

**C. Semeraro**  
**A. Druart**  
**V. Orlando**  
**L. A. Gallo**  
**A. Verwilghen**  
**B. Bellerate**  
**F. Desramaut**  
**C. Barberi**  
**J. Schepens**  
**E. Bocquet**  
**R. Tonelli**  
**E. Rosanna**

# **RELIGIOSITÀ POPOLARE A MISURA DEI GIOVANI**

**A cura di Cosimo Semeraro**

---

COLLANA

**COLLOQUI 13**

NUOVA SERIE 2

**EDITRICE ELLE DI CI**  
**LEUMANN (TORINO)**

C. SEMERARO - A. DRUART - V. ORLANDO - L. A. GALLO  
A. VERWILGHEN - B. BELLERATE - F. DESRAMAUT - C. BARBERI  
J. SCHEPENS - E. BOCQUET - R. TONELLI - E. ROSANNA

# RELIGIOSITÀ POPOLARE A MISURA DEI GIOVANI

a cura di Cosimo Semeraro

EDITRICE ELLE DI CI  
10096 LEUMANN (TORINO)  
1987

---

Colloqui Internazionali sulla Famiglia Salesiana 13 - Nuova serie 2

Proprietà riservata alla Elle Di Ci - 1987  
ISBN 88-01-15515-8

# DIVENIRE UMANO E DIVENIRE CREDENTE FRA I GIOVANI

BOCQUET Etienne sdb

Tra l'eclissi del sacro e il disincanto della religione da una parte, il ritorno del religioso e l'inflazione dell'irrazionale dall'altra parte, gli avvisi si schierano, non senza contraddizione apparente il più spesso, per ciò che riguarda l'apprezzamento del « religioso » nel mondo attuale.

Tanto il fatto religioso, pure nella sua accezione cristiana, viene concepito all'interno di una rappresentazione assai vaga del sacro a modo di Otto e di Eliade, tanto, invece, si tende a presentarlo in termini prestigiosi di sistema di comprensione del mondo. La tentazione rimane forte in ogni caso di sottindere o di accreditare la concezione implicita o no di un *Homo Religiosus*. Questa espressione, però, pur seducente per chi ricerca ancora un'esplicitazione all'origine della religione nell'uomo, rimane ambigua o poco producente. Di più essa si appoggia troppo spesso sul postulato di un « bisogno religioso » nell'uomo. Ciò vale a « naturalizzare » l'esperienza della fede tronandone la sua dimensione essenziale d'adesione libera nell'arco di una storia e di una parola sempre rischiate.

Nell'ottica psicologica della religione, queste considerazioni ci invitano a precisare i rapporti tra psicologia e religione dopo averne dato una breve definizione. Intendiamo così introdurre più esplicitamente il tema del divenire umano e religioso.

Dal punto di vista della psicologia della religione, che in modo generale mira a reperire i meccanismi psicologici nell'appropriazione personale del dato religioso, noi crediamo infatti di poter offrire un sussidio teorico in vista di un discernimento psicologico nel caso di parecchi fatti, situazioni e ricerche in campo religioso giovanile.

La nozione di « *bisogno* » indica in effetti una caratteristica

globale di « necessità », di circuito predeterminato, quasi cieco, che si accorda male con la natura di opzione elaborata, cosciente e libera della fede religiosa. Quindi preferiamo i termini di intenzione o di desiderio religioso che ambedue si riallacciano ad una concezione più dinamica della motivazione umana integrando sia elementi consci che inconsci, sia percettivi che motivazionali, sia storici che sociali.

E l'antropologia contemporanea sembra meglio ispirata mentre propone questo approccio all'uomo in quanto enigma, essere di desiderio o di superamento del proprio desiderio, irriducibile ai suoi bisogni.<sup>1</sup>

Se adesso vogliamo definire *la religione*, diremo che, in quanto sistema simbolico di credenza che si esprime nei riti, dando luogo a delle esperienze e a degli impegni, essa è sempre già culturale e psicologica. Ma ciò non significa che essa si riduca a ambedue queste dimensioni. Di modo che la religione s'inserisce proprio nello psichismo interpellandolo tramite i significati culturali che essa veicola con se stessa. E a sua volta lo psichismo, o l'uomo, reagisce, sollecitato dal linguaggio religioso, imprimendo il proprio marchio sulla religione disponibile.

La fede costituisce quindi un processo di adesione fiduciosa a Dio, ispirata e suscitata dall'offerta di significati religiosi in una cultura precisa. In quanto tale, essa si trova sempre in interazione reciproca con la cultura e lo psichismo: alla confluenza delle sue attese ed apprensioni, dei suoi rifiuti e delle sue rappresentazioni ed interpretazioni storiche del significante referenziale chiamato Dio o Religione.

Non avendo a disposizione nessuno studio scientifico valido sulla religiosità popolare presso i giovani, ci siamo posti dal punto di vista generale dei rapporti tra psicologia e religione. Crediamo infatti che la problematica di quei rapporti dinamici costituisca uno strumento necessario per la lettura dei fenomeni

<sup>1</sup> Per una critica psicologica del concetto di « bisogno religioso », rimandiamo a A. VERGOTE, *Religion, Foi, Incroyance. Etude psychologique*, Bruxelles, Mardaga, 1983, 35-45. A. GODIN, nel suo libro *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*, Paris, Le Centurion, 1981, si occupa ugualmente a reperire e ad analizzare ciò che ha tratto con la « funzionalità bisognosa » della religione attraverso diversi tipi di esperienze religiose.

religiosi tra i giovani. D'altra parte, abbiamo notato che la religione popolare, pur senza essere semplicemente assorbita dalla religione dell'adolescenza, riceve pure una nuova luce se viene interpretata all'interno di questi assi di crescita psico-religiosa tali quali tentiamo di elaborarli.

Tre tappe dividono il nostro lavoro:

- in un primo tempo presentiamo un quadro culturale generale succinto;

- elenchiamo in seguito alcuni tratti psicologici dell'appropriazione religiosa attuale e tentiamo un breve saggio psicologico sulla religione popolare in genere;

- infine cerchiamo di formulare alcune dimensioni di crescita psico-religiosa.

Il problema dei rapporti psicologia-religione rimane tutto da approfondire.

Pensiamo di poterne dare, fra altre possibili, una interpretazione dinamica.

## **I. Elementi culturali nella mentalità attuale**

Non mancano i saggi di lettura psico-culturale delle mentalità dei giovani.<sup>2</sup>

Non è nostra intenzione proporre una griglia di lettura supplementare della condizione giovanile, ma semplicemente alcuni segni essenziali di riferimento per orientare il lavoro ulteriore.

<sup>2</sup> Conviene citare qui due strumenti particolarmente utili. Il primo, di G. MILANESI, offre un quadro concettuale all'interno del quale è possibile leggere la ricerca sociologica sopra i giovani. La pertinenza delle categorie rilevate permette un gioco ricco per la comprensione sottile e non dicotomica della situazione variata e complessa della gioventù europea attuale. Cf G. MILANESI, « La condizione giovanile tra emarginazione e lotta per l'identità », in *Orientamenti Pedagogici*, 32 (1985) 7-22.

Il secondo strumento ci propone un rilievo storico-bibliografico delle principali ricerche empiriche nel campo della sociologia della gioventù dal 1945 al 1985. R. MION ci dà una somma d'informazioni comprendendo saggi, ricerche ed inchieste sui giovani europei. Le ultime 35 pagine riguardano le ricerche condotte tra 1980 e 1985: R. MION, « Rassegna storico-bibliografica delle più importanti ricerche empiriche in sociologia della gioventù: 1945-1985 », in *Orientamenti Pedagogici*, 32 (1985) 985-1034.

La dichiarazione seguente di un giovane studente illustra, con molta finezza fin nel tono quasi frondista, ciò che provano e desiderano frange intere di giovani. « Siamo la generazione della presa di coscienza di sé e della liberazione dell'individuo. Abbiamo bisogno di sentirci vivere totalmente, qui ed ora, non in modo astratto e neppure altrove ».<sup>3</sup>

Diversi tratti ci sono qui presentati che sembrano portare qualche luce sul clima attuale del mondo eterogeneo dei giovani. Ne riteniamo tre che proveremo a mettere in moto fra di loro in modo da trarne alcuni dati di comprensione psico-culturale:

- la centralità dell'individuo e sue implicazioni;
- l'importanza del quotidiano immediato e sue conseguenze;
- l'articolazione del sacro che sorge di nuovo e la religione che va declinando.

