

TENTATIVO DI SINTESI

Mario MIDALI

Seguendo un tipo di lavoro collaudato dalla sua ormai trentennale storia, il colloquio ha previsto relazioni e comunicazioni a cui hanno fatto seguito discussioni in gruppo e in assemblea, dirette a chiarirne i contenuti, a integrarne eventuali lacune e ad approfondirne distinti punti ritenuti importanti per l'impegno educativo salesiano in questo campo, che costituisce oggi una sfida radicale per tutti coloro che hanno a cuore le sorti delle attuali e future generazioni.

Questa sintesi finale tenta di riassumere in modo ordinato, ancorché per tanti aspetti semplificativo, i ricchi contributi e rilievi emersi nel corso del colloquio, a conclusione del quale si è suggerito di formularne in questo modo il tema: *giovani tra indifferenza religiosa e nuova religiosità*, in quanto esso rispecchia meglio il sereno scambio di informazioni, di valutazioni e di proposte operative che lo hanno caratterizzato.

1. Attuali contesti sociali e culturali

Indifferenza religiosa e nuova religiosità sono due fenomeni che il colloquio ha studiato in prevalente riferimento agli attuali contesti culturali europei, qualificati da alcuni come *passaggio dalla modernità alla post-modernità*, da altri come *post-moderni* e da altri ancora come *iper-moderni*.¹ Non è qui il caso di addentrarsi in questo problema che non è solo terminologico e che viene lasciato aperto. Ciò che più importa è segnalare i tratti che caratterizzano, in negativo e in positivo, tali contesti, comunque essi vengano connotati.

¹ Cf rispettivamente i contributi di Petitclerc, Mion e quello di K. Van Luyn, non pubblicato in questo volume.

1.1. *Tratti caratteristici*

Nelle relazioni e nelle discussioni vi si è ritornato sopra a più riprese e si è concentrata l'attenzione su quelli elencati qui di seguito.

a) *La crisi di totalità, di sintesi e di unità con la caduta di senso*, aggravata dalla perdita del gusto a porsi la stessa domanda di senso e dall'emergere del *pensiero debole*. In tale crisi, la condizione umana e sociale è deprivata dal riferimento ai valori, è segnata dalla perdita del fondamento, dalla critica dei grandi sistemi e racconti (il cristianesimo e il marxismo) e dalla fine della visione della storia universale come storia di progresso. La persona, adulta e giovane, assorbita nella dimensione quotidiana, ha perduto la capacità di dominare l'ambiente, di progettare la propria vita nel lungo termine e si lascia guidare da impulsi e bisogni che non trascendono l'orizzonte della quotidianità.

b) *L'orientamento individualistico*, che prospetta sistemi sociali destinati a promuovere l'interesse privato dei suoi membri e non già uno stesso ideale e un bene comune. Ne derivano effetti di *indifferenza*, intesa sia come sorta di neutralità nei confronti dei valori posti tutti sullo stesso piano, sia come sostanziale disinteresse per ogni proposta di valori e sia come indifferenza ai valori (soggettivismo), al futuro (cultura dell'immediato), agli altri (assolutizzazione della soggettività).

Nel nostro tempo questa indifferenza tocca non l'uno o l'altro settore del vivere umano, ma tutti: quello sociale, politico e culturale, quello morale e quello appunto religioso. L'indifferenza è apparsa, di fatto, l'unica via di uscita di fronte ai problemi della conflittualità e della complessità sociale. Di qui l'orientamento delle società moderne ad abbassare sempre più la soglia del «minimo etico» nel quale una società si riconosce, per elevare la soglia di ciò che è rimesso alla coscienza individuale.

c) Questa scelta di fondo ha portato alla diffusione, nei contesti europei, di atteggiamenti e comportamenti che vanno sotto i nomi di *individualismo radicale*, di *cultura del narcisismo*, di *relativismo ideologico*, di *vuoto di senso*, di *crepuscolo del dovere*, di *pragmatismo*, i cui devastanti esiti sono riscontrabili nell'attuale situazione di *corruzione* e di *disincanto* a cui sono giunte non poche società dell'Europa.

d) Un altro tratto caratterizzante l'attuale situazione sociale e culturale è il processo di *autonomizzazione*, che si traduce in crescente volontà di autodeterminazione e di autorealizzazione, ma anche di espressione e di partecipazione alle decisioni, sia nella coppia, che nell'impresa, come nella vita politica e nella condotta morale e religiosa in genere. Questo processo è ritenuto uno dei fattori essenziali della secolarizzazione o, da J. Kerkhofs, addirittura quello più importante.²

d) Il complesso fenomeno della *secolarizzazione*, inteso come cambiamento sociale e culturale che ha forti ricadute nell'ambito religioso, è stato ripetutamente richiamato in causa in riferimento all'uno o all'altro dei suoi aspetti. Se ne sono indicate anche le seguenti teorie interpretative: la *differenziazione* sociale e culturale, che ha consentito la presenza di più religioni e credenze religiose sullo stesso territorio; la *privatizzazione*, cioè il fatto che la religione viene confinata nel settore privato e lasciata alle scelte individuali; la *desacralizzazione* di tanti luoghi nei quali in passato la religione esercitava un suo influsso a volte dominante; la *razionalizzazione* intesa come processo volto a organizzare in maniera controllabile ed efficiente l'agire o una situazione: ciò, da un lato, ha confinato la religione nell'irrazionale e, dall'altro, ha esaltato il ruolo della burocrazia religiosa incaricata di organizzare l'area dei valori e delle finalità religiose.³

e) In riferimento a questo quadro globale, si è rilevato che l'attuale situazione sociale e culturale è segnata da una crisi di civilizzazione, equiparabile a «un nuovo Medio Evo», il che ha una forte incidenza sui comportamenti degli adulti e specialmente dei giovani.

In effetti, l'attuale società è soggetta a cambiamenti rapidi e profondi che rendono la vita insicura, inibisce la scelta di progetti a lungo termine e favorisce presso i giovani atteggiamenti individualistici e pragmatici. È strutturata secondo sistemi che regolano i rapporti sociali, economici, tecnici, affettivi, linguistici...; e ciò evidenzia l'importanza della comunicazione. È una società pluralista e mobile, che fomenta, specie tra i giovani,

² Cf la relazione di Mion.

³ Cf la relazione di K. Van Luyn, non pubblicata in questo volume.

un nomadismo affettivo, intellettuale e spirituale e un appiattimento sull'immediato.⁴

Nei contesti dell'est europeo, la caduta dei sistemi marxisti e dell'ideologia atea ha aperto nuovi spazi al fenomeno dell'indifferenza già presente in forme variamente sotterranee in dette nazioni. Sicché, in quest'area, esse non sono molto differenti dall'occidente europeo.⁵

In riferimento ai contesti sociali e culturali fin qui descritti, le analisi scientifiche anche più rigorose evidenziano paradossalmente *due tendenze* contrapposte in materia religiosa:

a) una *secolarizzazione* progressiva che giunge fino all'apatia e all'indifferenza per quanto attiene la religione;

b) e una *de-secolarizzazione* caratterizzata dal «ritorno del religioso» o dello «spirituale» accompagnato da una *cresciuta importanza* di Dio nella propria vita (la cosiddetta *religione diffusa*), da una ridefinizione dell'identità cristiana e da una ricomposizione del cristianesimo nel senso di una forte riaffermazione di identità e di un rinnovato impegno missionario e di confronto con la nuova modernità.⁶

Il colloquio le ha prese in considerazione entrambe in maniera unitaria. Lo ha fatto a ragion veduta, perché sono tendenze inscindibili a livello di situazione effettiva, il che comporta di tenerle congiunte nella progettazione di interventi educativi e pastorali.

