

INDIFFERENZA RELIGIOSA DEI GIOVANI NELLA CULTURA DEL POST-MODERNO

Un approccio socio-culturale

Renato MION

1. Nella cultura della post-modernità

La crisi di «totalità», di sintesi e di «unità» che constatiamo come uno dei tratti distintivi dello spirito moderno, che permea il mondo adulto e si trasferisce per i processi di socializzazione anche a quello dei giovani, viene oggi a profilarsi nella forma di una «caduta di senso», di un «nichilismo» privo di fondamento, dove il post-moderno vive il dramma della finitezza, della individualità e della differenza. Esso frantuma ogni tranquillo possesso dell'identità e della sicurezza. In questo orizzonte la perdita del senso, conseguente alla crisi delle risposte totalizzanti della ragione moderna, si aggrava diventando anche *perdita del gusto a porsi la domanda sul senso*, così che si viene a contestare non tanto le risposte, quanto addirittura la stessa legittimità del porsi le domande.

È questo *disinteresse a porsi la domanda sul senso*, più ancora che la stessa mancanza di senso, la vera malattia mortale che pervade le società, pur così diverse, dell'Europa di oggi. E questo nichilismo teorico non fa che nutrire l'apatia, la caduta di tensione e il disimpegno morale. Il fondamento «forte», onnicomprensivo e rassicurante cede il posto all'assenza di fondamento, bandiera della post-modernità e del «pensiero debole». Paradossalmente poi il «pensiero debole» pretende di dedurre l'avvenire dal presente con quella stessa forza non meno

totalitaria di quanto faccia il «pensiero forte» dell'identità e del fondamento.¹

L'immagine di uomo e di società che ne deriva è quella di una *condizione umana e sociale* deprivata del riferimento ai valori, alla progettualità, alla disponibilità per la dedizione a un ideale, a una meta collettiva che non sia sostenuta da nessun altro motivo che dall'utilitarismo pragmatico del presente. L'uomo si rapporta col suo ambiente in termini di riduzione della complessità mediante una serie di comportamenti abitudinari che lo esimino dalla responsabilità.

«*La realtà per eccellenza è il mondo della vita quotidiana*» e la conoscenza funge da riserva, da ricettario di tecniche per manipolare l'ambiente della vita quotidiana. Le realtà diverse da essa hanno carattere periferico e comunque non fondamentale. Gli ideali, i valori e la religione non farebbero che distogliere l'attenzione dalla concretezza.

In questa prospettiva l'uomo, assorbito nella dimensione quotidiana, è un individuo afflitto da precarietà e debolezza esistenziale almeno in *quattro direzioni*:

- a) confina la vita per lui più significativa nella nicchia del vivere quotidiano;
- b) concentra i suoi interessi sulla manipolazione dell'ambiente per sopperire a bisogni che non trascendono l'orizzonte della quotidianità;
- c) impronta le sue esperienze al principio della ripetizione meccanica;
- d) concepisce la libertà umana non nei termini della scelta,

¹ Cf, ad esempio, G. VATTIMO - P.A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983, nonché di G. VATTIMO, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1984; *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985 e *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989.

Per una analisi critica di queste posizioni in una prospettiva culturale, filosofica e teologica, vedi anche B. FORTE, *Cristianesimo ed Europa di fine millennio*, in «Aggiornamenti Sociali», 1993, nn. 7-8, pp. 531-544; I. VACCARINI, *Cultura dominante e crisi esistenziale*, in «Aggiornamenti Sociali», 1989, n. 1, pp. 13-28; IDEM, *La condizione «postmoderna»: una sfida per la cultura cristiana*, in «Aggiornamenti Sociali», 1990, n. 2, pp. 119-135; J. MARTIN VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid 1993, p. 350; M. BAUDE, *Sécularisation, modernité et post-modernité: Bilan de la sécularisation et conséquences*, in «La Revue Reformée», 1993, n. 3, pp. 61-75.

dell'impegno, dello sforzo e dell'autodeterminazione, ma nei termini spontaneistici dell'espressione incoercibile di impulsi e di bisogni.

È un uomo che ha perduto la capacità di dominare l'ambiente, di progettare la propria vita nel lungo periodo, di assumere i rischi e le responsabilità che sono indissociabili da ogni autentica scelta.

La seconda dimensione individuabile nella post-modernità, quella dell'*orientamento utilitaristico*,² prospetta una società come sistema di cooperazione destinato a promuovere l'interesse privato dei suoi membri, e non invece una comunità che condivide un ideale comune e persegue un bene comune. Ne derivano effetti di *indifferenza* per tutto ciò che esprime «tensione verso», valore sociale del sacrificio e del rischio, sentimento di fedeltà ad una causa, apertura verso il Trascendente. La svalutazione del sacrificio e la diffidenza verso la rinuncia al piacere immediato sono due aspetti di questa concezione in contrasto con le situazioni della vita quotidiana, perché sacrificio e rinuncia costituiscono due aspetti indissociabili di ogni impegno e orientamento verso i valori.

È in definitiva una cultura che sviluppa le dimensioni più immanenti e contrattualistiche della vita, una concezione appiattita e amorfa, *indifferente e senza passione*, dalle ali tarpate, ripiegata nel proprio interesse, chiusa nel presente, abbarbicata alla sicurezza e alla routine, refrattaria ad ogni iniziativa rischiosa, incalzata dalle urgenze della competitività e indifferente a quanto rende significativa l'esistenza. Emerge dell'uomo una visione assai riduttiva e repressa. In questo senso viene rifiutata da chi alla vita sta affacciandosi con spontanea fiducia e voglia di vivere, come sono i giovani.

2. Indifferenza, calo di tensione e ricerca di senso

All'interno di questo «Zeitgeist» la società contemporanea si sta caratterizzando per la presenza di vistose sacche di indifferenza in diversi ambiti di vita. Indifferenza etica e/o religiosa o più semplicemente indifferenza nei confronti degli altri, an-

² J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

che di fronte al bisogno, al dolore, alla sofferenza. Prima di affrontare il tema del suo rapporto con la religione è perciò importante una premessa di carattere concettuale.

2.1. Una triplice dimensione dell'indifferenza

Sotto il profilo concettuale, *dell'indifferenza possono essere date almeno tre definizioni.*

Una prima è quella di «*disponibilità a diverse proposte di valore*» (tendenzialmente messe tutte sul medesimo piano), sino a giungere a una sorta di «neutralità» nei confronti dei valori, nel senso che tutte le proposte di valore finiscono per equivalere, e dunque per essere insieme tutte «vere» e tutte «false».

Un secondo senso è quello del *sostanziale «disinteresse»* affettivo ed esistenziale verso qualsiasi proposta di valori, nei quali ci si rifiuta di coinvolgersi, in conseguenza del ripiegamento intimistico del soggetto su di sé, in un orizzonte nel quale è ritenuto significativo soltanto ciò che tocca direttamente e immediatamente ogni individuo. Uno sviluppo di questo secondo senso è quello della indifferenza rispetto a particolari e specifici valori (come *l'indifferenza religiosa*, intesa come presa di distanza dal problema di Dio in quanto ritenuto irrilevante e ininfluenza per il progetto di vita del singolo).

In una terza prospettiva lo stesso atteggiamento potrebbe essere descritto come *triplice indifferenza: ai valori* (soggettivismo), *al futuro* (cultura dell'immediato), *agli altri* (assolutizzazione della soggettività).³

³ Per un approfondimento del tema sono rilevanti le riflessioni di AA.VV., *Indifferenza o impegno. La società contemporanea e i suoi esiti*, Vita e Pensiero, Milano 1983. Di particolare rilievo i contributi di A. BAUSOLA, *Radici culturali della civiltà dell'indifferenza*, 15ss, e di G. CRISTALDI, *Risorse della fede e coscienza contemporanea*, 83ss. Vedi anche G. CAMPANINI, *Verso una società dell'indifferenza?*, in «Aggiornamenti Sociali», 1985, n. 9-10, 601-616. Rimangono testi classici nell'analisi dell'indifferenza religiosa le opere del SEGRETARIATO PER I NON CREDENTI (a cura di), *L'indifferenza religiosa*, Città Nuova, Roma 1978: si tratta di un'opera di collaborazione interdisciplinare tra studiosi particolarmente qualificati come Miano, Cottier, Keilbach, Grumelli, De Rosa, Morra, Faricy; P. POUPARD, *La Chiesa davanti alla sfida dell'ateismo contemporaneo*, Ediz. Piemme, Casale Monferrato 1984; J.M. VELASCO, *Non credenza ed evangelizzazione: dalla testimonianza al dialogo*, Cittadella, Assisi 1990; A. FAVALE, *Essere cristiani di fronte alla sfida del-*

Nel nostro tempo questa indifferenza è apparsa di fatto l'unica via di uscita di fronte ai problemi della conflittualità e della complessità sociale. Nell'impossibilità di proporre, e insieme nel rifiuto di imporre, un unico quadro di valori etici, religiosi, sociali e di fronte alla constatazione dei troppo elevati costi derivanti da una esasperazione, o anche solo da una insufficiente regolazione, della conflittualità, *le società moderne si sono orientate ad assumere e a codificare un atteggiamento di «indifferenza»* nei confronti di tutta una serie di scelte coinvolgenti valori suscettibili, se condivisi, di attivare una superiore solidarietà, ma capaci anche, se accettati dagli uni e rifiutati dagli altri, di esasperare quella stessa conflittualità di difficile gestione. Di qui l'orientamento delle società moderne ad abbassare sempre più la soglia del «minimo etico» nel quale una società si riconosce, per elevare contemporaneamente la soglia di ciò che è rimesso alla coscienza individuale o ai puri e semplici comportamenti privati.

