

Stefano Federici, Giuseppe Giordan\*

## Cattolicesimi a confronto. Note metodologiche su uno studio pilota

*Catholicism is subject to a process of pluralization in accordance with social trends in advanced societies. In the past, several scholars have already found how flexible and adaptive Catholicism may become when comparing diverse regional and cultural settings. Nevertheless, there is a lack of empirical data which could provide a more nuanced image of this phenomenon. In order to explore this often uncharted territory, an international survey has been promoted among people who attend Sunday Mass in a small sample of parishes in four countries: Italy, USA, Spain and Portugal. Extensive questionnaires were distributed to and completed by Mass attendants. The questionnaires were processed to verify the communalities and contrasts of the different settings, to show the relationship with data available from their area, and to show how the Catholic identity is construed and negotiated within its own cultural environment.*

### 1. Introduzione

Si è evidenziato da più parti come la larga diffusione del cristianesimo e in particolare del cattolicesimo sia dovuta alla sua straordinaria capacità di saper declinare le proprie credenze, le prescrizioni morali e la propria ritualità secondo le diverse culture con le quali lungo i secoli si è trovato a confrontarsi. La storia di questa religione può essere compresa come una continua opera di contrattazione e di negoziazione, di adattamento e di flessibilità; in altri termini, con un linguaggio più teologico, coniato e promosso soprattutto dal Concilio Vaticano II in poi, potremmo parlare di mediazione, di inculturazione, di discernimento e, in senso più largo e inclusivo, di aggiornamento.

Un processo di adattamento mai subito passivamente, anche se talvolta sofferto nelle sue dinamiche più difficilmente conciliabili, almeno a prima vista, con il *depositum fidei* della tradizione; per certi aspetti, però, si può addirittura ricostruire la storia di un processo 'voluto' di adattamento, il quale guarda in faccia la realtà lasciando da parte la pretesa superiorità della *societas christiana*. Si tratta, in ogni caso, di un riposizionamento continuo, con livelli di conflittualità più o meno accentuati, che mette continuamente alla prova la coerenza e la tenuta del riferimento al passato della tradizione da un lato e il confronto con le questioni sempre nuove dei diversi universi sociali e culturali dall'altro. La genesi, la celebrazione e la recezione del già citato Concilio Vaticano II<sup>1</sup>,

\* Stefano Federici è autore della Conclusione e del par. 4; Giuseppe Giordan è autore dell'Introduzione e dei parr. 2 e 3. La ricerca *Comparing Catholicism* è stata condotta, oltre che dagli autori del presente articolo, anche da Lluís Oviedo.

<sup>1</sup> Per una ricostruzione storica del Concilio Vaticano II rimandiamo a: G. ALBERIGO, *Breve storia del Concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2005; R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, Cittadella, Assisi 1987.

o l'evolversi del concetto e della pratica di missione<sup>2</sup>, stanno a testimoniare come il contesto socioculturale della modernità e della postmodernità abbiano acuito e spinto ancora più avanti il confronto tra la fede e la cultura.

Una riflessione, quella cattolica, che nel mondo protestante americano era stata affrontata con alcuni decenni di anticipo. In quel contesto<sup>3</sup>, il confronto fra cristianesimo e modernità industrializzata si era posto già all'inizio del Novecento, e la sintesi elaborata da Richard Niebuhr<sup>4</sup> alla metà del secolo scorso ha rappresentato un paradigma di riferimento anche in ambiente cattolico. Per il teologo protestante, nella storia del cristianesimo sono emersi cinque tipi fondamentali di relazione tra cristianesimo e cultura: a) «il Cristo contro la cultura» esprime il conflitto radicale tra la natura e la grazia; b) «il Cristo della cultura», all'opposto del precedente, armonizza insieme il messaggio cristiano e la cultura in cui viene predicato; c) «il Cristo al di sopra della cultura» è il modello che vede nella grazia, e quindi nei valori cristiani, il compimento della natura; d) «il Cristo e la cultura in paradosso» rappresenta l'impossibilità di comporre la santità del divino con la corruzione e il peccato del mondo, anche se Dio comanda di prendere parte alle vicende del mondo (è la posizione teorizzata da Lutero con la dottrina dei due regni); e) «il Cristo trasformatore della cultura» sottolinea sia la frattura tra natura e grazia, come anche la possibilità di recupero di quella da parte di questa (attraverso la grazia divina la cultura viene convertita e trasformata).