1.2. Lineamenti positivi della post-modernità

I numerosi accenni alla situazione attuale connotata come *post-moderna* e compresa da alcuni partecipanti in senso prevalentemente negativo o comunque in maniera poco attenta alle valenze positive del fenomeno, ne hanno sollecitato una messa a punto meno imprecisa.

Si è fatto notare che, assieme ad aspetti critici, problematici e chiaramente negativi, la post-modernità è segnata dai seguenti orientamenti globali che sono di segno positivo.

⁴ Cf la comunicazione di Petitclerc.

⁵ Cf la relazione di Pranjic, non pubblicata in questo volume.

⁶ Cf la relazione di Mion.

a) La critica dell'assolutizzazione della ragione moderna, del dogmatismo e del fondamentalismo; la radicale messa in questione dei sistemi moderni, stigmatizzati come idoli, a cui viene sacrificata la gente; la critica di una concezione della volontà intesa come potere assoluto della persona.

b) La valorizzazione della persona concreta (peraltro esposta all'individualismo) e, quindi, delle differenze, dell'originalità, del pluralismo, della tolleranza; l'interesse per la creatività, il simbolo, i riti, la dimensione estetica della vita; la particolare sensibilità alla festa e alla componente ludica del vivere umano; l'attenzione alla vita quotidiana, intesa come spazio minimo vitale che consente alle persone di costruire concretamente la propria esistenza; la valorizzazione del gruppo, dell'incontro e del dialogo; l'interesse per il corpo, per il mondo dell'emozione e del sentimento; un modo di vedere e interpretare la realtà e la storia attento alla progettualità.

c) Il senso della flessibilità e la capacità di adattamento: atteggiamenti questi fondamentali per poter affrontare, senza troppe difficoltà, la complessità, la conflittualità e i rapidi cambiamenti che contrassegnano l'attuale accelerazione della storia umana.

2. Esperienza religiosa nell'Europa di oggi

Indifferenza religiosa e nuova religiosità chiamano in giuoco la comprensione del religioso o dell'esperienza religiosa, realtà complessa implicata in un attuale processo di ridefinizione, specie tra i giovani, che non si adatta a letture semplificate.

2.1. Due differenti approcci all'esperienza religiosa

In ambito sociologico si sono collaudati i seguenti indicatori esterni per descrivere il fenomeno religioso: le motivazioni, le opinioni, le valutazioni, gli atteggiamenti e i comportamenti relativi all'area delle credenze religiose, dell'appartenenza religiosa, della pratica culturale, degli orientamenti di valore e della valutazione personale.

In sede di teologia pratica, oltre a questi indicatori, ritenuti utili ma inadeguati a cogliere l'attuale tessuto religioso e cri-

stiano assai variegato, si sono presi in considerazione anche vari modelli di cristianesimo reale: ad esempio, di tipo misterico-rituale, dottrinale-kerigmatico, comunionale-partecipativo, dialogico-aperturista, diaconale-attivista... Ognuno di essi presenta lineamenti religiosi specifici, ha un proprio immaginario riguardante Dio, Cristo, lo Spirito, Maria di Nazaret, la Chiesa... e il relativo linguaggio religioso.⁷

Il rilievo ha aiutato a percepire i limiti di recenti ricerche sociologiche sull'argomento, senza peraltro inficiarne l'attendibilità scientifica.

2.2. Fenomeni oggi emergenti

Nel corso del colloquio si sono rilevati alcuni fenomeni caratterizzanti l'attuale processo di trasformazione del vissuto religioso in Europa.⁸

Sembra del tutto tramontata l'ipotesi dell'eliminazione della religione attraverso l'esplicita negazione, la violenta repressione e la rivoluzione. Se ne riconosce generalmente la funzione sociale, ma se ne stemperano i contenuti veritativi.

Benché la privatizzazione della fede risulti un dato innegabile, tuttavia le più significative indicazioni al riguardo non paiono del tutto convincenti, atteso il confermato ruolo di riferimento della Chiesa in numerose nazioni europee.

Pare riconfermarsi l'ipotesi che il processo di secolarizzazione delle coscienze non tocchi gli atteggiamenti di fondo su cui si costruisce l'espressione religiosa e la credenza in un Essere superiore, anche se influisce sull'evoluzione dell'esperienza religiosa e sulla diffusione dell'indifferenza in fatto di religione.

L'ideale dell'autorealizzazione di sé accompagnato da un clima di individualismo, di soggettivismo, di pragmatismo e di edonismo continua a provocare una *deregolazione del campo religioso*, una *destrutturazione del mondo simbolico religioso* e aggrava la *crisi del linguaggio religioso tradizionale*.

La cosiddetta *gruppuscolizzazione identitaria*, risposta at-

⁷ Cf ad es. al riguardo S. MARTELLI - C. PRANDI - R. REZZAGHI, *L'arcobaleno e i suoi colori. Dimensioni della religiosità, modelli di Chiesa e valori di una diocesi a benessere diffuso*, Franco Angeli, Milano 1994.

⁸ Cf la relazione di Mion.

tuale all'atomizzazione della società, è uno dei fattori che spiegano il successo di nuove forme di espressività religiosa (la religiosità festiva, le centrali religiose, le comunità emozionali...) e l'emergere di nuovi movimenti religiosi, di credenze parallele e di nuove forme di integrismo.

È in atto il passaggio da una religiosità sacrale e di tradizione a una religione di convinzione e di coinvolgimento personale, in cui per altro le credenze meno impegnative e più generali sono quelle maggiormente condivise e la fede negli assoluti morali risulta diminuita.

L'esperienza religiosa adulta, frutto di libera scelta e di convinta appartenenza ecclesiale, dove la motivata adesione agli aggiornati contenuti di fede si traduce in coerenti comportamenti etici e in operoso impegno apostolico, appare un traguardo condiviso e perseguito solo da minoranze, più o meno consistenti, di cristiani e cristiane.

2.3. *Una tipologia della religiosità giovanile*

E per quanto riguarda una tipologia della religiosità giovanile in Europa si è prospettato una raffigurazione a cerchi con gradi diversi di intensità e coerenza.

a) *L'area dei credenti generici* (circa l'80%): sono i giovani che credono in Dio, si ritengono persone religiose, si dichiarano cattolici, ma la cui credenza e i cui riferimenti religiosi sono deboli.

b) *L'area degli osservanti* (circa il 40% dei precedenti): sono coloro che riflettono di frequente sul senso della vita e della morte con riferimenti trascendenti; annettono notevole importanza a Dio, alla religione, alla meditazione e alla preghiera personale; frequentano settimanalmente funzioni religiose e condividono i principali dogmi di fede cristiana e i valori dell'etica proposta dalla Chiesa.

c) *L'area dei militanti* (una minoranza di circa l'8% all'interno della precedente): sono i giovani muniti di una più radicata cultura cattolica, più coerenti nell'aderire alle credenze di fede e alla pratica religiosa, impegnati a partecipare attivamente a gruppi e associazioni con finalità apostoliche.

In conclusione, la mappa del comportamento religioso de-

gli europei, e in particolare dei giovani, presenta questi lineamenti caratterizzanti: da un lato, stemperamento del modello tradizionale di religiosità, depotenziamento di varie credenze religiose, discontinuità e assunzione di atteggiamenti critici o distaccati dalle tradizioni della Chiesa; dall'altro, un generale aumento di bisogno di riferimento religioso, di sicurezza e di spiritualità, che spesso restano piuttosto globali, vaghi e generici, senza ricadute immediate sui comportamenti e sulle scelte personali.

Si tratta di un *sentimento religioso polimorfo* piuttosto diffuso, che si esprime con adesioni non sempre forti e convincenti, che si compone di elementi di credenza tradizionale, di esigenze anche spirituali, di valori sociali e solidaristici, ma che non si riconosce in una pratica assidua e tende a comportarsi secondo un ordine morale di natura più personale e soggettiva, sia pure di derivazione cristiana.

