non imposta al loro approccio, essa si affianca quella di chi, cresciuto in un altro contesto entra nella loro stessa comunità. È la possibilità di essere in una condizione di passaggio, non definitiva che può rappresentare un altro scenario interessante da tenere in considerazione sugli studi sulla religione. Le chiese non solo hanno perso la loro capacità di imporre sanzioni, ma nella loro organizzazione per respingere l'oblio e la marginalità sociale debbono mettere in moto una serie di attività capaci di essere a disposizione dell'individuo che potenzialmente è sempre in cerca.

Nella definizione di “vicarious religion” si ritrova soprattutto questo aspetto proprio della religione e della religiosità. Le chiese, organizzate attorno a un numero di fedeli che partecipano ai riti in numeri sensibilmente ridotti rispetto al passato, socchiudono la porta ai curiosi e costruiscono finestre spaziose per far vedere al loro interno e per farsi conoscere e riconoscere da quella maggioranza silenziosa che attribuisce e definisce l'essenzialità della pubblica utilità.

I contesti a cui appartengono gli individui intervistati sono particolarmente diversi da quelli di altre aree europee, come il nord Europa, dove si può parlare di una vera e propria chiesa di Stato.

Sia in Inghilterra sia in Italia esistono sicuramente delle chiese maggioritarie e chiaramente portatrici di una matrice identitaria nazionale, come del resto si può dire per le chiese cristiane in genere per l'Europa.

Per descrivere l'essenza della capacità di questa *vicarious religion* e della sua maggioranza silenziosa, occorre fare degli esempi concreti.

Pensando al contesto metropolitano italiano dell'area milanese, relativamente ai funerali, fino a un decennio fa era infatti comune e ricorrente trovare fuori dai palazzi, anche in città, paramenti funebri di diverso colore appesi ai muri delle case, con i

relativi allestimenti e banchetti per l'apposizione delle firme di cordoglio, come comune era la coccarda di ringraziamento dei familiari in lutto dopo le cerimonie funebri, affissa al posto dei paramenti.

Sembrerebbe che, all'interno di evoluzioni culturali *mainstream* - che è impossibile discutere qui in quanto fuori contesto - la morte sia diventata il grande assente naturale, come se dovesse essere estromessa dal dibattito pubblico, per lasciare agli ambiti del privato tutti quei dispositivi che la regolano e la determinano e da essa sono generati, come i riti funebri. Il rito funebre, momento sacro nella vita religiosa cristiana ed espressione di una forma di rispetto è diventato un elemento accessorio nella religiosità? Non sembrerebbe visto che i funerali si continuano a celebrare, magari in altra forma e con un'altra partecipazione del pubblico e la sepoltura in un cimitero è un fatto più che scontato. Il funerale rappresenta come il battesimo uno dei quegli aspetti di pubblica utilità che quella maggioranza silenziosa che permette alla religiosa vicaria di vivere, attribuisce alla religione e alle chiese. Quelle attività che la chiesa, dimenticata magari per tutta la vita, deve garantire all'occorrenza.

Sebbene la religione e le chiese nel caso della morte sono sempre più spinte ai margini del quotidiano, come se fossero necessarie ma un po' meno in vista, sono ancora del tutto centrali nel dibattito pubblico. È non infrequente, ma fortemente possibile che le chiese abbiano uno spazio di dibattito particolare nella società capace di generare controversie all'interno della società stessa e non solo in riferimento ad espressioni secolari, ma ad aspetti religiosi, se non addirittura sacri. Si ricordi ad esempio il funerale di Welby, quando la Chiesa Cattolica rifiutò di celebrare i riti funebri.

E nel parlare di controversie non si può non ricordare le testimonianze raccolte in questa ricerca che internalizzano nella chiesa, ed esternalizzano nella società gli aspetti salienti di questa capacità vicaria della religione e delle molteplici economie religiose.²⁴⁴

Le esperienze degli individui che hanno scelto di aderire ad una chiesa o a una comunità religiosa possono essere un esempio caratterizzante questo scenario che potrebbe essere arricchito da altri casi.

²⁴⁴ È il caso degli omosessuali credenti.

Essi sono necessariamente una minoranza: sono una minoranza all'interno delle loro comunità, ma sono una minoranza anche in senso macro ovviamente se si guarda al contesto dei credenti cristiani, ma soprattutto della popolazione totale.

È una minoranza fortemente attiva perché compie una scelta consapevole non in continuità. Si è detto che anche chi non cambia comunità nel contesto tardo-moderno attuale compie una scelta, e che la sua partecipazione alle attività religiose della sua comunità rappresenta una decisione volontaria. È una decisione volontaria di continuità, che comporta necessariamente coinvolgimenti valoriali, relazionali, logistici e affettivi completamente diversi.

Infatti, si è visto come per alcuni intervistati l'adesione a una comunità rappresentava un segno di discontinuità e di "scontro" con la propria famiglia, se non addirittura di rottura.

Nel loro credere e partecipare alla vita di una comunità l'appartenenza è un ambito fondamentale che descrive ciò che credono, ma allo stesso tempo da esso si lascia descrivere. Si è visto come quegli orientamenti che guidano il cammino di chi decide di mettersi in discussione possono portare ad azioni e interazioni con la comunità che mettono in moto meccanismi diversi e modalità diverse di appartenenza che permettono alla chiesa di continuare il suo lavoro sacro e spirituale, ma soprattutto la sua azione di attore sociale.

Nel momento in cui la partecipazione, il comportamento religioso tradizionale muta e quindi i numeri relativi alla partecipazione ai culti domenicali o alla somministrazione dei sacramenti calano a velocità diverse al secondo della zona, i nuovi aderenti alle comunità cristiane da una parte semplicemente rinforzano le fila, dall'altra agiscono come testimonianza di fronte ad una forma di disincanto e di declino, sia all'interno della comunità, sia nello contesto quotidiano, dove le capacità e le volontà di proselitismo spesso scarseggiano.

Sono dunque attori "vicari" della religione? Partendo dai dati raccolti e dalle conclusioni fin qui proposte non è opportuno un azzardo teorico così forte e una generalizzazione di uno studio così parziale, ma soprattutto perché il riferimento alla "vicarious religion" non dà gli strumenti per immaginare la certezza di una consapevolezza degli attori, cioè è possibile essere attori di un'idea di religione vicaria,

o se ne può essere espressione o tramite. Capito e definito il perché (la secolarizzazione multipla, il “*believing without belonging*”, la desecolarizzazione, il ritorno del sacro, la religione vicaria e il caso eccezionale europeo) può essere interessante capire in che modo, come, questi individui possono essere espressione della religione vicaria, il come di questa manifestazione.

In tutta la ricerca si è scelto per argomenti metodologici, culturali e logistici di concentrarci sul cristianesimo, ma lo scenario complessivo secolare non è composto solamente da atei/non praticanti e cristiani, esiste un universo di realtà religiose diverse che s'intreccia con aspetti geopolitici, etnici e valoriali complicati, e presenti in tutti i Paesi europei.

Non soltanto i massicci movimenti dall'est europeo, ma anche le emigrazioni dall'Africa mediterranea nel corso degli ultimi decenni hanno iniettato il nostro Paese e i paesi europei di nuovi cittadini, e spesso di nuovi religiosi con riferimenti valoriali, culturali e costumi differenti, si pensi ad esempio ai credenti musulmani.

In questo scenario allargato il grado di complessità aumenta, e quei passaggi volutamente esclusi dallo sguardo d'osservazione, non possono che essere tenuti conto per queste considerazioni conclusive.