Un modello, quello proposto da Niebuhr, le cui conseguenze sarebbe superficiale racchiudere nell'ambito solamente teologico. Le sue riflessioni sono state la base non solo per l'elaborazione di nuovi tentativi di riflessione – sia teologica che antropologica e filosofica – sul rapporto tra religione cristiana e cultura, ma hanno costituito un punto di riferimento per l'approfondimento della relazione, particolarmente importante per noi in questa sede, fra teologia e sociologia<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Tra i diversi contributi che approfondiscono la 'reinvenzione' del concetto e della pratica della *missio ad gentes* all'interno del cattolicesimo contemporaneo segnaliamo il recente volume di G. COLLET, «...fino agli estremi confini della terra». *Questioni fondamentali di teologia della missione*, Queriniana, Brescia 2004. Interessante notare quanto l'autore precisa nella Prefazione: «Tra i dati fondamentali della fede cristiana, oggi comunicabili solo con difficoltà, c'è anche l'idea che essa possiede anche una qualità missionaria [...]. Anche se nel frattempo tanto la chiesa cattolica quanto la chiesa protestante usano di nuovo, in documenti ufficiali, il termine 'missione' per lungo tempo bandito, guardato con sospetto e taciuto, tale termine continua ad essere gravato da fardelli ingombranti. Il termine 'missione' è un termine dal sapore negativo, non da ultimo perché ricorda la storia del colonialismo e dell'imperialismo culturale occidentale» (ivi, p. 5).

<sup>3</sup> Per una panoramica completa sulle varie correnti della teologia contemporanea, e sul loro sforzo di misurarsi con le questioni del mondo postmoderno, rimandiamo a R. GIBELINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992. Si veda anche J. MOLTSMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Queriniana, Brescia 1997.

<sup>4</sup> Cfr. H.R. NIEBUHR, *Christ and Culture*, Harper & Row, New York 1951.

<sup>5</sup> Sul rapporto fra teologia e sociologia si vedano: K. FLANAGAN, *The Enchantment of Sociology: A Study of Theology and Culture*, Macmillan, London 1996; R. WUTHNOW, *Christianity in the Twenty-first Century*, Oxford University Press, Oxford 1993; J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1990; L. OSBORN, *Restoring the Vision: the Gospel and Modern Culture*, Mowbray, London 1995.

Ed è proprio la sociologia della religione contemporanea a interrogarsi, soprattutto sul versante dei *catholic studies*, circa gli effetti che un contesto sociale sempre più pluralista e globalizzato può avere sulla comprensione che il cattolicesimo ha di se stesso e ancor di più su come esso tenderà a evolversi sotto la spinta di fenomeni per molti aspetti ancora difficilmente decifrabili per quanto riguarda le conseguenze di lungo periodo<sup>6</sup>.

## 2. Il progetto di ricerca

Lo studio pilota “Cattolicesimi a confronto” si inserisce proprio in questo filone di ricerche che mirano a verificare come le diversità culturali influiscano e modellino le credenze e il modo di praticare la propria religione. Per quanto possa sembrare strano, mentre abbiamo a disposizione alcune ricerche empiriche sui singoli contesti nazionali, mancano del tutto dei confronti internazionali che mettano in evidenza non solo come il cattolicesimo si presti ad essere declinato in termini interculturali (o transculturali), ma anche come tali differenze culturali possano portare a diverse modalità di interpretare ‘l’unica’ fede cattolica.