In questa cornice generale su scala europea diretta a evidenziare fenomeni comuni e una medesima dinamica generazionale, singoli interventi hanno segnalato specificità riscontrabili a raggio locale, ad esempio, italiano, francese, olandese, spagnolo, est europeo...

3. L'attuale massivo e pluriforme fenomeno dell'indifferenza religiosa

L'indifferenza religiosa non è un fenomeno uniforme, ma policromo e non facile da descrivere e precisare: sono tante infatti le maniere di essere indifferente in materia religiosa. E nel corso del colloquio si sono richiamate distinzioni e classificazioni proposte da distinti autori, che non è facile ricondurre a una sintesi plausibile. Inoltre si sono sollevati numerosi interrogativi circa le inchieste religiose sull'argomento.

3.1. Forme di indifferenza religiosa

Si registrano qui, in modo telegrafico, le principali forme di indifferenza religiosa che il lettore incontra leggendo il volume.

a) L'indifferenza che coincide in sostanza con un atteggiamento di *ateismo pratico*, più o meno esplicito e dichiarato, proprio di chi non vede perché ci si debba occupare di religione.

Sue espressioni attuali sono, ad esempio, l'*indifferentismo dell'autodecomposizione* rilevabile in coloro che sono incapaci di attribuire un senso all'esistenza umana e la distruggono con tante forme di devianza (violenza, droga, corsa al rischio mortale...); l'*indifferentismo dell'azione e della passione* proprio di chi è chiuso a qualsiasi apertura verso la trascendenza; l'*indifferentismo come esperienza di vuoto e di assenza*, anche riflessa e *autoconvincente*, riscontrabile in coloro che non soltanto sono incapaci di attribuire un senso all'esistenza umana, ma sono convinti che l'indifferenza sia la soluzione dei problemi umani.⁹

b) L'*indifferenza nei confronti delle religioni* (al plurale) riscontrabile in chi ritiene che sia possibile onorare Dio in modi differenti proposti, ad esempio, dalle religioni popolari dell'Africa e dalle grandi religioni dell'Asia.

c) L'*indifferentismo religioso* o *confessionale* praticato da chi unisce a un certo interesse per la propria religione un disinteresse per le differenze esistenti tra le varie religioni poste tutte sullo stesso piano.

d) L'*indifferenza di tipo dogmatico* riscontrabile in coloro che ritengono di non essere tenuti ad aderire a tutti i «dogmi» della propria confessione religiosa.

e) L'*indifferenza esistenziale*, più o meno vicina all'ateismo pratico e caratteristica di quanti assumono un atteggiamento di abituale disinteresse e di rifiuto a prendere posizione dinanzi al fatto religioso in genere e a quello cristiano e cattolico in specie, perché lo ritengono irrilevante e ininfluyente per il proprio progetto di vita.

Il colloquio ha concentrato l'attenzione soprattutto su quest'ultima forma di indifferenza religiosa, divenuta *fenomeno di massa* e contrassegnato da alcuni *tratti specifici*.

3.2. Lineamenti dell'indifferenza religiosa esistenziale dei giovani

A differenza dell'ateismo dichiarato, che è un atteggiamento minoritario, questo tipo di indifferenza religiosa è un *fenomeno diffuso e pluriforme*: in effetti, comprende quanti si di-

⁹ Cf la relazione di Pranjic, non pubblicata in questo volume.

chiarano indifferenti a ogni problema religioso, o non appartenenti a nessuna fede, oppure si dicono credenti ma non praticanti, o credenti a loro modo, o praticanti occasionali ma privi di un vero interesse e di motivazioni convincenti, o praticanti saltuari in ossequio a tutta una serie di tradizioni, usi e costumi antichi che fanno parte della cultura storica di un popolo, o aperti a ogni forma di sincretismo.

Questa forma di indifferenza religiosa è *silenziosa*: il riferimento a Dio sparisce dall'orizzonte della vita senza sollevare grossi interrogativi; il motto «se Dio esiste comunque non c'entra con la vita» sintetizza eloquentemente il nucleo di questa indifferenza che emargina i valori religiosi, morali, spirituali e rimuove la drammaticità dell'esistenza piuttosto che interpretarla.

Mentre il principio secolarista che nega apertamente Dio incontra resistenza in ogni cultura religiosa, il principio indifferenzista è nei fatti più insidioso, perché penetra in modo strisciante in molte esperienze religiose, specialmente ma non solo, giovanili.

Dio viene sostituito dalle merci del consumo, talora Egli stesso equiparato ai vari articoli da consumare, collocato com'è sul medesimo piano della fruibilità. Si moltiplicano, infatti, le bancherelle (ad esempio le televisioni private) dove il fatto religioso viene cosificato e smerciato. Senza dire poi che l'abbondanza largamente esibita di beni di consumo, rispondenti a tanti bisogni e desideri indotti, genera sazietà, inibisce la ricerca e ostacola il riferimento alla trascendenza.¹⁰

Per quanto riguarda specificamente il mondo giovanile europeo, quest'area dell'indifferenza religiosa è costituita da circa il 15% (in qualche nazione si attesta sul 20% e in qualche altra sul 25%), ma si presenta tendenzialmente in espansione.

In essa si collocano le posizioni dell'indifferenza religiosa propria della cultura laica e della tradizione liberale e marxista.

Si esprime nella negligenza alle pratiche della vita religiosa e dell'etica cristiana, nella scarsa o nessuna importanza attribuita alla fede in Dio nella propria vita, nella dichiarata non appartenenza religiosa, nella banalizzazione del significato della vita e della morte, nella mancanza di impegno in associazioni

¹⁰ Cf le relazioni di Mion e di Jiménez.

religiose o cattoliche, o di coinvolgimento in altre forme partecipative.¹¹

Anche a questo riguardo alcuni interventi hanno attirato l'attenzione su particolari manifestazioni e distinte percentuali di indifferenza religiosa riscontrate a livello locale, ad esempio francese, italiano, olandese, spagnolo, est europeo...

3.3. Interrogativi circa le ricerche socio-religiose

A proposito delle ricerche sociologiche si è preso atto del fatto che non esistono ricerche sull'indifferenza religiosa in generale e su quella giovanile in particolare. Quelle disponibili, infatti, riguardano direttamente non l'indifferenza religiosa ma la religiosità, sicché il fenomeno dell'indifferenza è colto solo a partire dalla religiosità.¹²

E anche a proposito di queste ricerche sociologiche si è fatto notare una loro impostazione di fondo che fa problema: esse pongono domande utilizzando indicatori di religiosità che sono inculturati e cioè espressi secondo linguaggi e riferimenti a pratiche religiose che nell'attuale contesto culturale suscitano risposte di indifferenza. Ora questo atteggiamento di indifferenza può essere motivato dalla scelta di altri interessi, non necessariamente valutabili come indifferenti dal punto di vista evangelico e, quindi, religioso.

I dati forniti durante le discussioni consentono di dire che l'indifferenza religiosa, a livello giovanile, è un fenomeno largamente indotto da processi di socializzazione che mortificano o inibiscono la stessa domanda religiosa o la fanno emergere in altra direzione o in altra forma.

Di qui nasce l'esigenza, di più, l'urgenza (se si vuole impostare un intervento educativo aderente alla situazione concreta delle persone e non solo supposta e ipotetica) di rilevare il fenomeno dell'indifferenza a partire non soltanto dalla sponda di chi sa e ritiene di sapere e di poter valutare cos'è l'indifferenza religiosa, ma anche e specialmente dalla sponda dei referenti, da quelli che sono qualificati indifferenti. Dalla sponda cioè

¹¹ Cf la relazione di Mion.

¹² Cf la relazione di Mion.

dei giovani ritenuti tali e in modo particolare dalla fascia di giovani in difficoltà, variamente emarginati e perfino esclusi, ai quali si riferisce il servizio salesiano.

