

Dicasteri per la Pastorale Giovanile
SDB-FMA

**L'EUROPA INTERPELLA
IL CARISMA SALESIANO**
L'ESPERIENZA RELIGIOSA
IN UNA
SITUAZIONE PLURICULTURALE



Editrice SDB

DICASTERI PER LA PASTORALE GIOVANILE
SDB-FMA

***L'EUROPA INTERPELLA
IL CARISMA SALESIANO***

***L'ESPERIENZA RELIGIOSA
IN UNA SITUAZIONE PLURICULTURALE***

Atti Convegno Europeo
Polonia
10-15 ottobre 1993

Roma 1994

Proprietà riservata ai Dicasteri per la Pastorale Giovanile - SDB-FMA
Roma, 1994

Editrice S.D.B.
Edizione extra commerciale

Direzione Generale Opere Don Bosco
Via della Pisana, 1111
Casella Postale 18333
00163 Roma

Tip. «Don Bosco» - Via Prenestina, 468 - Roma - Maggio 1994

PRESENTAZIONE

Dal 10 al 15 ottobre 1993 Salesiani, Figlie di Maria Ausiliatrice e giovani provenienti da tutti i paesi d'Europa, si sono radunati a riflettere sui profondi cambi culturali in atto e sulle sfide che emergono soprattutto in riferimento all'esperienza religiosa. Nella condivisione della stessa preoccupazione per i giovani di oggi, abitati dallo stesso carisma e impegnati nella stessa missione, che ha origine in don Bosco e in Maria Domenica Mazzarello, si è lavorato per

- * leggere la realtà giovanile e culturale come emerge dalle ricerche
- * confrontarsi con i dati dell'esperienza
- * focalizzare la prospettiva educativa e salesiana da cui rileggere i dati e l'esperienza
- * cercare criteri per una risposta salesiana
- * progettare linee concrete di azione

L'incontro di Jachranka (Polonia) ha rivelato la grande urgenza di pensare insieme — giovani, FMA, SDB — sull'incidenza e sulla qualifica del nostro servizio educativo e evangelizzatore, in continuità con quanto si era realizzato nel primo Convengo di P.G. (Vienna 24-30 novembre 1989) sul tema «Pastorale Salesiana nell'Europa degli anni '90».

L'importanza della formazione e della presenza propositiva sono state ribadite con forza durante tutto l'incontro. Abbiamo potuto constatare quanto sia importante la formazione di educatori ed evangelizzatori capaci di proporre la persona di Cristo ai giovani.

Nonostante le difficoltà, l'Europa salesiana è piena di vita, si proietta con coraggio verso terre di frontiera, ha una notevole capacità di promuovere il dialogo tra persone di culture e lingue tanto diverse.

In questo testo comunichiamo la ricchezza delle relazioni, degli interventi e dei lavori fatti dai partecipanti. Invitiamo tutti i membri della Famiglia Salesiana d'Europa a far tesoro delle riflessioni e a fare oggetto di studio gli orientamenti conclusivi che sono stati elaborati.

Siamo certi che la compresenza dei Salesiani, Figlie di Maria Ausiliatrice e laici, è segno di speranza per trovare insieme risposte attuali alle esigenze educative dei giovani, soprattutto dei più poveri.

Madre GEORGINA MCPAKE
*Consigliera Generale
per la Pastorale Giovanile*

Don LUC VAN LOOY
*Consigliere Generale
per la Pastorale Giovanile*

Roma, 24 maggio 1994

INTRODUZIONE AL CONVEGNO

I. Intervento di Don Luc Van Looy

L'incontro anteriore, nel 1989 a Vienna, portava come titolo «Pastorale Giovanile nell'Europa degli anni '90», oggi con il secondo incontro, intraprendiamo una settimana di studio sotto il tema «L'Europa interpella il Carisma Salesiano». Questo significa che guardiamo la realtà salesiana ed europea da un punto di visto diverso: mentre a Vienna il soggetto era la pastorale giovanile, oggi abbiamo preso come soggetto l'Europa. Siamo venuti per lasciarci sfidare dalla realtà culturale, religiosa, sociale e politica del nostro continente.

Ci domandiamo di quale Europa si parla, di quali giovani, di quale religione, sapendo che nella complessità culturale e religiosa in cui ci troviamo, incontreremo molti aspetti che ci interpellano. Con il carisma di Don Bosco, e con espressioni diverse, ci domandiamo come vogliamo rispondere alle sfide, e come possiamo integrare la realtà europea nel cammino educativo.

Con particolare attenzione guarderemo all'aspetto educativo e a quello religioso, tenendo conto di tante tendenze presenti e con la coscienza che ci tocca rendere presente il Dio di Gesù Cristo nella cultura attuale.

L'obiettivo che ci proponiamo è quello di cercare criteri e prospettive di intervento salesiano all'interno della realtà culturale e religiosa dei giovani in Europa. Vogliamo giungere ad alcune incisive proposte da rendere attive nel nostro lavoro pastorale a livello di ispettorie.

La caratteristica dell'incontro è che cerchiamo la nostra risposta profetica a partire dalla realtà, e la vogliamo attuare insieme, cioè tra laici, FMA e SDB. Ci rendiamo conto, e l'esperienza del Confronto '92 lo conferma con eloquenza, che questo modo di pensare e riflettere insieme scatena energie preziose e fa crescere il senso di corresponsabilità in tutti.

Non veniamo con soluzioni prefabbricate, ma vogliamo guardare la realtà con occhi critici, esaminando bene e in profondità quello che stiamo vivendo. Certamente non vogliamo nasconderci, anche perché la dura realtà è vissuta in primo luogo dai nostri giovani. È urgente metterci al loro posto per «sentire» tutto quello che viene loro incontro. Non è certamente facile per questi giovani prendere una posizione buona di fronte a tutti gli stimoli che vengono loro proposti da ogni parte.

Dall'incontro di Vienna ('89) è cresciuta la coscienza europea di

collaborare assieme e si è manifestata attraverso iniziative a livello delle due Congregazioni e della Famiglia Salesiana. La spinta del Centenario delle morte di Don Bosco ci è certamente servita molto. Ora è venuto un momento per mettere sulla bilancia l'Europa secolarizzata e secolarizzante. Il nostro carisma ci lancia verso il futuro come evangelizzatori ed educatori dei giovani.

L'Europa è un continente di grandissima importanza. In quanto cultura, fede e politica ha un grande rilievo per tutti i continenti. Tutto il mondo ci guarda, anche in ambito salesiano. La storia, la religione, il dominio politico nella storia del continente, le linee morali ed educative sono sempre partite dall'Europa. Questo per noi è un invito alla responsabilità.

Questa Europa ha bisogno di togliersi la paura di essere propositiva in campo educativo, morale e religioso; ha bisogno di imparare a sorridere, a dare un volto amichevole al mondo. Ha bisogno di riconoscere che Cristo è il suo vero fondamento, e che il cristianesimo le ha dato il protagonismo storico a livello mondiale.

Cosa significa il nostro metodo educativo in questa Europa? Come possiamo riportare Cristo al centro di questa cultura ed essere Chiesa al centro del movimento culturale e sociale? Che significa per il cammino dei giovani l'integrazione di fede e cultura?

L'Europa, anche nel nostro incontro, si estende molto oltre le frontiere dei paesi della CE. Siamo presenti qui da tutte le nazioni del continente, incluso dalla ex-URSS e vogliamo essere corresponsabili tutti insieme del progetto educativo pastorale dei salesiani e delle Figlie di Maria Ausiliatrice in tutti questi paesi.

L'Europa ha inoltre un ruolo significativo di fronte al mondo in via di sviluppo. Non abbiamo nessun desiderio di segregare l'Europa e considerarci come autosufficienti. Il carisma nostro, e la stessa fede cristiana ci spingono a ricercare il modo per essere presenti nello sviluppo di tutto il mondo, specialmente dei paesi in necessità economica, culturale, religiosa, sociale e politica. I motivi che ci rendono sensibili sono tanti. Pensiamo anche solo al servizio che tanti nostri giovani stanno prestando, attraverso il volontariato, a queste popolazioni. Inoltre, nei nostri stessi ambienti c'è molta attenzione alle persone che vengono da altri paesi e ci provocano sia culturalmente che religiosamente. I nostri giovani hanno un contatto intenso con questa realtà interculturale e molti hanno anche sviluppato una sensibilità grande verso questi cosiddetti «extracomunitari».