Diversi sociologi hanno evidenziato come, sotto l’influsso della secolarizzazione e della globalizzazione, il cattolicesimo abbia sviluppato delle proprie strategie di adattamento alla modernità e proprio queste strategie abbiano portato a un certo grado di ‘pluralismo interno’. In sintonia con la teoria proposta da Luhmann<sup>7</sup>, l’approccio più convincente sembra essere quello che spiega la differenziazione e la complessificazione interna a un sistema o organizzazione sociale come una strategia per affrontare le sfide poste dal più vasto contesto sociale e culturale in cui tale sistema o organizzazione si collocano. Ovviamente si pone la questione, particolarmente scottante per un sistema religioso come quello cattolico, del grado di differenziazione e di pluralismo accettabile e di quale sia il livello che non si deve oltrepassare pena la disgregazione dell’organizzazione religiosa stessa.

Le teorie della *rational choice* hanno evidenziato come la libertà di scelta del soggetto, e il calcolo dei costi e benefici del credere in una prospettiva economica di domanda e offerta come se si trattasse di un qualsiasi altro bene o servizio, portino a rimodellare le istituzioni religiose; e questo soprattutto in un contesto caratterizzato

<sup>6</sup> Non ci è qui consentito dilungarci sulle conseguenze di questo dibattito all’interno del cattolicesimo; per quanto riguarda la riflessione ‘preoccupata’ riguardo l’identità cristiana e il futuro del cristianesimo ci limitiamo a rimandare a: J.-M. TILLARD, *Siamo gli ultimi cristiani? Lettera ai cristiani del Duemila*, Queriniana, Brescia 1999; M. KEHL, *Dove va la chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998; P.M. GIROLA, G.L. MAZZINI, *Sopravviverà la Chiesa nel terzo millennio?*, Paoline, Milano 1999. Per una riflessione di carattere culturale si veda: P. PRINI, *Lo scisma sommerso. Il messaggio cristiano, la società moderna e la chiesa cattolica*, Garzanti, Milano 1999; G. VATTIMO, P. SQUERI, G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Edizioni Lavoro - Editrice Esperienze, Roma-Fossano 2000. Per un documentato approccio pastorale al tema specifico della parrocchia segnaliamo P. MERCATOR, *La fin des paroisses? Recompositions des communautés, aménagement des espaces*, Desclée de Brouwer, Paris 1997.

<sup>7</sup> Cfr. N. LUHMANN, *Social Systems*, Stanford University Press, Stanford 1995.

da livelli di concorrenza e di competizione crescenti, sia tra le diverse religioni che all'interno dello stesso credo<sup>8</sup>.

Come appena ricordato, tuttavia, le ricerche che hanno approfondito empiricamente tali livelli di pluralismo all'interno del mondo cattolico sono relativamente poche e sono del tutto assenti le comparazioni a livello internazionale<sup>9</sup>.

La ricerca esplorativa "Cattolicesimi a confronto" rappresenta un tentativo iniziale per colmare questo vuoto scientifico, offrendo una prima comparazione internazionale e interculturale di dati empirici raccolti tra praticanti cattolici nord-americani ed europei.

Coerentemente con gli assunti teorici sopra esposti, si sono avanzate due principali ipotesi sperimentali secondo le quali ci si attende che: a) le differenze culturali tra nazioni e continenti indagati esercitino un effetto significativo sui contenuti delle credenze e sugli atteggiamenti dei praticanti; b) differenti contenuti delle credenze e degli atteggiamenti dei praticanti possano costituire dei veri e propri modelli coerenti e distinti di religiosità (cattolica).

Al fine di verificare tali ipotesi è stato sviluppato un disegno sperimentale suddiviso in due principali momenti: 1) la *fase pre-sperimentale*, che comprende la creazione di un questionario per la raccolta di *self-report data*, la sua traduzione nelle diverse lingue nazionali dei partecipanti la ricerca, la somministrazione dello strumento a un campione pre-sperimentale di soggetti sia europei che statunitensi e studi di validazione del questionario; 2) la *fase sperimentale*, che prevede la somministrazione del questionario ricostruito in base ai risultati delle analisi della fase *pre-sperimentale* a un campione rappresentativo di praticanti, raccolta, analisi e standardizzazione dei dati.