3.4. Ridimensionamento del fenomeno dell'indifferenza religiosa giovanile

In quest'ordine di idee si è rilevato che sotto ciò che è qualificato come indifferenza religiosa, vi possono essere atteggiamenti e comportamenti di vario tipo: ad esempio, appiattimento su comportamenti pragmatici e edonistici; rifiuto di assetti e sistemi familiari e sociali sentiti e sofferti come disumanizzanti; incapacità di scegliere di fronte a tante proposte esibite e pubblicizzate dal mercato; presenza di problemi personali che chiedono di avere una risposta; interesse prioritario di inserimento professionale nella società; domanda di altri valori, come la vicinanza, la gratuità, il sostegno, l'accoglienza, l'attenzione agli altri; il disagio per la mancanza di fondamenti sicuri su cui costruire la propria vita e domanda di averli.

Come appare abbastanza evidente da questo scarso elenco, che ha unicamente lo scopo di aiutare ad andare oltre la semplice constatazione, rassegnata o provocatoria, della superficie dell'indifferenza religiosa giovanile, per percepirne le sorgenti sotterranee, tale indifferenza può avere un ampio spettro di motivazioni psicologiche e ideologiche. Si presenta come fenomeno ambivalente, cieco e sordo a determinati valori religiosi, su un versante, e indicatore di altri interessi e valori, sull'altro. Come tale, pare che la sua consistenza debba essere ridimensionata in modo critico, in quanto non sembra abbia le proporzioni che le statistiche segnalate lasciano intendere.

Ma questo ridimensionamento non vuol dire fare abbassare il livello di attenzione educativa al problema. Significa piuttosto sollecitare una visione più lucida, approfondita e articolata del fenomeno che si presenta assai variegato e non uniforme. Tra l'altro esso emerge e assume tratti differenti anche in ragione delle differenti età dei giovani: è diverso negli adolescenti, nei giovani dai 18 ai 20 anni, nei giovani dai 24 anni in poi.

4. Fattori che contribuiscono alla diffusione dell'indifferenza religiosa¹³

Questa forma di indifferenza religiosa, individuale e collettiva, è un aspetto del più ampio fenomeno di indifferenza sociale, politica e culturale, caratteristico degli attuali contesti descritti sopra, e ne è in certo modo un loro prodotto. Oltre questo dato generale, altri fattori storici hanno contribuito e contribuiscono a estenderla.

a) Il *processo di secolarizzazione* anche se, come si è rilevato, non tocca gli atteggiamenti di fondo su cui si costruisce l'esperienza religiosa, tuttavia ha ridotto i tradizionali spazi del *sacro*, del dominio della religione, ha ampliato enormemente le zone di autonoma competenza umana, ha creato compartimenti nei quali il riferimento alla fede e a credenze è divenuto assente, e ha consentito l'emergere e il diffondersi di un'ideologia atea che va sotto il nome di *secolarismo*.

b) Il collegato fenomeno della *razionalizzazione* esalta i ruoli professionali; concentra l'interesse sull'inserimento personale nel mondo del lavoro, specialmente in un periodo contrassegnato da alti tassi di disoccupazione giovanile; restringe gli spazi di attenzione alle persone e fa passare in secondo piano la sensibilità ai problemi e alle pratiche religiose.

c) Il processo di *autonomizzazione* fa prevalere l'influsso degli aspetti societari e riduce, quando non annulla, le aree di un vivere in comunione. E ciò è aggravato dal crescente numero di famiglie in crisi, disestete e perfino fallite. La famiglia, lo si sa, è un luogo imprescindibile di socializzazione e formazione religiosa.

d) Il processo di *democratizzazione* favorisce il clima di tolleranza, di riconoscimento dei diritti degli altri e delle minoranze, accentua l'autonomia personale e inclina a prestare minore accettazione di istanze autoritative, percepite come limitatrici della libertà personale.

e) Il *processo di industrializzazione e urbanizzazione e le cor-*

¹³ Qualche relatore parla di *cause* dell'indifferenza religiosa, altri e con ragione preferiscono attribuire il fenomeno a un complesso di *fattori* che contribuiscono a mantenerlo e fomentarlo.

renti migratorie hanno disintegrato numerosi tessuti religiosi, hanno rotto tradizionali scale di valori e hanno sradicato enormi masse di persone dal proprio ambiente culturale e religioso, rendendole più facilmente esposte al rischio dell'indifferenza nei confronti della religione.

f) Certa *cultura masmediale* caratterizzata da una progressiva banalizzazione dei messaggi e dei linguaggi è un altro fattore che contribuisce a generare indifferenza religiosa, specie nel mondo giovanile, nella misura in cui mortifica interessi seri e riduce gli spazi di silenzio e di deserto interiore, condizioni queste imprescindibili per la personalizzazione di valori trascendenti.

A tutto ciò vanno aggiunti questi altri fattori storici e sociali: il prevalere dell'aspetto istituzionale della religione sulla centralità dell'adesione personale di fede; la paura e l'ostilità verso le verità fondamentali della religione supposte liberticide; il ripiegamento narcisistico sul presente e la perdita del senso della speranza cristiana e della responsabilità; il vuoto spirituale; il risorgere di una religiosità arcaica e di un cristianesimo neopagano, ossia spogliato di contenuti veritativi e assai spesso ridotto a pure manifestazioni culturali; un linguaggio religioso inadeguato che lascia indifferenti.

Senza dire, infine, che la stessa attuale situazione dell'esperienza religiosa, descritta sopra, così differenziata e sottoposta a continua e rapida ridefinizione, può a sua volta ingenerare e favorire atteggiamenti di indifferenza nei confronti di verità e pratiche religiose.

5. La nuova religiosità

La nuova religiosità si rivela, tra l'altro, come una forma di reazione assai differenziata al generalizzato contesto di indifferenza appena descritto.

Sotto il titolo generale di *nuova religiosità* il colloquio ha preso in considerazione alcuni attuali fenomeni distinti, benché non separabili: i nuovi movimenti religiosi, il fenomeno denominato *New Age*, le cosiddette *credenze parallele*, le fonti di nuova religiosità per i giovani e i tratti di nuova spiritualità giovanile.

5.1. I nuovi movimenti religiosi¹⁴

I nuovi movimenti religiosi (dizione da preferire a quella di *setta* o *culto*, anche se rimane ambigua) sono una realtà molto complessa, perché variano assai quanto a origine, grandezza, credenze, atteggiamenti e comportamenti verso altri gruppi religiosi e la società. Più che un'istituzione sono una forma culturale caratterizzata da un alto grado di flessibilità e di imprevedibilità. Sono gruppi religiosi relativamente piccoli che promuovono una identità forte negli adepti, generalmente in netta contrapposizione al contesto religioso e sociale circostante, e favoriscono un intenso clima di accoglienza, di credenza nell'aldilà e nell'avvento di un «mondo nuovo».

Le interpretazioni sociologiche del fenomeno sono diverse anche se non divergenti. Se ne sono segnalate quattro maggiori:

a) i nuovi movimenti religiosi sarebbero una conferma dell'attuale secolarizzazione, indice della reazione all'irrilevanza della religione per la società e della ricerca di spazi comunitari aventi funzioni integrative e terapeutiche;

b) essi sarebbero l'effetto della crisi del razionalismo tecnico-scientifico manifestato con il richiamo a qualcosa di «altro» e gratificante;

c) sarebbero ancora una reazione alla burocratizzazione della religione e rivelatori di un bisogno religioso non soddisfatto dalle istituzioni religiose ufficiali;

d) infine sarebbero l'emergere del bisogno di religione in una società complessa, nella quale essi si ritagliano un proprio scenario come ultima risorsa di senso di fronte all'insicurezza e alla crescita di indeterminatezza dei sistemi operativi.