### 1. *L'individuo al centro*

La denuncia della strategia del vuoto dovuta all'inflazione narcisistica generale risuona un po' dappertutto.<sup>4</sup>

Con un certo tono di catastrofe, e alle volte apocalittico, G. Vigarello può scrivere: « Il *narcisismo contemporaneo* non è solo il frutto di disillusioni nell'ordine politico-religioso, di paura di fronte all'avvenire; sarebbe falso interpretarlo come una reazione. Non è diretto contro niente e neppure contro nessuno; è di per sé come un'arte di vivere delle società future, personalizzando al massimo il suo adattamento ».<sup>5</sup>

Riconosciamo di non capire bene come un fenomeno così diffuso possa sussistere in se stesso, prodotto da niente e da nessuna parte. Ma conviene ancora notare che se per caso, esso contenesse un effetto o uno sforzo di adattamento, almeno potrebbe rappresentare un riflesso vitale... Quindi bisogna almeno contemplare quel dato di fatto come un effetto connesso con diverse cause, per lo meno latenti da tempo.

Il ripiegamento individualista ed egoista, secondo molti com-

<sup>3</sup> Citato da P. MOITEL, « Quand les cultures nouvelles défient la catéchèse », in *Lumière et Vie*, 33 (1984) 63-74.

<sup>4</sup> Facciamo allusione, qui, fra l'altro, al libro di G. LIPOVETSKY, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1984.

<sup>5</sup> G. VIGARELLO, « Les vertiges de l'intime », in *Esprit*, febr. 1982.

mentatori, sarebbe quindi l'origine di tutti i mali attuali come per esempio il disimpegno sociale e politico (crisi del militan-tismo); l'indifferenza tranquilla nel campo religioso; l'assopi-mento rassegnato ed alle volte triste sull'effimera immanenza del soggetto...

Sembra piuttosto che la Chiesa abbia da superare lo spaurac-chio dell'individualismo per (ri)costruire coraggiosamente un'an-tropologia aperta sulla persona moderna.

Al di là di ogni polemica con l'individualismo, sia esso reli-gioso, sociale o politico, rimane utile prendere atto dei rischi reali di un soffocamento dell'uomo da se stesso quando si separa, non senza paura, da ogni istanza simbolica. Si tratta di pren-dere il polso del tempo presente da diverse parti. Così J. Stotzel, alla fine della sua inchiesta europea sui valori del tempo pre-sente, fa appello, indirettamente, all'ottimismo creativo di ogni educatore. « È ben chiaro, prima di tutto, egli dichiara, che per molti Europei, il valore centrale stia nella persona, cioè *nella mia persona*. Questo concetto e questo valore stanno forse dif-fondendosi nell'insieme del pianeta. Si tratta di una innovazione relativa ».<sup>6</sup>

L'insistenza sulla soggettività e sul sentimento personale de-termina, spesso, come per esigenza interna, una reticenza se non un rifiuto di fronte ad ogni norma imposta dall'esterno. L'aspi-razione all'autonomia può confinare la ricerca esclusiva intoller-ante di sé nel rigetto dell'altro perché rinchiude o limita. Al di là della constatazione disfattista non bisognerebbe sentire e ve-dere i nuovi modi di relazione e di appartenenza sociale che si cercano nella realtà relazionale e conviviale? Qual è questo « più » che l'individuo ricerca, nella sua rivendicazione vio-lenta di autonomia fin nel gruppo, se non un po' di senso... e nuovi luoghi di identificazione di sé e degli altri?

## 2. *La preoccupazione del quotidiano*

La sensazione di vivere a fondo « nel qui ed ora » rappre-senta sicuramente, per molti, un appello potente ed anche un orizzonte di senso, pure limitato.

<sup>6</sup> J. STOETZEL, *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*, Paris, Puf, 1983, 292.

Diversi fattori convergenti, come la scarsità e la quasi arbitrarietà del lavoro, l'inadattamento e la mancanza di flessibilità delle istituzioni di socializzazione dei giovani, potrebbero dare qualche luce su questa scelta dello « Small is wonderful! ».

Il *quotidiano o il presente* significa anche il prezzo della libertà e il rifiuto di ogni manipolazione del soggetto a più o meno lungo termine. Ma gli adulti non debbono illudersi; questo sapore di libertà si accompagna anche, spesso, al bisogno di punti di riferimento. « I genitori pensano per noi, mio padre al mio avvenire professionale, mia madre alla mia felicità e, però, la mia vita, spetta a me! ».

Influenzati dallo sperimentale e dall'esperienziale, i giovani vogliono prendere una distanza critica di fronte alle generazioni precedenti, i cui piani a lunga scadenza hanno spesso generato la noia... e la guerra. Il ricordo e la memoria non costituiscono tanto una dimensione dell'esperienza del senso. Relativismo, certo, e rifiuto di ogni fondamento assoluto quindi di ogni appartenenza definitiva. Il tema del viaggio e della strada rispecchia bene la ricerca del senso nel movimento, nell'adattamento o la mobilitazione quotidiana giorno dopo giorno. Senza altro questo modo di vivere evocherà, presso più di uno, accenti di nomadismo. Li incontriamo in effetti presso molti giovani che, per mancanza di abitudini, non sanno ancora né dove abitare né dove dimorare.<sup>7</sup>

Questo valore, conferito alla quotidianità, fragile benché assai reale, come questa mentalità, attraversata dall'aspirazione al nomadismo, incostante, non incontra il « religioso » senza difficoltà. Però così, per esempio, la concezione della verità dogmatica, assoluta e spesso immobile non può che irritare menti e sensibilità per cui il « medium è il messaggio » (Mac Luhan). Infatti una mentalità segnata dall'audiovisivo e dall'informatica, aderisce alla comprensione critica solo dopo un colpo emotivo di tutta la persona.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Riprendiamo un gioco di parole tra « Habitudes » e « Habiter » per qualificare positivamente la religione popolare. Cf A. VERGOTE, « Le catholicisme populaire », in *La foi et le temps*, n. 4 (luglio-agosto 1981) 291-310.

<sup>8</sup> Si veda infatti P. BABIN - M-F. KOULOUMDJIAN, *Possiamo ancora par-*

### 3. *Sacro e desacralizzazione*

Un altro punto di vista, suscettibile di qualificare in generale il clima culturale e religioso, si può enunciare a partire dal binomio « ritorno del sacro - declino della religione ».

Senza entrare qui nel merito della complessità del tema, elenchiamo intanto alcune caratteristiche e interpellazioni della situazione attuale. In concreto l'originalità del ritorno del sacro non si può valutare veramente se non in rapporto a diversi movimenti di desacralizzazione anche nel mondo religioso. Il *ritorno degli dèi* o la riconoscenza dell'irrazionale polimorfo, come pure ancora una certa rinascita di forme religiose, cosiddette popolari, non hanno, come primo scopo, il ricorso alla Chiesa istituzionale o a qualsiasi religione ufficiale nemmeno per far fronte alla preoccupazione del confronto con l'ortodossia o l'ortoprassi religiosa.<sup>9</sup>

Molto probabilmente questo ritorno del sacro s'iscrive all'interno di tutto un fenomeno più generale di contro-cultura. Cosicché, in un primo tempo, possiamo capire questa presa di posizione di R. Bastide: « La morte di Dio non è necessariamente la morte del sacro se è vero che l'esperienza del sacro costituisce una dimensione necessaria dell'uomo. La crisi di tutto ciò che è istituito, cioè le Chiese, non determina necessariamente una crisi di colui che istituisce cioè dell'effervescenza dei corpi e dei cuori, della sperimentazione ricercata della dinamica del sacro ».<sup>10</sup>

Da allora, invece di portare occhiali deformanti di fronte a questo sacro diversificato, difficile da cogliere e poco compatibile con le forme tradizionali di espressione religiosa, ci tocca sentire il bisogno salutare di spaesamento e di innovazione di fronte ad un linguaggio iperrazionale, scientifico o funzionale.

*Sacro non « teologale »* il più spesso bensì *semplicemente « antropologale »* o *« cosmico »*, il cui esito rimane oggi indeter-

*lare ai ragazzi? La generazione dell'immagine e del computer*, Leumann, Elle Di Ci, 1987.

<sup>9</sup> Cf J. VERNETTE, *Au pays du nouveau sacré. Voyage à l'intérieur de la jeune génération*, Paris, Le Centurion, 1980. Cf J.-P. SIRONNEAU, *Sécularisation et religions politiques*, La Haye, Paris, New York, Mouton Publishers, 1982.

<sup>10</sup> In *Ibidem*, 13.

minato, se ne apprezziamo certe parodie di mistica, certe enfaticizzazioni totalitarie per le sette e certe pratiche esoteriche, ecologiche o d'altro genere reperibili qua e là.