Nel presente lavoro si intendono sinteticamente offrire: a) i risultati preliminari dei dati raccolti nella *fase pre-sperimentale* attinenti alla somministrazione del *Comparing Catholicism Survey* [CCS] a un campione pre-sperimentale di 14 parrocchie scelte tra Italia, Stati Uniti, Spagna e Portogallo; b) l'analisi delle caratteristiche sociometriche del questionario CCS di autovalutazione.

### 3. La fase pre-sperimentale: il questionario e la raccolta dei dati

Il questionario, oltre alle domande riguardanti le caratteristiche sociodemografiche dell'intervistato (sesso, età, stato civile, livello di istruzione), approfondisce tre diversi domini: *le credenze e le rappresentazioni religiose, la pratica religiosa, alcune questioni di 'scottante' attualità*<sup>10</sup>. Per quanto riguarda il primo aspetto il questionario ha interrogato

<sup>8</sup> Per una disamina del *new paradigm* si veda L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001. Per quanto riguarda la pluralizzazione interna al cattolicesimo italiano rimandiamo ancora a L. DIOTALLEVI, *Internal Competition in a National Religious Monopoly: The Catholic Effect and the Italian Case*, in «Sociology of Religion», 63 (2002), n. 2, pp. 137-155.

<sup>9</sup> Si vedano i testi di J.D. DAVIDSON *et al.*, *The Search for Common Ground: What Unites and Divides Catholic Americans*, Our Sunday Visitor Publishing, Huntington 1997; I. HAMNET (a cura di), *Religious Pluralism and Unbelief*, Routledge, London 1990.

<sup>10</sup> Le domande sulla credenza e sulla pratica religiosa sono state tratte da altre indagini 'classiche' sulla religiosità: per tutte rimandiamo a V. CESAREO, R. CIPRIANI, F. GARELLI, C. LANZETTI, G. ROVATI, *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995. Le domande su quelli

gli intervistati circa le proprie credenze sull'esistenza dell'inferno, del purgatorio e del paradiso, sulle apparizioni della Madonna, sulla chiesa cattolica come organizzazione voluta e assistita da Dio, sulla risurrezione del corpo dopo la morte, sull'immortalità dell'anima, sui peccati mortali che escludono dalla grazia di Dio, sulla reincarnazione.

Agli intervistati è stato richiesto di esprimere la propria opinione circa alcune questioni riconducibili al livello di legittimazione del pluralismo religioso: la salvezza per i non cristiani, il grado di verità presente nella propria e nelle altre religioni, la plausibilità dello sforzo missionario della chiesa cattolica nel convertire credenti di altre religioni. È stato poi indagato il livello di accordo con alcune affermazioni circa il coinvolgimento della religione in politica, l'utilità della preghiera per calmare le ansie e le paure, il perdono da parte di Dio dei peccati anche senza la mediazione di un sacerdote.

Per quanto riguarda il dominio della pratica religiosa sono state utilizzate le domande standard delle altre ricerche nazionali e internazionali: frequenza alla messa, alla comunione e alla confessione, frequenza della preghiera fuori dei riti religiosi. Le pratiche della messa domenicale e della confessione sono state ulteriormente indagate con due domande di controllo<sup>11</sup>.

La parte inedita del questionario è senz'altro quella che approfondisce l'opinione dei fedeli su alcune questioni 'scottanti' della vita della chiesa. Nonostante a livello di opinione pubblica, talvolta di *gossip*, si affrontino spesso tali argomenti, allo stato attuale manca completamente una letteratura scientifica di riferimento, soprattutto riguardo a quello che pensano i 'praticanti'. È stata richiesta l'opinione degli intervistati sull'ordinazione presbiterale delle donne, sulla possibilità per i preti di sposarsi, sulla comunione ai divorziati risposati, sul matrimonio tra omosessuali; è stato inoltre chiesto se si accosterebbero alla comunione nel caso in cui a celebrare la messa fosse una donna, o un prete sposato, o un prete omosessuale. Sono state inserite infine alcune domande, utilizzate soprattutto negli Stati Uniti nelle indagini degli anni Settanta e Ottanta, circa 'il buon cattolico': si può essere buoni cattolici anche senza andare a messa tutte le domeniche, senza confessarsi almeno una volta all'anno, senza seguire le indicazioni del Papa e dei Vescovi nel campo della morale sessuale?