Ci troviamo dunque davanti a un compito complesso. La nostra preoccupazione va ai giovani che vogliamo accompagnare nella loro crescita verso la responsabilità di trasformare la società odierna, e questo in campo educativo, sociale, religioso e politico.

Il nostro lavoro avrà seguito in quanto saremo creativi, cioè giovani, e cercheremo le risposte partendo dalle persone che incontriamo in questo nostro continente, nella realtà concreta. Non dobbiamo avere paura di cercare piste nuove, pur che siano condivise e rispecchino l'intuizione di Don Bosco e di Madre Mazzarello in maniera profetica.

Voglio già ringraziarvi per il lavoro che iniziamo e per il clima che certamente potremo creare, e auguro buon lavoro a tutti.

II. Intervento di Madre Georgina McPake

All'inizio di questo secondo incontro dal titolo «**L'Europa inter-pella il carisma salesiano**», desidero sottolineare tre caratteristiche principali. Si tratta di:

- un incontro delle Ispettorie d'Europa
- un incontro di FMA-SDB-Laici
- un incontro con un 'filtro' particolare

Un incontro delle Ispettorie d'Europa

L'Europa è un Continente ricco. Ricco nel senso che contiene numerose Nazioni, ciascuna delle quali è ricca di storia.

Ogni Nazione è diversa dall'altra, non è migliore, non è più potente, ma è diversa. È questa la nostra ricchezza.

Non è però la ricchezza di chi pensa di sapere già tutto, di avere tutto, di saper rispondere a tutto. «Il Signore riempie gli affamati di cose buone ma manda a mani vuote i ricchi».

Non ho alcun dubbio sul senso della nostra presenza a questo convegno: siamo qui per cercare insieme «le cose buone» che Dio ci dona e che la nostra esperienza ci suggerisce di chiedere.

Siamo qui per accogliere ed essere arricchiti dalle differenze. Siamo qui per condividere quella ricchezza di cui tutti siamo affamati perché è il tesoro prezioso che abbiamo in consegna: l'educazione dei giovani.

Condividere, come comunità d'Europa, è una sfida evangelica per noi; è un modo di essere Chiesa.

«I primi cristiani hanno condiviso tutti i loro beni affinché nessuno rimanesse senza l'essenziale».

Forse è più facile dare che ricevere. Nessuno di noi è qui solo per dare o solo per ricevere: restiamo aperti alla novità dello Spirito che soffia dove vuole, che fa della pietra di scarto la pietra angolare per la nuova costruzione.

Un incontro di FMA-SDB-Laici

Siamo qui per fare insieme, SDB-FMA-Laici, una riflessione, per mettere in dialogo il patrimonio di esperienze, di intuizioni carismatiche, con gli appelli di un mondo sempre più inquieto eppure aperto alle grandi domande di senso della vita.

Non è casuale trovarci qui insieme anche ai laici. In questi anni abbiamo preso sempre più coscienza del valore e della ricchezza delle di-

verse vocazioni nella Famiglia Salesiana e nella Chiesa. Abbiamo bisogno l'uno dell'altro e, grazie a Dio, nel nostro andare avanti insieme stiamo imparando sempre più a valorizzare i diversi apporti.

Posso dire che nei diversi incontri che ho fatto in questi anni a livello mondiale, ho trovato sempre molto arricchente lavorare iniseme: laici, SDB, FMA per promuovere la vita dei giovani.

L'esigenza di collaborare e di essere corresponsabili, come membri della Famiglia Salesiana, è un segno dei tempi che va considerato con serietà e sviluppato. Solo così possiamo essere quel nucleo-fermento nella comunità ecclesiale, offrendo un apporto più completo e più ricco, a servizio dei giovani.

La parola che più volte è risuonata, come appello nei nostri incontri nei vari Continenti, è proprio questa: essere corresponsabili insieme.

Auguriamoci che diventi in ogni contesto un'esperienza di vita.

Oggi siamo qui, in questo Continente Europeo, come gruppo salesiano di educatori perché crediamo nei giovani, crediamo nell'educazione dei giovani. Insieme possiamo confrontarci, progettare... perché i giovani «abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza».

Ciascuno di noi e tutti insieme siamo interessati non solo a parlare dei giovani ma a camminare con i giovani, a farci loro compagni di viaggio, consapevoli che «i giovani non sono solo i nostri discepoli, ma anche i nostri maestri». E possiamo aggiungere «i nostri moltiplicatori». Quale gioia per noi educatori quando un giovane, una giovane diventano moltiplicatori di valori nella società e nella Chiesa.

Ringraziamo il Signore, don Bosco e madre Mazzarello per il numero crescente di animatori salesiani presenti nel nostro mondo. Ne ho incontrato tanti, pieni di speranza, disponibili a scegliere l'educazione come luogo dell'incontro con Dio. E il grazie lo dico oggi a ciascuno di voi: laico, salesiano, FMA per quello che siete e fate 'per', 'con' e 'tra' i giovani.

Un incontro con un 'filtro' particolare

Quanti giovani in Europa! 'Se essi avessero un amico... un'amica'.

Anche noi portiamo in cuore la benevolenza, la simpatia, l'affetto con cui don Bosco e madre Mazzarello incontravano i giovani del loro tempo.

Vogliamo aprire i nostri cuori e le nostre menti al dialogo con la cultura attuale per sentire gli appelli di tanti giovani.

I giovani europei, come tutti i giovani del mondo, hanno bisogno però di uno sguardo tutto particolare: è lo sguardo salesiano che dice, anche senza parole, 'tu sei prezioso', 'tu sei importante', 'tu sei il mio amico, la mia amica', 'io sono la tua amica, il tuo amico vero'.

L'amorevolezza è la strada di sempre per camminare insieme ai giovani, per far scoprire il grande Pellegrino, il vero Profeta, il buon Pastore che ama ciascuno, che conosce ciascuno per nome, che cammina al passo del più debole. È questo l'atteggiamento con cui guardiamo ai giovani: con lo sguardo del Buon Pastore, con il cuore di Gesù che si fa vicino ai tanti pellegrini dei vari Emmaus del mondo per aiutarli a passare dalle domande, dalle inquietudini, all'incontro vero e decisivo, capace di far «ardere il cuore».

Parte Prima
LE RELAZIONI

EVOLUZIONE DEI VALORI IN EUROPA: 1980-90

Jan Kerkhofs

Mai, in tutta la sua storia, l'Europa economica e politica ha avuto un'evoluzione così rapida come dopo la fine della seconda guerra mondiale. A partire dai «golden sixties» questa evoluzione si è addirittura accelerata. L'industria, il commercio, l'urbanizzazione, le comunicazioni, il turismo, l'insegnamento, tutto è cambiato come mai era avvenuto prima. Nel frattempo, la coscienza collettiva europea, questa realtà sociale complessa, composta di opinioni, di attitudini, di convinzioni e di dubbi, di sogni e di reminiscenze, di angosce e di desideri, ha anch'essa subito una mutazione. Gli studi successivi della Fondazione «European Values Study» e di altri centri ci permettono un'analisi di quello che è avvenuto nello spirito dei nostri contemporanei, giovani e vecchi. Dalla evoluzione di queste mentalità dipenderà il nostro avvenire, il nostro concetto di identità. Il gruppo di «European Values Study» (EVS) con i suoi associati ha organizzato nel 1981 in Europa occidentale e in Nord America, con la collaborazione di numerose università e istituti specializzati, una vasta inchiesta¹, che è stata in gran parte ripresa nel 1990-91 ed estesa questa volta a quasi tutti i paesi dell'Europa Centrale. Per la prima volta disponiamo di una massa di dati comparabili nel tempo². In realtà l'inchiesta attraverso interviste ognuna di un'ora e più è rappresentativa per circa 750 milioni di «occidentali». Essa interessa i seguenti ambiti: famiglia e sessualità, lavoro, tempo libero, politica, religione, etica³. È impossibile in questo rapporto riassumere la massa di informazioni ottenute. Ci limiteremo a qualche aspetto più rilevante

¹ Per i risultati a livello europeo, cf J. STOETZEL, *I valori del tempo presente*. Un'inchiesta europea, SEI, Torino 1984. Per quanto riguarda in particolare l'Italia cf C. CALVARUSO-S.ABRUZZESE, *Indagine sui valori in Italia. Dai post-materialismi alla ricerca del senso*, SEI, Torino 1985.