Le motivazioni tipiche date dai seguaci di questi movimenti e accertate da recenti studi attendibili sono in sostanza la ricerca di attenzione, sicurezza, protezione, partecipazione, solidarietà; la ricerca inoltre di una comunità di supporto, di una compagnia, di altri fedeli che condividano la stessa esperienza.

¹⁴ Il colloquio ha prestato particolare attenzione ai nuovi movimenti religiosi cosiddetti *eterodossi*, le cui caratteristiche generali sono valide anche per quelli ortodossi. Si è poi auspicato di dedicare ai nuovi movimenti cristiani e cattolici emersi nel postconcilio una presentazione specifica, per la rilevanza che hanno avuto e che continuano ad avere.

Anche se a livello dell'Europa occidentale questi movimenti rappresentano un fenomeno minoritario (sono stimati intorno ai due milioni di aderenti attivi, ma se ne prevede un'espansione con l'avvicinarsi del fatidico 2000), tuttavia sono un segno inconfondibile, in positivo e in negativo, della vitalità religiosa del fine di questo secolo.

In positivo, in quanto sottolineano l'esigenza che l'esperienza religiosa sia duttile e capace di offrire un supporto motivazionale ed espressivo alle mutevoli esigenze di gruppi, di minoranze e di popoli desiderosi di concordia e di pace.

In negativo, in quanto possono essere portatori di discordia e di tensioni nel campo familiare, etnico, politico, culturale e sociale.

In ogni caso, da un punto di vista sociologico, la loro maggiore o minore validità va valutata in base al criterio generale dell'*humanum* e cioè dal se e del come promuovono veramente ciò che è autenticamente umano, non facile da definire in concreto.¹⁵

5.2. Il fenomeno denominato «New Age»

Il complesso fenomeno culturale denominato *New Age* si presenta come punto di convergenza di numerosi nuovi movimenti religiosi e rivela, in forma più completa, lo spirito della cosiddetta *nuova religiosità*, che si sta estendendo specialmente negli strati sociali più alti dal punto di vista economico e intellettuale. Conta già oltre venticinque milioni di adepti negli USA e circa cinque milioni in Europa centrale.

Di fronte alla frammentazione, complessità e conflittualità delle società contemporanee, la *New Age* offre, tramite un insieme di mezzi (meditazione, esperienza mistica, esperienza del proprio corpo, lo yoga, lo zen, la danza, la riscoperta di saperi esoterici e mitologici...), una nuova forma molto personale di spiritualità. Essa offre riconciliazione e pacificazione interiore; apertura della coscienza al di là dei propri limiti; una visione unitaria e totalizzante della realtà, dove l'amore personale si apre alla trascendenza, il microcosmo individuale si immerge

¹⁵ Cf la comunicazione di Bajzek.

organicamente nel macrocosmo dell'universo (compreso come emanazione di energia spirituale e divina), l'intuizione e l'emozione sono valorizzate, un policromo sincretismo religioso è frammisto a dati scientifici, fatti storici, elementi di spiritualità cristiana; il tutto in un'affascinante atmosfera di accoglienza calorosa.

Si è rilevato e documentato come questa nuova religiosità sia fondamentalmente di tipo psicologico e risponda a bisogni largamente sentiti, oltre che da settori di adulti, da ampie fasce giovanili. Se ne sono individuati alcuni tratti significativi:

a) la ricerca e riscoperta dell'identità e armonia personale nel quadro di un coscienza integrale che abbraccia l'intero cosmo;

b) una mistica monistica, unificazione dell'io con se stesso e con il mondo, in grado di fronteggiare l'insoddisfazione e il malessere generati dalla complessità e frammentazione sociale;

c) una spiritualità nella quale il desiderio d'assoluto, l'interesse vitale per il mistero, la ricerca del senso profondo della vita e delle cose e il bisogno di autenticità non sfociano nella trascendenza, ma avendo rinunciato alle indicazioni dottrinali delle Chiese circa il Dio personale, si risolvono in un liberante atteggiamento psicologico di identificazione con l'universo umano e cosmico.¹⁶

5.3. *Le credenze parallele*

Le cosiddette *credenze parallele*, come la comunicazione con i morti, la trasmissione del pensiero, l'astrologia, la stregoneria, l'ufologia, il richiamo agli extraterrestri, le predizioni di chiromanti, lo spiritismo e la fede nella reincarnazione sono un fenomeno in fase di emergenza. Da un lato, si pongono in netto contrasto con il clima di indifferenza religiosa e, dall'altro, evidenziano il carattere di assoluta libertà proprio della nuova religiosità diffusa.

In effetti, si caratterizzano per il fatto di essere forme di credenze libere, individuali, diffuse, fondate soggettivamente e colorate di una patina di scientificità (astrologia, telepatia, vita extraterrestre), piuttosto immanenti, non colpevolizzanti, a orien-

¹⁶ Cf la relazione di Jiménez.

tamento mondano pur nei loro rapporti con l'«aldilà» attraverso lo spiritismo e la credenza nella reincarnazione.

Assieme ai nuovi movimenti e alla New Age, queste credenze parallele confermano una constatazione relativa al presente decennio: uno scivolamento delle credenze verso il probabilismo, il possibilismo, sullo sfondo di una relativizzazione dei contenuti di fede del cristianesimo anche presso i praticanti.¹⁷

5.4. *Fonti di nuova religiosità giovanile*

I tre fenomeni segnalati sono altrettante fonti a cui si ispira variamente, per lo più in maniera pragmatica e sincretista, un crescente numero di giovani delle varie nazioni.

In modo particolare le seguenti categorie di giovani:

— quelli che sono alla ricerca di un focolare spirituale per uscire dall'isolamento sociale;

— coloro che desiderano avere un supporto religioso all'elaborazione della loro identità e all'autonoma costruzione della loro personalità;

— quelli che hanno problemi personali, dovuti a situazioni familiari, a difficoltà di inserimento nel mondo del lavoro e nella società e si sentono emarginati e deprivati di spazi vitali;

— quanti sono sensibili all'impegno nel sociale e desiderano motivarlo in base alla fede, in reazione a una cultura che spegne ogni ideale.¹⁸

5.5. *Tratti di nuova spiritualità giovanile*

Negli attuali contesti sociali, culturali e religiosi, assai frammentati, si sono creati *nuovi spazi di sacro*, accanto a quelli che tradizionalmente venivano ritenuti tali. Si tratta, in concreto, dell'impegno per la pace, per l'ambiente, per la difesa dei diritti umani, di innumerevoli iniziative di solidarietà, di volontariato.

Il processo di individualizzazione e di autonomizzazione ha portato ad accentuare il vissuto, l'esperienza religiosa carica di potenziale emotivo e a prestare minore attenzione ai contenuti veritativi della religione; ha favorito una religiosità e un'appar-

¹⁷ Cf la relazione di Mion.

¹⁸ Cf la relazione di K. van Luyn, non pubblicata in questo volume.

tenenza religiosa piuttosto labili e sottoposte al cambio più o meno rapido.

La reazione alla massificazione, all'anonimato e al prevalere dei rapporti societari nella vita quotidiana, ha stimolato la ricerca di luoghi di comunione, dove i singoli siano riconosciuti nella loro identità e diversità e dove i caldi rapporti personali hanno il sopravvento su freddi e burocratici rapporti funzionali.¹⁹

6. Importanti punti di riferimento

Allo scopo di poter disporre di punti di riferimento qualificanti, necessari per compiere una corretta analisi valutativa dei due fenomeni in esame e per elaborare scelte operative adeguate, il colloquio ha analizzato criticamente i processi psichici sottesi al fenomeno della religione, dell'esperienza religiosa, della fede e dell'incredulità; ha rivisitato il pensiero di don Bosco circa l'indifferenza religiosa; ha individuato i tratti salienti della nuova religiosità dei giovani salesiani degli anni 1965-1980; ha segnalato valide linee di tendenza oggi emergenti e criteri proposti dall'attuale riflessione teologico-pastorale o pratica.