#### 4. Dati e risultati della fase pre-sperimentale

##### 4.1. Procedura della somministrazione del CCS nella fase pre-sperimentale

Nelle domeniche tra maggio e agosto del 2006, il questionario CCS, autocompilato e con 58 domande chiuse, è stato distribuito ai partecipanti alla messa domenicale di 14 parrocchie, di cui 4 statunitensi, 5 italiane, 3 spagnole e 2 portoghesi. Ai partecipanti, tenendo conto delle differenti esigenze delle comunità di appartenenza, è stato chiesto

che vengono definiti, a seconda del livello di 'accettabilità' all'interno della comunità cattolica, *emergent topics* oppure *hot issues*, sono state tratte dal dibattito che si è sviluppato in alcune riviste di ispirazione cattolica: per tutte ricordiamo le riviste nordamericane «The National Catholic Register», «The National Catholic Reporter» e «America».

<sup>11</sup> Queste due domande di controllo rappresentano l'unica novità nella parte della pratica religiosa: i risultati confermano l'opinione ormai sempre più diffusa tra i sociologi della religione che nelle autodichiarazioni di frequenza ai riti religiosi ci sia un fenomeno di *over-reporting* di circa il 15%.

di compilare il questionario o all'inizio o alla fine della celebrazione della Messa o, per sole 2 parrocchie italiane, di compilarlo a casa e poi restituirlo la settimana successiva ponendolo in un particolare raccoglitore opportunamente predisposto in parrocchia<sup>12</sup>.

Sono stati raccolti 2523 questionari validi, distribuiti secondo le percentuali indicate nella tabella 1<sup>13</sup>.

Tab. 1 – Frequenze e percentuali dei questionari raccolti distribuiti per nazione

		<i>Frequenza</i>	<i>Percentuale</i>
<b>Paese di origine</b>	USA <i>4 parrocchie</i>	1.203	47,7
	Italia <i>5 parrocchie</i>	987	39,1
	Spagna <i>3 parrocchie</i>	130	5,2
	Portogallo <i>2 parrocchie</i>	203	8,0
<b>Totale</b>		<b>2.523</b>	<b>100,0</b>

#### 4.2. Risultati preliminari su 2.523 questionari validamente compilati

Per quanto concerne le frequenze dei dati sociodemografici rispetto al Paese d'origine, la percentuale delle donne è, in tutte le nazioni, decisamente maggioritaria: sull'intero campione essa raggiunge il 66%, con un picco dell'80% in Portogallo. Rispetto all'età dei partecipanti, il maggior numero dei praticanti americani si distribuisce tra i 30 e i 49 anni (33,5%), mentre fra gli europei c'è un importante slittamento verso fasce d'età più avanzate (oltre i 50 anni), cosicché il gruppo più numeroso nei soggetti italiani e spagnoli è quello tra i 65 e i 70 anni (rispettivamente il 30,4% e il 37,5%).

Rispetto allo stato civile non si notano significative differenze transnazionali: il 57,9% dell'intero campione è sposato con rito religioso, mentre i conviventi sono del tutto assenti in Spagna e in Portogallo e presenti in una media dell'1,2% nei restanti gruppi nazionali. Un'altra importante presenza, che caratterizza lo stato civile di tutte le comunità indagate, è quella dei non coniugati (23,7% sull'intera popolazione). Sporadiche sono ovunque le presenze dei divorziati e di quanti sono sposati solo civilmente (rispettivamente il 4,8% e il 3,3% sull'intero campione).