² Per alcuni risultati di questa inchiesta relativi all'Italia, vedi R.GUBERT (ed.), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Reverdito, Trento 1992. Per alcune osservazioni di carattere generale sul mutamento culturale in Italia negli ultimi anni, cf S. ABRUZZESE, «L'Italia dei valori», in *MicroMega*, 1/93, 123, 132.

³ Sulla religione nel contesto europeo, vedi D. HERVIEU-LÉGER, F. GARELLI, S. e S. GINER, J.A. BECKFORD, K.-F. DAIBER, M. TOMKA, *La religione degli europei*. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania, Ungheria, Fondazione Agnelli, Torino 1992.

che emerge dal confronto fra i risultati delle inchieste del 1981 e del 1990⁴. Per poter fare questo confronto, ci concentreremo sui seguenti paesi: Gran Bretagna, Irlanda del Nord, Paesi Bassi, Belgio, Germania Ovest, Francia, Spagna e Italia. Quando nel nostro rapporto parleremo di Europa, ci riferiremo principalmente a questi paesi.

1. LA STABILITÀ

L'osservatore che studia i cambiamenti è colpito all'inizio dalla grande stabilità di opinioni in alcuni ambienti. La ricerca della felicità è sempre al centro dell'«avventura occidentale dell'uomo» (D. de Rougemont). Come nel 1981, la grande maggioranza degli europei si dichiara «felice» o «felicissimo». Essi si dichiarano anche, ma in misura minore, soddisfatti del loro stato di salute, della loro situazione familiare, professionale o finanziaria. Naturalmente esistono delle differenze, come d'altronde i sondaggi dell'*Eurobaromètre* hanno rivelato fin dal 1974: i paesi piccoli e quelli che si trovano nel Nord dell'Europa rivelano un punteggio di felicità più elevato di quello dei paesi del Sud. Malgrado queste differenze, l'europeo non è affatto misantropo. Notiamo pure che vi è qui poca differenza tra i due sondaggi, anche se nei Paesi Bassi i «felicissimi» sono aumentati molto più che altrove, cioè dal 33% al 46%. Il valore universalmente riconosciuto più importante - dopo la salute - è la famiglia. Alla domanda sull'importanza relativa di un certo numero di ambiti di valore, vediamo nel 1990-91 la famiglia arrivare prima, sia all'Est che all'Ovest. Essa è seguita da vicino - quanto meno in Europa occidentale - dagli amici, dal lavoro e dal tempo libero e dalla religione e dalla politica. Nonostante la rivoluzione sessuale - peraltro reale - degli anni '60, la famiglia ha aumentato la sua importanza dal 1980 in poi. Qualche percentuale sarà sufficiente a dimostrarlo. Nel 1981 il 75% non era tanto d'accordo con quelli che dicono che «il matrimonio è un'istituzione sorpassata»; nel 1990, col 78%, un maggior numero di persone dissente (ma il Belgio, la Germania Ovest e i Paesi Bassi non seguono questa evoluzione). Ancora: nel 1990 l'87%, contro l'80% del 1981, è abbastanza d'accordo con coloro che pensano che «per crescere in un'atmosfera felice un bambino abbia bisogno sia di un padre che di una madre». Una domanda riguardava i fattori che contribuiscono al successo di un matrimonio. Constatiamo tra i due sondaggi un aumento della fedeltà, del rispetto reciproco, del-

⁴ Vedi anche J. KERKHOFS, «L'Europe à une nouvelle croisée des chemins. Vers une autre échelle des valeurs?», in *Lumen vitae* 48 (1992) 15-24.

la tolleranza e della presenza di figli (quest'ultimo fattore aumenta da 55% a 60%); altri fattori, più esterni alla coppia, hanno perso importanza, come per esempio appartenere allo stesso ambiente sociale, condividere le stesse convinzioni religiose e politiche, avere un reddito adeguato. Vi è un'eccezione, caratteristica per l'emancipazione femminile: si accentua maggiormente l'importanza di partecipare alle faccende domestiche. Eppure le opinioni e i comportamenti sono ben lungi dal coincidere. Come nel 1981, l'Europa non raggiunge il numero di bambini desiderato. Anche se il 51% dice di volere due figli, il 25% tre e il 9% quattro o più, fatta eccezione per l'Irlanda, nessun paese del gruppo studiato raggiunge la cifra di 2,1, necessaria per garantire il ricambio generazionale e molti rimangono al disotto di 1,5.

Parecchie altre risposte vanno nella direzione di una maggiore valorizzazione della famiglia. Per esempio, nel 1990 il 40% degli interrogati, contro il 36% del 1981, ritiene che una donna per realizzarsi ha bisogno di figli. Viene anche un po' maggiormente sottolineata la solidarietà tra le generazioni: il 69%, invece del 65%, dice che «quali che siano le qualità e i difetti dei genitori, bisogna sempre amarli e rispettarli» e che «il dovere dei genitori è di fare del loro meglio per i figli, anche a scapito del proprio benessere». In una lista di sette possibili cambiamenti proposti l'87%, contro l'83% del 1981, preferisce come primo punto che una maggiore importanza venga data alla vita di famiglia. Tutto questo dà l'impressione che la prevista tendenza verso quella che è stata chiamata «la fine della famiglia» si sia arrestata. Eppure, come vedremo in seguito, altri fenomeni ci costringono a sfumare notevolmente questa affermazione. Vi è un altro ambito nel quale viene osservata una grande stabilità ed è quello della politica, non tanto per quanto riguarda i partiti politici, ma piuttosto lo strato profondo delle scelte politiche.

Dunque, gli europei vogliono insieme la libertà e l'uguaglianza. Ma, se invitati a scegliere tra le due, preferiscono al libertà, anche più che nel 1981 (ad eccezione dell'Irlanda e del Portogallo). Come nel 1981 - eccettuando l'Italia, la Francia e la Spagna - essi si situano su una scala di dieci un po' più verso la «destra» che verso la «sinistra». Essi sono ancora meno che nel 1981 portati agli estremismi: la grande maggioranza si pronuncia per un miglioramento graduale della società mediante riforme (il 70%, contro il 65% del 1981). Fra i contrari troviamo, da una parte, una coraggiosa difesa contro le forze sovversive (il 16% contro il 19%) e, dall'altra, un cambiamento radicale attraverso un'azione rivoluzionaria (il 4% contro il 5%). Come nel 1981, il rifiuto della rivoluzione e la scelta di difesa contro ciò che è sovversivo è più forte in Germania che altrove. Anche se domande su questo argomento non furono poste nel 1981, abbiamo l'impressione che dap-

pertutto venga maggiormente sottolineata l'iniziativa personale e che si prendano le distanze da un eccessivo controllo governativo.

Basandoci sui differenti sondaggi dell'*Eurobaromètre*, possiamo rilevare che nel corso dei due ultimi decenni, si è accresciuto il sostegno all'unificazione europea. Alla fine del 1991 il 79% degli abitanti dei dodici paesi della Comunità si pronunciavano a favore di questa unificazione (contro il 12% che restavano contrari).

Anche se il nazionalismo non è di fatto diminuito (per es. per quel che riguarda il grado di fierezza nazionale che ha, ai due estremi, come nel 1981, l'Irlanda con il 76% di «fierissimi» e la Germania con il 17% solamente), la scelta per l'Europa si accentua. Come nel 1981, il 44% degli europei dichiara di avere molta o abbastanza fiducia nei loro parlamenti nazionali il che significa che una maggioranza di europei giudica in modo negativo il principale strumento delle loro democrazie (il che è soprattutto il caso dell'Italia). Colpisce nella nostra inchiesta la grande fiducia data alla Comunità Europea, domanda non posta nel 1981. Col 57%, gli europei dicono di avere più fiducia nella Comunità Europea che nel loro parlamento nazionale. Questa preferenza per l'Europa è soprattutto accentuata in Italia, in Irlanda e in Belgio.