6.1. *Processi psichici sottesi all'esperienza religiosa*²⁰

In campo psicologico mancano tuttora serie ricerche e indagini su questo complesso fenomeno della religione, dell'esperienza religiosa, della fede e dell'incredulità. Ciò ha costretto a concentrare la riflessione su questioni generali e a offrire orientamenti circa la genesi di un atteggiamento religioso e di fede, considerato nei suoi diversi momenti e aspetti.

Si è cercato di individuare i processi psichici più importanti mediante i quali la persona *diventa* religiosa o meno in risposta alle sollecitazioni provenienti dal sistema simbolico costituito dalla religione.

Si tratta di processi psichici consci e inconsci con i quali la persona stabilisce o rifiuta un rapporto religioso, percepito e

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ Cf la relazione di Schepens.

valutato rispettivamente come significativo o come insignificante per la sua vita.

Considerando il fatto religioso come un rapporto personale con il Trascendente, che, nel caso specifico cristiano, è il Dio trinitario e personale rivelato da Gesù di Nazaret, se ne sono studiati tre aspetti rilevanti: le motivazioni, la struttura dell'esperienza religiosa, le predisposizioni psicologiche alla fede o all'incredulità.

a) Con la formula *motivazioni psicologiche* (non quindi di ordine filosofico o teologico) dell'atteggiamento religioso si intende designare i dinamismi psichici che spingono la persona a ricorrere al soprannaturale religioso, al fine di soddisfare determinati desideri umani, che nascono da una tensione sgradevole e mirano a ridurla. Qui è in gioco il movimento che va dalla psiche umana verso il fatto religioso considerato come dato oggettivo esterno al soggetto umano.

Tre luoghi di motivazioni *non religiose* dominano o influenzano la tendenza della persona verso una credenza o un comportamento religioso: 1) il senso di impotenza e il bisogno di aiuto che essa ritiene di poter ricevere da una realtà che trascende il mondo umano; 2) la necessità di un'etica che regoli i rapporti sociali in modo da renderli sopportabili e funzionanti; 3) la ricerca di una visione unitaria dell'intero universo, ivi compreso quello della realtà chiamata Dio.

Le motivazioni psicologiche sono forze ambivalenti che inseriscono la religione nella vita psichica. La religione opera tramite tali meccanismi, che aprono la persona a ciò che, stando alla fede cristiana, viene dato da un'istanza diversa, che è appunto il Trascendente per antonomasia, cioè Dio.

b) *L'esperienza religiosa*. Parlando di esperienza religiosa ci si colloca nel movimento che va dal fatto religioso, inteso come dato oggettivo, al soggetto umano. In altre parole, la religione offre allo psichismo umano nuovi significati e nuove finalità, in quanto costituisce un sistema di valori che danno senso alla vita e che le sono propri.

Essa stessa motiva il vivere umano e diventa appunto esperienza religiosa, categoria questa divenuta ormai di uso corrente non solo tra i nuovi movimenti, ma anche nella letteratura spirituale e negli stessi documenti del magistero.

Nella relazione dedicata a quest'argomento si è cercato di delimitare il significato che vi annettono coloro che la invocano, di chiarire la sua funzione nell'insieme dei comportamenti religiosi e le condizioni della sua presenza o assenza.

Soprattutto si è sottolineato che l'esperienza religiosa non crea, né garantisce la religione (contrariamente a quanto hanno sostenuto noti psicologi della religione come James, Otto, Jung, Eliade). Essa invece consolida l'opzione di fede in un Tu personale trascendente.

c) *Fede e incredulità*. Al di là del terreno mobile in cui si muovono le motivazioni psicologiche e il desiderio insito nell'esperienza religiosa, il cristiano e la cristiana sono sollecitati a ridefinire la propria opzione di fede nel quadro di riferimento proposto dal Vangelo: tale opzione è un rapporto personale e vitale con Dio.

La fede cristiana pone la persona, e in modo particolare quella che vive nella cultura contemporanea europea, di fronte all'alternativa: fede o incredulità.

Al riguardo si è fatto notare ciò che, nello psichismo umano, predispone il soggetto ad accogliere il messaggio della fede, la provoca, oppure la disturba o la inibisce.

Le modalità con cui si configura l'opposizione tra fede e incredulità rivelano gli accordi o i disaccordi tra fede e psichismo. Si è dato un particolare rilievo ai conflitti che si profilano nell'animo della persona e precisamente: quello tra autonomia e dipendenza; quello tra desiderio religioso e paura dell'illusione; quello tra sentimento religioso e utopia religiosa; quello tra significati centrali della fede e sue incrostazioni idealizzanti o fuorvianti.

6.2. *Don Bosco e l'indifferenza religiosa*

Contro l'indifferenza confessionale e dogmatica (le forme di indifferenza da lui più combattute), don Bosco ha sviluppato un'apologetica abituale nell'ambiente cattolico del tempo, debitrice delle indicazioni vincolanti del Vaticano I e del magistero pontificio della seconda metà del secolo XIX. Essa è condensabile in questi asseriti generali: l'unica religione vera è quella professata nella Chiesa cattolica governata dal Papa; le altre

religioni sono false e bugiarde; le altre Chiese cristiane sono eretiche, non possono trasmettere la grazia salvifica, per cui, in definitiva, l'indifferenza religiosa confessionale e dogmatica è disonorevole, di più, è suicida perché conduce alla dannazione eterna.

Si è giustamente fatto notare che vari aspetti di questa impostazione dottrinale, e specificamente la visione erronea delle altre religioni e specialmente delle altre Chiese cristiane, non sono oggi sostenibili se confrontati con il magistero del Vaticano II sull'argomento.

Per distruggere l'indifferenza religiosa di tipo sacramentale, presente in alcuni dei suoi giovani, don Bosco ha praticato senza problemi una *pastorale della paura*, comune nel tempo, centrata sui novissimi e su un'immagine di Dio giudice terrificante e vendicativo. Si tratta di una pastorale oggi in larga parte contestabile nella misura in cui non rispetta i diritti e doveri della coscienza in materia religiosa e ingenera negli animi un'immagine distorta del Dio di Gesù Cristo: il Dio Padre di tutti, il Dio Amore misericordioso.

Ma per sostituire nei suoi giovani un *habitus* indifferente con un *habitus* devoto, don Bosco è pure ricorso all'esortazione e ha attivato vari tipi di intervento: ha proposto modelli edificanti da imitare; ha contrapposto, come rimedio efficace, varie pratiche devozionali giornaliere e settimanali, in particolare la frequente comunione eucaristica e soprattutto l'«esercizio della buona morte»; ha creato e promosso un ambiente educativo, in cui il canto, la musica, il giuoco, il teatro, la festa, l'allegria favorivano nei giovani comportamenti virtuosi e la pratica religiosa.²¹

Indubbiamente, nel pensiero e nella prassi educativa di don Bosco il riferimento a Dio è centrale e così pure l'uso della Bibbia, anche se letta secondo criteri moralistici del tempo. Il sistema rituale (la pratica sacramentale) è da lui proposto in modo normativo e vincolante, ma non in forme variamente coercitive.

Utilizzando un corretto approccio alla teoria e soprattutto alla prassi educativa di don Bosco per coglierne orientamenti

²¹ Cf la relazione di Desramaut.

illuminanti e significativi per il presente, senza per altro forzare i dati storici, si è richiamata l'attenzione su quattro fattori ritenuti importanti ai fini di un intervento educativo diretto alla formazione religiosa dei giovani e delle giovani d'oggi:

1) il creare un ambiente di amicizia (in riferimento all'ambiente educativo dell'Oratorio di don Bosco a Torino);

2) il valorizzare l'esperienza di gruppo (in riferimento alle «compagnie» di ragazzi volute da don Bosco);

3) il favorire il rapporto personale, a tu per tu, tra educatore e ragazzo, tra educatrice e ragazza (in riferimento alla prassi della «parolina all'orecchio» largamente usata da don Bosco);

4) il fare ampio ricorso alla Bibbia, educando i giovani al linguaggio simbolico e leggendo i testi sacri in riferimento a esperienze concrete di vita.