Sotto questo profilo, nelle società moderne, pluralistiche e per questo potenzialmente conflittuali, l'area dell'indifferenza esterna e visibile, intesa come *neutralità manifesta* rispetto ai valori, tende ad ampliarsi sempre più, proprio per evitare ogni rischio. Da questo atteggiamento, ricevono grave danno i processi formativi ed educativi, tesi a trasmettere una serie di valori e di progetti di vita.

D'altra parte il confronto con la società del post-moderno, come «società dell'indifferenza» e del non coinvolgimento, implica la capacità da parte della cultura cattolica di fare i conti con tale categoria, che coinvolge anche il suo rapporto con Dio.

Cercare Dio (e se lo si trovasse?) è sempre un rischio, e un rischio che l'uomo contemporaneo spesso si rifiuta di correre, di «scommettere», secondo il celebre «pensiero» di Pascal. L'uomo moderno non vuol «scommettere» né per Dio né contro Dio, perché il fatto stesso di scommettere lo costringerebbe a porsi il «problema di Dio». Ancora una volta, di fronte a una scelta esigente si sceglie di non scegliere; si preferisce, fin quando è

l'indifferenza e della non credenza, in R. TONELLI, *Essere cristiani oggi*, LAS, Roma 1986, 113-129; R. SAUER, *Indifferenza religiosa*, in J. GEVAERT (a cura di), *Dizionario di Catechistica*, Elle Di Ci, Leumann 1986.

possibile, rimanere nell'incertezza. La scelta delle sette non risolve il problema di «*Dio in sé*», ma del «*Dio per me*», in quanto risponde ai miei bisogni di sicurezza, di appartenenza, di stima, di protagonismo, di autorealizzazione.

2.2. *Cultura cattolica e crisi della modernità*

In uno dei primi saggi che hanno affrontato il rapporto tra religione e condizione post-moderna, Hervieu-Léger⁴ viene ad approfondire questa dimensione della cultura cattolica nella crisi della modernità e sull'ipotesi di un cristianesimo post-moderno. Essa osserva infatti che il venir meno delle evidenze etiche comuni e più radicalmente l'evanescenza degli orientamenti di valore favoriti dal clima di indifferenza hanno evidenziato *la diffusione di personalità narcisistiche*, rinchiusse nella sfera privata, psicologicamente immature ed emotivamente povere.⁵

L'indebolimento della socializzazione da parte delle agenzie ad essa deputate, come la famiglia e la scuola, per un malinteso senso di rispetto della libertà del bambino, ma anche per la stessa crisi di impoverimento culturale e motivazionale della generazione adulta, ha predisposto le nuove generazioni anche a rifiutare come privo di senso ogni atteggiamento segnato dall'aspirazione a modelli di perfezione e dalla ricerca del significato dell'esistenza umana. Già più sopra se ne è diffusamente discusso.

Anche R. Bellah⁶ nel definire queste condizioni come «crisi della modernità» ha imputato tale crisi all'egemonia ideologica dell'«*individualismo radicale*», che ha svuotato di significato i fenomeni sociali tipici come il lavoro, il matrimonio, l'amore, la comunità democratica.

La diffusione in Europa e in Italia della «*cultura del narcis-*

⁴ D. HERVIEU-LÉGER - F. CHAMPION, *Verso un nuovo cristianesimo*, Queriana, Brescia 1989.

⁵ Cf D. BELL, *Le contraddizioni culturali del capitalismo*, Einaudi, Torino 1978; R. SENNETT, *Il declino dell'uomo pubblico*, Bompiani, Milano 1982; C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1981; A. BLOOM, *La chiusura della mente americana*, Frassinelli, Milano 1988.

⁶ R. BELLAH, *New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity*, in C.Y. GLOCK - R. BELLAH, *The New Religious Consciousness*, Berkeley, California University Press, Berkeley 1976, 333-352.

sisma», ispirata alla dissociazione tra sfera privata e sfera pubblica, sta permeando gli orientamenti anche delle nuove generazioni. La letteratura sociologica⁷ ne ha individuato precisi indicatori, come l'appiattimento sul presente, la frammentarietà della vita e del tempo psichico, la dilatazione delle aspettative, la progettualità di basso profilo, il rapportarsi alla società non in termini di trasformazione ma di adattamento passivo, la destrutturazione del tempo biografico, l'indifferenza ai valori ultimi, sentimenti di impotenza non disgiunti talora da atteggiamenti depressivi.

Sono gli stessi fattori che denotano la crisi della modernità. *L'uomo moderno* infatti è contrassegnato dall'autosufficienza, dalla fiducia in se stesso, dal sentirsi creatore e protagonista di una civiltà nuova, capace di esercitare la propria ragione nei diversi ambiti della scienza e della tecnica fino quasi a intaccare la stessa natura nei suoi meccanismi più delicati della bioingegneria. Si allontana sempre più dalla religione e dalle Chiese e dai loro dogmi teorico-pratici, considerandosi sempre più moderno e adulto, quanto più se ne distacca nella sua pratica di vita.

A questa immagine di «*superuomo*», se ne accompagna però un'altra, quasi contrapposta e «*debole*», caratterizzata essenzialmente dalla negazione di questa capacità razionale e dall'esaltazione della dimensione emotiva e soggettiva, che toglie fondamento legittimo e razionale ai valori ultimi. Ne viene così compromesso anche ogni riferimento alla religione. Si profilano sintomi di impoverimento esistenziale, così chiaramente individuati da Darendorf in un'intervista riportata da «La Repubblica» 18.X.1989: «A me pare che ci si avvicini alla verità della nostra condizione, se si guarda alla destrutturazione, alla dissoluzione della società avanzata. E ne vedo due segnali evidenti. Il primo è la rinuncia alla storia, il lasciare che il fare, il progettare ci derubino del passato; la seconda è la straordinaria difficoltà che i partiti politici hanno nel definirsi, nel darsi un programma. I giovani non hanno più né i grandi maestri del passato, né i punti di riferimento nel presente».

A distanza di anni se ne riscontra amaramente la realtà nel-

⁷ Cf F. GARELLI, *La generazione della vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna 1984; A. CAVALLI (a cura di), *Il tempo dei giovani*, Il Mulino, Bologna 1985.

l'attuale situazione di corruzione e di disincanto a cui sono giunte non poche società dell'Europa, cosiddetta cristiana.

2.3. *Religione e modernità nell'Europa di oggi*

Sottoporre a verifica l'analisi di questi processi intrinseci al rapporto tra religione e modernità è stato il compito della riflessione di un gruppo di sociologi, che in questi ultimi anni, da diversi punti di vista e con diversi approcci, hanno voluto approfondirne la lettura.⁸ Di essi ci serviremo per delineare quelle dimensioni dello spaccato giovanile che qui più ci appaiono significative.

Prendendo allora in considerazione *il comportamento religioso degli europei, e in particolare dei giovani*, emerge da una parte un'Europa che crede in Dio, ma non pratica, che non tutte le verità di fede ottengono lo stesso consenso; e soprattutto si assiste a un generale scollamento fra opzioni religiose e opzioni etiche oltre che fra credenza e appartenenza religiosa. Sem-

⁸ Meritano allora di essere citate le ricerche e i congressi realizzati allo scopo, sia a livello europeo che a livello italiano. Tra i primi ricordiamo: D. HERVIEU-LÉGER et al., *La religione degli Europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Fondazione Agnelli, Torino 1992; R. GUBERT (a cura di), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Reverdito Ed., Trento 1992; e in particolare L. TOMASI (a cura di), *I giovani e le religioni in Europa. Persistenze valoriali e nuovi orientamenti*, Reverdito Ed., Trento 1993. Proprio alla fine del mese di luglio 1994 si è tenuta a Budapest la XXII Conferenza Internazionale su «Religione, cultura e identità» promosso dalla «International Society for the Sociology of Religion».

Tra i secondi citiamo G. BRUNETTA e A. LONGO (a cura di), *Italia Cattolica. Fede e pratica religiosa negli anni Novanta*, Vallecchi, Firenze 1991; S. BURGALASSI, C. PRANDI e S. MARTELLI (a cura di), *Immagini della religiosità in Italia*, F. Angeli, Milano 1993; F. GARELLI, *Religione e Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 1991; A. ARDIGÒ e F. GARELLI, *Valori, scienza e trascendenza. Una ricerca empirica sulla dimensione etica e religiosa tra gli scienziati italiani*, Fondazione Agnelli, Torino 1989; R. MION, *I giovani dinanzi ai valori e alle prospettive emergenti: quali provocazioni?*, in C. NANNI (a cura di), *Domanda religiosa e educazione ai valori nella nuova Europa*, LAS, Roma 1993, 49-73; AA.VV., *L'Europa interpella il carisma salesiano. L'esperienza religiosa in una situazione pluriculturale*, Edizioni SDB, Roma 1994.

Nella nostra analisi faremo spesso riferimento a queste opere, che costituiscono importanti punti di riferimento teorico e documentario anche per il nostro tema e i suoi sviluppi rispetto alla condizione giovanile.

bra essere in atto un processo di ridefinizione del religioso, specie tra i giovani, che non si adatta a letture semplificate.

Inoltre sembra del tutto *tramontata l'ipotesi dell'eliminazione della religione* attraverso l'esplicita negazione, la violenta repressione e la rivoluzione. Non sono convincenti neanche le pur significative indicazioni della privatizzazione della fede, perché in Germania, come in Francia e in Italia e ultimamente nella stessa Russia, il ruolo di riferimento della Chiesa è ampiamente confermato.

Illusoria è anche la *secolarizzazione*⁹ come deriva inevitabile dell'industrializzazione, se negli stessi Paesi scandinavi si registra una nuova attenzione alla vita religiosa anche negli ambiti socialmente più colti. In Francia i giovani francesi che si recano in chiesa con regolarità hanno livelli d'istruzione decisamente migliori della media dei loro coetanei.