<sup>12</sup> Nonostante non sia possibile fornire a proposito dei dati oggettivi, si è stimato che nelle parrocchie in cui il questionario è stato compilato in chiesa la risposta abbia superato l'80% dei presenti; percentuale che si riduce a 25-30% per quelli che hanno riconsegnato il questionario la domenica successiva. Per quanto concerne la traduzione del questionario, ci è qui impossibile descrivere tutti i passaggi che sono stati necessari per garantire uno strumento di ricerca utilizzabile in maniera adeguata in contesti linguistici differenti; già la semplice traduzione del titolo della ricerca testimonia i diversi approcci con cui ci si può accostare al tema della medesima: Cattolicesimi a confronto, *Comparing Catholicism, Visiones del Catolicismo, Catolicismo em questão*.

<sup>13</sup> Tutti i dati sono stati elaborati con il software SPSS© 14.0 per Windows.

Una notevole differenza transcendentale emerge rispetto al livello d'istruzione: mentre il gruppo maggioritario dei praticanti statunitensi è costituito da coloro che hanno conseguito titoli post-laurea (37,3%), in Italia esso è composto da diplomati (31%) e in Spagna dai soli licenziati di scuola media (36,6%). Fa eccezione il Portogallo che, come negli Stati Uniti, ha un numero maggioritario di praticanti tra i post-laureati (30,3%), ma allo stesso tempo anche la percentuale maggiore rispetto a tutte le altre nazioni di quanti posseggono solo il diploma di scuola elementare (22,9%).

Come per i precedenti dati sociodemografici, sono state condotte delle analisi *cross-tabs* incrociando le frequenze di alcuni item riguardanti il livello di educazione religiosa e la frequenza ai sacramenti della comunione e della confessione con il Paese d'origine.

Non si notano differenze tra le diverse nazioni né rispetto al livello di educazione religiosa, né riguardo la frequenza alla comunione: la maggioranza di tutti i soggetti del campione (59,4%) afferma di possedere un buon livello di conoscenza religiosa e di comunicarsi settimanalmente (60,6%).

Differenze maggiori emergono tra le 4 nazioni e i 2 continenti rispetto alla pratica del sacramento della confessione. Negli Stati Uniti la frequenza alla confessione è inversamente proporzionale alla frequenza con cui si riceve la comunione: mentre il 75,6% dei praticanti statunitensi si comunica da una volta alla settimana a due/tre volte al mese, l'85,1% non si confessa mai o solo molto raramente. Decisamente diverso è quanto accade tra i praticanti italiani: seppure la frequenza alla comunione non coincida con quella alla confessione, esse tendono, tuttavia, ad essere molto ravvicinate. Infatti, il 55% dei praticanti italiani dichiara di comunicarsi settimanalmente e il 57,7% di confessarsi abbastanza spesso (più volte all'anno, una volta al mese). Le percentuali dei soggetti spagnoli si distribuiscono ugualmente su opzioni di valore medio (da «una o due volte all'anno» ad «alcune volte durante l'anno») con percentuali assai basse nei valori estremi («mai», «quasi tutte le settimane»).

### 4.3. Analisi delle caratteristiche sociometriche del questionario CCS di autovalutazione

In questa prima fase della nostra ricerca, non avendo potuto ricorrere a questionari già standardizzati per l'assenza di strumenti di rilevazione empirica internazionali utili ai nostri scopi, si è reso necessario condurre un'analisi del comportamento sociometrico del CCS. Dato che il numero dei soggetti spagnoli e portoghesi (17,2%) è notevolmente inferiore rispetto a quello degli italiani e statunitensi (82,8%), si è preferito condurre le analisi di validazione soltanto su questi ultimi due gruppi.