Oltre alla necessità sempre più diffusa di spazi dove poter esercitare la propria fede, si inseriscono altri passaggi, altri scambi, nuove forme di avvicinamento e integrazione in comunità già esistenti, come il caso di alcune comunità protestanti che diventano sede e ospiti di comunità di nuovi migranti e dove queste evoluzioni non sempre possono essere facili e scontate²⁴⁵.

²⁴⁵ È il caso raccontato da un intervistato relativamente alla comunità protestante valdese di Brescia che ha visto negli ultimi anni l'affluenza di un numero sempre maggiore di individui provenienti dal nord Africa. Si è ad esempio creato un livello di tensione relativamente alle celebrazioni dei culti da parte di una pastora che si è trovata a celebrare un culto di benedizione di una coppia formata da due uomini, fatto che ha creato forti resistenze e perplessità per i nuovi componenti della chiesa, non abituati ad una discussione avanzata all'interno delle loro chiese di origine relativamente ai temi di genere e orientamento sessuale.

Come ricorda Danièle Hervieu-Léger²⁴⁶ questi aspetti ci portano a tener conto di un'altra dimensione rilevante nel mantenimento della struttura religiosa, per come la conosciamo oggi, ed è quella dell'affermazione dell'etnicità e della memoria.

A proposito della memoria Grace Davie esprime una sua perplessità:

[...] it remains the case, however, that religious illiteracy is widespread in modern Europe amongst younger generations. With this in mind, it seems entirely possible that the religious memory of Europe, at least in its traditional form of a basic understanding of Christian teaching, might simply cease to exist except as a branch of specialist knowledge. It is indeed precarious²⁴⁷.

E in questo delineato da Davie ben s'inseriscono le esperienze narrate da coloro che attraversando un'esperienza cristiana diversa approdano in una nuova comunità e il riferimento di Hervieu-Léger alla memoria e alla questione dell'etnicità:

La religione, l'etnicità concorrono parallelamente o congiuntamente alla rifondazione compensatoria di quel "noi" che la modernità disintegra e di cui rafforza necessariamente la necessità²⁴⁸.

Nelle parole di Hervieu-Léger sembrerebbe che il ruolo della religione sia quello di essere sempre più trasformata in un deposito di segni e di valori che non si organizzano all'interno di appartenenze precise e in comportamenti definiti e regolati da istituzioni religiose. Questo "noi" essenziale è definito, definibile e generato tanto quanto da chi nelle comunità ci nasce e cresce, quanto da chi ci arriva, quanto e soprattutto quanti in quella comunità, per effetto di una forza vicaria che la religione manifesta, a quella comunità potrebbero destinare le proprie eventuali necessità.

Più opportunità che opportunismo, è diventato proprio del contesto attuale credere senza appartenere, quanto appartenere senza credere, quanto appartenere per credere, manifestando come nel caso fin qui osservato la scelta di appartenere ad una comunità e

²⁴⁶ Hervieu-Léger, D., *Religione e Memoria*, Bologna: Il Mulino, 1993.

²⁴⁷ Davie, G., *The Year 2000, Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford: Oxford University Press, p.97.

²⁴⁸ Hervieu-Léger, D., *Religione e Memoria*, Bologna: Il Mulino, 1993, p.245.

manifestarlo pubblicamente, dimostrando di aderire forse ad una continuità di un gruppo nel quale i segni via via residuali di una storicità servono soltanto da segno rappresentativo.

Come ricorda Introvigne²⁴⁹ si sta diffondendo negli studi sulle conversioni una maggior considerazione delle credenze di partenza di chi si affilia ad una nuova comunità religiosa, e non soltanto quelle di destinazione, come è stato fatto in questa ricerca. Questo permette che emerga più chiaramente l'eventuale presenza di un atteggiamento verso la religione, quello relativista, nella sua eccezione come di convinzione che non esista una verità, particolarmente in campo religioso.

L'individuo educato e socializzato alla fede vive in un contesto secolarizzato dove l'influenza del sacro e dell'ambito religioso può venire meno, ma ad un certo punto, come nei casi osservati può intraprendere un percorso che lo riporta nell'ambito di una dimensione ecclesiale.

Qualunque sia l'elemento scatenante la decisione che lo porta ad avvicinarsi alla comunità, la relazione che s'instaura tra nuovo membro e comunità eletta è una relazione in cui la necessità dell'appartenenza appare come essenziale, seppure declinata in forme diverse a seconda delle diverse modalità organizzative e dei riferimenti teologici.

Le chiese che accolgono i nuovi membri sono organizzate e consapevoli di essere e dover essere all'occorrenza, pronte ad accogliere e quindi essere, espressione di quella religione vicaria che non fa venir meno la loro essenza di utilità. Un'utilità che si manifesta nella necessità di questi individui di credere, e di "sentirsi parte di".

Si tratta di un sentirsi parte che viene interpretato come metodo per immettere più armonia e più organizzazione alla propria personale esperienza, chi aderisce ad una comunità aderisce perché desidera essere prima di tutto se stesso, e interpreta il suo essere se stesso come essere cristiano, definirsi e farsi riconoscere come orgoglioso di fare parte di quella comunità per essere così uomo nel mondo in un modo che sia il più autentico possibile.

²⁴⁹ Introvigne, M., *Il fatto della conversione religiosa*, op.cit.

Il mondo (tardo)moderno si è rifiutato di collocare il punto di appoggio della libertà nelle Chiese o nella Bibbia, e come ricorda Vito Mancuso e l'ha collocato nella libertà stessa.²⁵⁰

La libertà di scegliere se appartenere a una chiesa perché si crede e di credere e quindi di appartenere colloca questi individui che hanno cambiato chiesa in un contesto che come ricorda Davie, non farà venir meno l'influenza della religione, nella sua forma sempre più vicaria, connessa alla dimensione etnica ed identitaria nel cui si manifesta in questo caso eccezionale che possiamo chiamare Europa. Questo perché *anche se le chiese dovessero venire meno tutte insieme, e questo non sta succedendo, il cristianesimo non perderà la sua influenza.*²⁵¹

Le diverse forme di appartenenza qua individuate tra coloro che “scelgono” di appartenere e la natura di agenzia di pubblica utilità delle Chiese ci possono far immaginare quanto queste chiese, influenzate anche dai passaggi di chiesa, dall'affluenza da altre zone geografiche continueranno un'opera necessaria e sufficiente di discendenza reinventata dove possibile manifestare quel dialogo con quel Dio personale, concetto ben diverso dalla religione fai da te, che non cede lo spazio all'uomo esemplare, ma con esso lo condivide.²⁵²

Forse quell'uomo esemplare è quello che come dice Mancuso è consapevole di dover rispondere alla domanda “Papà, ma se Dio ti ordina di uccidermi, tu mi uccidi?” e che per rispondere deve fare i conti solo con se stesso, e con niente proveniente dall'esterno: *né chiese, né bibbie, né catechismi di sorta*²⁵³.

Quell'esterno è lì, a sua disposizione, attraverso la presenza vicaria di una religione che attraverso chiese, bibbie e catechismi si manifesta ai suoi occhi e che gli permette di scegliere, se e cosa scegliere. Scegliere il perché tanto quanto il come.

²⁵⁰ Mancuso, V., op. cit., p.445.

²⁵¹<http://www.albertmohler.com/2011/12/01/believing-without-belonging-a-conversation-with-sociologist-grace-davie/> (mia la traduzione).