Dall'altra però la dimensione dell'indifferenza religiosa come atteggiamento di abituale disinteresse rispetto ai temi religiosi *conquista sempre più spazio*, favorita da una serie di fattori che meglio verremo approfondendo. Ovunque la modernità si è tradotta in perdita di utopia per effetto del pluralismo che, pur richiamando un contesto di democrazia, di società aperte, evidenzia anche dominante un clima di incertezza, per cui nessuna tradizione sembra più capace di imporsi come un «codice di senso» agli individui e ai gruppi. Il crollo delle grandi ideologie in Europa ha solo aggravato la situazione.

L'ideale dell'autorealizzazione del sé, caratteristico della cultura moderna, penetra oggi anche la sfera religiosa.¹⁰ Una religiosità fondata sulla spontaneità dell'espressione religiosa individuale e collettiva e sulla intensificazione affettiva dei legami comunitari tende un po' dovunque a sostituirsi o almeno a sovrapporsi a una religiosità fondata sull'osservanza stretta delle prescrizioni della Chiesa.

Il tutto è accompagnato e quasi imbevuto da un clima di *individualismo*, di *soggettivismo*, di *pragmatismo* e di *edonismo*,

⁹ J. FAMEREE, *L'Église en contexte de «sécularisation»*, in «La Foi et le Temps», 1994, n. 2, 143-165.

¹⁰ R.J. CAMPICHE, *Individualisation du croire et récomposition de la religion*, in «Arch. de Sc. soc. des Relig.», 1993, n. 81, 117-131.

che omogeneizza tutte le aspirazioni, ma che minaccia direttamente il tessuto morale ed etico della società. Ne deriva un aumento dell'indifferenza religiosa e morale, un cambiamento delle forme della sensibilità religiosa individuale e collettiva, un'atomizzazione individualista dei sistemi di significato, un proliferare delle forme carismatiche di autorità, spesso contrapposte, in una parola una «*deregulation*» del campo religioso e una *destrutturazione del mondo simbolico religioso*.

Tutto ciò aggrava la situazione di incertezza e l'ansia per la ricerca di punti solidi di riferimento, che vengono evidenziati dall'aumento del consumo di oroscopi, della magia, del paranormale e dell'astrologia, oltre che l'ampia diffusione dei Nuovi Movimenti Religiosi. Non siamo certamente in presenza del trionfo della razionalità moderna.

Alla atomizzazione della società risponde infatti un movimento che viene definito di «*gruppuscolizzazione identitaria*», che mira cioè a superare gli effetti di destabilizzazione indotti dalla modernizzazione e dai rapidi cambiamenti: di qui il successo dei nuovi movimenti religiosi e di forme nuove di integrità e di espressività religiosa.

In Francia, ad esempio, soprattutto tra i giovani, si parla di una «*religiosità festiva*», che si esprime non nel quotidiano, ma nell'eccezionale, nello straordinario, nell'enfasi sull'esperienza religiosa speciale vissuta in gruppo, nella festa, nei «*momenti forti*» e nelle «*centrali religiose*»: «*non si assiste più alla Messa domenicale nella propria parrocchia, ma si fanno chilometri per partecipare a un raduno di Pasqua a Taizé o alla festa di Pentecoste a Paray-le-Monial*». ¹¹

L'Autore parla anche di orientamento verso una *religione di «comunità emozionali»*, caratterizzate da tratti come i seguenti: un carattere di «*religione volontaria*», un accento posto sull'esperienza personale degli aderenti, un'intensificazione particolare della dimensione espressiva della vita religiosa collettiva, una diffidenza più o meno teorizzata nei confronti della «*religione intellettuale*», un atteggiamento pragmatico nel prelevarne solo gli aspetti di utilità e nel garantire la migliore circolazione possibile di scambi di esperienze individuali, che si pro-

¹¹ D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, 194.

lungano e amplificano con l'eco che incontrano negli altri, un'ampia fluidità di entrata e di uscita dai gruppi in funzione del benessere e della realizzazione personale che il giovane vi trova.

In tutti i casi perciò la partecipazione comunitaria è subordinata al desiderio dell'individuo e al beneficio interiore che egli ne trae. Molla principale della partecipazione non è più la prescrizione dell'istituzione, ma il desiderio dell'individuo che vi cerca benessere, realizzazione personale, esperienza gratificante di fusione comunitaria, di emozioni passate e di elevazione religiosa.

Sono tutti indicatori del primato concesso all'esperienza e dell'affinità che questa religione di comunità emozionali ha con la modernità definita dall'avvento del soggetto.

2.4. *Un nuovo tipo di praticante*

Fa capolino il ritratto di un «nuovo tipo di praticante» in cui la scelta della regolarità nell'osservanza è sempre giustificata in termini di opzione personale, in cui è chiara l'esclusione molto netta dell'idea di obbligo. Se sceglie di andare a Messa tutte le domeniche, non è perché l'istituzione ha emanato questa regola, ma perché ha provato personalmente l'interesse e il beneficio spirituale di una partecipazione continua; è perché ha deciso di manifestare in questo modo il proprio impegno ecclesiale.

Grosso peso perciò acquista nel giovane il riferimento costante all'*esperienza dell'individuo*, che in linea generale viene sempre vissuta in gruppo. Essa diventa un po' il fondamento e la misura di ogni espressione religiosa e la giustificazione primaria di ogni raggruppamento comunitario, fino al punto che alla «religione di osservanza» si sostituisce una «*religione di coinvolgimento*», la cui caratteristica principale è quella di dirigere interamente il progetto religioso integrale non più verso il mondo, ma verso l'individuo: «tutta la religione in tutta la *mia* vita». Tutto avviene, si esprime ancora D. Hervieu-Léger,¹² come se un «integralismo soggettivo» venisse progressivamente a sostituirsi agli «integralismi oggettivi».

¹² *Ibidem*, 202.

Quanto poi alle credenze religiose fondamentali del Cristianesimo, benché manchi un quadro totalizzante e onnipervasivo, il loro declino¹³ è assai minore di quello relativo alla pratica religiosa. In altre parole, sono *maggiormente condivise le credenze meno impegnative e più generali* (in particolare c'è ottimismo nella fede: quelli che credono al Paradiso sono più di coloro che credono all'Inferno). Vi è pure un forte scollamento tra l'adesione alle verità religiose e l'osservanza delle norme morali proposte dalla stessa religione: è diminuita la fede negli assoluti morali.

Infine vi sono minoranze di giovani che aderiscono a forme intransigenti di religiosità cristiana, ma anche altre minoranze che accettano credenze di origine non cristiana. In ogni caso atteggiamenti di contrasto con la istituzione religiosa convivono con un più generale senso di appartenenza religiosa, sul quale facilmente si inseriscono i NMR.

Anche se i praticanti manifestano una cultura e una istruzione superiore alla media dei loro coetanei, *il tasso di indifferenza religiosa* anche a livello giovanile è sempre in aumento. Resta infatti vero che l'indifferenza alla religione è molto più diffusa di quanto non lo siano l'ateismo o l'opposizione radicale, limitata a circa il 5-10% della popolazione.

Fattore aggravante però è il fatto che la modernità ha enfatizzato l'estrema soggettività della dimensione religiosa e morale, il rifiuto di norme dettate dall'«esterno» e la propensione a una religiosità che non richieda impegno o comportamenti conseguenti. Ogni persona si ritaglia un proprio modo di credere e di agire che le permetta di dare significato alla propria esistenza, senza eccessivi coinvolgimenti. «Cristiani sì, ma a modo proprio».¹⁴

Nella seconda indagine IARD si afferma che «per i giovani italiani, la fede religiosa occupa una posizione importante»¹⁵

¹³ Cf J.A. BECKFORD, *Tendenze e prospettive*, in D. HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, 485-502.

¹⁴ R. MION, *Rassegna storico-bibliografica delle più importanti ricerche empiriche in sociologia della gioventù: 1945-1985*, in «Orientamenti Pedagogici», 1985, n. 5, 985-1034.

¹⁵ A. CAVALLI e A. DE LILLO, *Giovani anni 80: secondo rapporto Iard sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna 1988, 84.

anzi, confrontando i dati con quelli del 1983, si constata che sono diminuiti i «non-religiosi», coloro cioè che attribuiscono «poca» o «nessuna» importanza alla religione. E nella terza¹⁶ sembra 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.¹⁷ Però l'allargata considerazione dei valori religiosi nel mondo giovanile *non* deve far pensare all'affermarsi di un *modello religioso di forte identificazione*. Infatti esso ha difficoltà a concretizzarsi man mano che si passa dai riferimenti ideali e teorici a quelli relativi alla vita quotidiana. Anzi, in un clima di maggior tolleranza verso le espressioni religiose stiamo assistendo al rischio di uno stemperamento e annacquamento della religiosità, di una caduta di tensione nella ricerca dei contenuti della fede.

Come interpretare infatti gli atteggiamenti di refrattarietà, di disinteresse, di indifferenza apatica di molti giovani? La loro più aperta resistenza a riconoscersi in una istituzione religiosa definita? L'indifferenza a una concezione specifica di religione o di appartenenza confessionale? Lo stesso concetto di fede, forse assai sbiadito o molto variegato? Il disincanto di fronte agli obiettivi radicali (addirittura escatologici) e di lungo raggio proposti dalla fede? La genericità dei riferimenti religiosi?

3. L'indifferenza religiosa nelle indagini sulla condizione giovanile in Europa e in Italia

Tematizzare l'indifferenza religiosa come l'atteggiamento di «disinteresse, di rifiuto a prendere posizione dinanzi al fatto religioso in genere e a quello cristiano e cattolico in specie»¹⁸ significa prendere atto che ciò si traduce nel disinteresse teorico

¹⁶ A. CAVALLI e A. DE LILLO, *Giovani anni 90*, Il Mulino, Bologna 1993, 75, 78, 83, 104.