Da europeista convinto, mi permetto di aggiungere qui un'informazione ottenuta dal *suvey* del 1990. Invitati a porsi su una scala di sette, e indicando con sette che «il solo modo di difendere le nostre identità nazionali, storiche, culturali e i nostri interessi economici di fronte alle sfide delle grandi potenze mondiali è che i paesi di Europa siano veramente uniti», noi otteniamo per l'insieme dei paesi dell'Europa occidentale un punteggio di 4.6 - dunque una chiara maggioranza - contro l'enunciato opposto, formulato in questo modo: «Se un giorno i paesi d'Europa (membri della CEE) fossero veramente uniti, sarebbe la fine delle nostre identità nazionali, storiche e culturali e i nostri interessi economici nazionali sarebbero sacrificati». Inoltre ciascuno dei paesi studiati supera il punteggio 4, e i più positivi sono l'Italia, la Francia, il Belgio e la Spagna (in quest'ordine). Inutile ripetere che l'Inghilterra si trova in fondo alla lista, ma è anch'essa piuttosto positiva.

2. CAMBIAMENTI

L'affermazione dell'esistenza di una solida stabilità è controbilanciata dalla constatazione di un'altrettanto sorprendente continuità nel cambiamento, già osservata nel 1981. Bisogna qui notare che, nell'Europa occidentale, né il reddito, né la professione, né il fatto di abitare in città o in campagna spiegano le differenze di opinioni riguardo ai valori; nemmeno il sesso, salvo in misura limitata e decrescente, in mate-

ria di religiosità. Solo l'età è significativa come variabile per spiegare i differenti livelli di mentalità. Infatti, se esiste un punto notevole in questa ricerca, è incontestabilmente innanzitutto l'incidenza dell'età o meglio della generazione, cioè le persone nate nel medesimo periodo che perciò vivono alla stessa età lo stesso contesto generale, con i suoi eventuali sconvolgimenti.

Quando, come nel nostro caso, l'età venga intesa nel senso di generazione e non di ciclo di vita, la successione delle generazioni si accompagna a una successione di visioni del mondo; sarebbe diverso se l'età rimandasse a una tappa del ciclo di vita; in questo caso significherebbe che i più giovani adotterebbero domani la visione che hanno oggi i più anziani. Sono infatti dei fenomeni generazionali che appaiono in questa inchiesta, con due linee di frattura: una separa quelli che hanno più di 50 anni da quelli che ne hanno meno: detto in altre parole, le persone nate prima e dopo la seconda guerra mondiale; l'altra differenzia approssimativamente, fra coloro che hanno meno di 50 anni, le persone di più di 30 e quelle al disotto di questa età; le prime sono nate nel dopo-guerra, grosso modo tra il 1940 e il 1960, mentre le seconde sono nate a partire dal 1960, cioè nel «golden sixties», o subito dopo, durante il periodo che ha conosciuto un'importante elevazione del livello di vita, la moltiplicazione delle automobili e dei televisori, l'aumento della secolarizzazione, l'allargamento del tempo libero e lo sviluppo dei consumi. I cambiamenti accelerati avvengono soprattutto, ma non esclusivamente, nel campo dell'etica - con ripercussioni sulla famiglia - e in quello della religione. Cominciamo dall'etica.

Come abbiamo detto, l'uomo occidentale cerca innanzitutto la propria felicità, individuale, personalizzata. Di solito la felicità implica una relazione affettiva riuscita. Questa tradizionalmente si situava all'interno dell'istituto sociale del matrimonio e in una struttura familiare stabile. I cambiamenti sopravvenuti su questo punto sono notevoli, sia nei fatti che nelle opinioni. Si sommano diversi fenomeni. Secondo numerosi studi, tra gli altri quelli di L. Roussel, ma anche secondo i nostri sondaggi, la percentuale di «coabitanti» aumenta d'anno in anno per diventare, prima in Scandinavia, poi nel Nord Est dell'Europa, una formula di *partnership* accettata o tollerata a fianco del matrimonio. Constatiamo con Roussel che su questo l'Europa è nettamente divisa. Nel Nord la coabitazione, almeno quella *prematrimoniale*, è la norma e la metà dei bambini nascono fuori del matrimonio da una coppia di coabitanti. Nell'Europa centrale troviamo una frequenza di coabitazione prematrimoniale che si avvicina al 50% e le nascite fuori del matrimonio raggiungono percentuali comprese tra il 20 e il 30%. Viceversa, nei paesi dell'Europa del Sud, questi fenomeni rimangono eccezionali. Questo fenomeno ne rivela un altro: per molteplici ragioni la sessualità viene

sempre ridotta nell'ambito privato. Ognuno la vive come preferisce, sia le donne che gli uomini. Diamo qualche chiarimento tratto dai nostri sondaggi.

Nel 1981 era il 22% degli abitanti dei nostri 9 paesi a confronto a dichiararsi abbastanza d'accordo se qualcuno diceva che ogni persona deve avere la possibilità di una libertà sessuale totale, senza nessuna restrizione. Questa percentuale nel 1990 sale a 34%. Nel 1981 il 55%, contro il 50% del 1990, diceva che i rapporti sessuali al di sotto dell'età legale non erano mai accettabili. Riguardo alla prostituzione, vediamo che nel 1981 il 52% non la considera mai scusabile, contro il 45% del 1990. Quanto al divorzio, contro il 24% che nel 1981 non lo ritiene ammissibile in nessun caso, scendiamo nel 1990 al 16% (con meno del 10% nei Paesi Bassi e in Germania). Diamo ancora un ultimo esempio, che tocca il campo della bioetica. Nel 1990 il 38% delle persone intervistate approva che una donna desideri un figlio e rimanga nubile, cioè che non voglia vivere in modo permanente con un uomo, contro il 35% del 1981; ma nei gruppi di età compresa tra i 18-24 e 25-34 anni, sia nel 1981 che nel 1990, all'incirca una persona su due è d'accordo, mentre la differenza diventa apprezzabile nella fascia di età dei 35-44 anni, col 37% nel 1981 e il 44% nel 1990. Tra il 1981 e il 1990 la Spagna è aumentata su questo punto dal 36% al 60%, mentre la Francia è diminuita dal 61% al 37%.

Questo primo approccio che riguarda i rapporti uomo/donna ci fa affrontare il problema etico. Qui s'impone una constatazione globale: in dieci anni vi è stata in tutta l'Europa occidentale un'accelerazione verso quella che viene chiamata «l'etica della situazione». Certamente questa accelerazione verso una maggiore permissività è ambigua. Essa rivela il diritto a una maggiore libertà personale: gli individui si sentono meno condizionati dal «che diranno gli altri», che, nel passato, ha imprigionato tante persone ed ha tanto appiattito le coscienze. Essa rivela tuttavia anche che la mentalità dei nostri contemporanei accetta sempre più deviazioni, anche là dove, secondo ogni etica che si definisca umanista, le esigenze del bene comune sono misconosciute, come nel campo della morale pubblica. Tuttavia gli europei sostengono più l'etica della situazione in tutto ciò che attiene alla morale personale e alla bioetica che nel campo della moralità pubblica.