²⁵² Schapper, D., *Le Religieux, l'Ethnique et l'Etnico-religieux*, in “Archives de sciences sociales des religions”, n.81, 1993.

²⁵³ Mancuso, V., op. cit., p.446.

Un come che necessariamente fa i conti, in questo caso eccezionale europeo ed espressione di una delle secolarizzazioni possibili, con la necessità di una qualche forma di appartenenza. Un'appartenenza che serve da una parte ad alimentare la forza di quella "vicaria" presenza, e dall'altra alla trasmissione della memoria. Memoria identitaria ed etnica, memoria della comunità, ma anche memoria di un Dio, oggetto puro del sacro, che ancor'oggi non muore, perché in questa società non scema la misura dei bisogni che soddisfa.

Appendici

Appendice 1)

PROFESSIONALS QUESTIONNAIRE

Details of the Project

This research intends to explore how and why people decide to leave one church, denomination or faith community and become member of another. The aim is to understand the process and the meaning of this decision through this questionnaire with religious professionals (priests, pastors, and lay leaders) and with interviews with people who have recently changed church.

Contact Details [...]

QUESTIONNAIRE

- Name of Church / Community / Confession:
- Could you briefly summarize the most important moments in the history of this church (of which you are minister)?
- What are the moments in your personal history that more characterizing your experience in this church?
- How many people belong to this church (approximately)? How many people attend a weekly worship? How many people are involved in other activities (chorus, Sunday club, etc.)? Are there any particular differences in involvement of people (male/female; age; or others)?
- Now we talk of activities for new members. Does your church organize meetings for new people? Are there any special meetings for people who want to become a member of your church? Are provided special procedures?
- Do you know anyone who recently became a member of your community? Do guests generally have particular requests? In your opinion, how do guests arrive at your church, for what reasons, and in general why do any of them decide to join?
- This is the last question. Which of the following statements is closer to the idea of baptism, conversion and transition believed in your church?

	My church and denomination believe that baptism is essential for salvation. Conversion is generally understood to be undertaken by a person who explicitly chooses to convert. All people who declare themselves "being born again" and who have not previously been baptized as a believer are (re-)baptized, as baptism is not seen as a sacrament, but as a ritual expression of an interior conversion.
	All things necessary for salvation and concerning faith and life are taught in the Bible clearly enough for

	the ordinary believer to find it there and understand. We think that profession of faith in Christ as saviour as the only step of conversion to Christianity. To us, baptism has more to do with public confession of faith in Christ than with salvation. We consider being baptized as identifying the individual with Christ through Christ's 'death, burial, and resurrection', and being obedient to Christ's command as having nothing to do with one's eternal salvation.
	My church accepts one's baptism even performed by another denomination. Nearly always, the baptism must have been with water and performed in the name of the Trinity. New members are usually received by a formal rite which normally also includes taking Communion in the congregation worship.
	People transferring to another denomination are considered to have received a valid baptism if they have been baptized with water and in the name of the Trinity. They also receive the Sacrament of Confirmation.

- Email and/or mobile phone number of people who have changed church in order to ascertain their willingness to participate in the research and to be interviewed.

Appendice 2)

Intervista in profondità con i credenti che hanno cambiato denominazione negli ultimi 5 anni

Quella che segue è una guida. Non è necessario seguire l'ordine stabilito poiché potrebbe succedere che alcuni aspetti vengano raccontati spontaneamente dall'intervistato.

What follows is a guide. You will wish to vary the pattern, will find that some themes emerge spontaneously and may wish to vary the order of the questions during the interview as it develops.

Mettillo a suo agio (crea il setting): ricorda le ragioni, le finalità ed i motivi dell'intervista (e della ricerca, se necessario). Parla delle garanzie riguardo a privacy, e delle ragioni per cui l'intervista deve essere registrata.

Set interviewee at rest: explain purpose and reason of interview (and research, if necessary), rules of confidentiality, time, etc.

ITALIANO	ENGLISH
<p><u>La socializzazione alla fede:</u> famiglia, scuola, altre agenzie, eventuali esperienze con istituzioni/comunità religiosi.</p> <p><i>Domande suggerite:</i></p> <p>→ In cosa credevi quando eri piccolo? Quali erano le attività religiose a cui partecipavi? Partecipavi con qualcuno dei tuoi famigliari, ad esempio i tuoi genitori? Che rapporto avevano loro con la religione?</p> <p>→ ricordi come ti sentivi quando partecipavi alle attività della tua chiesa (ad es: scuola domenicale, catechesi, o altre attività)?</p> <p>→ ricordi cosa dicevano i tuoi genitori in generale riguardo alla religione? E riguardo alla tua chiesa, agli altri appartenenti? In che modo partecipavano i tuoi genitori alle attività della tua chiesa?</p> <p>→ ti viene in mente qualche episodio particolare riguardo a quando eri bambino/a e frequentavi la tua parrocchia/chiesa/comunità? (magari legato alla celebrazione di sacramenti, qualche festa/occasione speciale, recita etc.)</p> <p>--</p> <p>→ Hai studiato in scuole “laiche”/pubbliche o in scuole private? Queste scuole erano confessionali?Ti sei avvalso dell’ora di educazione cattolica?</p> <p>→ Oltre all’ora di religione cattolica nella tua scuola ti ricordi in che modo veniva vissuta la religione? Veniva affrontata anche in altre</p>	<p><u>Socialization in the faith:</u> family, school, other agencies, and subsequent experiences in religious institutions and communities.</p> <p><i>Suggested questions:</i></p> <p>→ What did you believe when you was a child? → In which religious activities were you involve to?</p> <p>→ Did you attend any of these with any of your relatives (f.i. your parents)?</p> <p>→ What kind of relationship did your parents have with religion?</p> <p>→ Do you remember how did you feel when you attended your church activities?</p> <p>→ Do you remember any particular episodes or situations about your childhood when you attended your church and your church activities?</p> <p>...</p> <p>→ Were did the schools where you have studied confessionnal or public?</p> <p>→ During the school years were you involved in any religious groups in your school or in your neighbourhood?</p> <p>→ How did you know them? What did you do?</p> <p>→ Have you ever met anyone who tried to involve you to a Christian group, and invited you to any religious activity?</p>

<p>materie, come storia o letteratura? In che modo era argomento di discussione? Questo aspetto a quel tempo creava dei problemi particolari? E ora?</p> <p>→Durante il periodo scolastico (superiori e università, se fatta) sei entrato in contatto e/o hai partecipato o aderito a gruppi di socializzazione di natura cristiana? Se sì, ti ricordi come ne sei venuto a conoscenza, se no perché? E gruppi di altre religioni?</p> <p>→ATT. DIFFICILE...: A scuola hai mai conosciuto qualcuno che pensi ti volesse “evangelizzare”, fare partecipare ad incontri di natura religiosa cristiana o no?</p> <p>--</p> <p>→ Durante la tua adolescenza hai partecipato ad attività ludico/ricreative e culturali di natura cristiana fuori dalla scuola o dalla parrocchia/comunità di appartenenza (es. Scout, campi estivi, gruppi di pellegrinaggio..., comunità ecumeniche, etc).</p>	
<p><u>Riflessioni e decisioni relative alla transizione:</u> situazione precedente, comportamenti, raccolta delle informazioni, comunicazione con parenti/amici.</p> <p><i>Domande suggerite</i></p> <p>→ Mi hai parlato della tua infanzia nella comunità ..., ma adesso tu sei membro della chiesa ..., ti andrebbe di ripercorre tutto il</p>	<p><u>Reflections and decisions regarding changing:</u> the previous situation; changes in behaviour – e.g. the collecting of information, communication with relatives/friends.</p> <p><i>Suggested questions:</i></p> <p>→ You spoke about your childhood as ..., but now you’re.... could you tell me what happened step by step?</p>