¹⁷ R. MION, *Essere giovani negli anni Novanta*, in «Orientamenti Pedagogici», 1993, n. 2, 229-239.

¹⁸ B. HONINGS, *Indifferenza religiosa*, in E. ANCILLI (a cura di), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità, II*, Città Nuova, Roma 1990, p. 1301. Vedi anche L. PELLEGRINI, *Ateismo, indifferenza religiosa e cultura dell'indifferenza*, in «Sette e Religioni», 1994, n. 13, 31-50.

e/o pratico dei giovani nei riguardi di Dio e della condotta ispirata alla sua Parola.

Sul piano ecclesiale la «Gaudium et Spes» (n. 21) rileva con precisione: «alcuni nemmeno si pongono il problema di Dio in quanto non sembrano sentire alcuna inquietudine religiosa, né riescono a capire perché dovrebbero interessarsi di religione».

In questo senso l'indifferenza religiosa oggi¹⁹ è diventata un *fenomeno di massa, caratterizzato da alcuni tratti specifici*.

A differenza dell'ateismo dichiarato, l'indifferenza religiosa è un *fenomeno diffuso e pluriforme* che coglie coloro che esplicitamente si dichiarano 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 che compiono sì alcune pratiche religiose ma senza un vero interesse e una ragione riflessa e convinta, 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.²⁰

L'indifferenza religiosa è *silenziosa*: il riferimento a Dio sparisce dall'orizzonte della vita senza porre grossi interrogativi, è una non scelta che emargina i valori religiosi, morali e spirituali dall'orizzonte della vita umana, perché l'esistenza di Dio non fa più problema.

Il motto «*se Dio esiste comunque non c'entra con la vita*» sintetizza eloquentemente il nucleo dell'indifferenza,²¹ che rimuove la drammaticità dell'esistenza piuttosto che reinterpretarla. Essa coincide con un processo di appannamento della coscienza sotto la martellante pressione del benessere e del successo a portata di mano per chiunque. Mentre il principio secolarista incontra la resistenza di ogni cultura religiosa, il princi-

¹⁹ G. LESCANNE, *Des jeunes... face au climat d'indifférence*, in «Lumen Vitae», 1990, n. 3, 251-261; J. CLAES, *Des jeunes démobilisés, dit on...*, in «Lumen Vitae», 1990, n. 3, 263-275; J. SOMMET, *Indifférence religieuse aujourd'hui*, in «Projet», 1986, n. 202, 86-96; G. PIETRI, *L'indifférence religieuse: un aboutissement. Ses causes et ses limites*, in «Études», 1989, n. 4, 371-383.

²⁰ J. VÉLEZ CORREA, *Indiferentismo y Sincretismo*, Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1992, 172 (ciclostilato).

²¹ GC. ROVATI, *Giovani e libertà religiosa. Un approccio sociologico*, in «Vita e Pensiero», 1988, n. 3, 179-187.

pio indifferentista è nei fatti più insidioso, perchè penetra in modo strisciante all'interno di molte esperienze religiose: una fede totalmente privatizzata e ridotta a momento consolatorio di culto non incontra l'opposizione neppure dei regimi dell'ateismo militante. Esso è lo svuotamento di ogni proposta religiosa.

Dio viene sostituito dalle merci del consumo, talora Egli stesso equiparato alle varie merci da consumare, in cui tutto è collocato sul medesimo piano della fruibilità, come una delle tante opportunità rette dalla logica del consumismo. Da una parte ci sono tanti bisogni e desideri indotti, dall'altra questo moltiplicarsi infinito dei desideri vicini riduce e ostacola il riferimento alla trascendenza. L'abbondanza e l'esibizione inibiscono la ricerca e generano la sazietà, producendo il prevalere della istintività immediata e della ricerca dell'attimo fuggente o dell'evidenza sensibile.

A tutto ciò si aggiungano alcuni *fattori storici* che ne hanno esteso la diffusione: il prevalere dell'aspetto istituzionale della religione sulla centralità della fede, l'ostilità e la paura verso le verità fondamentali della fede rifiutate quali liberticide, la perdita del senso della speranza cristiana e della responsabilità, il vuoto spirituale, il risorgere di una religiosità arcaica e di un cristianesimo neo-pagano, ossia vuoto di sostanza, spogliato di contenuti e di verità, assai spesso ridotto a pure manifestazioni culturali, un linguaggio inadeguato che lascia indifferenti.²²

Gli indicatori esterni, generalmente assunti dalla letteratura sociologica e utilizzati nelle ricerche sul campo, sono ormai collaudati per un'esame a tutto spettro della condizione socio-religiosa, toccando i vari segmenti dell'esperienza umana, e cioè la dimensione cognitiva, ideologica, esperienziale, emotiva, consequenziale, rituale della pratica, che è quanto dire le motivazioni, le opinioni, le valutazioni, gli atteggiamenti e i comportamenti²³ relativi all'area delle credenze religiose, dell'apparte-

²² Per un approfondimento ulteriore, cf: P. POUPARD, *Grande Dizionario delle Religioni*, voci: «Agnosticismo», «Ateismo», «Non credenza», Cittadella, Assisi - Ed. Piemme, Casale Monferrato 1990, II ediz. ampliata; IDEM, *Cultura odierna e sfida delle sette. La risposta cristiana*, in «Sette e Religioni», 1994, n. 13, 12-30; J. VERNETTE, *Neopaganesimo*, in «Sette e Religioni», 1994, n. 13, 65-72.

²³ C.Y. GLOCK, *Toward a Typology of Religious Orientations*, New York, Bureau of Applied Social Research, Columbia University, 1954. Queste prime ipotesi

nenza religiosa, della pratica, degli orientamenti di valore e della valutazione personale.

Nell'ambito dell'indifferenza religiosa ciò deve essere assunto con una specifica angolatura, propria di questa categoria, che si esprime nella negligenza per le pratiche della vita religiosa e l'etica cristiana, nella scarsa o nessuna importanza attribuita alla fede nella propria vita, nella dichiarata non appartenenza religiosa, nella mancanza di impegno in associazioni religiose o cattoliche o di coinvolgimento in altre forme partecipative. Preghiera, partecipazione alla vita liturgica e sacramentale, rapporto con la Chiesa e impegno nella carità rivestono per questi soggetti un ruolo di scarsa o di nessuna importanza.

3.1. Valore e limiti delle indagini sociologiche sull'indifferenza religiosa

Una precisa ed esclusiva indagine sociologica sull'indifferenza religiosa non è facilmente reperibile in ambito scientifico, almeno per ora. Quasi tutte le ricerche di sociologia della religione ne trattano all'interno della problematica esistenziale e religiosa più vasta o di una esplicita autodichiarazione di appartenenza religiosa. In questo senso la letteratura è abbondante: quasi tutte le indagini ne trattano. Però tale aspetto non è stato ancora esplicitamente tematizzato.²⁴

Da un punto di vista metodologico può essere perciò assai interessante l'analisi comparata delle singole ricerche, estrapolando quegli items relativi al tema e confrontandoli tra loro, per quanto sarà rigorosamente possibile. Infatti, non sempre è legittima tale comparabilità, sia per la diversità del contesto sperimentale che dà un tono originale e unico alle stesse domande, sia per la stessa scarsa rilevanza delle percentuali, che si at-

sono state approfondite e riprese successivamente in maniera critica e più elaborata con sviluppi di notevole interesse per la sociologia della religione: GLOCK C.Y., *Religion in Sociological Perspective: Essays in the Empirical Study of Religion*, Belmont, California, Wadsworth Publ., 1973. Cf anche G.C. MILANESI e J. BAJZEK, *Sociologia della Religione*, Elle Di Ci, Leumann 1990.

²⁴ S. DIANICH e A. NESTI, *Confronto sul «religioso implicito» della sociologia e della teologia*, in «Religioni e Società», 1993, n. 16, 48-57.

testano generalmente alte sui tratti della religiosità più che non su quelli dell'indifferenza.

Sceghieremo perciò quelle indagini che, pur all'interno di una vasta bibliografia, sia nazionale che regionale o locale, riteniamo emblematiche e significative tanto per il rigore scientifico che per la rappresentatività espressa, e/o la specifica attenzione accordata alla condizione giovanile. Ci soffermeremo quindi in particolare sulla letteratura relativa all'ultima *ricerca europea (EVSSG) in confronto con il sottocampione italiano*, emblematica di una popolazione che presumibilmente meno delle altre del Nord Europa è percorsa dai processi di secolarizzazione e di indifferenza religiosa.²⁵

Nostra ipotesi di fondo infatti è la convinzione che se già a livello della nostra indifferenza è notevole e quindi reclama maggiormente l'esigenze di una pastorale adeguata, a maggior ragione più acuta e stimolante dovrà essere la preoccupazione degli educatori e della Chiesa per quelle regioni dove questo processo viene vissuto in termini più drammatici.

Non si tratta solo di constatare la presenza di un tasso di indifferenza, ma anche di vedere come questa produce i suoi effetti negli altri aspetti della vita quali l'etica, la vita sociale, i rapporti con le istituzioni.

²⁵ Cf anche altre ricerche dei diversi Paesi europei, come: P. GONZÁLES BLASCO y J. GONZÁLES-ANLEO, *Religión y sociedad en la España de los 90*, Fundación S. Maria, Madrid 1992, 318, per la Spagna. Per la Francia la letteratura è abbondante, cf: H. RIFFAULT, *Les valeurs des Français*, PUF, Paris 1994; Y. LAMBERT e G. MICHELAT (a cura di), *Crepuscule des religions chez les jeunes?*, L'Harmattan, Paris 1992; G. MICHELAT, J. POTEL, J. SUTTER, J. MAITRE, *La France est-elle encore catholique?*, Cerf, Paris 1991; IDEM, *Les Français et leurs croyances*, in «L'actualité religieuse dans le monde», 1994/15 mai, n. 122, 5-51: si tratta di un ultimo sondaggio su un campione nazionale di 1.014 francesi dai 18 anni in su.