6.3. La nuova religiosità dei giovani salesiani

La rivisitazione documentata dei cambi, in certo senso «rivoluzionari», verificatisi in Spagna negli anni 1965-1980, tra i giovani salesiani in formazione, ha fatto emergere i valori religiosi più rilevanti, frutto di un dibattito, non sempre facile, e della messa in opera di esperienze che si scostavano decisamente da precedenti impostazioni formative.

Si tratta in sostanza dei seguenti valori: la riaffermazione della persona del salesiano, la rivitalizzazione della comunità, la scoperta del mondo come luogo di realizzazione della missione, l'autonomia della realtà secolare, il necessario inserimento del religioso nella Chiesa e nelle culture locali, la qualità pastorale della formazione salesiana, la dimensione popolare dell'esperienza carismatica e spirituale di don Bosco, la centralità della celebrazione del mistero eucaristico.²²

Sono lineamenti di una religiosità salesiana largamente condivisi e acquisiti da altri ambienti formativi salesiani, ad esempio d'Italia e di Francia, che però hanno seguito itinerari differenti da quelli del contesto spagnolo, caratterizzato da situazioni politiche e religiose specifiche (la fine del Franchismo).

²² Cf la relazione di Alberdi.

6.4. Valide linee di tendenza e valori condivisibili

Negli attuali contesti culturali e sociali, la religiosità sta acquistando un valore fondamentale nella formazione dell'identità personale, anche in ambito giovanile. Ciò non significa che tutti la assumano; significa invece che per chi la sceglie, essa diventa un fattore centrale attorno a cui unificare le altre dimensioni umane nella costruzione della propria personalità.

Ne emergono in particolare due valide linee di tendenza:

a) la prima sta nel fatto che la religiosità, molto più che in passato, è divenuta *oggetto di una specifica scelta personale, liberamente voluta*, nel segno dell'autonomizzazione (anche se, da un punto di vista veritativo cristiano, determinate scelte di certa religione diffusa, dei nuovi movimenti e delle credenze parallele sono criticabili, anzi, in alcuni casi palesemente da rigettare, come certi atteggiamenti settari e determinate aggiornate forme di gnosi);

b) la seconda sta nel fatto che fede e religiosità diventano piuttosto *funzionali alla propria crescita personale*, una tessera importante e tra le più valide con cui dare senso al mosaico della propria vita nel segno dell'autorealizzazione. Ne consegue un rapporto con la fede più centrato sulla persona e sul suo cammino di crescita destinato a purificarne progressivamente le motivazioni con il maturare del proprio riferimento a Dio.²³

I nuovi movimenti religiosi indicano atteggiamenti e interesse a valori che possono essere condivisi da una religiosità autenticamente cristiana. In concreto sono ad esempio: il rigetto dell'assolutizzazione del razionalismo tecnico-scientifico che ignora le dimensioni estetiche, simboliche e religiose dell'esistenza umana; il rifiuto del materialismo e del consumismo e la valorizzazione del desiderio religioso e di spazi comunitari dove la domanda di attenzione, sicurezza, protezione, partecipazione, solidarietà trovino concreta attuazione; l'esigenza di forme religiose in cui il bisogno religioso, personale e collettivo, possano esprimersi con quella libertà e creatività che sono difficilmente praticabili in istituzioni religiose appesantite dall'apparato burocratico.

²³ Cf la relazione di Mion.

E per quanto concerne, in particolare, il movimento *New Age*, sono condivisibili l'ottimismo e la partecipazione ai processi di creazione di una nuova cultura dell'unità e della totalità (anche se il modo con cui lo fanno non è accettabile); è innegabile la validità di alcuni autentici valori umani che persegue e di alcune proposte attinenti, ad esempio, alla ricerca dell'armonia personale, la sensibilità ecologica, il senso della solidarietà e della responsabilità, la valorizzazione del corpo e dell'austerità...²⁴

6.5. *Nuove possibilità per la religiosità giovanile*

Vari fenomeni sociali e culturali ripetutamente ricordati si presentano come ambivalenti: su un versante inclinano all'indifferenza religiosa; su un altro versante aprono nuove possibilità all'esperienza religiosa. Ciò è rilevabile in riferimento ai fenomeni generali elencati qui di seguito.

a) Il processo di secolarizzazione può purificare la fede da incrostazioni culturali obsolete o variamente devianti; può concentrare l'interesse sul nucleo del messaggio evangelico e sulla centralità della persona umana.

b) Il connesso processo di autonomizzazione può favorire l'adesione personale alla fede, il protagonismo giovanile, il camminare insieme tra giovani e adulti, ad esempio, in una catechesi mistagogica.

c) Il processo di democratizzazione può rivelarsi positivo da vari punti di vista in ambito religioso: può aiutare a evidenziare la pari dignità e la comune responsabilità di tutti gli appartenenti alla comunità cristiana, popolo di Dio sul territorio; può promuoverne i rapporti di dialogo sincero e coraggioso; può far configurare l'esercizio dell'autorità come animatrice di relazioni di uguaglianza e di reciprocità tra tutti gli appartenenti alla comunità, nel rispetto delle diverse vocazioni e competenze, divenendo in questo modo credibile; può stimolare la ricerca, fatta insieme tra educatori/educatrici e giovani, di un nuovo linguaggio della fede e della religione; può ispirare la messa in opera di iniziative a raggio piccolo e medio, realizzabili sul posto.²⁵

²⁴ Cf la relazione di Jiménez.

²⁵ Cf la relazione di K. van Luyn, non pubblicata in questo volume.

d) La stessa indifferenza religiosa, se intesa come presa di distanza da forme vecchie e attuali di religione istituzionalizzata nelle Chiese, può favorire l'abbandono del dogmatismo, la relativizzazione di linguaggi e riti religiosi; può stimolare la ricerca di un'esperienza religiosa ricondotta alle sue vitalizzanti sorgenti evangeliche e della tradizione, ma rilette in riferimento a sfide attuali.

7. Sfide radicali e suggerimenti operativi generali

Indifferenza religiosa e nuova religiosità costituiscono altrettante sfide radicali alla fede cristiana e all'intervento educativo, pastorale e catechistico della Chiesa specialmente nei confronti delle giovani generazioni. Pongono, infatti, l'una e l'altra a un «incrocio» contrassegnato da profonda crisi rispetto a tradizionali proposte culturali e religiose, a concezioni etiche, ideologiche e politiche.

Di fronte all'indifferenza religiosa la ricerca di soluzioni operative ha suggerito di convogliare gli sforzi educativi e pastorali in varie direzioni: premunirsi contro tentazioni di restaurazione e dall'affidarsi alla fascinazione di qualche «grande testimone»; educare ai valori, riattivare le capacità critiche, annunciare in modo credibile il centro della fede cristiana, formare i giovani alla capacità di condivisione con gli esclusi.²⁶

E in riferimento alla nuova religiosità oltre che all'indifferenza si è messo in guardia dal rischio sempre incombente di cadere in atteggiamenti di tipo fondamentalista. Si è caldeggiato invece di assumere comportamenti improntati a saggia *tolle-ranza*, intesa come rispetto e accoglienza incondizionata dell'altro con la sua originalità, le sue convinzioni, il suo diritto alla ricerca e al dubbio, la sua verità. Questo, però, senza rinunciare ai propri convincimenti religiosi e dimostrandosi capaci di riconoscere i propri limiti e di porsi in un sincero atteggiamento di umile e costante ricerca della verità (che è raggiunta ed espressa sempre in modo limitato perché legata alla costante della stori-

²⁶ Cf le relazioni di Jiménez, Petitclerc e quella di Pranjić, non pubblicata in questo volume.

cià) e dei segni di Dio riscontrabili nei tanti frammenti di esperienza umana presenti negli attuali contesti sociali.²⁷

In riferimento ai giovani, specialmente in difficoltà, si sono sottolineati gli esiti positivi di alcune grandi linee d'azione per un'evangelizzazione dialogale: mettere i giovani in situazione di donare; rispettarli sinceramente, ascoltandoli in profondità; raggiungerli al cuore dei loro interrogativi; evangelizzarli stabilendo un dialogo diretto a cercare la risposta alle loro domande.²⁸

Dato che forme di genuina esperienza religiosa possono essere vissute in tanti frammenti di vita giovanile, occorre prevedere itinerari di apertura al religioso commisurati alla situazione concreta dei singoli giovani e dei gruppi: saranno cammini parziali, limitati, carenti. Ma tra il tutto e il nulla c'è di mezzo tanto spazio occupabile da creativi e illuminati interventi educativi.