<p>cammino?</p> <p>→ Quando hai incominciato a pensare di cambiare chiesa?</p> <p>→ In che modo hai maturato, è nata questa decisione? → Quali sono le motivazioni che ti hanno portato a valutare questa decisione? Erano delle ragioni legate a certi dubbi o difficoltà che avevi nella tua vecchia comunità?</p> <p>→ Hai conosciuto qualcuno membro di questa chiesa che te ne ha parlato? Oppure hai partecipato a qualche incontro?</p> <p>→ Ricordi cosa hai pensato le prime volte in cui partecipavi agli incontri di questa chiesa?che dubbi avevi su questa “nuova” chiesa? Riguardavano le cose in cui su quello in cui credeva? C’era qualcosa che non ti convinceva?</p> <p>→ Quali erano le differenze con la tua chiesa (incontri, culti, preghiere, attività, regole)? si sono subito verificate, o é stata una scoperta graduale?</p> <p>→ Quando la prima volta hai detto di pensare di cambiare chiesa a qualcuno in che modo lo hai comunicato? Dopo quanto tempo? Con chi ne hai parlato la prima volta?</p>	<p>→ What caused this decision?</p> <p>→ Did you have anyone to talk about what you were feeling?</p> <p>→ Do you remember your feeling during this first period?</p> <p>→ Did you find any differences between this new church and your former church?</p> <p>→ Could you give me an example?</p> <p>→ Did you met someone member of this church that invited you to attend a service or take a part in some activities?</p>
---	---

<p><u>Il percorso di transizione:</u> cambiamenti, senso di novità, senso di smarrimento. (le transizioni possono essere state più di una)</p> <p><i>Domande suggerite:</i></p> <p>→ Ad un certo punto hai deciso di diventare membro della tua attuale chiesa, quando?</p> <p>→ Quali cose hai fatto (come partecipare ad incontri o altre attività) per entrare a far parte della tua nuova comunità? Eri da solo o con te c'erano altre persone? Provenivano dalla tua stessa esperienza?</p> <p>→ Puoi parlarmi di questo percorso, di questi incontri e o attività? Come si svolgevano? In che modo partecipavi?</p> <p>→ Prima di partecipare a questi incontri quali genere di dubbi avevi su questa chiesa? Questo percorso ti é servito per scioglierli?</p> <p>→ A quali altre attività di questa chiesa partecipavi in questo periodo di transizione? E della tua precedente? Perché?</p> <p>→ Quando sei diventato membro della tua chiesa a quale rito hai partecipato o ad un'occasione particolare ed ufficiale?</p> <p>→ Hai dovuto motivare la tua decisione o non é stato necessario?</p> <p>→ Come hai visstuo quel momento? L'hai vissuto da solo? Oppure avevi con te altre persone?</p> <p>→ ci sono stati dei dubbi prima di aderire "formalmente" a questa chiesa? O qualche paura? Se sì, cosa hai fatto? Hai chiesto</p>	<p><u>The process of changing:</u> changes, sense of something new, sense of loss.</p> <p><i>Suggested questions:</i></p> <p>→ How did you come up with the idea of change church?</p> <p>→ What did you do to become member of this new church?</p> <p>→ Did you attend some specific course for people interested to become member of this church, or some particular liturgies? Did you attend those activities alone or with anyone?</p> <p>→ Did you speak with some ministries to this church? What were his/her words, do you remember?</p> <p>→ Could you tell me how you prepare for these situations?</p> <p>→ Before become a member of this church did you attend or follow other activities of this church?</p> <p>→ What did you know about this church and what contributed to the decision to become a member?</p> <p>→ When did you become member of this church? Did do something (as: Attend a service, take a communion, make a query to the assembly of church....)</p> <p>→ What were your feelings?</p>
---	---

<p>consiglio a qualche altro membro di chiesa o ai pastori? Oppure hai cercato da solo delle motivazioni, come letture, altre attività o domande.</p>	
<p><u>L'adesione:</u> ruolo del Sacro (confronto con i risultati del questionario autocompilato), le nuove conoscenze, i rapporti con i componenti della vecchia comunità.</p> <p><i>Domande suggerite:</i></p> <p>→ Cosa significa per te definirsi “.....”</p> <p>→ E’ che significato ha per te definirsi cristiano? Che differenze vedi con le altre</p>	<p><u>Compliance:</u> the role of the sacred, new acquaintances, relationships with members of the old community.</p> <p><i>Suggested questions:</i></p> <p>→ What does “be Christian” means for you?</p> <p>→ And what does “be ...” means? Which</p>

<p>denominazioni?</p> <p>→ Quali erano differenze che vedevi prima di aderire a questa chiesa? E che cosa é cambiato dopo?</p> <p>→ In che modo questo percorso (o semplicemente la scelta di cambiare denominazione) ti ha fatto cambiare idea su sul significato di “definirsi cristiano”?</p> <p>→ In che modo ti senti? (es. durante l'incontro settimanale, oppure altre attività, quando prego, etc?)</p> <p>→ Quando ti senti di più?</p> <p>→ In quali circostanze ti capita di definirti? Sono occasioni diverse e fuori dal tuo ambiente di chiesa (al lavoro, scuola, università, con gli amici)? Per quale motivo lo fai o non lo fai? Come reagiscono in genere le persone?</p> <p>→ Rispetto a quando eri quali differenze riscontri? Era lo stesso anche prima di diventare? oppure che cosa é cambiato?</p> <p>→ Dopo che hai cambiato chiesa a quale incontro o attività della tua chiesa originaria hai partecipato? Come ti sei sentito? E le persone che conoscevi cosa ti hanno detto? E tu cosa gli hai mai detto riguardo la tua nuova chiesa?</p> <p>→ attenzione: IMPORTANTE E DELICATA; secondo te, a prescindere da quello che ufficialmente dicono le chiese riguardo ai dogmi e ai sacramenti, in che modo quello in cui credi tu ora é diverso da quello in cui credevi prima di cambiare chiesa? Cosa é</p>	<p>differences do you see with others Christian denominations and confessions?</p> <p>→ Do you think that your decision to change denomination have changed your considering about the meaning of Christianity?</p> <p>→ When and in which way do you think about yourself as a “Christian”? (for instance: during the worship, or other church activities, when I pray...)</p> <p>→ And when do you think about yourself as a “...”? (during the weekly meeting, at work, during the free time , when I pray)</p> <p>→ Are there any situations in what did you decide to define yourself as a “...”? (for instance: during a dinner with friends, in a discussion about religion, or others)</p> <p>→ Considering when you was a which differences do you see?</p> <p>→ Did you ever come back to your former church? (for a service, a worship or other?) What did the other believers say? Did you say something to them?</p> <p>IMPORTANT</p> <p>→ In your opinion, not considering official rules of churches and confessions about sacraments and dogmas, what did you believe before your ‘church change’ is similar or different to what do you believe now? In which way? What’s changed?</p> <p>→ Said that, are there any reasons against your decision to change church?</p> <p>→ Could you stay in your church without</p>
---	---