S. HASHFORD e N. TIMMS, *What Europe thinks. A study of Western European Values*, Adelshot, Dartmouth 1992; P. ZULEHENER - H. DENZ, *Wie Europe lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Patmos, Dusseldorf 1993; P. ESTER, L. HALMAN, R. DE MOOR, *The individualizing society. Values change in Europe and North America*, Tilburg University Press, Tilburg 1993; per l'Europa dell'Est cf J.P. WILLAIME, *Les métamorphoses contemporaines du croire à la lumière d'enquêtes récentes*, in «Arch. de Sc. Soc. des Relig.», 1993, n. 82, 239-245.

3.2. *Indifferenza e religiosità dei giovani nel contesto europeo a confronto con quello italiano*

L'analisi degli stili di vita e dei valori degli europei promossa dall'«European Values Systems Study Group-1990» ci permette di approfondire il tema dell'indifferenza religiosa attraverso una serie preziosa di indicazioni e di riflessioni cui attingeremo per la nostra documentazione.

L'indagine²⁶ degli anni 90 (EVSSG) ha coinvolto un *campione europeo di 15.539 soggetti*, così distribuiti: Gran Bretagna (1484), Irlanda del Nord (304), Repubblica d'Irlanda (1000), Francia (1002), Belgio (2792), Germania Occidentale (2101), Olanda (1017), Spagna (2637), Portogallo (1185), Italia (2017).

Il campione relativo alla fascia giovanile costituisce circa un terzo del campione totale. La quota dei giovani tra i 18 e i 29 anni (prima fascia considerata) è composto da 4.269 soggetti per l'Europa e da 635 per l'Italia, pari rispettivamente al 27.5% e al 31.5% del campione totale. Nella maggioranza dei casi hanno un'istruzione media superiore e svolgono un'attività occupazionale prevalentemente di lavoro dipendente. Tuttavia vi è un'area non trascurabile di disoccupati e in misura maggiore di senza professione.

L'analisi all'interno del mondo cattolico è stata effettuata sulla base di cinque variabili, indicatori della pratica religiosa e delle forme di credenza. Esse sono: l'importanza della religione nella propria vita, l'importanza di Dio, la frequenza della preghiera, la frequenza alle pratiche religiose, la fiducia nella Chiesa come istituzione. Si sono ottenute due grosse categorie: la categoria della *religiosità debole* e la categoria dell'*osservanza religiosa*. Si è cercato inoltre di strutturare l'appartenenza alla Chiesa cattolica in tre fasce: l'area della religiosità debole, l'area dell'osservanza religiosa e l'area della religiosità militante.

²⁶ Verso la metà degli anni 70 un gruppo di docenti delle Università di Lovanio (Belgio) e di Tilburg (Olanda), sotto la direzione di R.A. de Moor e di J. Kerkhofs, diedero vita a un *gruppo di ricerca sui valori degli europei* (European Values Systems Study Group) che nel 1980 ha già pubblicato un rapporto assai articolato. Negli anni 90 vi è stata la replica della ricerca con il miglioramento delle tecniche statistiche e di rilevamento e il ridimensionamento dello stesso campione. È a quest'ultima indagine che noi ci riferiamo.

3.2.1. Appartenenza religiosa

In Italia la presenza e il ruolo della religione cattolica, sostiene R. Scartezzini (p. 451), risultano molto radicati, spesso in contro-tendenza rispetto agli altri paesi simili per struttura socioeconomica e orientamenti politico-culturali, come quelli dell'Europa Occidentale. Se si guarda ai principali elementi di credenza e di identificazione religiosa, convenzionalmente rappresentati dalla fede in Dio, dalla coscienza di essere una persona religiosa, dall'appartenenza confessionale, dall'accettazione dei maggiori rituali di passaggio (battesimo, matrimonio, funerali religiosi), l'adesione risulta imponente e monolitica.

Quando però si introducono *indicatori di religiosità più precisi*, atti a specificare in forma più analitica il riferimento di fede, come la credenza nelle principali verità religiose, la partecipazione effettiva, l'adesione alla morale della Chiesa in campo etico, sociale e sessuale, *si riduce in termini quantitativi l'adesione convinta ed emerge una gamma differenziata di comportamenti religiosi che si esprimono con posizioni deboli o critiche e in interpretazioni soggettive e pluralistiche del riferimento di fede.*

Il rapporto dei giovani europei con la religione quindi sembra alquanto problematico, perché la trasmissione della fede alle nuove generazioni incontra difficoltà, imputabili alla dinamica eccessivamente veloce delle trasformazioni tecnologiche in atto, da cui dipende l'obsolescenza dei simboli con cui tradizionalmente si esprimevano i valori, ma anche alla fragilità dei processi di socializzazione religiosa nelle famiglie. La sua efficacia sembra infatti piuttosto debole, se le percentuali delle dichiarazioni di *appartenenza religiosa* si distribuiscono come da tabella (n. 1):

Tab. n. 1: Indicatori di identificazione religiosa: confronto Europa-Italia (in %)

	Europa	Italia
1. Si dichiara religioso	60.6	82.2
2. Crede in Dio	70.8	83.5
3. Appartiene a una Chiesa	75.2	85.2
4. Si dichiara cattolico	54.5	83.2
5. La religione è molto importante	20.1	34.1
6. Importanza-religione «poco o nulla»	—	32.1

Fonte: Gubert, 1992.

Dalla tabella risulta che il 17% degli italiani è composto di *non credenti dichiarati*, di perplessi, di persone indifferenti ad un riferimento religioso. In questo gruppo gli atei dichiarati sono a loro volta una ristretta minoranza (meno del 4%), così come nel gruppo dei credenti una minoranza ancora più piccola (meno del 2%) sono coloro che dichiarano una fede diversa da quella cattolica. Si tratta di fenomeni di estrema minoranza, anche se è ipotizzabile che la loro influenza culturale vada al di là di queste cifre. In ogni caso l'appartenenza religiosa a una Chiesa risulta diminuita nel decennio sia in Europa (75%) che in Italia (85%), pur rimanendo ancora a livelli elevati rispetto alle altre nazioni. Sono circa 70% gli europei (compresi gli italiani) che si riconoscono in un riferimento religioso. La tendenza del decennio mostra un declino della religiosità e un aumento delle posizioni indifferenti o irreligiose (di circa 5 punti percentuali).

Analizzando in modo particolare *la variabile età* osserviamo che la fascia giovanile è quella maggiormente toccata dall'indifferenza.

3.2.2. L'esperienza spirituale e religiosa

I principali indicatori di *credenza e di identificazione religiosa* (fede in Dio, importanza della religione nella propria vita, autodichiarazione religiosa, significati della vita e della morte, pratica religiosa, appartenenza alla Chiesa) costituiscono un vero banco di prova per lo studio dell'indifferenza giovanile.

La tendenza verso una *concezione «laica» della vita* si ritrova maggiormente fra i maschi, le persone giovani e di media età, i residenti in città grandi, dove prosperano valori di laicismo radicale, di razionalismo esasperato, di spirito critico teso all'estremo.

L'orizzonte intramondano dell'esistenza può avere quindi una triplice interpretazione: come significato strumentale della vita, da sfruttarsi di qui, senza rifiutare nulla dell'aldilà; come rimozione del problema della morte, tanto da sconfinare in un fatalismo disarmante; come negazione o banalizzazione del significato della vita.

In termini più analitici, gli italiani più degli europei connettono il significato della vita, del dolore e della morte all'esistenza

di Dio (posizioni trascendenti). Le posizioni più immanenti (la vita come operosità e piacere, la morte come naturale punto di arrivo), sono però maggioritarie sia tra gli italiani che tra gli europei (contrari sono circa il 15%), mentre trascurabili sono le posizioni nichiliste o indifferenti (6%).

Le dichiarazioni di agnosticismo o indifferenza rimangono nel decennio relativamente stabili (tra il 5-10% degli italiani, tra il 10-20% degli europei).

3.2.3. Contenuti di fede e pratica religiosa

Quanto ai *contenuti di fede*, essi appaiono notevolmente fragili e affievoliti sia da una povertà di conoscenza e cultura religiosa, sia dall'aumento di una interpretazione soggettiva dei riferimenti di fede, sia da un atteggiamento meno monolitico e tendenzialmente più pluralistico, dove si assiste a uno stemperarsi delle verità di fede e all'aumento dell'incertezza circa il ricco patrimonio dei valori religiosi della Chiesa.

L'indifferenza religiosa della fascia giovanile sembra costituire ormai una costante nel panorama che stiamo studiando, manifestandosi in una *pratica religiosa* saltuaria: la frequenza regolare alla chiesa è ormai un fenomeno di minoranza, tanto da far pensare che l'adesione al cattolicesimo sia disgiunta dall'impegno a frequentare i riti e ad esprimere a livello comunitario le proprie convinzioni religiose.

Tab. n. 2: Frequenza alle funzioni religiose (in %: Italia-Europa)

	Europa		Italia	
	'91	'81	'91	'81
1. Ogni settimana o più volte	23.4	25.0	40.0	36.0
2. 1 volta al mese	10.9	12.0	12.7	16.0
3. 1 volta all'anno	22.6	21.0	27.2	24.0
4. Mai o quasi mai	42.4	43.0	18.9	25.0

Fonte: Gubert, 1992.

A un livello più personale la pratica religiosa si manifesta in un tipo di esperienza che vissuta individualmente si concretizza nella preghiera e nel ricorso a Dio. Ma anche in questo caso la fascia più giovane di età evidenzia le percentuali più basse.