Innanzitutto, si è voluto verificare la validità del costrutto teorico del CCS procedendo a un'analisi delle componenti principali separatamente per gli item di ciascuno dei 3 domini, da cui sono stati estratti 5 fattori con un buon livello di saturazione per 30 su 54 item non-demografici:

a) *conseguenza della fede sulla vita personale*, raccoglie 6 item tra i quali: «Senza la fede in Dio la mia vita sarebbe più difficile», «La preghiera mi serve per calmare ansie e paure», «Dio mi aiuta quando ho un problema»;

b) *distinzione tra condizione soggettiva del ministro e accettazione della funzione ministeriale*, raccoglie 3 item: «Faresti la comunione se a celebrare la messa fosse una donna, [...] un prete sposato, [...] un prete omosessuale?»;

c) *pratiche magiche*, raccoglie 4 item tra i quali: «Hai consultato maghi o indovini?», «Hai letto l'oroscopo?»;

d) *credenze escatologiche/ortodossia*, raccoglie 8 item tra i quali: «Credi nell'esistenza dell'inferno, [...] purgatorio, [...] paradiso?», «Credi nelle apparizioni della Madonna?»;

e) *conformità/differenza alla norma e prassi ecclesiale*, raccoglie 9 item tra i quali: «È giusto che anche le donne possano essere ordinate prete?», «È giusto che i divorziati risposati possano fare la comunione?».

L'*Alpha* di Cronbach<sup>14</sup> conferma una buona coerenza interna dello strumento.

Per ognuno dei 5 fattori, il valore della somma dei punteggi ottenuti dalla ricodifica degli item su scala Likert è direttamente proporzionale al livello di disaccordo espresso dai praticanti rispetto ai contenuti degli item di ciascuna scala.

Sono state quindi eseguite 5 differenti analisi della varianza tramite ANOVA one-way, dove per variabile dipendente è stato preso ognuno dei 5 fattori e per variabile indipendente, in successione: la nazione di appartenenza (USA e Italia), l'età, il genere, lo stato civile e l'educazione. Per tutte le analisi sono emerse differenze significative (=  $p < 0,01$ ) sia interculturali tra Italia e USA sia all'interno dei 2 gruppi medesimi.

Riguardo al primo fattore (a) è emersa la maggiore difficoltà degli statunitensi rispetto agli italiani, così come dei più giovani (18-29 anni), degli uomini, dei non-coniugati e delle persone con un più alto livello di istruzione nel cogliere una diretta conseguenza della fede sulla vita personale.

Riguardo al secondo fattore (b) gli italiani e, considerando l'intera popolazione italiana e statunitense, gli ultra 64enni rispetto ai più giovani, i vedovi rispetto ai non-coniugati e le persone con un più basso livello di istruzione si accosterebbero ai sacramenti con molta più difficoltà se a celebrarli fosse una donna, un prete sposato o omosessuale.

Riguardo al terzo fattore (c) i praticanti americani, i più giovani rispetto agli ultra 64enni, le donne, i non-coniugati e i divorziati rispetto ai coniugati e ai vedovi e le persone con un più alto livello di istruzione hanno più spesso consultato maghi, letto l'oroscopo o avuto la sensazione di avere il 'malocchio'.

Riguardo al quarto fattore (d) non emergono differenze interculturali, mentre le donne sia statunitensi che italiane rispetto agli uomini mostrano una maggiore aderenza all'insegnamento cattolico sui dogmi escatologici e mariani.

Riguardo al quinto fattore (e) si evidenziano ancora significative differenze sia interculturali che all'interno dei gruppi. Gli statunitensi, i giovani tra i 18 e 29 anni, i non-coniugati e i praticanti con un più alto livello di istruzione manifestano una maggiore conformità alla prassi disciplinare cattolica sul sacerdozio alle donne, sui preti sposati, sui divorziati, sugli omosessuali, sull'osservanza della pratica dei sacramenti e fedeltà al magistero in materia di morale e una maggiore adesione alla chiesa cattolica quale unica vera religione.

## 5. Conclusioni<sup>15</sup>

Al termine di questa prima fase *pre-sperimentale* riteniamo che il CCS possa essere considerato uno strumento adeguato a misurare i differenti atteggiamenti, compor-

<sup>14</sup> Tutti i fattori superano il valore di 0.7, generalmente considerato la soglia di affidabilità di una scala, eccetto il fattore *Pratiche magiche* (0,589).