<p>cambiato?</p> <p>→ detto questo (sua risposta....) per quale motivo o motivi saresti potuto/a rimanere nella tua chiesa? Perché?</p> <p>→ Quali sono le cose in cui credi, ma in cui la tua “nuova” chiesa non crede? E in queste cose ci credevi quando eri nella tua vecchia chiesa? E questa in che modo approvava o disapprovava queste credenze? Relativamente a questi aspetti quali sono i motivi che ti hanno spinto a cambiare chiesa ed aderire a questa questa nuova comunità?</p> <p>....</p> <p>→ Quali sono i motivi per quali non rifaresti questa scelta di cambiare chiesa?</p> <p>→ Avresti potuto non aderire ad un'altra chiesa e rimanere nella tua? Quali sono i motivi o le ragioni (le tue esperienze, i tuoi affetti, la tua storia personali, quello che hai vissuto) per i quali consideri l'adesione a questa nuova comunità qualcosa di irrinunciabile?</p> <p>→ In generale, secondo te, appartenere ad una una chiesa cosa significa?</p> <p>→ Ed appartenere alla chiesa....., cosa significa?</p> <p>→ Potresti dirmi per quali motivi secondo te, è importante definirsi cristiano in questo momento?</p> <p>→ In che modo il tuo percorso di transizione secondo te influenza quest'ultimo pensiero?</p>	<p>become a member of a new one?</p> <p>→ Is there something of your personal belief that your church not believe to? Could you tell me an example?</p> <p>→ Are there now any reasons against you decision to change church? Is your belonging to this church something indispensable in your life?</p> <p>→ May do you believe and belong to your previous church or may do not belong to any church?</p> <p>→ What does “belong to a church” mean for you? (not considering that in a specific way)...</p> <p>→ What does belong “...xxx church” means for you, (not referred to a confession or denomination, but in particular to his/her church)</p> <p>....</p> <p>→ According to you why is important in these days call your self as “Christian”?</p> <p>→ How your choice of change church is connected to your last answer?</p>
--	--

Grazie della collaborazione!	
------------------------------	--

Appendice 3)

Proposal for consideration by HuSS Ethics Committee University of Exeter

Name: Marco Mori

Department: Sociology and Philosophy

External Postgraduate Study

Supervisor: Professor Grace Davie

Email: M.Mori@exeter.ac.uk

Project title: Conversions and Faith Transitions among Christian Denominations

Start & end date permission requested for: Start 1/02/2009 End 30/09/2009

Date submitted: 14/01/2009

Approved: February 2009

SYNOPSIS OF THE RESEARCH PROJECT

This project focuses on the processes of transition within Christianity from one church, denomination or faith community to another.

The aim is to understand, by means of two different case studies (South West England and Northern Italy), the process and the meaning of this decision through interviews with religious leaders (priests, pastors, and lay leaders) and with people who have recently changed church, denomination or faith community. There is no intention of comparing England and Italy systematically in order to explain these changes. There are in fact many differences related to the growth and spread of Christianity. These countries represent two well-defined cases in the European religious scenario, with regard to 'laïcité', to 'Church and State', to differences within Christianity, and to attendance at services (including mass).

The interviews with people that make the decision to change denomination will, rather, focus on the personal history of believing and belonging and the possible variations that can occur: familiar, cultural, ethnic, political, economic, and geographical. Beyond this biographical aspect, the interviews will stress the role and the influence of the dominant religion/denomination in the country concerned. The following questions will be asked:

- *Why do believers decide to leave the church where they originally belong to move to another religious group? How do they make this decision?*
- *Does ‘Religious education’ have an influence in the decision of change belong? Which are the motivations of changing and which are the steps of the action of changing faith? How can they be both described and understood?*
- *In the new church, can people find new tools and practises for believing?*
- *What are the differences - if present – in belonging and believing after such a transition has taken place and what do these differences mean?*
- *What do sacred mean for those who has changed and how does this affect the relationship with it?*
- *Which role and relevance has “changing” for those people who have changed or who have re-affiliated?*
- *Who are the so-called “re-birth” (for who that call themselves in this way)? What about their personal history of believing and belonging?*

RESEARCH METHODS

Participant observation of appropriate liturgies, services and community activities.

In-depth interviews with religious professionals: priests, pastors, and community leaders (these may include appropriate lay people in the case of churches which do not have an institutionalized hierarchy). These interviews will focus on:

Group history;

Group membership

Community organisation

Group activities: internal and external, proselytizing/ mission / recruitment.

In-depth interviews and narrative interviews with people converted in the last five years.

These interviews will emphasize:

Socialization in the faith: family, school, other agencies, and subsequent experiences in religious institutions and communities.

Reflections and decisions regarding conversion: the previous situation; changes in behaviour – e.g. the collecting of information, communication with relatives/friends.

The process of conversion: changes, sense of something new, sense of loss.

Compliance: the role of the sacred, new acquaintances, relationships with members of the old community.

THE VOLUNTARY NATURE OF PARTICIPATION

After churches and communities in the Exeter area (and also in the Milan area) have been identified, the research will proceed as indicated in this plan:

Email and/or personal contact with church leaders, checking their involvement and interest in the research;

Interviews with religious leaders (with written consent only);

Contact with people who have changed church or converted (via the indications of religious leaders);

Participation in liturgies and other ceremonies *;

Contact with people who have changed their faith or converted (via snowball sampling);

Interviews with people who have changed their faith or converted (with written consent only). All interviewees must be 18 years old; the interviews will be tape-recorded and transcribed

* Almost all churches are public places – anyone can participate. That said, participant observation of rites and ceremonies could be arranged in advance, in order to enable brief details to be given by pastors or priests one/two weeks ahead of the planned observation, permitting church-goers to object if they so wished.

THE INFORMED NATURE OF PARTICIPATION

All participants and every church members elected to a representative role in a group involved into the research may obtain a copy of the whole research project, the interview schedule and can ask to know the communities involved in the research and the number of people interviewed.

The project will be formally approved at end of January 2009 by PhD Committee in Sociology of University of Milan.

ASSESSMENT OF POSSIBLE HARM

Interviewees might consider the interview as a form of injury, insult or doubt about the 'natural' essence of their faith.

It could be a risk in three phases of research:

Looking for people to interview and during the observation of rites and liturgies;

During the interview, queries about nature and description of personal beliefs;

During participant observation of rites and liturgies, where it is possible that some believers may regard the presence of the researcher as a form of intrusion.

The risks identified above will be avoided through:

Excluding words like: 'fundamentalist', 'fundamentalism', 'sect' (which often has a negative meaning), integralist and other "hard" and controversial words.

Be introduced to possible interviewee by a friend of him/her or by a religious professional already informed about research topics

Before participant observation, it is better to collect information and instruction about interested liturgies so as to avoid strange and improper behaviours.

DATA PROTECTION AND STORAGE

For the classification, analysing and storage of interviews, the following hard and software will be used (e.g. Nvivo, Xsight, Hyper Research, Etc.).

Every interviewee will be given a code referred to as a sample case, in order to remove both the name and other sensitive data from the transcript. Paper, audio and electronic data concerning interviews will be held in accordance with the Data Protection Act for a period of three years from 1st February 2009.

Interviews files will be password protected, and paper documents referring to interviewee sensitive data, together with any records (analogical and/or digital), will be kept in a closed and separated place.

Only the researcher and his supervisor will have access to the information contained in the interviews available in digital form, audio tapes / digital sound files, and paper form.

DECLARATION OF INTERESTS

Commercial interests are not expected, except for those which result from articles and scientific publications based on the research. Participants will be informed about this at the time of acceptance of interview.

Part of the research is funded by University of Milan, Italy.