Si è indicato anche un possibile itinerario generale: partire dall'esperienza del vuoto e del disincanto; fare scoprire la nostalgia e il desiderio di tenerezza sempre presente nell'incontro con le persone; promuovere una qualche forma di impegno per l'altro, accostato nella sua concretezza e facendolo sentire vicino; annunciare Dio come amore e misericordia soprattutto per i deboli; presentare la Chiesa come avvocata di coloro che non hanno parola, degli ultimi e degli esclusi; aprire gli occhi delle comunità cristiane per stimolare ad essere comunità di credenti nelle quali è possibile vivere, camminare, lavorare e soffrire insieme da fratelli e sorelle animati dallo Spirito del Risorto.

In una linea complementare, si è sottolineato la necessità di superare forme tradizionali di catechesi e di indirizzare interesse e sforzi verso questi obiettivi: presentare un volto di Dio fuori dalle categorie di utile o inutile e dar risalto al Dio crocifisso, presente anche quando sembra assente; far leva sulle esperienze umane fondamentali come la speranza, la gioia, l'amore, la libertà; valorizzare il silenzio, la concentrazione, la meditazione; educare alla fantasia e alla creatività dando spazio a forme ludiche e festive di espressione religiosa; reinventare il linguaggio

²⁷ Cf la relazione di Jiménez.

²⁸ Cf la relazione di Petitclerc.

gio religioso in modo da renderlo comprensibile e significativo per il mondo giovanile; favorire il dialogo ecumenico e interreligioso.²⁹

8. Una prospettiva pastorale globale

Oltre queste indicazioni di ordine generale, il colloquio ha dedicato una particolare attenzione alla situazione di difficile comunicazione tra giovani e Chiese, in tema di educazione alla fede e alla religiosità, e ha preso in esame una prospettiva globale di intervento pastorale centrata sull'invocazione: una prospettiva frutto di un serio confronto critico con modelli educativi sia rassegnati che di tipo responsoriale oggi dominanti.

L'invocazione è stata compresa come gesto di vita che cerca ragioni di vita, come domanda che nasce dall'esistenza e che resta spalancata verso qualcosa di ulteriore e, precisamente, come esperienza di trascendenza ovvero come fiducia e immersione nello sconfinato abisso di Dio: un'esperienza che integra e interpreta le esperienze quotidiane nell'orizzonte di una Realtà personale ulteriore e superiore.

Consapevoli che i problemi e le difficoltà che attraversano l'attuale situazione giovanile e culturale riguardano soprattutto il consolidamento e lo sviluppo della capacità d'invocazione, che costituiscono un tipico problema educativo, si è rimarcato lo stretto rapporto tra educazione e invocazione. Il servizio pieno alla qualità della vita dei giovani esige la proposta e l'incontro con il Signore della vita; esige di educare a invocarlo e incontrarlo nella verità e profondità della loro esistenza umana come risorsa risolutiva del loro desiderio di felicità e vita.

In questa cornice generale che indica una meta generale a cui tendere, non un punto di partenza, è stato proposto un progetto d'educazione all'invocazione, nel quale viene indicato un cammino educativo che, partendo dalla situazione in cui i giovani d'oggi vivono, si sottolineano tre esigenze di fondo in grado di restituire alle persone la capacità di essere veramente uomini e donne religiose:

²⁹ Cf la relazione di Pranjic, non pubblicata in questo volume.

a) una concezione evangelica dell'esistenza come esodo verso l'alterità, come impegno d'amore teso a costruire vita attraverso gesti d'amore, nei quali si incontra veramente Dio che è Amore;

b) una identità stabilizzata non nel ritorno a tempi in cui questa era sicura e persino battagliera, e neppure nel ripiegamento su identità fragili e deboli, ma sulla capacità di affidamento fiducioso al Dio di Gesù Cristo;

c) un'esigenza di interiorità che, a differenza della semplice proposta di valori dall'«esterno», mira alla loro critica acquisizione, ridando voce autorevole alla «coscienza», educando la capacità di comprendersi e di progettarsi dal silenzio della propria interiorità (da non identificare con l'intimismo), luogo in cui lo Spirito di Gesù guida alla pienezza della verità.

Il progetto prevede espressamente il coraggio di fare proposte, evitando di ridurre il servizio educativo alla semplice offerta di risposte alle domande dei giovani, il che, in ultima analisi, torna a detrimento della vita dei giovani. Ma come fare proposte? Riempiendo di contenuti operativi quattro esigenze educative:

a) fondare l'autorevolezza dell'intervento educativo non semplicemente sulla validità delle verità proposte o sull'autorità di coloro che le propongono, ma su un'accoglienza che sa ospitare il proprio interlocutore, la sola capace oggi di interpretare i contenuti veritativi, di farli circolare, di renderli efficaci;

b) suscitare il coraggio della decisione, non ricorrendo a sistemi autoritari del passato, ma facendo fare esperienza e, in concreto, esperienza religiosa a contatto con testimoni credibili (non necessariamente perfetti) della vicinanza di Dio;

c) attivare la capacità di «provocare», ispirandosi a un'esigenza della nostra tradizione educativa, ma modificandone radicalmente il punto di partenza: il confronto inquietante con la morte, a partire dall'amore alla vita, il che fa scoprire quella capacità di affidamento che è al centro dell'esperienza religiosa;

d) raccontare storie che aiutino a vivere in linea con stupende pagine della Scrittura, con racconti di grandi credenti, dove l'evento passato è raccontato dentro la propria esperienza di educatori/educatrici e dei giovani, e dentro la propria fede.³⁰

³⁰ Cf la relazione di Tonelli.

L'appassionata discussione seguita alla presentazione di questa proposta ha chiarito, tra l'altro, che essa inserisce in una visione d'insieme numerose indicazioni operative avanzate da altri relatori: ad esempio, l'atteggiamento di accoglienza che l'operatore e l'operatrice del Vangelo sono sollecitati ad assumere nei confronti dei giovani e delle giovani, specialmente emarginati/e, esclusi/e; l'aprirli al dono di sé, all'incontro con l'altro, sacramento dell'incontro con Dio; il far fare esperienze a contatto con cristiani e cristiane credibili con cui vivono, gomito a gomito, giorno dopo giorno.

Si è ritenuto illuminante il richiamo alla morte da situare in una prospettiva in cui, lungi dall'essere disattesa o dipinta solo in vista della vita futura da non perdere, viene piuttosto compresa e vissuta alla luce del Risorto e nella passione per la vita presente e futura. Si è aggiunto che, oltre ad essa, anche altre esperienze, ad esempio di fallimento e di amicizia sincera, possono rompere la dura superficie dell'indifferenza e aprire l'animo giovanile all'invocazione del Dio della vita e della gioia, rivelato da Gesù di Nazaret.