Comunque sia, preferiamo l'opinione di J. L. Schlegel quando dichiara: « Bisogna costatare la permanenza del lavoro dell'Altro, irriducibile alla piatta superficialità delle luci progressiste, a ciò che i media riducono la fede dei credenti, all'indifferenza apparente del nostro tempo, irriducibile anche alle grandi ideologie di sostituzione (forse pure la loro inversione o contestazione più viva) ».<sup>11</sup>

Il punto di vista di J. Vernetto ci invita ad aprire ugualmente gli occhi nella direzione di un sussulto non direttamente mistico bensì antropologico e sociale: « La Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo – egli afferma – diventa uno dei luoghi di risorgenza del Sacro. Gioca sul registro secolare il ruolo che tengono il Decalogo, le Cinque Colonne dell'Islam... ».<sup>12</sup> E Giovanni Paolo II non smette di proclamare l'urgenza del rispetto e dell'evangelizzazione della trascendenza dell'uomo: « Per creare la cultura... bisogna affermare l'uomo per se stesso e non per qualche altro motivo o altra ragione: unicamente per se stesso! ».<sup>13</sup> Nella sua

<sup>11</sup> J.-L. SCHLEGEL, « Revenir de la sécularisation? », in *Esprit*, n. 113-114 (1986) 21. Il numero intero, intitolato: « La religion... sans retour ni détour. Le christianisme a-t-il un avenir » merita l'attenzione del lettore. Per « Altro », l'Autore non intende dapprima l'alterità del grande Altro alla maniera di Otto o di Eliade. Può invece trattarsi, benché non esclusivamente, del senso della profondità dell'individuo. Infatti la confusione frequente che continua a prolungare la definizione del sacro secondo Eliade o Otto proviene da una insufficiente distinzione tra il grande Altro, Essere personale della religione cristiana, e un'alterità neutra, cifra di una trascendenza alquanto umana. Oggi la stessa ambiguità rimane a proposito del sacro. Questo è troppo spesso messo a confronto con il profano in una maniera troppo radicale ed esclusiva. In realtà, come dice A. Vergote, « il sacro appartiene al mondo e alla esperienza umana, ma esso ci denota ciò che non ci è più semplicemente contingente, superficiale, inessenziale o inautentico. È quindi un'area transizionale tra il mondo puramente profano e il Dio della religione. Così il rapporto a Dio contiene una parte di esperienza e una parte che lo sorpassa » (A. VERGOTE, *Religion, Foi, Incroyance. Etude psychologique*, Bruxelles, Mardaga, 1983, 152).

<sup>12</sup> VERNETTE, 74-79.

<sup>13</sup> JEAN-PAUL II, *Discours à l'Unesco*, 2 juin 1980, n. 4 e 10.

enciclica, *Redemptor Hominis*, n. 14, dichiara: « L'uomo nella verità piena della sua esistenza, del suo essere personale e, nello stesso tempo, del suo essere comunitario e sociale... è la prima via che la Chiesa deve percorrere per compiere la sua missione ».<sup>14</sup>

Come si può osservare, dopo questo rapido accenno alle ricerche ed ai tentativi verso il sacro, Dio, certo, non ricopre tutte le manifestazioni attuali del sacro. Il sacro stesso interpella l'uomo dal più profondo di se stesso per ciò che riguarda il valore e il senso che egli dà a se stesso o che riceve da altrove. Il dialogo rimane aperto tra questo sacro e il dato cristiano attraverso l'inevitabile ambiguità dell'esperienza religiosa in quanto tale.

## II. Tratti psicologici dell'appropriazione religiosa attuale

Se adesso ci proponiamo di gettare un'occhiata sulla mentalità prettamente religiosa dei giovani, quali elementi e quali tratti possiamo elencare?<sup>15</sup>

Molti osservatori, sociologi principalmente, vanno d'accordo nel riconoscere che « molte credenze religiose si sono indebolite » e che d'altra parte, se l'istituzione religiosa è colpita, « essa non rappresenta quella in cui la fiducia è più fortemente scossa ».<sup>16</sup> Invece, osserva ancora Stoetzel, « i bisogni spirituali rimangono... Sembra infatti che l'attrazione verso il sacro, il numinoso come diceva R. Otto, faccia parte della costituzione psico-fisiologica dell'uomo ».<sup>17</sup>

<sup>14</sup> JEAN-PAUL II, Let. Enc. *Redemptor hominis*, 20 marzo 1979, n. 14.

<sup>15</sup> Per l'essenziale le nostre interpretazioni si appoggiano ai risultati delle inchieste seguenti: P. COUSIN - J.-P. BOUTET - M. MORFIN, *Aspirations religieuses des jeunes lycéens*, Paris, Ed. de l'Harmattan, 1985; J. STOETZEL, *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*, Paris, Puf, 1983. L. VOYE - J. REMY et al., *La Belgique et ses dieux. Eglises, Mouvements religieux et laïques*, Louvain-la-Neuve, Cabay - Recherches sociologiques, 1985.

<sup>16</sup> STOETZEL, 294-295.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 295. Riprendo volentieri questa affermazione per suggerire la prudenza nel leggere tali risultati sociologici, d'altronde scientificamente stabiliti. Siamo qui davanti ad una precomprensione dell'osservatore del

Potremmo in modo schematico fare tre proposte principali per riassumere il nostro tema. Poi daremo uno sguardo psicologico sulla religione popolare. Infine saremo capaci di stabilire il parallelismo tale quale ci è apparso nel corso della ricerca tra religiosità giovanile e religione popolare.

Ecco le nostre tre proposte religiose:

– la sopravvivenza della religione è la religione della vita, personale e conviviale;

– il coefficiente alto di soggettivismo nell'appropriazione del religioso sfida la necessaria dimensione simbolica del fenomeno religioso;

– l'identità religiosa, personale e collettiva, si vede minacciata dalla deficienza generalizzata dei modi d'iniziazione o di trasmissione intergenerazionale della religione.

### 1. *Una religione per la vita personale e conviviale*

« Lasciateci vivere e scoprire la nostra fede in modo più personale e più concreto » rivendica un gruppo di giovani. E quest'altra riflessione di un gruppo di studenti: « L'importante sarebbe di scoprire un modo di espressione diverso, più moderno, più fraterno, più attivo per la nostra religione cristiana ».<sup>18</sup>

Un'inchiesta, non più recente, apparsa sul giornale « Le Monde », riportava un'evocazione frequente di Dio presso certi giovani benché in un senso diffuso. Si riportava questo dialogo, particolarmente eloquente, rispetto a questa attesa in rapporto al religioso e a Dio. « La mia compagna mi ha chiesto ciò che Dio fosse per me, racconta un giovane jocista. Le ho risposto che era la vita. Credo in qualcosa, anche se non so precisamente

fenomeno religioso. Qual è infatti la comprensione dell'autore della « credenza religiosa », del « sacro »? Sembra che l'A. si riferisca a delle categorie assai poco precise del bisogno religioso e del sacro, più o meno sulla scia delle definizioni, già discusse, di Otto e Eliade. A questo punto, vale sentire uno specialista, ben conosciuto, dello studio delle religioni, Evans-Pritchard. Egli dice infatti: « Se la religione appartiene essenzialmente alla vita interiore, non si può veramente capirla se non dall'interno ». Cf E. EVANS-PRITCHARD, *La religion des primitifs*, Paris, Payot, 1971, 129.

<sup>18</sup> Testimonianza raccolta al congresso dell'UNAPEL (Francia) sulle aspirazioni della gioventù, in « La Croix », 10 maggio 1986.

come ciò è costruito ». E un altro aggiunge: « Dio è ciò che è sempre di più, senza sosta. È l'uomo più formidabile del mondo ». <sup>19</sup> Altrove, ancora, una studentessa riferendo la sua esperienza, fa vedere un aspetto marcante di quel tipo di processo: una specie di apertura tollerante e benevola a tutte le forme del religioso. Diceva: « Ci si accomoda con tutto, con i vangeli apocrifi, con il Corano, con i libri su Budda e con lo Zen. Non si cerca la verità. È più delicato di questo. Si è piuttosto in ricerca di una forza che ci trascinerà tutti quanti sulla sua scia ». <sup>20</sup>

Tale ricerca in vista di (ri)costruzione personale di Dio (« Io mi faccio la mia religione a me stesso ») spinge alcuni a parlare di un « bricolage delle credenze ». <sup>21</sup> La religione o lo « spirituale » sono richiesti nella misura in cui essi permettono di dare senso alla vita presente, non quella astratta di domani, come una sorgente o una briciola di luce che dà un'« anima al quotidiano ». <sup>22</sup>

Ma il senso, per i giovani, sembra inseparabile da una solidarietà vissuta, da un « vivere insieme » e da una tolleranza alle volte commovente se non inquietante, visto il suo apparente lassismo o relativismo placido. Essi richiamano una Chiesa che sia « conversazione » e un Dio che sia « comunicazione » e « garanzia di vita ».