The goals, the aims and the purposes of this research are part of a doctoral thesis in Sociology at University of Milan – submission date 2011.

Any participants and any communities involved in the research may ask for a digital copy of the thesis for personal and non-lucrative use.

Churches and communities interested in a brief presentation of results can organize a meeting and a debate with the author.

USER ENGAGEMENT AND FEEDBACK

During the interviews with religious leaders, any suggestions useful for the research will be accepted and – where appropriate – integrated into the sampling and other phases of the research. Each participant can review their own interview transcript and omit statements but he/ she must inform the interviewer of this request at the time of signing the consent form.

ETHICAL REQUIREMENTS OF COUNTRY IN WHICH RESEARCH IS TO BE CONDUCTED (if not UK)

In relation to the part of the research conducted in Italy there are, currently, no such requirements.

Appendice 4)

Riepilogo e codifica comunità, questionario ai pastori e interviste in profondità.

Chiese e comunità: codifica attraverso lettera identificativa di un mese A-U

Periodo svolgimento interviste: dicembre 2008 (A) – Giugno 2010 (U) + recupero:
(nov 2010/ - marzo 2011)

Identificazione chiesa e periodo:

Progr.	Chiesa/ Comunità / Gruppo	Rif
1.	United Reformed Church*	A-I
2.	Mint Methodist Church*	A-G
3.	South Baptist Church*	B-C
4.	Gruppo MethAng	B-D
5.	Christian Community Church	C
6.	Exeter Network Church*	C
7.	Chiesa Valdese di Milano*	A-Z
8.	Chiesa Metodista di Milano	O_P
9.	Chiese Battiste di Milano	R-S
10.	Gruppo del Guado	E-Z
11.	Christian Student Exeter*	C-H
12.	Sidewell Methodist Church	M
13.	St Leonards Church*	*I-L
14.	Sacred Hearth Catholic Church*	GH

15.	Chiesa vetero cattolica	B2
16.	Gruppo REFO – VARCO	E-Z
17.	Exeter Community Church	F
18.	Chiese evangeliche *	M-P
19.	Chiesa cattolica (due sacerdoti)*	R-S
20.	Altre chiese Exeter*	AZ
21.	Altre chiese Milano*	ZZ

Codifica genere: Uomo 00 - Donna 01

Codifica Esperienza Cristiana:

Cattolica: CAT	Pentecostale: PEN
Riformata: REF	Valdese: VAL
Battista: BAP	Evangelica generico: EEE
Metodista: MET	Ortodossa: ORT
Protestante generico PPP	Anglicana: ANG

Riepilogo e decodifica interviste validate:

Progr.	Codifica	De Codifica
	EXETER	
1.	B01BAP74ANG	Donna, 74, Battista (Anglicana)
2.	D00MET43ANG	Uomo, 43, Metodista (Anglicana)
3.	G00CAT60BAP	Uomo, 60, Cattolico (Battista)

4.	G01CAT57ANG	Donna, 57, Cattolica (Anglicana)
5.	L00EEE66BAP	Uomo, 66, Evangelica/Anglicana (Battista)
6.	B00BAP38PPP	Uomo, 38, Metodista (Presbiteriano)
7.	C01CAT66BAP	Donna, 66, Cattolica (Battista)
8.	F01EEE40CAT	Donna, 40, Evangelica (Cattolica)
9.	H00CATPEN	Uomo, 35, Cattolico (Pentecostale) (Catt.)
ITALIA		
10.	C01VAL40CAT	Donna, 40, Valdese (Cattolica)
11.	A01PPP50CAT	Donna, 50, Riformata, (Cattolica)
12.	R00VAL33CAT	Uomo, 33, Valdese (Cattolica)
13.	P01MET35CAT	Donna, 35, Metodista (Cattolica)
14.	ZZ00PEN21CAT	Uomo, 21, Evangelico (Cattolica)
15.	ZZ00EEE43REF	Donna, 43, Evangelica (Cattolica)
16.	O00MET50PPP	Uomo, 50, Metodista (Riformata)
17.	M00VAL41CAT	Uomo, 41, Valdese (Cattolico)
18.	ZZ01EEE44CAT	Donna, 44, Evangelica (cattolico)
19.	ZZ00EEE27PPP	Uomo, 31, Evangelico (Differenti Esperienze protestanti).
20.	T00VAL27PPP	Uomo, 27, Valdese, (Differenti chiese protestanti e cattolica)
21.	O01PPP32CAT	Donna, 32, Valdese-Methodista (Cattolica)
22.	ZZ00CAT40CAT	Uomo, 40, Cattolica (Esperienze protestanti, Cattolica)
23.	V01VAL44CAT	Donna, 44, Valdese (Cattolica), Milano
24.	E00CAT35	Uomo, 35 anni, cattolico, prov. Bergamo

25.	Z00VAL42CAT	Uomo, 42 anni, protestante, Prov. Milano
26.	ZZ01EEE36	Donna, 36 anni, evangelica,
27.	G00CAT50	Uomo, 50 anni, cattolico, Milano

Dati non raccolti e parzialmente utilizzabili, ma non codificati.

- 2 interviste interrotte per volontà dell'intervistato; 1 a causa dell'intervistatore.
- 7 fuori campione/target
- 5 rifiutate dopo intervista.

Bibliografia

- Ammerman N.,
 - o *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Oxford University Press, 2006
 - o *Pillars of Faith: American Congregation and their Partners*, University California Press, 2005
 - o *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*, Rutgers University Press, 1987
- Appadurai A., *Modernità in polvere*, Meltemi 2001
- Allievi S., *Pour une sociologie des conversions: lorsque des Européens deviennent musulmans*, in "Social Compass" 1999; 46; 283
- Aldridge A., *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, 2005 (2000)
- Archer M., *La conversazione interiore*, Erikson, 2006
- Barbera F., *Meccanismi sociali. Elementi di sociologia analitica*, Bologna, Il Mulino, 2004
- Bauman Z.,
 - o *Il disagio della postmodernità*, Bruno Mondadori, 2002 (1992)
 - o *Come cambia la nostra esperienza*, Il Mulino, 2002
 - o *The multicultural riddle*, Routledge, 1999
- Bajzek J. & Milanesi G., *Sociologia della Religione*, Elledici, 2006
- Bakewell J., *Belief*, Duckworth, 2005
- Beck U., *Il dio personale*, Anticorpi Laterza, 2009 [2008]
- Beckford J.,
 - o *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, 2003
 - o *Nuove forme del Sacro: movimenti religiosi e mutamento sociale*, Il Mulino, 1990
 - o *Religione e società industriale avanzata*, Borla, 1991 (1989)
 - o *Accounting for conversion*, in "British Journal of Sociology" 29, 1978
- Beckford J. & Luckmann T., *The changing face of religion*, Sage, 1989
- Beckford J. & Wallis J., *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*, Ashgate, 2006
- Bell C., *Ritual Theory Ritual Practice*, Oxford University Press, 1992
- Bell D., *The return of Sacred? The argument on the future of religion*, British Journal of Sociology, 28: 419-449