Volendo quindi sinteticamente rappresentare una tipologia della religiosità dei giovani, potremmo immaginare una raffigurazione a cerchi con gradi diversi di intensità e di coerenza religiosa:

— *l'area dei credenti generici*: si attesta su valori che toccano l'80% e si compone degli indicatori come credere in Dio, ritenersi persona religiosa, dichiararsi cattolici: credenza e riferimenti religiosi deboli. All'interno di questo vasto raggruppamento si può individuare un'area di religiosità più consapevole e convinta, che è

— *l'area degli osservanti*: stimata attorno alla metà dell'area della credenza e identificazione religiosa, nella quale si combinano sia gli indicatori di esperienza religiosa (frequenza elevata della riflessione sul senso della vita e della morte collegata a riferimenti trascendenti, a molta importanza attribuita a Dio, alla religione, alla meditazione e alla preghiera personale), indicatori di pratica religiosa pubblica come la frequenza settimanale alle funzioni, e indicatori di condivisione dei principali dogmi della fede cristiana e dell'etica proposta dalla Chiesa.

— *L'area dei militanti* è più piccola, costituita da una minoranza di circa l'8% e che si colloca all'interno della precedente. È più radicata nella cultura cattolica, più coerente nell'adesione alle credenze della fede e alla pratica religiosa, caratterizzata infine dalla partecipazione attiva a gruppi e associazioni di impegno cattolico.

— *L'area della non-credenza* è costituita residualmente dal 20% circa ed è caratterizzata dal sottrarsi a ogni riferimento religioso e dalla sua estraneità a ogni relazione con le istituzioni ecclesiali. Le posizioni più propriamente irreligiose e atee sono comunque minoritarie (circa 4-5%). All'interno di quest'area si ipotizzano le posizioni dell'indifferenza e della cultura laica della tradizione liberale e marxista.

In conclusione, stemperamento del modello tradizionale di religiosità, depotenziamento di varie credenze religiose, discontinuità e assunzione di atteggiamenti critici o distaccati dalle posizioni della Chiesa stessa, fanno da contrappeso a un generale aumento del bisogno di riferimento religioso, di sicurezza e di

spiritualità, che spesso però restano assai 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 tradizionali, 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 pur di derivazione cristiana.

3.3. *L'indifferenza esplicita*

3.3.1. In Europa, in generale

Indici espliciti in Europa dell'indifferenza religiosa, sociologicamente connotata da precisi indicatori, mostrano che il 9.6% dei giovani europei affermano di non credere in Dio, un punto in più della popolazione generale (8.7%). Sono soprattutto coloro che hanno un titolo di studio più elevato e le femmine rispetto ai maschi.

La domanda-chiave circa *l'importanza di Dio nella propria vita* evidenzia un 30.5% che lo considera non rilevante nella propria esperienza religiosa. Anche qui sono specialmente coloro che possiedono titoli superiori, i laureati, le ragazze.

Il maggior livello di istruzione concorre in modo determinante a spiegare l'emergere della *domanda del significato della vita*, che risulta antecedente a ogni opzione di carattere religioso. Per il 60.4% di essi la vita ha un significato anche prescindendo dalla fede in Dio (v. 327); la considerano un naturale punto di arrivo (v. 328), del quale non ci si deve preoccupare (v. 326).

Mentre per la maggioranza delle femmine *la morte* ha un significato solo se si crede in Dio (45.4%), i laureati, in maggioranza maschi (69.7%), affermano di non esserne preoccupati.

Così se *il dolore e la sofferenza* (v. 329) acquistano un significato solo se si crede in Dio, una parte relativa di giovani, la maggioranza dei maschi (58.9%) e una gran parte delle femmine (45.7%), i diplomati e i laureati, lo negano. Anche la fede nella risurrezione dei morti (v. 362) incontra una certa difficoltà ad essere condivisa: un 43.4% la rifiuta.

In altre parole non tutti i soggetti che credono in un essere trascendente hanno di esso un'immagine chiara. Ne deriva che la religione rischia di essere senza dogmi, una religione all'interno della quale sono molti e frequenti i «distinguo» sulle diverse verità tradizionali della fede, specialmente quelle escatologiche.

La Messa domenicale, frequentata regolarmente nella misura del 24.4%, dal 7.1% anche durante la settimana e dall'11.6% una volta al mese, è l'indicatore più chiaro che la religione sta diventando una questione privata, tende a qualificarsi sempre più come esperienza personale, in cui il soggetto decide se e che cosa credere, se e che cosa praticare, se e come partecipare alla vita del gruppo religioso.

Nei confronti della Chiesa da alcuni anni il rapporto dei giovani si è fatto più problematico; non solo, ma in questo ambito l'indifferenza raggiunge i livelli più alti.

Dall'indagine in esame si rileva un aumento della criticità nei suoi confronti e una perdita della sua importanza come punto di riferimento etico nella vita privata degli individui, soprattutto nell'area della sessualità e della famiglia. Le attese nei suoi riguardi si concentrano sugli aspetti di tipo antropocentrico, quasi una religione orizzontale in funzione dell'uomo; trascendente quel tanto che serve a garantire una boccata di ossigeno al materialismo asfissiante.

L'indifferenza verso gli orientamenti etici della Chiesa fa parte di quel clima di spazio al *relativismo morale* che è abbastanza diffuso e favorito sia dal clima di incertezza esistenziale sia da una malintesa rivalutazione dell'autonomia individuale, intesa in senso radicale e astorico.

Frantumandosi il consenso sui significati condivisi ed esaltando l'individualismo della coscienza, la *soggettività giovanile* trova supporto sostanzialmente su due fattori: sull'assunzione del *criterio del piacere* come ultimo referente e sull'esaltazione del *diritto individuale alla felicità*.

L'agire umano viene sempre più considerato come l'ambito della realizzazione del soggetto, il luogo entro il quale egli esprime la tensione allo sviluppo di sé. Ciò ha investito anche lo stesso agire politico, che si è trasferito progressivamente nella sfera privata diventando esso stesso uno strumento a servizio dell'e-

spansione della soggettività, a scapito di una coscienza comunitaria e sociale.

Rimane però sempre una constatazione diffusa che *chi pratica* con più frequenza e regolarità, chi dà maggior importanza a Dio e alla religione nella propria vita è anche colui che afferma l'esistenza di principi chiari, di regole generali e assolute. Fra i non praticanti, invece, solo 1/4 circa si rifà a principi assoluti, mentre quasi i 2/3 affermano un relativismo totale. È un indice ulteriore dell'influenza che la dimensione religiosa ha sull'orientamento morale e che dove questa è carente meno facilmente si riscontra la forza responsabilizzante della «*morale laica*».

3.3.2. In Francia, in particolare

È assai indicativo per una valutazione, almeno indiziale, del fenomeno «*indifferenza/religiosità*» l'ultimo sondaggio in Francia di «ARM-Le Monde» (15 maggio 1994), di cui presentiamo i risultati conclusivi.

Abbiamo due serie di dati: quelli relativi alla popolazione generale e quelli più specifici dei giovani.

Per la popolazione generale, pur restando la fede un interrogativo e una «riserva di senso» di fronte ai grandi problemi dell'uomo ed alle dure prove della vita, confrontando i dati con quelli del 1986 si osserva che la percentuale di persone che si identifica come «cattolica» scende dall'81% al 67% e quella che si definisce «credente» scende dal 56% al 48%.

Una parte di queste persone è credente per «tradizione» e un'altra per «convinzione». Ma anche tra questi ultimi è evidente una flessione specialmente tra i giovani, dove i non credenti sono ormai il 27% contro il 20% di otto anni prima. Tra i credenti e i non credenti vi sono gli «incerti» e gli «scettici» (circa 1/3 delle persone interrogate). Si sta erodendo anche il gruppo dei credenti e praticanti. Sulle cause di crisi morale della società il 58% pensa che l'origine del male sta nella «società e nelle sue iniziative», mentre è considerata assai meno importante la responsabilità individuale dell'uomo, la sua «cattiveria» (23%), il peccato (5%) e il rifiuto di Dio (4%). In questo ambito l'orientamento dei cattolici praticanti non appare molto distante da quello generale della popolazione.

L'affermarsi di una morale «laica» risulta anche da una domanda più specifica sull'importanza attribuita personalmente all'idea del peccato: solo il 39% gli attribuisce qualche importanza. Questo atteggiamento di distacco dal magistero della Chiesa è confermato in modo specifico dall'opinione espressa su una «lista di comportamenti» che evidenziano un distacco, se non un contrasto, con la morale cattolica.

Cresce lo scetticismo sull'esistenza di Dio. È ben vero che il 61% dei francesi pensa che essa sia «certa» o almeno «probabile», ma questa percentuale nel 1986 era del 66%. «Le Monde» osserva: «La società nel suo insieme non può restare indifferente di fronte a questo scuotimento culturale. Una certa interpretazione del mondo, ispiratrice di norme sociali e di un certo senso della vita, è sul punto di rompersi. Stiamo passando da una riva all'altra, ma non è ancora chiaro ciò che si va definendo!». E questo si riscontra soprattutto nella condizione giovanile.

Dal campione generale è possibile estrapolare e analizzare la specifica *popolazione giovanile dai 18 ai 24 anni*.

J.P. Guetny così si esprime (p. 24): «È un universo diametralmente opposto a quello dei praticanti».

Per quanto concerne *la partecipazione alla liturgia*, se il 20% dei francesi vi partecipano almeno una volta al mese, solo il 7% dei giovani è tra costoro. E se il 7% di tutto il campione non mette mai piede in chiesa, la percentuale si raddoppia per i giovani.

La loro visione del mondo è quasi totalmente secolarizzata: i grandi momenti della vita non sono percepiti in relazione a Dio: un paesaggio non ne richiama l'esistenza che per il 9%; solo il 3% afferma di vivere sotto l'influsso di un Dio personale. Per il 64% più cresce la scienza, più è difficile credere in Dio, e nel Dio creatore crede solo il 14%.