Molti gruppi giovanili, molti tentativi di vita associativa attraverso la ricerca di nuovi rapporti umani più permeati dall'uguaglianza, la tolleranza, il gusto dell'essere-insieme, anche se spesse volte senza scopo preciso né progetto inebriante, non possono che interpellare gli adulti sulle condizioni di elaborazione del senso della vita oggi. Senza avallare certi movimenti evidenti verso una religione « home-made » o semplicemente caleidoscopica, riconosciamo tuttavia che molti giovani, desiderando

<sup>19</sup> Cf « Le Monde », 22 novembre 1981. Si tratta di un'inchiesta su « Les Jeunes et le sens du sacré », fatta da M-C. BETBEDER.

<sup>20</sup> *Ibid.*, IV.

<sup>21</sup> COUSIN et al., 137.

<sup>22</sup> La rivista *Tutto Giovani - Notizie*, n. 2, Nuova serie, aprile-giugno 1986, 5-14 offre un contributo molto stimolante di P. MONTESPERELLI. L'articolo ben documentato s'intitola « Assenza di fondamento e nuove generazioni ». Pur condividendo l'essenziale dell'analisi, lamento un'assenza d'interpretazione più positiva di certi tratti dei giovani attuali.

cambiare i rapporti sociali superficiali o convenzionali, ci dicono che non c'è nessun senso credibile se non attraverso nuove forme di solidarietà più comunitaria e una nuova qualità di vita tra gli uomini. Un po' come se *il senso metafisico persino religioso* si desse solamente *tramite l'esperienza multipla dell'appartenenza solidale tra gli uomini*.

In un articolo recente, dove egli si interroga sulla coscienza morale dei giovani, J-M. Jaspard offre un'opinione assai differente dalle conclusioni di C. Camilleri e di Cl. Tapia che osservavano dal 1968 al 1978 « un ripiegamento dei giovani europei sui valori di realizzazione di sé e di fedeltà, concentrati sull'individuo e sul gruppo stretto di convivenza ».<sup>23</sup> Così lui stesso riconosce « quanto la realizzazione di sé sembra passare attraverso l'altreismo, attraverso la cura verso gli emarginati, come pure attraverso la partecipazione alle iniziative umanitarie ».<sup>24</sup>

Per illustrare brevemente le altre due proposte, che approfondiremo in seguito, possiamo semplicemente enunciare alcune domande. Esse provengono d'altronde in modo diretto dalle considerazioni precedenti.

Se la religione dei giovani vuole essere una nuova costruzione, relativamente indipendente dai modelli religiosi antecedenti, si può dedurre facilmente che la ricerca di identità, personale e religiosa, sarà resa più costosa e più rischiosa, vista la deficienza nella trasmissione delle credenze e delle pratiche religiose.<sup>25</sup>

La questione si ripropone al livello religioso della costruzione dell'identità simbolica dell'individuo. Essa, non solo suppone di riconoscere liberamente la differenza ma richiede, come per finalità intrinseca, lo scambio con l'altro. E questo scambio si produce nel gioco sottile dell'iniziazione rituale e dell'elaborazione conflittuale del legame sociale.

<sup>23</sup> J-M. JASPARD, « Va-t-on vers une sécularisation de la conscience morale chez les Jeunes? », in *Lumen Vitae*, 40 (1985) 389-402.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 399.

<sup>25</sup> Cf COUSIN et al. Gli autori fanno parecchie proposte riguardanti la « trasmissione religiosa ». Così, secondo loro, « nella trasmissione intergenerazionale, la perdita delle credenze è molto più forte che non quella delle pratiche » (p. 20). D'altra parte loro si interrogano sul divenire delle credenze: « Spariscono completamente oppure sono sostituite e da che cosa? ».

Così come le presentiamo, queste due nozioni d'*iniziazione rituale e sociale* e d'*identità simbolica*, psicologica e religiosa, costituiscono nell'adolescenza una *dimensione determinante* del divenire umano e credente.

In breve presentiamo i risultati di una ricerca condotta nel 1981 presso i giovani belgi della scuola secondaria sia statale che privata.<sup>26</sup>

Inoltre è sorprendente rilevare una corrispondenza quasi perfetta con lo studio di J. Vernet, già citato, che descrive parecchi spostamenti contemporanei del religioso.<sup>27</sup> L. Voyé e J. Remy hanno quindi mostrato che i giovani belgi possono essere raggruppati attorno all'abbinamento di quattro dimensioni.

- insistenza sull'*interiorità e l'esperienza personale* contro l'affermazione della necessità di un'*autorità morale*;
- riferimento ad una *comunità* contro l'insistenza su una *struttura gerarchica*;
- primato riconosciuto all'*etica individuale* contro l'accento messo sull'*etica sociale*;
- insistenza sulla *razionalità* contro la rivalorizzazione dei *rituali*.

Questa ricerca offre diversi vantaggi.

Prima di tutto, le quattro dimensioni d'opposizione dedotte si compongono in diverse maniere fra di loro. D'altra parte gli autori dimostrano che i quattro punti descritti « funzionano » trasversalmente all'affermazione di sé in quanto cristiano oppure in quanto non cristiano. Facciamo un esempio. Qualcuno si può dire cristiano, scegliere l'interiorità religiosa e allo stesso tempo potenziare la rivalorizzazione dei rituali. Allo stesso modo quelli che si proclamano non credenti possono interpretare a modo loro la dimensione comunitaria della religione.

Gli autori sottolineano un aspetto utile da rilevare. Secondo loro, i modelli socio-culturali, che attraversano il campo religioso o sono plasmati all'esterno di questo, rimangono fecondi. Di più essi sono condivisi dai giovani indipendentemente dal fatto della

<sup>26</sup> L. VOYE - J. REMY, « Jeunes et religiosité », in VOYE - REMY et al., 285-307.

<sup>27</sup> VERNETTE, 142-154.

loro appartenenza religiosa o meno. Senza addentrarci più a fondo, dando cifre e percentuali, è sufficiente per il nostro scopo rilevare la grande diversità di rappresentazione o di scelta dei modelli religiosi.

Sarebbe sicuramente interessante studiare come i giovani, che si richiamano alla religione popolare, si collocano su queste dimensioni. Siccome non disponiamo di nessuno studio accurato su questo argomento ci accontenteremo di fare alcune osservazioni generali.

Possiamo infatti puntualizzare alcune convergenze, parziali ma schiette, con ciò che abbiamo analizzato precedentemente a proposito della mentalità religiosa in genere. Fra l'altro rileviamo *la dominante religiosa* « interiore-personale-individuale »; quella costruita attorno al « quotidiano-concreto-comunitario ». Facciamo anche osservare a questo proposito che per « razionalità », gli autori intendono indicare il rapporto vissuto al concreto della vita personale così pure la comprensibilità dei gesti e delle parole di Chiesa.

## 2. Alcuni tratti psicologici della religione popolare

Fra i suoi vari tipi e le sue manifestazioni geografiche proprie, la religiosità popolare sembra offrire parecchi tratti psicologici caratteristici. Ne elenchiamo qui i principali.

Prima di tutto rileviamo una predominanza dell'*affettivo* sul razionale così pure l'importanza maggiore del vissuto in rapporto all'esplicitazione nozionale (cf fra l'altro i pellegrinaggi o le devozioni di massa) e una simbolica del *concreto*, che si appoggia fortemente sulla partecipazione corporea e sull'uso d'oggetti semplici, familiari o sacri (marce di riconoscenza, penitenze, devozioni...).

È da notare ugualmente un atteggiamento di *fiducia più familiare* poco portata alla distanza critica di fronte a Dio e alla religione. Questa ricerca di familiarità si manifesta fra l'altro nella scelta di modelli vicini, « quasi all'altezza d'uomo ». Un tratto evocato spesso a proposito dei *modelli* o « mediatori » riguarda *l'idealizzazione* alle volte eccessiva ed anche la tendenza alla sacralizzazione di certe persone, di certi luoghi oppure oggetti. Conviene tuttavia non cedere troppo affrettatamente nell'interpretazione magica di queste reazioni. Si può forse rilevare una

ricerca d'ideale, dell'ideale dell'Io nella speranza di trasparenza con il personaggio scelto. Certe identificazioni, in questa linea, possono rilevare più chiaramente una fissazione dipendente con accenti adolescenziali.

Così possono, paradossalmente, risultare carenti di fede per mancanza di condizioni sostanziali dello stesso processo della fede. Il modello in quanto tale è pericoloso. Può solo essere e rimanere una funzione idealizzata nella quale l'individuo vede il suo essere e la sua identità.

Vediamo anche una *tonalità spirituale* più « materna » che non « paterna »: il gusto dei costumi e delle tradizioni spiega e/o rinforza una certa tendenza più « conservatrice » che non « innovatrice ».