- Bellah R.N., *Beyond Belief: essays on Religion in a Post - Traditional World*, University of California Press, 1991(1970)
- Berger P. L., *Faith and Development*. *Society*, 46, 69-75, 2009
 - o *The global picture*. *Journal of Democracy*, 15, 76-80, 2004
 - o *Reflections on the sociology of religion today*. *Sociology of Religion*, 62, 443-454, 2001
 - o *Spiritual marketplace: Baby boomers and the remaking of American religion*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 345-346, 2001
 - o *Democracy and the religious right*. *Commentary*, 103,53-56, 1997
 - o *Selling God - American Religion in the Marketplace of Culture - Moore, Rl.* *Commentary*, 97, 60-62, 1994
 - o *Il brusio degli angeli: il sacro nella società contemporanea*, Il Mulino, 1995 (1971)
 - o *Una gloria Remota, Bologna, Il Mulino, 1994 (1992)*
 - o *Poverty and Compassion - the Moral Imagination of the Late Victorians*, Himmelfarb G., *Commentary*, 92, 62-64, 1991
 - o *The Culture of Disbelief - How American Law and Politics Trivialize Religious-Devotion*, Carter Sl., *New York Times Book Review*, 15-15, 1993
 - o *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, SugarCo,1984 (1967)
- Berger P. L., Fukuyama F., Gilder G., Mansfield H. C., Nye J. S., Roberts P. C., Stelzer I. M., Wanniski J. & Wattenberg B. J., *Is America on the Way down - (Round 2)*. *Commentary*, 93, 19-29.
- Berger P. L., Davie G. & Fokas, E., *Religious America, Secular Europe? A theme and Variations*, Aldershot, Ashgate, 2008
- Berger P., Luckmann T., *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, 1969 (1966)
- Berger S., *Religion in West European Politics*, Frank Class, 1982
- Beyer P., *Religion and globalization*, Sage, 1994
- Bourdieu P., *La distinzione*, Il Mulino, 2001 (1979)
- Bruce S., *Politics and Religion*, Polity Press, 2003
 - o *Praying alone. Church-going in Britain and the Putnam thesis*, in “*Journal of Contemporary Religion*, 17:317-328, 2002
 - o *Berger and Secularization*, in “*Peter Berger and the study of Religion*” Woodhead, L., Heelas, P. & Martin, D. (Eds.). London, Routledge.
 - o *God is dead*, Oxford, Blackwell, 2002

- *Choice and Religion: A Critique of the Rational Choice Theory on Religion*, Oxford University Press, 1999
- *Religion in the Modern World: from cathedrals to cults*, Oxford University Press, 1996
- Caravero A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, 1997
- Casanova J.,
 - *Religion, European secular identities, and European integration*, in Byrnes, T. A., Katzenstein, Peter J. (Ed.) “Religion in an Expanding Europe.” Cambridge, Cambridge University Press, 2005
 - *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, 2000 (1994)
- Cella G, *Tracciare Confini*, Il Mulino, 2007
- Cortese C., *Il potere delle storie, L'intervista narrativa*, Cortina, 2002
- Colombo E, *De-scrivere il sociale. Stili di scrittura e ricerca empirica*, in Melucci, A, “Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura”, Il Mulino, 1998
- Colombo E, Navarini G, *Confini dentro la città. Antropologia della Stazione Centrale di Milano*, Guerini, 1999
- Davie G.,
 - *Vicarious Religion: A methodological Challenge*, in “Ammerman N. T., “Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives”, Oxford University Press, 2007
 - *Sociology of Religion*, Sage, 2007
 - *New approaches in the Sociology of Religion: a western perspective*, in “Social Compass”, 51: 73-84, 2004
 - *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London, Darton, Longman and Todd, 2002
 - *The persistence of institutional religion in modern Europe*, in Woodhead, L., Heelas, P. & Martin, D. (Eds.) “Peter Berger and the study of Religion”, London, Routledge, 2001
 - *Religion in Modern Europe: a Memory mutates*, Oxford University Press, 2000
 - *Religion in Britain since 1945: believing without belonging*, Blackwell, 1994
- Dawson L.L., *I nuovi movimenti religiosi*, Il Mulino, 2005 (1998)
- D'Amico R., *Divisione e differenziazione dei modelli culturali in una metropoli mediterranea*, FrancoAngeli, 2005.

- Dominian J., *Sexuality and Interpersonal Relationship*, in “Embracing Sexuality: authority and experience in the Catholic Church”, Selling, J.A., (Ed.). Aldershot, Ashgate, 2001
- Durkheim E., *Le forme elementari della vita religiosa*, Biblioteca Meltemi, 2006 (1912)
- De Lagarde F., *Convertis et baptisés*, Nuelle Cité, 1996
- Eliade M., *Il sacro e il profano*, Universale Bollati Boringhieri, 2006 (1965)
- Elster J., *Il cemento della società*, Il Mulino, 1995.
- Featherstone M., *Cultura del Consumo e postmodernismo*, SEAM, 1994
- Filoramo G., et al, *Manuale di Storia delle Religioni*, Laterza, 2006
- Finke R., *The consequences of religious competition*, in Young L., *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, pp 46-65, 1996
- Finke R. & Stark R., *The dynamics of religious economy*, in Dillon M., *Handbook for the Sociology of Religion*, pp 96-109, Cambridge University Press, 2003
- Freud S., *Psicologia delle masse e analisi dell’io*, Bollati Boringhieri, 1975 (1921)
- Garelli F.,
 - o *Religione all’italiana, L’anima del paese messa a nudo*, Il Mulino, 2011
 - o *L’Italia cattolica nell’epoca del pluralismo*, Il Mulino, 2006
- Garofalo T., *Praticanti, però. I profili del cattolicesimo a Terranuova Bracciolini*, Franco Angeli, 2006
- Gervasi F., *Percorsi di ri-conversione al cattolicesimo: il caso di Comunione e Liberazione*, in “Religioni e Società”, 58, 97-108, 2007
- Geertz C.,
 - o *La religione come sistema culturale*, in *Interpretazione di Culture*, Il Mulino, 1998 (1987)
 - o *Interpretazione di culture*, Il Mulino, 1987 (1973)
- Giddens A.,
 - o *Identità e società moderna*, Iperdium libri, 1999 (1991)
 - o *Capitalismo e teoria sociale*, Edizioni EST, 1998 (1971)
- Giordan G., *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell’epoca del pluralismo*, FrancoAngeli, 2006
- Girardet G., *Protestanti e cattolici: le differenze*, Claudiana, 2003
- Glock C.Y.,
 - o *Dall’esperienza all’attitudine religiosa*, Ed. paoline, 1966
 - o *Toward a typology of religious orientation*, Columbia university press, 1964
- Glock. C. & Bellah R., *The new religious Consciousness*, University of California Press, 1976