In ambedue i sondaggi agli intervistati venivano elencati 22 comportamenti ed essi dovevano indicare per ciascuno di essi, su una scala di dieci, se lo ritenevano giustificabile o meno. Cominciamo da qualche esempio che concerne l'etica personale. Nel 1981 l'omosessualità fu ritenuta non giustificabile dal 49% delle persone, contro solamente il 38% nel 1990 (nei Paesi Bassi la grande maggioranza la considera giustificabile). Entriamo adesso un po' più in dettaglio per quanto ri-

guarda due componenti che toccano da vicino la bioetica, cioè l'aborto e l'eutanasia. Sull'aborto, nei due sondaggi, sono stati proposti quattro casi. Ogni volta è aumentata la percentuale di coloro che considerano l'aborto giustificabile: nel caso in cui la salute della madre è in pericolo, dall'80% all'87% (in Germania dal 94% al 96%, in Irlanda dal 43% al 64%); nel caso in cui il bambino può nascere fisicamente handicappato, dal 66% al 71% (in Spagna dal 52% al 68%; in Irlanda dal 23% al 32%, ma in Francia dall'88% all'83% e nei Paesi Bassi dal 66% al 60%); nel caso in cui la donna non è sposata, dal 21% al 24%, e, infine, nel caso in cui una coppia sposata non vuole più avere figli, dal 25% al 28% (in Gran Bretagna dal 33% al 39% mentre in Francia, invece, dal 48% al 40%). In molti paesi, come nel Belgio, si trova una maggioranza di cattolici, regolarmente praticanti, che si dichiarano d'accordo con i due primi casi. L'atteggiamento liberale è dovunque più pronunciato tra i giovani. Le differenze tra cattolici e protestanti sono minime. Notiamo, fra l'altro, che l'atteggiamento liberale in materia di aborto è molto più diffuso nell'Europa centrale che in quella occidentale.

Si sa che, nel frattempo, si è intensificato in molti paesi il dibattito sull'eutanasia. Dovunque, eccezione fatta per la Germania (e non in modo significativo) e per la Danimarca, il numero di coloro che la ritengono giustificabile è aumentato, in special modo in Belgio e in Spagna. Sulla scala di dieci punti menzionata precedentemente, questi sono i paesi che superano il punteggio di 5: Paesi Bassi, Francia e Belgio. Il punteggio più basso è in Irlanda con 2,5. In generale, l'opinione pubblica accetta più facilmente l'eutanasia che l'aborto. Anche il suicidio, quasi dappertutto, ma con dei livelli molto più bassi, è considerato più giustificabile nel 1990 che nel 1981.

Passiamo adesso all'evoluzione nella morale pubblica e iniziamo da qualche esempio tratto dalla lista dei 22 comportamenti. Notiamo innanzitutto - come è stato già rilevato - che quando si tratta di morale pubblica il numero di persone che considerano questi comportamenti inammissibili è molto maggiore che quando si tratta di etica individuale. In linea generale, sia nel 1981 che nel 1990, il punteggio oscilla tra 1 e 3. Inoltre, l'aumento della permissività è molto limitato, anche se riscontrabile; spesso si tratta solo di qualche decimo di punto. Anche se in questo caso i paesi latini sono più permissivi di quelli del Nord, le differenze restano molto limitate. Per quanto riguarda il comportamento considerato più giustificabile, cioè la frode fiscale, in sei dei nove paesi esaminati la permissività è perfino diminuita (è invece aumentata in Belgio - dove è la più elevata di tutte - in Germania e in Italia). Prendendo insieme quattro comportamenti, cioè «chiedere indennità maggiori del dovuto», «cercare di non pagare il biglietto in treno o in

autobus, «mentire per quanto è possibile nella denuncia delle tasse» e «appropriarsi di soldi trovati in luogo pubblico», nel 1990 sono più permissivi i Belgi e i Francesi, seguiti da vicino dagli Spagnoli. Anche nel 1981 erano loro i più permissivi (o si consideravano tali) su questi quattro comportamenti. Qui le meno permissive sono la Gran Bretagna e l'Irlanda.

Un problema importante nell'etica pubblica è quello dell'inquinamento dell'ambiente. Vi erano domande su questo argomento nel 1990 ma non nel 1981, il che impedisce purtroppo ogni confronto. Tutta l'Europa si trova di fronte al problema dell'immigrazione di operai stranieri. Nel 1981 il 10% circa preferiva non averli come vicini. Anche se questa percentuale non è molto aumentata nel 1990 (al 12% circa), vi sono dei paesi in cui l'atteggiamento negativo è molto più accentuato, come in Belgio, in Spagna e in Italia, mentre resta bassissimo in Irlanda (che d'altra parte ha pochi immigrati). Sono gli stessi paesi, sia nel 1981 che nel 1990, ad essere più diffidenti verso persone di razza diversa. D'altra parte, quando si domanda ai genitori le qualità da loro considerate importanti da incoraggiare nei loro figli, la prima della lista è la tolleranza. E nell'inchiesta del 1990 si scopre che gli europei sono tre volte più diffidenti verso i drogati che verso i musulmani.

Come abbiamo già accennato, cambiamenti molto significativi si riscontrano nel campo della religione e soprattutto del rapporto degli europei con le loro Chiese. Per poter fare dei confronti dobbiamo limitarci ai nove paesi menzionati. Anche se il termine «secolarizzazione» si presta a diverse interpretazioni, non si può negare che la secolarizzazione - insieme all'individualizzazione dell'etica - sia l'aspetto più evidente della mutazione in corso. Questa mutazione è principalmente influenzata da due fattori. Si tratta, da una parte, della rivoluzione culturale, con la democratizzazione dell'insegnamento e dell'informazione, con l'emancipazione femminile e gli effetti della società dei consumi, e, dall'altra, collegata d'altronde a questa rivoluzione, vi è l'accelerazione delle differenze tra i ragazzi e i loro genitori e tra i nonni e i bisnonni. L'impatto sulla religione è stato profondo.

Cominciamo dagli aspetti più esteriori. L'osservanza settimanale della messa è caduta dal 49% del 1981 a meno del 29% nel 1990. È il caso in particolare degli adulti giovani, dove si passa dal 37% al 16%. Contemporaneamente, la Chiesa ha perso credito come istituzione. Nel 1990 il 39%, contro il 44% del 1981, dice che la Chiesa dà delle risposte soddisfacenti ai problemi familiari e il 44%, contro il 48%, ai problemi morali dell'individuo. Le differenze tra i paesi sono grandi. La caduta più forte si riscontra soprattutto in Irlanda, in Francia e in Belgio. Il grado di fiducia che si dice avere nella Chiesa («grande fiducia»)

è diminuito dal 26% nel 1981 al 20% nel 1990. Anche se la percentuale di coloro che si dichiarano «persone religiose» rimane allo stesso livello che nel 1981 (67% contro 69%), così come di coloro che si dichiarano «atei convinti» (la percentuale si stabilizza al 5%), la fede in Dio è diminuita (dall'85% al 79%; in Belgio addirittura dal 77% al 63%). Parimenti diminuisce l'importanza attribuita a Dio: su una scala di dieci, sono il 55% ad assegnare un punteggio da 6 a 10, contro il 60% nel 1981.

Se si eccettua la fede nell'esistenza dell'anima (71% nel 1981 come nel 1990), tutte le credenze tradizionali sono in diminuzione: se si eccettua il peccato, nessuna dottrina ottiene la maggioranza, né la vita dopo la morte, né il cielo o la risurrezione, né il diavolo o l'inferno.

Coloro che sono al corrente del successo del «New Age» e delle nuove religioni non saranno stupiti nell'apprendere che la fede nella reincarnazione rimane stabile vi aderisce circa il 20%. Siamo più sconcertati quando paragoniamo questa fede con quella nella risurrezione, sulla quale una domanda fu posta (solo nel 1990). Due fenomeni ci colpiscono: 1) che sono soprattutto le persone che praticano regolarmente a credere nelle due cose, e 2) che il 40% di coloro che credono nella risurrezione credono anche nella reincarnazione e il 30% di coloro che credono nella reincarnazione credono anche nella risurrezione. Notiamo, fra l'altro, che in Belgio, dove la popolazione globale è più scettica a riguardo della reincarnazione (vi crede solo il 13%, come nel 1981), nel 1990 il 20% dei giovani della fascia d'età dei 18-24 anni credono nella reincarnazione, come anche solamente il 20% crede nella risurrezione, cifre pari a quelle riscontrate sulla popolazione totale della Svezia, benché la maggioranza dei giovani Belgi abbia frequentato le scuole cattoliche...