Infine dobbiamo segnalare *una dimensione largamente « funzionale »* nella religiosità popolare: un itinerario più facilmente guidato dall'espressione di bisogni di sicurezza o di consolazione che non è motivato dall'atteggiamento generale di desiderio e di gratuità di fronte a Dio. Con A. Godin, noi intendiamo per « funzionale » il fatto che tutte le espressioni religiose (dalle credenze alle pratiche diverse; racconti, preghiere, condotte...) tendono ad esercitarsi con l'intenzione di colmare certe lacune, spirituali o materiali, di placare le angosce nella vita individuale o di gruppo.<sup>28</sup>

### 3. Quali rapporti tra religiosità popolare e religiosità giovanile

Parecchi tratti abbastanza chiaramente comuni tra il modo con cui i giovani hanno piuttosto tendenza a riferirsi oggi alla religione e l'espressione religiosa generale nella religiosità popolare. Se questo si dovesse verificare più largamente ne potremmo trarre alcuni spunti interessanti in una prospettiva di educazione religiosa dei giovani. Proviamo a fare qualche esempio.

Abbiamo visto quanto la ricerca di prossimità tanto nella venerazione della Vergine quanto dei Santi oppure di Gesù stesso fosse importante. I giovani testimoniano lo stesso *fascino di fronte a grandi figure* come Madre Teresa, Gandhi, Martin Luther King, Kennedy, Abbé Pierre, Gesù stesso.

<sup>28</sup> A. GODIN, *Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*, Paris, Le Cénturion, 1981, 268.

Il lavoro psicologico di assimilazione, di soppressione della distanza e della troppo grande differenza costituisce un primo passo nel processo di identificazione, anche religiosa. Abbiamo poi discusso la fase d'idealizzazione nella scelta del modello. J-M. Jaspard mostra bene come la maggioranza dei giovani provano *una reale difficoltà, persino una incapacità davanti alle esigenze evangeliche per seguire Cristo*. Egli rapporta, secondo diverse inchieste, « che essi non operano il passaggio da un'identificazione immaginaria narcisistica al personaggio di Gesù ad una identificazione simbolica e dinamica al progetto di Gesù ».<sup>29</sup> Nella stessa linea, H. Linard precisa l'esigenza dell'identificazione al progetto di Gesù. Questa identificazione « integrando lo scarto tra l'io e l'ideale, promuove la scoperta del senso della Parola di Dio attraverso i conflitti della storia; essa prende le sue distanze rispetto ad una religione che coltiva l'idealizzazione e il discernimento della realtà ».<sup>30</sup>

Nella stessa psico-logica abbiamo sottolineato *la dominante affettiva del vissuto religioso* tanto presso i giovani quanto nella religiosità popolare. Alla base ci sarà probabilmente il desiderio di una appropriazione dei movimenti immaginari e dell'affettività nel loro ruolo di mediazione primordiale nel mondo.<sup>31</sup>

È possibile infatti che una religione astratta dall'affettivo singolare, in fondo, rispecchi una ansietà profonda, mentre non osa intravedere l'uomo nella sua realtà in quanto essere di desiderio, di affetto e di sensibilità. Così non sembra incomprensibile percepire o prevedere che lo sviluppo della « conoscenza » religiosa tra l'immaginario e l'affettività porti con sé *un relativo discredito della credenza di tipo dogmatico*, più preoccupata dall'oggettività universale della verità di Dio e in Dio.

Se per « popolare » noi intendiamo una religione che esalti a buon diritto l'esperienza della gente reale, allora ci possiamo

<sup>29</sup> J-M. JASPARD, « Jésus-Christ est-il un modèle d'identification pour les Jeunes? En quoi? Jusqu'où? », in *La Foi et le Temps*, 16 (1986) 62-75. Cf anche A. GODIN, « "Chrétiens de naissance". Aliénations psychologiques ou libération selon l'Esprit », in *Concilium*, 194 (1984) 11-22.

<sup>30</sup> H. LINARD DE GUERTECHIN, « Suivre Jésus est-ce l'imiter? Approche psychologique de l'identification au Christ », in *Revue Théologique de Louvain*, 15 (1984) 5-27.

<sup>31</sup> BABIN - KOULOUMDJIAN, 93.

rallegrare che una tale religione prenda in considerazione la vita e quindi i segni concreti di un popolo, segni che mediano la Parola di Dio nella sfera della sensibilità personale e collettiva.

Abbiamo già enucleato il lavoro psicologico richiesto affinché questa affettività, sempre tentata di ripiegarsi sulla propria soggettività individuale, si apra all'interpellazione dell'Altro i cui desideri, reali e veri, non possono fare altro che sloggiare le attese illimitate del desiderio proprio. È forse a questo livello propriamente psicologico ed intimamente spirituale che noi possiamo capire la frequente ingiunzione magisteriale della « purificazione » della religiosità popolare. Si tratta infatti della conversione del desiderio di possedere l'altro in modo da riconoscerlo in se stesso.

In modo analogo potremmo proseguire il paragone di caratteristiche comuni alla religione dei giovani e alla religiosità popolare.

Così per esempio per ciò che riguarda il senso collettivo o l'appartenenza al gruppo dei giovani. È fin troppo evidente che *un certo conformismo al gruppo*, di qua e di là, vada di pari passo con *una ricerca di sicurezza* di fronte all'apprensione dell'Altro della religione. Ma nello stesso tempo non si può non riconoscere, soprattutto presso i giovani, probabilmente una ricerca a tentoni per instaurare nuovi rapporti tra sé e tra sé e Dio. Infatti, l'insistenza sull'espressione di sé, in seno alla religione vissuta, porta con sé delle modificazioni delle rappresentazioni di Dio e della Chiesa. Nel suo studio, già citato, J-M. Jaspard apporterebbe alcune conclusioni suscettibili di accreditare ambedue le interpretazioni. Infatti, appoggiandosi ad una ricerca recente (1985), su adulti impegnati politicamente, egli rileva la disparizione di una figura di Dio « autoritaria » a profitto di *una figura di Dio più mobilitante* (« dinamismo ») e *più « materna »* (« tenerezza »). Più in là, in conclusione, egli afferma: « In conseguenza, una nuova logica dei rapporti di fede si è stabilita sulla base della convivialità, da una parte, della cooperazione responsabile dell'uomo all'opera divina da un'altra parte ».<sup>32</sup>

<sup>32</sup> J-M. JASPARD, « Va-t-on vers une sécularisation de la conscience morale chez les Jeunes? », in *Lumen Vitae*, 40 (1985) 389-402.

Abbiamo principalmente messo in evidenza alcune dimensioni di convergenza tra ambedue i tipi di religione vissuta. Altri tratti, apparentemente più divergenti, si richiamano, così sembra a prima vista, alla stessa dialettica in gioco nel processo religioso.

Questa problematica del rapporto tensionale, magari anche spesso conflittuale,<sup>33</sup> tra sé e l'Altro, rappresenta sicuramente l'orizzonte maggiore sul quale studiare un'educazione religiosa che tenga conto della dimensione affettiva dell'uomo.

### III. Alcune dimensioni della crescita psico-religiosa dei giovani

#### 1. *Postulati di base*

Il fenomeno religioso in quanto adesione di fede espressa attraverso la vita non si riduce all'una o l'altra delle sue interpretazioni storiche o culturali. In altri termini, la « verità » vissuta della religione si scopre tramite la sintesi critica di tutte le forme individuali e collettive di vita religiosa attraverso i secoli e le culture.

Sarebbe quindi assurdo volere o assolutizzare o autonomizzare tale espressione religiosa, sia questa « popolare » o « ufficiale ». Per lo meno si opterebbe piuttosto per una specie di tensione dialettica tra le diverse forme di espressione religiosa. Così raggiungeremmo l'opinione di G. Defois secondo il quale « non c'è né religione popolare né cattolicesimo popolare, bensì una diversità di esposizioni culturali della fedeltà al vangelo ».<sup>34</sup> Ciò non significa però che non ci siano delle espressioni e dei tipi d'interpretazione culturale della religione più popolare di altri.

Crediamo, anche, che l'educazione religiosa dell'individuo non debba tralasciare certe intuizioni o certe caratteristiche particolarmente ricche, promettenti malgrado la loro relativa ambiguità. Così, per esempio, un principio essenziale e permanente di qualsiasi educazione, religiosa compresa, consiste nell'assumere la tensione tra « affettività » e « razionalità », tra « sogget-

<sup>33</sup> Citato da A. GODIN, « "Chrétiens de naissance". Aliénations psychologiques ou libération selon l'Esprit », in *Concilium*, 194 (1984) 13.

<sup>34</sup> Citato da B. PLONGERON, « La religion populaire, nouveau mythe de notre temps? II. Du mythe aux réalités », in *Etudes* (giugno 1978) 831.

tività » e « alterità », tra « desiderio » e « realtà ». Lungi da essere esclusive l'una dell'altra o ancora dicotomiche, esse rappresentano il campo normale e sano di ogni crescita psico-spirituale dell'essere umano.

## 2. Considerazioni psicologiche generali

Si potrebbe dire che il divenire umano, come pure il divenire credente, costituisca ed implichi allo stesso tempo un processo d'insieme e un insieme di processi sia personali che sociali.