<sup>15</sup> Rinviemo la discussione dei risultati in un prossimo lavoro di più ampio respiro, dove ci ripromettiamo di fornire anche una più ricca e dettagliata presentazione dei risultati raccolti.



tamenti e opinioni dei praticanti di religione Cattolica. Nonostante ciò, le analisi ci suggeriscono due principali modifiche da apportare allo strumento per migliorare il suo comportamento sociometrico: l'unificazione delle modalità di risposta (*pienamente d'accordo, abbastanza d'accordo, d'accordo solo in parte, non sono d'accordo, non so // sì, no, non so // per nulla, poco, abbastanza, molto, non so // ecc.*) in una sola scala Likert a 5 punti (dove 1 = *per niente* e 5 = *pienamente*) quale opzione di scelta a tutte le domande riguardanti l'accordo a certe affermazioni; un'attenta revisione di quegli item che non sono stati spiegati dalle cinque componenti principali estratte.

L'analisi delle componenti principali sui 3 domini del costrutto teorico del CCS (*credenze e rappresentazioni religiose, pratica religiosa, questioni di 'scottante' attualità*) ci suggerisce di riordinare con più chiarezza gli item secondo l'articolazione dei 5 fattori estratti, per favorire una maggiore attivazione cognitiva del rispondente sulla specifica area tematica argomentata dalle singole domande. Inoltre, un'attenta rilettura di quegli item rimasti esclusi dalla spiegazione dei 5 fattori ci ha permesso di cogliere l'esistenza di altri due domini su cui sarà necessario condurre ulteriori verifiche statistiche: religiosità/spiritualità come due aspetti non equivalenti del vissuto umano, pluralismo/universalismo come due atteggiamenti polari nella modalità di riconoscimento della supremazia della propria verità di fede.

I risultati ottenuti da questo primo ampio campione *pre-sperimentale*, inoltre, ci confermano le due ipotesi sperimentali, ovvero che: a) le differenze culturali esercitano un effetto significativo sui contenuti delle credenze e sugli atteggiamenti dei praticanti; b) i differenti contenuti delle credenze e degli atteggiamenti dei praticanti costituiscono dei modelli coerenti e distinti di religiosità.

Il fatto che gli statunitensi, rispetto agli italiani, dimostrino un maggiore disaccordo nel riconoscere un'influenza diretta sulla salute e la vita quotidiana da parte dei contenuti e delle pratiche religiose della propria fede e, allo stesso tempo, appaiano meno influenzati dalle condizioni personali dei ministri di culto, potrebbe essere spiegato dalla più chiara separazione tra il privato e il pubblico, caratteristica della società americana, in cui coesistono diverse forme religiose. D'altra parte, che presso gli italiani si manifesti una tendenza contraria, se paragonata a quella del comportamento religioso mostrato tra gli statunitensi, potrebbe essere dovuta al fatto che la cultura italiana è permeata dall'insegnamento cattolico in cui sono meno accentuate le distinzioni tra pubblico e privato, individuale e sociale, sfera religiosa e ambito politico.

Allo stesso modo, possiamo interpretare il differente atteggiamento nei confronti delle pratiche magiche: tra gli americani tali pratiche sono vissute come una tra le diverse modalità di espressione della propria spiritualità e non percepite come necessariamente antagoniste alla propria appartenenza cattolica, come invece risulta tra i praticanti italiani.

A conferma delle ipotesi interpretative esposte più sopra, accogliamo il fatto che i praticanti italiani si valutino più critici nei confronti dell'insegnamento cattolico: in una società multireligiosa come quella americana, è più plausibile riscontrare una forte identità di appartenenza rispetto a una società in cui il cattolicesimo è di gran lunga la religione maggioritaria. Infatti, nella comunità cattolica italiana il 'dissenso' è vissuto all'interno della comunità stessa, a differenza di quanto accade nella società americana, dove il 'dissenso' conduce con più facilità a una diversa appartenenza religiosa.

Infine, le differenze riscontrate nei contenuti delle credenze e negli atteggiamenti dei praticanti rispetto a sesso, età, stato civile e istruzione ci fanno presagire la presenza di modelli differenti di 'cattolicità' all'interno delle comunità di appartenenza.