Un'altra evoluzione fa riflettere l'osservatore. Anche se le donne di ogni età sono più religiose e tuttora un po' più credenti degli uomini, la differenza tra uomini e donne diminuisce sempre di più, il che significa che vi è una accelerazione della non-credenza più forte tra le donne che tra gli uomini. Possiamo prevederne le conseguenze per la trasmissione della fede. Nella domanda già menzionata circa la qualità che si considera importante incoraggiare a casa tra i bambini, la religione nel 1990 si trova in coda alla lista col 23% (ma i giovani di 18-24 anni calano al 16% e in paesi paesi al 6%).

Tuttavia, semplificare è pericoloso. La ricerca spirituale non sembra essere diminuita. Come nel 1981, circa il 64% afferma di pregare ogni tanto. Nel 1990 il 64% dice che le Chiese danno delle risposte ai problemi spirituali delle persone (contro il 56% del 1981). Questo sembra indicare che l'opinione pubblica accetti l'azione della Chiesa per risolvere problemi personali di senso, ma nello stesso tempo ne rifiuti qual-

siasi intromissione in ambiti considerati privati o divenuti autonomi, come la sessualità o la politica del governo.

Dall'insieme degli argomenti posti solo nel 1990, appare che la parola della Chiesa è considerata tanto più legittima quanto più si occupa di problemi giudicati lontani (il Terzo Mondo) ed estranei alla vita personale. Alcune ricerche, come quella di L. Voyé, hanno d'altronde dimostrato che le regole e i modelli che la Chiesa raccomanda, per esempio in materia coniugale (nessuna relazione sessuale prima del matrimonio, niente divorzio) sono considerate positive, ma solo come ideale: se è bene che la Chiesa formuli queste esigenze per definire un assoluto verso il quale conviene tendere, non bisogna però vedere in esse una disciplina rigida alla quale bisogna piegarsi a qualsiasi costo; le circostanze della vita le relativizzano, a volte ne impongono anche un'interpretazione che tenga conto della specificità concreta di ogni situazione.

La tendenza verso un maggiore individualismo, molto decisa nel campo dell'etica e della religione, non è tuttavia limitata a questi ambiti, la troviamo anche in economia ed in politica. Limitiamoci a qualche esempio.

Sia nel 1981 che nel 1990 si è posto il problema di sapere se una segretaria che ha la stessa età di un'altra e che svolge lo stesso lavoro, ma che è più rapida, più efficiente e più affidabile, dovrebbe essere pagata meglio dell'altra. Il numero di coloro che hanno risposto affermativamente è aumentato dal 64% al 76%. Questo non stupisce se si considera che nel 1990 il 46% dichiara di essere molto fiero del proprio lavoro (contro il 36% del 1981). Più che nel 1981 gli europei cercano il loro sviluppo personale nel lavoro. Così, fattori come un lavoro interessante, che dia l'impressione di realizzare qualcosa e permetta d'impiegare le proprie capacità, di prendere iniziative e avere responsabilità, ottiene un punteggio del 6% superiore rispetto al 1981. Gli impiegati dicono di volere una maggiore partecipazione alle decisioni prese dalla direzione, fra l'altro per quello che riguarda la scelta dei loro dirigenti. Vogliono anche essere più sicuri della idoneità della formazione ricevuta sul lavoro (con due eccezioni, la Francia e, soprattutto, la Germania Ovest).

Anche in politica i cittadini vogliono, più che nel 1981, fare ascoltare la loro voce. La percentuale di coloro che dicono di aver firmato una petizione è aumentata dal 34% al 45%, di coloro che dicono di aver partecipato ad una manifestazione autorizzata, dal 16% al 22%, di quelli che dicono di poterlo fare, dal 30% al 35%. Non è dunque da stupirsi che, nell'indagine del 1990, l'81% dica di essere completamente - o abbastanza - d'accordo con coloro che pensano che il governo dovrebbe tenere molto maggior conto dell'opinione pubblica. Eppure un liberalismo spinto ottiene solo una maggioranza relativa; il 40% è d'accordo

cordo con l'enunciato: «avremo più possibilità di avere un'economia sana se il governo accorda maggiore libertà agli individui per fare quello che vogliono», contro il 27%, che è contrario.

Possiamo concludere, che più che nel 1981, l'individualismo è diventato un valore centrale per l'europeo di oggi. D'altronde nel 1990 l'85% - contro l'81% del 1981 - considera positiva una maggiore importanza data allo sviluppo individuale. E questo desiderio è più forte fra le giovani generazioni.

CONCLUSIONI

Che bisogna concludere da tutto questo? A ragione lo storico francese Philippe Arièe ha detto che «il pesante vascello dei costumi non fa virate brusche». Oltre le osservazioni già fatte e per evitare di ripeterci, sottolineiamo due fenomeni che colpiscono.

In *What Europe thinks: A Values Handbook* (Dermouth, 1992), libro di sintesi che copre tutti i paesi dell'Europa occidentale, eccettuata la Scandinavia, i due autori, Noel Timms e Sheena Ashford, mettono in risalto che - oltre al fattore età - è decisamente l'identità nazionale, dunque la storia, la sorgente principale delle differenze. Anche se tutti i paesi evolvono nella stessa direzione e per le stesse regioni, il fatto di appartenere a un certo paese con tradizioni politiche, culturali e sociali proprie, spiega la persistenza di differenze, spesso notevoli, di livello. L'Europa che si unifica anche a livello di mentalità resta pur sempre molto differenziata. Questa diversità fa parte della sua identità e non è diminuita fra il 1981 e il 1990.

Un'altra linea di forza importante rivelata dall'inchiesta è la netta tendenza alla deistituzionalizzazione. Senza che vi sia aggressività nei confronti delle istituzioni, sembra di assistere a una loro relativizzazione e ad una perdita più o meno forte della loro capacità di modellare i comportamenti delle persone secondo regole e norme standardizzate e autoritarie. In particolare per i giovani - ma anche i più anziani si muovono in questa direzione - è la vita, così come ognuno la vive, e non un'autorità esterna, a determinare le regole. Vi è come una specie di indifferenza, che si rivela rispetto a tutto ciò che sembra lontano dal quotidiano, un quotidiano dalla felicità tranquilla, nel quale contano molto la salute, lo stipendio e soprattutto la qualità affettiva dei rapporti con le persone più vicine. È proprio a partire da questo aspetto che bisogna capire la scarsa importanza attribuita al religioso e al politico.

Su questo fondo di deistituzionalizzazione si costruiscono diversi e complessi modelli di comportamento e di ragionamento. Si è così par-

lato di un «caleidoscopio» a proposito della famiglia, di «bricolage» o di «ricomposizione» in ambito religioso, di scivolate e incroci in diversi sensi sull'asse politico destra-sinistra... In realtà si assiste, nei diversi aspetti della vita, ad una ricostruzione di questi da parte degli individui stessi.

Gli uomini e le donne, prendendo a prestito forme esistenti e amalgamandole in modo originale, spesso ricostruiscono i loro modi di vivere e i loro valori, dando a questi ultimi un significato nuovo, che non di rado differisce da quello proposto dall'istituzione competente. Tutto si svolge come se ormai ci si trovasse di fronte a costellazioni diverse di pratiche, di relazioni con gli altri, di rapporti con gli oggetti e di riferimenti a se stessi che non derivano più automaticamente e globalmente dalla norma - statale o ecclesiastica che sia - ma che, pur senza essere completamente autonomi, dipendono maggiormente dalle scelte individuali e dalle circostanze. Le connessioni relativamente stabili e univoche che esistevano prima tra, per esempio, un'appartenenza religiosa e un partito o anche tra la scelta degli interessi e la posizione socio-professionale, si disgregano per entrare in combinazioni diverse che possono sembrare eterogenee o anche eterodosse a coloro che tentano di leggerle con i metodi d'analisi che per lungo tempo sono apparsi efficaci ma che risultano inadeguati a cogliere gli orientamenti che cominciano a delinearsi.

Di fronte ai cambiamenti dell'ambiente - cambiamenti tecnologici e politici, economici e culturali (si pensi alla informatica, al crollo del comunismo, alle «ristrutturazioni» delle imprese, alla pluralità culturale delle nostre città) - ogni generazione è portata a inventare nuovi modi di fare e di rappresentarsi il mondo. Essa si vede quasi costretta a ridiscutere continuamente i suoi compiti e la sua identità attraverso processi di autoregolazione, tanto più che l'ordine dei fatti precede l'ordine del diritto.