Aprirsi alla trascendenza del proprio desiderio, umano e religioso, richiede l'investimento totale di tutta una vita nell'attraversare conflitti che non alterano, bensì promuovono ed autenticano allo stesso tempo l'integrazione e l'autonomia della personalità.

Due indizi, fra altri, di un'integrazione felice della persona e di una autonomia della persona si possono trovare a livello di un sentimento abituale d'identità personale e di una capacità di fare alleanza e di fare degli scambi in modo gratuito sempre da approfondire. L'articolazione del divenire religioso sul divenire umano è psicologica e culturale, non meno che spirituale. Infatti, come lo esprime A. Vergote, « *il desiderio religioso è una derivazione del desiderio umano e questa derivazione è l'effetto dei significanti religiosi sul desiderio* ». <sup>35</sup>

Questo principio ci appare essenziale per cogliere la prospettiva adottata in tutta questa riflessione. Ciò vale a dire che l'educazione religiosa, qualsiasi sia il suo punto di partenza o il suo ambito culturale, non può fare astrazione dell'educazione umana bensì s'innesta proprio nelle forme tipiche del desiderio umano aprendolo all'orizzonte di significatività specifica del dato religioso. Ed è proprio per questo motivo che noi pensiamo di poter proporre alcuni temi o tratti di un'educazione psico-religiosa che si possano applicare sia alla religiosità cosiddetta popolare sia a quella giovanile come l'abbiamo brevemente delineata. In qualche modo le indicazioni seguenti fungono da esemplificazioni delle interconnessioni possibili fra livello umano ed oriz-

<sup>35</sup> A. VERGOTE, *Dette et Désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Le Seuil, 1978, 169.

zonte spirituale nella crescita umano-spirituale. Per questo abbiamo scelto due temi essenziali nell'evoluzione tanto psicologica quanto religiosa durante l'adolescenza. Sono la dimensione « iniziazione-identità » e quella della « credenza-fede ». L'una e l'altra implicano fattori sia strettamente psicologici che religiosi, sia individuali che collettivi e culturali.

### 3. La dimensione « iniziazione-identità »

La messa in luce del primato della soggettività presso i giovani, oltre al rigetto frequente di qualsiasi autorità esterna e pure al rifiuto delle tradizioni degli adulti, ci fanno mettere il dito su una difficoltà maggiore di ogni educazione. Si tratta in effetti qui di una fragilità del senso dell'identità personale a causa dell'assenza d'iniziazione o di socializzazione riuscita.

Questo tema fondamentale ed ampio ricopre una specie di paradosso antropologico. Diciamo ancora che esso rispecchia *una tensione costitutiva*, e quindi necessaria, *del divenire psico-religioso*. Da una parte, l'uomo vuole diventare se stesso a partir da se stesso (« Lasciateci cercare la nostra via » gridano gli adolescenti); ma dall'altra il senso della propria identità, l'uomo lo elabora solo ricevendolo tramite l'interazione con gli altri e l'entrata in una storia umana fatta di segni, di simboli, di linguaggio e di significati che dicono la vita mentre la danno allo stesso tempo. J. Lacan ha mostrato che al di là dei bisogni dell'Io, il narcisismo – iniziale e permanente – va di pari passo con un incessante appello all'Altro. Ora quest'Altro manca al mio desiderio, non lo colma mai totalmente bensì lo scava all'infinito. Ed è proprio quest'Altro che io debbo lasciare avvenire a se stesso per essere me stesso un « io » personalizzato.<sup>36</sup>

A. Vergote e V. Orlando hanno mostrato il valore e il ruolo psicologico e spirituale dei costumi nella religione popolare. « L'individuo assume queste maniere di vivere già esistenti ed

<sup>36</sup> In una visuale filosofica, E. LEVINAS esprime con forza questa costituzione altruistica dell'uomo. « L'uomo, in quanto Altrui, ci viene dal di fuori, separato – o santo – volto. La sua exteriorità, cioè il suo appello a me è sua verità. La mia risposta (...) produce la sua verità. Questo sovrappiù della verità sull'essere e sua idea (...) è forse la presenza stessa di Dio ». E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1971, 4<sup>a</sup> ed., 267.

acquisisce così la sua identità personale in quanto membro di una comunità».<sup>37</sup>

È proprio questo rapporto tra l'iniziazione, la trasmissione di un sapere, dei modi di fare, di pensare o di credere e l'accesso alla propria identità che dobbiamo pensare ed articolare.

*L'iniziazione*, si potrebbe dire, è sempre più o meno inseparabile dal suo sostegno istituzionale. Insomma, l'iniziazione è *messa in relazione al campo pulsionale del soggetto con l'istanza significativa del discorso dell'Altro*. In questo senso, l'iniziazione torna a rompere la tendenza naturale al ripiegamento su se stesso. Essa costituisce un passaggio, un cammino dove l'individuo, all'ascolto di una parola che gli viene d'altrove, di un Altro da sé, riceve anche un « Nome » al di là del « No » che gli intima l'istanza sociale, innanzitutto percepita come anti-soggettiva.<sup>38</sup>

L'iniziazione pone il soggetto nel campo relazionale dove egli riceve la sua identità mentre entra nella trama storica di un « Noi » riconosciuto. *L'identità del soggetto è simbolica*, non più rinchiusa in un io senza parole, bensì integrata in un sistema di linguaggio e di storia costituito tramite il dialogo e l'incontro tra generazioni. Quando si lamenta la perdita del senso simbolico ciò vale a costatare l'incapacità dell'uomo ad articolare il proprio desiderio su una storia sociale o religiosa pur tenendo il suo posto unico. La crisi dell'ordine simbolico significa la crisi dell'Appello e della Parola. In una sola parola, si tratta sempre di una crisi di fiducia quindi di progetto e di storia. Per « Appello » noi intendiamo la funzione di apertura e di presa di coscienza di sé che realizza l'intervento altrui. Ad esempio, la trasmissione del sapere cioè l'intervento di un oggetto terzo non solo desta il senso sociale e i valori culturali bensì assume una funzione psicologica importante. Trasmettere un sapere fa crescere il giovane respingendolo dalla comunicazione narcisistica con se stesso o alle volte con i suoi educatori (per

<sup>37</sup> A. VERGOTE, « Le Catholicisme populaire », in *La Foi et le Temps* (luglio-agosto 1981) 295.

<sup>38</sup> Cf P. MAYOL, « Vers une société sans initiation? », in D. HAMELINE - J. HOUSSAYE et al., *Le Sujet de l'Education*, Paris, Beauchesne, 1979.

lo meno quando rifiutano la mediazione dell'apprendimento del sapere nella loro relazione educativa!).

Si può quindi parlare di *identità personale* quando il giovane s'inserisce, *in quanto soggetto della propria parola e del proprio desiderio*, in seno ad una storia dove egli viene riconosciuto con i suoi diritti e i suoi obblighi in virtù della sua capacità a creare dei legami e a dare senso.

Il ruolo della « Parola » rappresenta qui la forza di mobilitazione (= di adesione) della promessa di vita, tale per esempio quale i Sacramenti o i riti religiosi la possono rappresentare ed offrire all'interno del movimento credente. In altri termini se i Sacramenti significano l'effetto che essi sono tenuti a produrre importa che la loro efficacia simbolica evochi, per il giovane, un « sovrappiù » di vita che i riti religiosi simbolizzano adeguatamente.

Così l'iniziazione religiosa si appoggia alla potenza di evocazione e di consenso sociale che i riti richiedono da una partecipazione collettiva. Bisogna ancora che l'espressione simbolica che traduce i riti sia realmente « parlante »; cioè che questi offrano delle rappresentazioni religiose significanti. A questa condizione si può parlare d'efficacia liberatrice dei riti nella misura esatta in cui sono vissuti all'interno di un consenso sociale sufficiente a proposito della ricchezza del loro linguaggio simbolico.

Concludiamo mettendo in relazione più concreta ciò che abbiamo detto fin qui in modo teorico con ciò che abbiamo puntualizzato per quanto riguarda la mentalità dei giovani e certe dimensioni della religione popolare.

Appare che l'atteggiamento pedagogico richiesto si esprima in termini di simbolica della « vita » per opposizione alla simbolica dove tutto viene concepito come « oggetto » (di consumo), per parlare come J. Baudrillard. Da ciò risulta che la capacità dei giovani alla celebrazione festiva a partire dal concreto vissuto della vita richiede prima di tutto una accoglienza benevola da parte degli adulti. In vista di un discernimento prudente e paziente delle aperture verso un sacro spesso confuso e diffuso, la missione dell'educatore non consiste nel rinunciare ad un appello che gli spetta di presentare nel nome d'un Altro. In questo senso qualsiasi educazione ha uno scopo simbolizzante e un reale potere di simbolismo.