Credenti convinti sono il 13% a fronte del 24% del campione totale e del 75% dei praticanti. Si dichiarano non credenti il 27% dei giovani rispetto al 19% della media generale, cristiani il 42% e cattolici il 37%. Nell'86% dei casi questi giovani rifiutano l'idea che una sola religione sia vera: solo il 30% (contro il 94% dei praticanti) le attribuisce «una grande o una certa» importanza.

L'esistenza di Dio è ritenuta «certa» dal 20% rispetto al 34%

che la considera «probabile» e il 27% che la nega. Solo il 24% dei giovani (contro il 42% dei Francesi e il 90% dei praticanti) affermano che Dio ci conosce personalmente. La fede nella Trinità è di un 15% contro il 32% degli adulti.

Le verità dell'escatologia cristiana si dissolvono, soprattutto sotto gli influssi culturali dell'Oriente. Ciò si manifesta nel rifiuto dell'idea che nulla ci sarebbe dopo la morte (18% dei giovani contro il 25% degli adulti); la reincarnazione esiste per il 16% rispetto all'11% degli adulti. La presenza reale di Cristo nell'Eucaristia non è riconosciuta che dal 23% rispetto al 39% della media.

Emergono per contrasto le «*credenze parallele*» come la comunicazione con i morti (49% dei giovani contro il 37%), la trasmissione del pensiero (74% contro il 71%), l'astrologia (67% contro il 60%), la stregoneria (61% contro il 41%), l'ufologia, gli extraterrestri (53% contro il 39%), le predizioni dei chiro-manti (60% contro 46%).

Tab. n. 3:

«Per ciascuna delle cose seguenti, mi può dire ciò che essa rappresenta per lei? Una mancanza morale, un errore, un peccato, un affare personale o l'effetto delle condizioni sociali?» (in %)

	<i>Mancanza morale</i>	<i>Errore</i>	<i>Peccato</i>	<i>Affare personale</i>	<i>Effetto di condizioni sociali</i>	<i>N.R.</i>
1. La «convivenza» coniugale	3	5	4	75	12	1
2. La frode fiscale	32	22	5	23	15	3
3. L'infedeltà coniugale	23	16	18	34	8	1
4. L'omosessualità	9	11	8	59	8	5
5. Il furto nei grandi magazzini	28	22	12	11	25	2
6. L'aborto	10	7	13	55	13	2
7. L'eccesso di velocità in auto	20	41	2	22	11	4

Fonte: ARM, 1994.

L'idea del peccato si oscura e non significa gran cosa per il 61% contro il 57% degli adulti. L'80% ritiene che ciascuno deve definire per se stesso la sua religione. Davanti alle grandi scelte della vita solo il 4% cerca di fare riferimento alle posizioni della propria Chiesa. La preghiera occupa poco spazio nella propria vita: la metà non prega assolutamente, a fronte di un 13% (contro il 28% degli adulti) che lo fa ogni giorno o spesso.

Il soprannaturale non è disprezzato, ma viene assimilato al paranormale (53% dei giovani contro il 35% degli adulti), all'esoterico, all'adogmatico, al poco costringente, al poco impegnativo, in una prospettiva prevalentemente consolatoria.

Su questa base i NMR²⁷ trovano con facilità un terreno fertile di «coltura spirituale».

Ci siamo soffermati in modo particolare su questa indagine perché più facilmente ci permetteva confronti legittimi con il totale dell'Europa.

In ambito esclusivamente *italiano* sono state fatte diverse ricerche sulla religiosità giovanile, già sopra ricordate. Da esse possiamo estrapolare una ulteriore lettura esplicita sull'indifferenza religiosa.

Le linee di tendenza sono abbastanza concordi nel confermare un allargamento dell'area dell'indifferenza, soprattutto tra i maschi, dai 30 ai 50 anni, con un livello di studio medio e superiore.

²⁷ *Il fenomeno delle Sette o nuovi movimenti religiosi: sfida pastorale*, in «L'Osservatore Romano», 7 maggio 1986 (Documento-Rapporto provvisorio); M. FUSS, *Una sfida pastorale. Il fenomeno della nuova religiosità in Europa*, in «Sette e Religioni», 1992, n. 6, pp. 295-314; F. ARINZE, *La sfida delle Sette o nuovi movimenti religiosi: un approccio pastorale*, in «Sette e Religioni», 1993, n. 13, pp. 124-139; A. SUQUIA GOICOECHEA, *Rapporto sull'Europa*, in «Sette e Religioni», 1994, n. 13, pp. 140-142; F. RODÈ, *Le Sette in America Latina*, in «Sette e Religioni», 1994, n. 13, pp. 73-91; D. REZZA, *New Age e cristianesimo*, in «Palestra del Clero», 1994, n. 1, pp. 27-38.

Tab. n. 4: Atteggiamento della popolazione italiana verso la religione.
Distribuzione per sesso, età, e titolo di studio (in %)

	TOTALE	TITOLO STUDIO			SESSO			ETÀ			
		Lr	Sp	Md	El	M	F	0-29	30-49	50-69	OLTRE
1. Non credente	8.9	14.6	8.8	7.8	5.8	10.0	7.8	7.8	12.1	5.7	7.0
2. Indifferente	10.6	10.9	9.9	12.5	6.7	13.9	7.4	11.6	12.9	7.0	3.5
3. Credo in Dio	33.3	28.5	32.8	35.1	35.4	33.2	33.4	34.8	33.8	30.8	31.7
4. Sono cattolico	28.3	21.2	31.2	28.4	26.4	27.9	28.6	27.6	26.8	31.7	28.2
5. Cattol. praticante	18.0	24.1	16.4	15.3	25.1	14.2	21.7	17.9	13.0	24.4	28.2
6. N.R.	0.9	0.7	0.9	0.9	0.6	0.8	1.1	0.3	1.4	0.4	1.4
7. TOTALE	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Fonte: ISPES-JESUS, 1991.

4. Conclusione: processi culturali ed educazione alla fede

Già Stoetzel²⁸ aveva sottolineato nella precedente indagine europea che *l'età è la variabile più discriminante sulla trasformazione degli atteggiamenti religiosi* (pratica, credenze, opinioni sulla Chiesa), ma non per effetto solo dell'età,²⁹ quanto anche per il gioco dell'avvicendamento delle generazioni, cui contribuiscono una serie di fattori, tra i quali il relativo sfaldamento della socializzazione e dell'integrazione «fede/vita», la progressiva avanzata delle «credenze parallele» e gli effetti culturali di una società pluralista e complessa in rapida trasformazione. Nel passato lo era anche la variabile di genere: ora però sembra evidenziarsi un'omogeneizzazione verso l'indifferenza anche da parte delle ragazze.

Pur nella specificità di ogni singolo Paese, è interessante scoprire dovunque la medesima dinamica generazionale, correlata a una *serie di fattori* abbastanza individuabili, come la tensione tra tendenze alla destrutturazione e forze della riaffermazione identitaria della fede, tra la tendenza alla individualizzazione e processi di soggettivizzazione, tra relativismo e pragmatismo spirituale. «Sembra che ci troviamo ad un tornante della storia, dichiara Jan Kerkhofs davanti ai risultati della ricerca

²⁸ J. STOETZEL, *I valori del tempo presente: un'inchiesta europea*, SEI, Torino 1984.

²⁹ Y. LAMBERT, *Ages, générations et Christianisme en France et en Europe*, in «Revue Française de Sociologie», 1993, 525-555.

sui «Valori degli Europei» (EVSSG-1990). Dovunque la secolarizzazione cresce e si generalizza presso i giovani, e come la politica, la sessualità e l'etica, anche la religione comincia ad appartenere sempre di più alla creatività autonoma dell'uomo».

E allora, come interpretare anche il progressivo sviluppo delle «credenze parallele»? Sarebbero legate al fatto che rappresentano una religiosità individuale, libera, adogmatica? Tale ipotesi non va esclusa, proprio perché si constata in questo decennio *uno scivolamento delle credenze verso il probabilismo, il possibilismo, sullo sfondo di una relativizzazione del Cristianesimo* anche presso i praticanti. Un indicatore ci è dato da ciò che riguarda la credenza nell'esistenza di Dio. Quando infatti si chiede una risposta dicotomica — sì/no — si ha un calo notevole. Ma quando la domanda è graduata su un continuum che include anche risposte dubitative, queste divengono maggioritarie a scapito di quelle certe, anche negative. Analoghi risultati si ottengono per le verità escatologiche, tutte indicatrici di un indebolimento istituzionale e dottrinale.

4.1. «Religione diffusa» e fede cristiana

Quando poi su un altro versante si discute sul «ritorno del religioso» o dello «spirituale» o del «soprannaturale» se ne vuole sottolineare la forma diffusa e libera (la «*religione diffusa*» di R. Cipriani). Anche le «credenze parallele» in fase di emergenza si caratterizzano per il fatto che sono libere, individuali, diffuse, fondate soggettivamente e colorate di una patina di scientificità (astrologia, telepatia, vita extraterrestre), piuttosto immanenti, non colpevolizzanti, a orientamento mondano pur nei loro rapporti con l'«aldilà» attraverso lo spiritismo e la reincarnazione.

Parallelamente sembra che anche *la fede cattolica* nel suo attuale processo di «ricomposizione interna» sia attraversata dallo stesso travaglio e nella stessa direzione: relativizzazione delle credenze, crescita di autonomia, privatizzazione della pratica religiosa, sviluppo del ruolo dei laici di fronte alla scarsità dei sacerdoti, valorizzazione dell'impegno «terreno e sociale» a danno di un'attenzione al Trascendente e alla Storia della Salvezza, affievolimento del senso di colpa e della necessità di una

salvezza, nonché della perdita di coscienza circa la gravità del peccato (crisi della pratica della confessione e dei Novissimi).