Una nuova inchiesta, alla fine del secolo, permetterà di vedere ancora meglio su quali strade si incammina l'Europa per entrare nel terzo millennio.

GIOVANI, ESPERIENZA RELIGIOSA E REALTÀ EUROPEA

José Luis Moral

Queste note propongono un piccolo intreccio che mette insieme le tre realtà del titolo e una chiave interpretativa: il dialogo con la cultura e lo «*stato di coscienza dell'uomo di oggi*». Ci sono altre regole: se si vuole giocare in campo neutrale, con la consapevolezza dei limiti e delle virtù della propria squadra, annotando solo in modo schematico i problemi che potrebbero presentarsi nello sviluppo della partita. Non sarebbe male che noi, figli e figlie del secolo XIX - un secolo segnato dalla rottura fra Chiesa e cultura, un secolo carico di intransigenze - prendessimo posizione come *congregazione e istituzione*.

Queste note invitano a guardare, come cristiani, l'attuale orizzonte dei problemi dell'esperienza religiosa dei giovani. Il primo problema è quello che riguarda i giovani.

Parlare direttamente o indirettamente dei giovani non è tanto semplice come potrebbe sembrare a noi che lo facciamo per abitudine o per tradizione. Non è facile, perché molti di noi ormai non siamo più giovani e ci mettiamo a parlare di coloro che sicuramente desidererebbero farlo in prima persona, sebbene a ciò non siano ancora abituati. È difficile arrivare a convincersi che molte delle cose che il giovane pensa o fa non sono capite da chi non è giovane se non dopo un profondo processo di simpatia e compassione, nel quale non è infrequente rimanere a metà strada, cioè a forme più o meno mascherate di paternalismo o di commiserazione.

D'altra parte, ogni giorno scopriamo più chiaramente l'attuale inutilità della categoria sociologica della gioventù: *non c'è la gioventù ma ci sono i giovani*. Cercare un denominatore comune per tutti è cercare delle caricature. Poiché si sa, si inizia con una caricatura e si finisce credendo di aver davanti un ritratto. Questo è uno dei problemi centrali delle interminabili ricerche sociologiche sulla gioventù. Da queste stesse ricerche sta emergendo la coscienza dei loro limiti e il bisogno di un ripensamento: c'è una critica metodologica del loro «quantitativismo ingenuo» (credere che misurare voglia dire spiegare), una critica generale all'«ideologismo sottostante» (stereotipi culturali che masche-

rano o nascondono qualcosa della realtà). Bisogna integrare questi studi con altri di carattere qualitativo.

La nostra società «*adulta*», nonostante chiuda nella pratica gli spazi che dovrebbero occupare i giovani, nonostante fissi una emancipazione legale pur negandone nella pratica la possibilità, viene proposta come un modello «giovane» di identificazione sociale e fa diventare «la gioventù» una notizia permanente. Conosciamo questi inganni. In questo senso, non si può più parlare dei giovani come il futuro della società: anziché essere l'immagine e la prefigurazione del futuro sono diventati lo «*specchio*» dei capricci del presente. I giovani sono ancora *terreno gratuito per le «progettazioni» degli adulti*: a loro si possono attribuire tanti misfatti e la mancanza di senso che percepiamo in tanti campi della vita. La mania di vincolare giovani e futuro finisce, non poche volte, per staccarci dalla realtà e per crearcì un giudizio sui giovani in base alle esperienze del futuro che noi abbiamo. Ci sono interpretazioni del dato che ci toccano direttamente: come quella di identificare il futuro delle istituzioni con la capacità che esse hanno di attirare i giovani. Infine, i giovani attualmente sono utilizzati in maniera esasperata per controllare, nascondere e progettare le incertezze e/o le speranze personali e sociali degli adulti.

1. DA DOVE E COME GUARDIAMO, COME VEDIAMO

Nessuno vede la realtà come «è»: ne facciamo tutti delle interpretazioni. Vedere significa interpretare, e interpretiamo secondo quello che «siamo» e come «stiamo». Due «pericoli» elementari incombono a questo riguardo: quello di utilizzare la fede e la religione come «vantaggio» per ignorare mediazioni che sono obbligatorie per tutti (responsabilità di servirci, come tutti, della cultura e delle mediazioni socio-analitiche, di guardare i risultati delle scienze e di *esporci* a compiti ermeneutici costanti, ecc.) attraverso diagnosi prefabbricate o terapie predeterminate e quello di non «assumere» (condividere) la vita dell'uomo attuale.

Tali pericoli racchiudono tuttavia anche due possibilità: prima, quella di superare la ragione scientifico-tecnica che guida il nostro modo di guardare e vedere; seconda, quella di sentirsi dentro le «gioie e speranze, tristezze ed angosce dell'uomo di oggi». Tutte e due le possibilità orientano l'inizio di questa esposizione.

1.1. Al di là della semplice ragione «illuministica»

Vorrei guardare e vorrei che guardassimo insieme i giovani e l'Europa attraverso ciò che qualcuno ha voluto chiamare «*ragione compassionevole*» o «*intellectus misericordiae*» (J. Sobrino). Cercare cioè di conoscere la realtà mettendo la compassione e la benevolenza come punti di partenza per qualsiasi analisi; andare al di là della ragione illuministica, diventata oggi guida di tante scoperte scientifiche e tecnologiche, ragione che ha raggiunto un'incredibile capacità di trasformare il mondo ma che ha una scarsa capacità di previsione umana. Di fronte a questa ragione illuministica, attenta più ai mezzi che ai fini - di qui l'emarginazione di chi non ha mezzi - ne cerchiamo un'altra che sia «*intellectus amoris, justitiae, liberationis*» che mantenga viva la «memoria passionis», particolarmente quella di tutti gli emarginati, per riempirla di profezia e di utopia.

Per la modernità, la *compassione* è pericolosa, sembra indulgere a una certa mollezza o fatalismo e generare soggetti non idonei alla competizione sociale dei nostri giorni. Il cristianesimo, invece, si porta sempre dentro la «memoria passionis» da cui deriva la sua prassi specifica: mettersi al fianco dei poveri e dei deboli e introdurre tale messaggio nelle zone più oscure della realtà. Alla ragione illuministica e post-illuministica solitamente sfugge questa zona della realtà e della persona; nata per illuminare è diventata semplicemente ragione strumentale che guida il darwinismo sociale imperante (anche se abbiamo l'obbligo di non dimenticare le tante cose positive che la modernità si porta dentro e di mantenere la prassi cristiana vivificata dal ricordo pericoloso di chi ha avuto ragione nel lavorare fino alla morte). Guardare il mondo d'oggi, guardare l'Europa, guardare i giovani - dalla nostra prospettiva - è possibile solo con la ragione compassionevole e la speranza di chi sa «in chi ha posto la sua fiducia». Così sarà possibile amare il volto concreto di ogni giovane iniziando a chiederci quali sono le vittime della nostra società; osservare il presente con simpatia, spirito critico e serenità davanti al futuro; mantenere un sospetto sereno e non carico di condanne sistematiche; evitare interpretazioni anticipate degli altri e disegnare il «volto del nemico» o, semplicemente, sentirsi minacciati.