Ma per questo importa reperire prima di tutto dove si rappresenta e si trasmette la realtà sociale tra i giovani. Conoscendo il loro campo simbolico specifico l'educatore può introdurre la formazione religiosa nel campo simbolico più vasto della vita in costruzione.

Divenire umano o divenire credente passa sempre tra la presenza e la parola di testimoni. Ora il testimone si fa innanzitutto solidale (« essere-con » nella storia comune) di una storia identica prima di presentarsi nel nome di un Altro. In questo senso l'evangelizzazione richiede e significa prima di tutto un mettere in relazione cioè un riconoscimento progressivo di desideri specifici, un'iniziazione all'accoglienza della « differenza » sullo sfondo della « similitudine ». Tal è in realtà la dialettica, evocata all'inizio, dello « stesso » e dell'« altro » nel cuore della dimensione « Iniziazione-Identità ».<sup>39</sup> L'iniziazione come pure il senso dell'identità che ne deriva pone proprio *l'Altro come condizione di affermazione dell'identità del soggetto*. Lo scarto differenziale che instaura ogni istanza di iniziazione rappresenta il luogo stesso dove si afferma la possibilità per il soggetto di un inserirsi nell'ordine del simbolico, sociale e religioso.

#### 4. La dimensione « credenza-fede »

Secondo una formula di J-B. Pontalis « solo i morti non credono a niente ».

Se il desiderio e la volontà di credere appaiono iscritti così universalmente nel cuore dell'uomo, bisogna credere... e pensare questo atteggiamento fondamentale. Quali rapporti esistono tra la credenza e la fede religiosa? Come possono articolarsi durante l'adolescenza? Quali sono, e la loro base rispettiva e le loro esigenze, per fare crescere l'uomo e il cristiano?

<sup>39</sup> Non abbiamo sviluppato il lavoro psicologico dell'identificazione in quanto origine del legame sociale e religioso. Ne abbiamo però posto gli elementi essenziali. Riteniamo tuttavia che ogni entrata in una iniziazione implica e realizza l'identificazione, non quella immaginaria, bensì simbolica, in virtù dell'alterità riconosciuta di colui che chiama a un al di là di sé nella trasmissione d'un sapere. Mentre ascolta la parola che abita in lui e lo sloggia, il giovane si costituisce in quanto soggetto della parola e si situa in relazione all'interno di una storia.

– *Della credenza in generale*

I filosofi parlano dell'universale « suolo di credenza » riconoscendo nel linguaggio il focolare originario della fede primordiale.<sup>40</sup> Così proprio perché l'uomo crede dapprima che il mondo ha un senso, presente prima ancora che egli avvenga alla parola, che può dopo dare libero spazio alla ragione teorica, esplorare il reale pur riferendosi a un movimento sempre secondario rispetto al senso già presente. Dovremo mostrare che *la fede religiosa si inserisce in questa credenza o fede originaria.*

Gli psicologi, invece, incontrano ugualmente la stessa volontà di credere presso l'uomo. La citazione seguente di D. W. Winnicott ci introdurrà all'origine psicologica della credenza.

« Non è possibile per il bambino, andare dal principio del piacere al principio della realtà... Senza la presenza di una madre sufficientemente buona che si adatti attivamente ai bisogni del bambino. Questo adattamento attivo sminuisce progressivamente a misura che cresce la capacità per il bambino di affrontare una lacuna nell'adattarsi e di tollerare... la frustrazione... Il compito ultimo della madre consiste nel disilludere progressivamente il bambino ma essa può sperare di riuscire solo se si è mostrata capace di dare prima di tutto la possibilità sufficiente d'illusione ».<sup>41</sup>

La credenza si situa in un certo modo tra il desiderio e la realtà. Il ruolo che la madre gioca nell'atteggiamento di fiducia originaria che essa contribuisce ad instaurare sembra determinante. Aggiungiamo ancora che l'illusione in quanto credenza/certezza nella realizzazione del desiderio iniziale senza tener conto, al limite, della realtà, si rivela ugualmente presente, persino necessario, nella formazione dell'atteggiamento della credenza/fede. L'illusione, qui, consisterebbe, per il bambino, nel credere che sia proprio lui che « crea » il seno che la madre gli presenta.

Il desiderio cresce a partire dalla sua apertura nativa e fiori-

<sup>40</sup> L'espressione « suolo di credenza » risale ad Husserl. Cf J. GREISCH, « Du langage comme sol de croyance », in F. BOUSQUET - S. BRETON et al., *La Croyance*, Paris, Beauchesne, 1982, 61-84.

<sup>41</sup> Citato da J.-F. CATALAN, « Entre illusion et réalité. Croyance ou savoir », in BOUSQUET - BRETON et al., 99-100.

sce all'interno del legame con l'altro che il linguaggio rende possibile nel gioco dialettico della presenza e dell'assenza, della tensione tra lo « stesso » e l'« Altro ».

Ogni crisi di fiducia significa sempre una sospensione del legame, della relazione all'altro a partire dal suo « linguaggio » che si è venuto a verificare. Infatti, nuove capacità cognitive all'adolescenza permettono il confronto critico di punti di vista di valori, di verità e di credenze. In un certo senso si può dire che il giovane sperimenta a poco a poco l'irriducibilità allo stesso tempo che la fragilità del suo essere, della sua presenza al mondo. Da questo punto di vista, la credenza esercita una certa funzione sedativa di fronte all'angoscia inerente a qualsiasi esistenza umana. Essa è, quindi, adattabile davanti all'« incredibile ».

Ogni credenza, come pure ogni fiducia interpersonale, riveste sempre una portata simbolica nella misura in cui essa spiega un'articolazione dell'individuo su un'alterità mai pienamente accessibile né dominabile. Il ricorso alla ricerca scientifica del senso così pure l'adesione al senso scientifico del reale può prolungare questa ricerca fusionale, spesso esclusiva, del rapporto a sé, al mondo. Tocchiamo qui il lato conflittuale della credenza o della fede. L'uomo si umanizza attraverso il dono della propria parola all'altro; la comunione così mirata stabilisce l'essere in una relazione sempre tensionale perché sussiste solo nel riconoscimento, nell'alterità quindi nella non coincidenza perfetta con se stesso.

La scoperta reciproca della differenza sessuale comincia a risvegliare la tendenza alla ricostruzione fusionale e alla autosufficienza dell'io. Perché, secondo la bella formula di A. Vergote, « la sessualità significa in modo eminente l'autoctonia dell'io nel godimento ».<sup>42</sup> Se infatti la sessualità sorge prima con la rivendicazione atea (nel senso di esclusione di Dio), essa non rappresenta meno un pungiglione potente per il dono di sé con il desiderio di amare, di essere amato. Importa ancora, tuttavia, sottolineare quanto questa relazione sempre conflittuale, bensì mossa dall'amore, rimanga il luogo umano privilegiato per spe-

<sup>42</sup> A. VERGOTE, *Religion, Foi, Incroyance. Etude psychologique*, Bruxelles, Mardaga, 1983, 221.

rimentare quanto la risposta all'appello altrui costituisce l'esercizio della fiducia stessa. Il desiderio di libertà – per sé e per l'altro – nel cuore della relazione apre l'uomo all'orizzonte di una trascendenza umana, magari divina per grazia! Per l'uno essa sembra solo orizzontale, immanente; per l'altro essa può suscitare il riconoscimento del nome personale di Dio.

Chiediamoci adesso se si può scoprire qualche indizio psicologico favorevole all'adesione credente nella fede religiosa.

#### – *Della fede religiosa*

L'atteggiamento cristiano della fede, espresso per esempio attraverso l'« Io credo in Dio », significa un patto di vita (un'alleanza) sigillato tra Dio che chiama e l'uomo che risponde ed aderisce. In questo senso esiste un al di là dello psicologico nell'assenso a Dio benché *il progetto credente s'innesti sempre nell'atteggiamento umano di apertura fiduciosa all'altro.*

Il campo della relazione privilegiata rappresenta un luogo favorevole all'educazione della fede in Dio (in quanto « dono ») a condizione che venga percepito e vissuto sotto il segno della gratuità. Quando il giovane cresce nella scoperta meravigliata della gratuità fondamentale dell'Essere e dell'Altro, sembra più agevole che eviti l'ostacolo frequente e tenace di una percezione della fede in quanto impedimento all'autonomia personale.

Il paradosso persistente delle nostre mentalità plasmate dal profitto, l'utilitarismo, il consumo... consiste nel rappresentarsi Dio, non come una verità strapiombante, chiudente il sapere e il desiderio dell'uomo, bensì invece come dono originario fin nella sua contingenza oppure nella sua « inutilità ». Da allora, Dio risponde alla categoria del desiderio. Desiderio di vita e di godimento, desiderio di senso e di comunione. Fino all'infinito costitutivo del desiderio dell'uomo.