Nella misura in cui la religione diviene un affare essenzialmente privato che non influisce sui costumi né sull'etica, anzi si accompagna a uno sviluppo progressivo della permissività morale, anche la religiosità rischia di sfumare in pratiche individuali evanescenti o cariche di misticismo ed esoterismo.

Ora però nelle generazioni nuove sembra avvertirsi chiaramente un *riflusso della permissività* su parecchi punti, come una reazione al liberalismo dei propri genitori o forse anche come bisogno di sicurezza di fronte alle molteplici precarietà e incertezze della vita moderna. Paradossalmente questo riflusso, osserva Lambert,³⁰ si sta manifestando presso i meno praticanti, pur non accompagnandosi con la loro adesione alla fede cattolica, anche quando manifestano simpatia verso la Chiesa. Sembra quasi che l'etica stia autonomizzandosi in rapporto alla religione.

Concludendo, in un confronto tra le generazioni sono *in rialzo*, valori come

— l'importanza dell'iniziativa, della responsabilità e di un sereno clima relazionale nel lavoro, desiderato privo di conflittualità e di competitività, il desiderio di partecipare alle scelte dell'azienda;

— l'importanza data all'indipendenza, come una delle qualità da insegnare e da formare nei bambini, in contrapposizione spesso alla cosiddetta «dipendenza dalla fede religiosa»;

— l'idea che non si possano mai avere linee direttrici perfettamente chiare per sapere ciò che è bene e ciò che è male, che ciò «dipende interamente dalle circostanze», in opposizione alla chiarezza del passato e alla absolutezza dei principi; la preferenza per «una morale della situazione» che lasci largo margine alla valutazione personale a scapito di una morale dei principi.

Tutti questi valori traducono una 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 in genere.

Ciò rinvia a quel *processo di autonomizzazione* che Giddens

³⁰ *Ibidem*, 541.

(1991) considera come uno dei tratti caratteristici della post-modernità. Nel contesto francese questo processo varia in senso inverso ai criteri di integrazione della religione cattolica, ma nel medesimo senso della «religiosità diffusa». Esso infatti è considerato come uno dei fattori essenziali della secolarizzazione o, da J. Kerkhofs, addirittura quello più importante.

In conclusione, ora quasi tutte le ricerche sulla condizione giovanile sottolineano questi tratti di volontà di autonomia, di indipendenza, di pragmatismo e di «bricolage» dei giovani di questa generazione. Secondo Y. Lambert, questa alternativa tra «*morale della situazione*» e «*morale dei principi*» contrappone due tipi di cattolici: quelli «aperti al cambio» e quelli fedeli alla Chiesa. In altre parole, sembra diventare opinione comune che la fede cattolica sia in contrapposizione con il processo di autonomizzazione, mentre esso sarebbe più facile nel clima delle «credenze parallele». Questa caratteristica diventa una delle determinanti essenziali della lenta trasformazione della mentalità dei nostri giovani nei confronti della religione.

Una prova ulteriore deriva anche dalla ricerca «Ispes-Jesus» (1991) dove si avverte una certa resistenza dei giovani all'impegno pedagogico-educativo della Chiesa nell'orientare la vita morale (16.9%) e di educazione dei giovani in particolare (12.1%).

Infatti, mentre gli adulti lo giudicano molto valido nel 33.6% dei casi, per i giovani lo è appena del 28.2%; e ancora, mentre gli adulti solo nel 21.3% dei casi lo considerano «poco o per niente valido», per i giovani lo è nel 26.9% dei casi.

4.2. *Indifferenza religiosa e processi educativi*

Nel quadro dell'ex-Europa dei Nove questa dialettica fra integrazione religiosa cristiana e processo di individualizzazione-partecipazione-autonomizzazione è particolarmente cruciale, soprattutto tra i giovani, e si accompagna anche ad altri processi di particolare importanza per l'educazione religiosa.

In una considerazione dei rapporti intergenerazionali si osserva che dalle generazioni più vecchie verso quelle più giovani si *abbassano i tassi di appartenenza religiosa*, del sentimento di essere religiosi, della pratica e della preghiera regolare, dell'importanza accordata a Dio, della credenza in Dio, e in parti-

colare in un Dio personale (che diviene minoritaria dal dopoguerra in poi), dell'attribuzione divina al senso della vita, della fiducia accordata alla Chiesa e alla sua capacità di dare risposte ai problemi familiari, morali e sociali.

In questa dinamica dei processi di cambio *tre fenomeni* emergono chiaramente:

- l'affievolimento dell'integrazione-socializzazione della fede cristiana e conseguente indifferentismo;
- il progressivo svilupparsi delle «credenze parallele»;
- la forte pressione generazionale verso i processi dell'autonomizzazione-partecipazione.

Su questa base possiamo avanzare *alcune osservazioni*.

Nel contesto culturale odierno le analisi scientifiche anche più rigorose evidenziano paradossalmente *due tendenze* contrapposte, quella cioè di una secolarizzazione progressiva fino all'apatia e all'indifferenza di Dio, e quella di una «rivincita di Dio» in cui la fede si fa alternativa al «vitello d'oro consumistico» (Kepel), e punto di riferimento intorno al quale costruire quella identità personale che si sta sfaldando nel vuoto ideologico emergente dalle sfide della modernità contemporanea.

Su questo secondo aspetto non tutti sembrano concordare. Infatti per Lambert non sembra corretto parlare di una «rivincita di Dio»: non in senso proprio, perché la tendenza dominante è il calo delle pratiche e delle credenze in Dio, non in senso figurato, perché non è il ritorno delle certezze che predomina. E d'altra parte anch'egli riconosce che non si può parlare neppure di «sparizione progressiva» o di «evanescenza» della religione, anche se si manifesta una certa tendenza alla sua privatizzazione.

In quest'ultimo decennio inoltre è anche *cresciuta l'importanza* di Dio e della religione nella propria vita, il sentimento di essere religioso e soprattutto la percezione del ruolo sociale o critico (un po' meno quello spirituale) della Chiesa. Mentre il riflusso della permissività sembra avvicinare le giovani generazioni, come anche un eventuale scontro diretto tra l'Occidente e l'Islam fondamentalista susciterebbe una re-identificazione cristiana, più difficile e più sottile si profila invece l'impatto con i NMR.

D'altra parte, anche se questa non si manifesta come una delle tendenze prevalenti, si intravede che si sta operando una importante «ricomposizione» del Cristianesimo, sia nel senso di una forte riaffermazione di identità, sia nel senso di un rinnovato impegno missionario e di adattamento alle prospettive della nuova modernità.

A livello sociale la religiosità sta acquistando oggi più di ieri un valore fondamentale anche nella *formazione dell'identità giovanile*. Ciò non significa che tutti la assumano, ma piuttosto che per chi la sceglie diventa un tratto centrale, molto importante, attorno a cui unificare le altre dimensioni umane per la costruzione della propria personalità.

Ne emergono in particolare due tratti:

— il primo, che la religiosità, molto più che nel passato, è diventata *oggetto di una specifica scelta*, personalmente e liberamente voluta;

— il secondo, 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 sull'uomo. Le sue motivazioni via via dovranno necessariamente purificarsi con il maturare della fede e della propria relazione con Dio.

Infine, lo studio delle relazioni tra educazione, integrazione-socializzazione religiosa e processo di autonomizzazione mostra chiaramente che in questa dialettica dell'individualizzazione e della partecipazione si sta giocando la sfida centrale del rapporto giovani e fede nella società post-moderna, che è quella educativa. Infatti è abbastanza evidente il tratto di una più chiara consapevolezza del proprio ruolo. Esso si esprime nella coscienza di accettare la sfida della modernità, di non vivere la propria esperienza religiosa per abitudine, di riscoprire il coraggio dell'autodichiarazione, della militanza e della proposta, nella convinzione più profonda di potere contribuire positivamente allo sviluppo di una società più giusta anche in forza della propria fede religiosa.

Resta però sempre vero che la religiosità dei giovani italiani e ancor più europei sembra infine risentire fortemente del *clima*

culturale di «egocentrismo», di «narcisismo», di «individualismo radicale» di ricerca dei valori materialistici e di benessere con cui si sta oggi caratterizzando in Italia e in Europa la stessa condizione giovanile. Sono tratti che fanno da sfondo alla «*religione dell'indifferenza*».

Tutto ciò stimola gli educatori e i pastori a uno slancio di novità nel clima della «nuova evangelizzazione»,³¹ a un *rinno-*
vato impegno a:

— riflettere sul significato di «educazione» e di «educazione religiosa» in una società in rapidissima trasformazione, che ha per interlocutori soggetti dalle identità deboli, imperfette, flessibili, assai spesso «a mosaico», anch'essi in rapido cambio, e per i quali l'indifferenza religiosa è o viene assunta come una delle tante risposte non compromettenti e qualunque di fronte al peso di una decisione esistenziale;

— riaffermare per il cristiano la centralità della fede, che non può essere ridotta a etica, ma che non può esprimersi senza un'etica.

Sull'etica, specialmente su quella sociale, l'indifferenza religiosa trova il suo scontro frontale che la richiama dal suo torpore e la provoca alla problematizzazione dei suoi presupposti.

³¹ I. Díez DEL RIO, *Postmodernidad y nueva religiosidad*, in «Religión y Cultura» 1993, 55-91; M. SÁNCHEZ MONGE, *Postmodernidad y nueva evangelización*, in «Revista de Espiritualidad», 1992, n. 51, 119-136; G. MARI, *Tra moderno e postmoderno*, in «Pedagogia e Vita», 1993, n. 51, n. 3, 112-120; J.M. GLÉ, *Quand l'indifférence parle à la foi...*, in «Lumen Vitae», 1991, n. 1, 5-18; D. COLETTI, *La nuova evangelizzazione. Nel decennio di episcopato milanese del Card. Martini*, in «Ambrosius», 1990, n. 1, 80-94.