- Gobo G.,
 - o *La ricerca qualitativa. Passato, presente, futuro*, Introduzione a “Come fare ricerca qualitativa” di Silverman, Carocci, 2002
 - o *Descrivere il mondo*, Carocci, 2001
- Gugelot F., *Conversions au catholicisme en milieu intellectuel 1885-1935*, Press du Cnrs, 1998
- Hak D., *Stark and Finke or Durkheim on Conversion and (Re-)Affiliation: an Outline of a Strucural Functionalist Rebuttal to Stark and Finke*, in “Social Compass” 2007; 54; 295
- Hayes M.A., *New religious movements in the Catholic Church*, Continuum, 2005
- Heelas P. & Woodhead L., *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Blackkwell, 2005
- Hervieu-Léger D.,
 - o *Pour une sociologie des “Modernites religieuses multiples”: Une autre approche de la “Religion invisible” des sociétés*, in “Social Compass” 2003; 50; 287
 - o *The twofold limit of notion of secularization*, in Woodhead, L., Heelas, P. & Martin, D. (Eds.) “Peter Berger and the study of Religion”, London, Routledge, 2001
 - o *Il pellegrino e il convertito*, Il Mulino, 2003 (1999)
 - o *The transmission and formation of socioreligious identities in modernity: an analytical essay on the trajectories of identification*, in “Social Compass” 1998; 13; 213
 - o *Religione e memoria*, Il Mulino, 1996(1993)
 - o *Verso un nuovo cristianesimo: introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Queriniana, 1989
- Houtart F., *Religione. La sua funzione sociale*, I tascabili PuntoRosso, 2008 (1989)
- Iannacone I.R., *why Strict Churches Are Strong*, in “American Journal of Sociology” 99: 1180-1212, 1994
- Introvigne M. & Stark R., *Religious Competition and Revival in Italy: Exploring European Exceptionalism*, in “Interdisciplinary Journal of Research on Religion”, vol. 1, issue 1, art 5. 2005
- Jedlowski P., *Storie comuni*, Mondadori, 2000
- Knight DA. et al, *Gender differences in the communication of Christian conversion narrative*, in “Review of religious research” 2005; 47 (2)
- Kurtz L.R., *Le religioni nell’era della globalizzazione*, Il Mulino, 2000 (1995)
- Laclau E., Mouffe C., *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, 1985

- Laermas R., *The ambivalence of religiosity and religion: a reading of Georg Simmel*, In “Social Compass” 2006; 53; 479
- Le Bras G., *La chiesa e il villaggio*, Serie di Antropologia Boringhieri, 1979 (1976)
- Lijphart A., *Comparative Politics and the Comparative Method*, in “The American Political Science Review”, 65, 682-693, 1971
- Lofland J. & Skonovd N., *Conversion Motifs*, in “Journal for the Scientific Study of Religion”, 20, 373-385, 1981
- Lofland J. & Stark R., *Becoming a World-Saver: a Theory of Conversions to a Deviant Perspective*, in “American Sociological Review”, 30, n.6: 863-874, 1965
- Lyon D., *Gesù a Disneyland – La religione nell’era postmoderna*, Editori Riuniti, 2002
- Luckmann T., *La religione invisibile*, Il Mulino, 1976 (1967)
- Mancuso V., *Io e dio*, Garzanti, 2011
- Martin D.,
 - o *Secularization and the future of Christianity*, in “Journal of Contemporary Religion”, 20: 145-160, 2005
 - o *Christian Language and Its Mutations*, Ashgate, 2002
 - o *Reflections on Sociology and Theology*, Claredon Press, 1997
- Menghini S., *La religiosità degli italiani*, in “Riforma” 1 luglio 2005
- Messori V., Mondadori V., *Conversione. Una storia personale*, Mondadori, 2002
- Marx K., *Sulla religione*, Sapere, 1972 (1842)
- Marzano M., *Nulla è impossibile a Dio*, in “Etnografia e ricerca qualitativa” 1/2008, Il Mulino
- Mason J., *Qualitative Researching*, Sage, 1996
- Nesti A., *Il cattolicesimo degli italiani*, Guerini e associati, 1997
- Otto R., *Il sacro*, Feltrinelli, 1989 (1917)
- Pace E.,
 - o *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*, Il Mulino, 2008
 - o *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Carocci, 2007
 - o *Il regime della verità. Mappa ed evoluzione dei fondamentalismi religiosi contemporanei*, Bologna, il Mulino, 1998
 - o *Le possibili basi del fondamentalismo cattolico contemporaneo*, in Giammanco R. “Ai quattro angoli del fondamentalismo. Movimenti religiosi nella loro tradizione, epifania, protesta, regressione”, La Nuova Italia, pp. 349-415, 1993
- Paloutzian R., Richardson J.T., Rambo L.R., *Religious conversion and personality change*, in “Journal of Personality” 1999; dec 67:6

- Parsons T., *Teoria sociologica e società moderna*, Etas, 1979
- Pezzini D., *Alle Porte di Sion. Voci di Omosessuali credenti*, Saronno, Monti, 1998
- Poggio B., *Mi racconti una storia – il metodo narrativo nelle scienze sociali*, Carocci, 2004
- Polanyi L., *Telling the American Story: A structural and cultural Analysis of Conversational Storytelling*, Ablex, 1985
- Politi M., *La Confessione. Un prete gay racconta la sua storia*, Roma, Editori Riuniti, 2000
- Rambo L. R.,
 - o *Theories of Conversion: Understanding and interpreting religious change*, in “Social Compass” 1999; 46; 259
 - o *Understanding religious conversion*, Yale University Press, 1993
- Ricolfi L. (a cura di), *La ricerca qualitativa*, Carocci, 1998
- Robbins T., *Cults, converts and charisma: the sociology of new religious movements*, London, Sage, 1988
- Rubin, H. J. & Rubin I. S., *Qualitative interviewing: the art of hearing data*, Sage, 2005
- Rudy K., *Sex and The Church*, Boston, Beacon Press, 1997
- Selling J.A., *Embracing Sexuality: authority and experience in the Catholic Church*, Aldershot, Ashgate, 2001
- Silverman D., *Come fare ricerca qualitativa*, Carocci, 2002
- Simmel G.,
 - o *La religione*, Bulzoni Editore, 1994
 - o *Saggi di sociologia della religione*, Borla, 1993 (1898)
 - o *Contributo alla sociologia delle religioni*, 1993 (1898)
- Smilde D., *A Qualitative Comparative Analysis of Conversion to Venezuelan Evangelicalism: How Networks Matter*, in “American Journal of Sociology”, 111, 757-796, 2005
- Smorti A., *Costruzione delle storie, costruzione del sé*, in “Adulità” 4, 1996
- Stake R. E., *Qualitative Case Studies*, in Denzin, N. & Lincoln, Y. S. (Eds.) “The Sage Handbook of Qualitative Research London”, Sage, 2005
- Stark R.,
 - o *The rise of Christianity: a sociologist reconsiders History*, Princeton University Press, 1996
 - o *How New Religions Succeed: A Theoretical Model*, In “The Future of New Religious Movements”, di Bromley D., e Hammond P., Mercer University Press, 1987

- Stark R., Bainbridge W.S.,
 - o *A Theory of Religion* , Peter Lang, 1987
 - o *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, University of California Press, 1985
 - o *Networks of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects*, in “American Journal of Sociology, 85: 1376-1395, 1980
 - o *Of Churches, Sects, And Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements*, in “ Journal for the Scientific Study of Religion”, 18 n.2:117-133, 1979
- Stark R. & Finke R., *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, University California Press, 2000
- Stark R. & Iannacone L., *Why the Jehovahs Witness Grow so Rapidly: A Theoretical Application*, in “Journal of Contemporary Religion”, 12, 2:133-157, 1997
- Stefani P., *Le religioni secondo Andrea*, Editori Laterza, 2007
- Van Gennep A., *Riti di passaggio*, Bordighieri, 1981 (1909)
- Wallace A., *Religion: An Anthropological View*, Radonm House, 1966
- Wallis R., *The road to total freedom: a sociological analysis of scientology*, Heinemann, 1976
- Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, 1991 (1904)
- Willaime J. P., *Sociologia delle religioni*, Bologna, Il Mulino, 1995
- Wilson B.,
 - o *Contemporary Transformation of Religion*, Oxford University Press, 1976
 - o *An Analysis of Sect Development*, in “American Sociological Review”, 24: 3-15, 1959
- Woodhead, L. & Heelas, P., *The Spiritual Revolution. Why religion is giving way to spirituality*, Oxford, Blackwell, 2005