Si richiede, certo, una qualità di vita umana perché sia misura di Dio. Il radicamento culturale e storico della religione ci autorizza tanto l'ottimismo quanto il timore davanti alla perdita del senso di Dio. Di più, diremmo volentieri che *non c'è fede cristiana* cioè vita relazionale *al di fuori del consenso originario all'umano*, cammino per eccellenza della venuta (incarnazione) e del riconoscimento di Dio (confessione credente). Ora in virtù della circolarità causale tra psichismo e religione, conviene an-

cora riaffermare che la relazione credente s'iscrive nel tessuto cosciente ed incosciente dei diversi modi relazionali dell'uomo. Essa nasce e progredisce sempre alla confluenza del sistema psicologico e del sistema simbolico che la religione rende presente attraverso i suoi riti e le sue esperienze, il suo linguaggio e le sue rappresentazioni di Dio.

Giacché il messaggio di fede non è opposto alla sostanza profonda della natura umana, dobbiamo pur riconoscere che esso implichi una specie di sovversione (o di conversione) dei desideri pur mettendo in una luce nuova le loro finalità originarie.

##### 5. *Di alcuni altri luoghi antropologici del divenire credente*

Vorremmo ancora evocare, magari assai brevemente, alcuni luoghi esistenziali dove si può studiare questo doppio ed unico divenire umano e cristiano.

Prima teniamo a precisare quanto il divenire cristiano o credente, pur inserendosi nel tessuto antropologico quotidiano dell'uomo, opera un rovesciamento delle finalità umane.

Infatti, Dio non raggiunge immediatamente il desiderio dell'uomo fino alla sua corporeità sensibile. In altre parole l'ateismo corrisponderebbe piuttosto al comportamento spontaneo della sensibilità se almeno essa non fosse in qualche maniera « visitata » dai significati religiosi specifici capaci di interpellare e di confrontare i desideri umani. Quindi se Dio rientra nel campo della gratuità fondamentale dell'essere Egli può solo sorgere, in modo contingente ed allo stesso tempo assoluto (!) da una rivelazione specifica. L'insoddisfazione dell'uomo moderno risentita ed espressa ai confini della sua corporeità letteralmente inestinguibile non permette però di postulare la necessità intrinseca di Dio non più che la perdita irrimediabile dell'uomo senza Dio. Quando Vergote scrive che « il rapporto dell'uomo a Dio non può essere quello della domanda e della risposta: che può solo essere nell'accoglienza di un infinito potere di dare senso alle cose, di mobilitare la potenza latente delle loro significazioni. Che proporre Dio in quanto una risposta è un'affermazione spergiura », <sup>43</sup> egli non pretende affatto di dire che la

<sup>43</sup> A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris, Le Seuil, 1974, 52.

Parola di Dio non è udibile nella sensibilità umana. Come in quel caso si potrebbe ascoltare la Parola incarnata? Ma egli afferma piuttosto che Dio, se fa appello al desiderio dell'uomo, non vuole e non può saturarlo e neppure forzarlo nella sua libertà « sacra » che si compie nel consenso di tutto il suo essere. Quindi la crescita spirituale o *il divenire credente offre paradossalmente un orizzonte di realizzazione* profonda dell'uomo *ed* allo stesso tempo *richiede* da lui *la conversione maggiore* della sua interpretazione spontanea di ciò che significa diventare uomo.

Veniamo adesso ad elencare rapidamente qualche esperienza umana che si presenta proprio in questa prospettiva di realizzazione umana e cristiana tramite una vera conversione. Alluderemo essenzialmente all'esperienza del sacro e a quella dell'amore.

Se *il sacro* rappresenta un ponte, un'area intermediaria, nel senso di Winnicott, tra l'uomo e Dio, ci sarebbe proprio una torsione violenta del senso e della libertà dei giovani, così pure della religiosità popolare, se volessimo « battezzarlo » senza approfondire il suo significato vissuto di Dio nel campo polimorfo delle sue manifestazioni velate. *Il « Sacro » non ricopre infatti necessariamente il « religioso »*. Come ben sappiamo, se l'uomo è presto disposto a darsi religioso egli si dimostra invece più lento e più resistente a credere in Dio tale quale Egli si rivela con le sue esigenze specifiche. Pertanto l'educazione cristiana, in clima di religione popolare soprattutto, deve combattere le tracce di magia in quanto usurpazione d'un potere protettore ed illusorio. Ma allo stesso tempo, perché non sviluppare di più, per esempio, le risorse di una poetica del sacro come apertura alla creazione del bello? Sia l'esperienza del bello che la tentazione di magia o di superstizione possono in effetti aprirsi alla rivelazione della Parola di Dio. Queste produzioni umane del sacro e del bello non solo non implicano la soppressione della trascendenza personale di Dio bensì possono invece rappresentare una sfida perché l'uomo continui ad « abitare il mondo da poeta » (Hölderlin).

Un ragionamento analogo lo si può fare a proposito dell'*esperienza affettiva*.

L'amore, l'amicizia, come pure la famiglia, sono spesso consi-

derati come prioritari presso i giovani. D'altra parte è vero che agli occhi dei nostri contemporanei l'altro rimanda il più spesso solo al migliore di se stesso ed alla sua inaccessibile profondità. La relazione d'amore, contrariamente a ciò che si può pensare o sperare, tende spontaneamente ad una specie di autosoddisfazione e di ripiegamento su se stesso tanto intenso possa essere il sentimento vissuto di pienezza affettiva ed immaginaria. Senz'altro l'esaltazione attuale del « sensibile » e del « quotidiano » non rende facile un discorso sul senso (della vita e di Dio) al di là dell'esperienza dei sensi. Diciamo pure che l'esperienza affettiva in quanto tale tenderebbe piuttosto a scavalcare o alle volte a negare la sensazione di relativa inadeguatezza e di incompletezza nella percezione del religioso. Ma allo stesso tempo l'amore rappresenta spesso, anche per molti giovani, qualcosa di sacro e di grande che chiede di essere celebrato, ritualizzato anche religiosamente.

Queste brevi osservazioni, lungi dall'essere pessimistiche, tendono invece a dimostrare quanto l'esperienza, sia affettiva che erotica, possa aprirsi ad una reale lettura religiosa per quanto essa venga interpellata se non permeata, dal significato prettamente pasquale ed eucaristico dell'amore.

## **Conclusioni**

Faremo brevemente due riflessioni: l'una di tipo epistemologico, l'altra di indole pedagogico-salesiana.

Piuttosto che trattare frontalmente la questione della religiosità popolare giovanile, abbiamo cercato di offrire un quadro teorico più vasto capace di « ricevere » la domanda della formazione religiosa da un punto di vista specifico: quello dell'articolazione interna dell'umano e del religioso. Pensiamo infatti che in fondo i tratti psicologici essenziali della religione popolare così come possa essere vissuta anche dai giovani ricopra per una buona parte certi problemi di fondo comuni ad ogni crescita spirituale. Per questo abbiamo approfondito due nuclei maggiori, riguardando le problematiche « iniziazione-identità » e « credenza-fede ». Ci siamo lasciati ispirare, nel fare questo, da una doppia constatazione: la fragilità dell'identità personale e religiosa per difetto d'iniziazione e una certa difficoltà a fare il salto dalla

credenza alla fede. Pensiamo, alla fine di queste riflessioni, che l'educazione religiosa oggi come domani implichi di scoprire, all'interno dell'esperienza multipla del divenire umano, la capacità dell'uomo a decifrare i significati religiosi latenti che ci sono. Questo divenire umano e cristiano richiede da parte dell'educatore un doppio movimento in permanenza: da una parte, ricercare e riconoscere le attese e le percezioni dell'uomo come la sua capacità a credere; dall'altra parte un ascolto creativo e una proclamazione fiduciosa della Parola di Dio nel tessuto quotidiano dell'uomo.

Ed è proprio la realizzazione di questo movimento dialettico che preconizza la pedagogia salesiana mentre essa educa evangelizzando ed evangelizza educando. Così pure l'applicazione del binomio « affettività-ragione », che ricopre rispettivamente le funzioni psicologiche del « desiderio » nella sua matrice materna e quella della « legge » la cui cifra del padre è rappresentata dall'istanza del principio della realtà, costituisce un fattore d'equilibrio ed una garanzia per un'educazione alla fede « materna » e « paterna », preoccupata di promuovere l'uomo nella sua espressione umana e religiosa. Perché don Bosco credeva realmente l'uomo « capace » di Dio. Così attraverso l'esperienza del legame di riconoscimento mutuo (fiducia) tra l'educatore e il giovane, quest'ultimo scopre l'appello e la promessa di un Altro la cui cifra simbolica eminente è Dio Padre che (ri)dà senza tregua la vita ad *ogni* uomo ed a *tutto* l'uomo.