1.2. Al di qua delle sicurezze poco «illuministiche»

Abbiamo parlato anche di una seconda possibilità che era accompagnata da un pericolo: quella di condividere le gioie e le angosce dell'uomo, del giovane di oggi. Se non la radice, certo la base su cui poggiano queste gioie e queste angosce è rappresentata da quelli che

possiamo chiamare «**stati di coscienza dell'uomo attuale**» cioè, dal modo di capirsi e di capire il mondo in cui storicamente è arrivato l'uomo. Certamente siamo coscienti di ciò che già annunziava *Theihard de Chardin*: «qualcosa non funziona tra l'uomo moderno e il Dio che annunciamo». Oggi l'interrogativo è più vivo e radicale: il cambiamento d'immagine del mondo e dell'uomo ha raggiunto tre mete irreversibili davanti alle quali non sappiamo come comunicare e ristrutturare il messaggio cristiano. Questo ci fa cadere qualche volta nella tentazione di rompere con la cultura moderna. Potremmo enunciarle sistematicamente come segue:

Un'immagine ominizzata del mondo, definito più come storia che come natura, che butta a mare la visione stabile e fortemente gerarchizzata che sembrava propria del pensiero cattolico. *Un cambiamento nelle strutture di credibilità dell'uomo moderno*, che si concepisce come essere in eterna creazione di se stesso e del mondo, strutture di credibilità ora riposte nel valore assoluto della persona, nell'autonomia della coscienza, nella libertà e nel pluralismo dei progetti... Infine, è cambiato, per così dire, l'*impostazione e il modo di vedere la realtà* con l'autonomia degli ambiti in cui l'uomo acquisisce conoscenza e dominio (secolarizzazione); e una nuova razionalità non dipendente o semplicemente deduttiva - partendo dalle verità immutabili e astratte, normalmente vincolate all'autorità della Chiesa - ma varia e soggetta sia alla logica della diversità culturale che alla diversità di prospettive con cui necessariamente ci si avvicina alla verità (*laicizzazione*).

Il pluralismo, la democratizzazione, la complessità, il cambiamento dell'immagine dell'uomo e del mondo, la secolarizzazione e la laicizzazione, l'atto di conoscere come atto di interpretare, gli elementi che definiscono il *livello storico* dell'uomo e del mondo, hanno creato in tutti una certa confusione. A noi cristiani particolarmente, l'instaurarsi di un pluralismo di cosmovisioni e di culture ci ha trovati sprovvveduti nella pratica di ripensare le riformulazioni razionali del cristianesimo, le norme etiche, l'organizzazione delle istituzioni, le celebrazioni liturgiche, ecc. Non è strano che ci colga la tentazione di dare un giudizio puramente negativo della modernità, per un ritorno tranquillo alle sicurezze che evitano le complicazioni.

1.3. Nella «carne viva» del nostro tempo

Se vogliamo continuare ad essere «**esperti in umanità**» dobbiamo entrare dentro (farsi carne) in questa situazione ed entrare in dialogo profondo, cominciando a «descrivere per capire» e non per moralizzare e giudicare, lasciando da parte le logiche deduttive per sperimentare

e «fare il cammino» nella marcia, accettando i rischi delle insicurezze e delle identificazioni parziali.

L'ultimo Concilio concludeva il suo cammino dicendo, tra le altre cose: «alla fine di questa imponente *riforma di vita...* e ringiovanimento del volto, è per voi giovani, soprattutto per voi, che la Chiesa ha acceso, con il suo Concilio, una luce: luce che rischiarerà l'avvenire... (La Chiesa) è sicura che troverete una tale forza ed una tale gioia che non sarete neppure tentati, come alcuni dei vostri padri, di cedere alla seduzione delle filosofie dell'egoismo o del piacere, o a quelle della disperazione e del nulla...; e saprete affermare la vostra fede nella vita e in ciò che dà un senso alla vita: la certezza dell'esistenza di un Dio giusto e buono» (*Messaggio dei Padri del Concilio all'umanità*, 2,4,6).

Nonostante questi sforzi e per molte altre cause, tanti dati sembrano dare ragione a chi affermava che la Chiesa perse, durante l'illuminismo, gli uomini di scienza; nel XIX secolo la classe operaia; e attualmente, nel XX secolo, sta dando l'impressione di *lasciarsi sfuggire i giovani e la donna*. Il Vaticano II volle evitare la rottura, e passò da «le missioni» a «la missione» e quindi a «l'evangelizzazione»; aprì strade di incontro su un doppio presupposto: il messaggio evangelico non è legato a una cultura; dalle situazioni culturali dipende il tipo di Chiesa che lo veicola. La missione però non è centrata sulla Chiesa ma sul Regno di Dio. Purtroppo la formulazione dei testi conciliari non ha permesso di sviluppare completamente un'azione, un'identità e un modello di Chiesa a servizio di quel Regno.

I giovani non vedono la vita cristiana come un tentativo di liberazione umanizzatrice. Dobbiamo interrogare la nostra capacità di testimoniare la Buona Novella che vogliamo proporre, la capacità o incapacità di comunicare con loro.

2. EUROPA E GIOVANI

Il cammino verso la nuova Europa è pieno di difficoltà. Il processo di unificazione tende ad essere, soprattutto, un fatto economico. Sono stati fatti dei passi politici importanti, ma gli aspetti sociali e culturali si subordinano a quelli economici; c'è il rischio che la giustizia e la cultura non scoprano le loro radici più umane; quelli dell'Est risentono delle antiche ferite e nell'Ovest si registra una nuova recessione economica che disorienta i desideri di unità.

Non sono analisi per convertirci alla post-modernità, al contrario, devono obbligarci ad approfondire gli esiti e le deviazioni della modernità che inizialmente carica di valori da mantenere con gli indispensabili ag-

giornamenti che li migliorano. Quattro coppie di sostanziali potrebbero riassumere quello che si è convenuto chiamare **modernità**: individualità e soggetto, pluralità e tolleranza, razionalità e secolarizzazione, progresso e performance, quest'ultimo termine importato dall'inglese ad altre lingue per indicare l'efficacia e la produttività nei diversi processi. Coloro che si sono autopropagati post-moderni e alcuni cattolici sono d'accordo nel criticare tali valori e il loro conseguente fallimento. In qualsiasi caso, non è corretto pensare che dobbiamo confrontarci con la post-modernità senza aver fatto il percorso della modernità.

2.1. Modernità e religione

Senza scendere nei dettagli e limitandoci esclusivamente al rapporto fra modernità e religione, costatiamo l'esistenza di una prolungata storia di confronto con frequenti strategie di reciproci rifiuti e condanne. Il Concilio Vaticano II sigillò il cammino dell'incontro nel dialogo che veniva a rompere uno dei fatalismi più drammatici per la coscienza di tanti cristiani: l'impossibilità della riconciliazione tra modernità e religione. Si riuscì a distinguere fra cristianesimo e situazione socio-culturale della cristianità e si analizzò in dettaglio il cambiamento radicale del riferimento su cui si basava la modernità. Rimanevano dei problemi, ma il dialogo era ormai avviato.

Il termine **secolarizzazione**, utilizzato inizialmente per designare il passaggio dalla dipendenza da una istituzione, da una autorità ecclesiastica all'autorità civile, diventa una «*categoria socio-storica*» per interpretare la ripercussione del processo di modernizzazione nelle sue distinte fasi all'interno del fenomeno religioso, cioè per interpretare il decrescente potere sociale delle istituzioni religiose e la liberazione delle strutture normative dall'autorità religiosa tradizionale. Il moltiplicarsi delle riflessioni a questo riguardo e la complessità del fatto hanno finito per dare origine a un'ambiguità semantica che ognuno cerca di utilizzare secondo il suo capriccio. Sono evidenti le ripercussioni negative che il processo di secolarizzazione ha avuto sulla religiosità individuale. Però, non meno negativo ed evidente, risultò - e ancora risulta - *la ecclesializzazione* del cristianesimo, particolarmente attiva fino al Vaticano II, che consentì un posto preponderante e smisurato alla struttura ecclesiale nella comprensione dell'economia salvifica e non permise una reazione adeguata e rapida ai cambiamenti socio-culturali.

La modernità non ha sostituito la cultura cristiana con una cultura dell'incredulità, ha instaurato un *pluralismo di cosmovisioni e culture e un nuovo modo di relazionarsi con la religione e con le Chiese*. D'altra parte, l'autonomia del pensiero e della scienza, della riflessione eti-

ca e politica, e infine, l'autonomia di ogni soggetto non sopprimono le parole cristiane. Possono sorgere assolutizzazioni e unilaterismi in tutti questi processi moderni, come può anche accadere che la Chiesa si impegni poco nel ripensare il cristianesimo sul terreno delle formulazioni razionali, delle norme etiche, della organizzazione delle istituzioni, delle celebrazioni liturgiche, ecc.

Fra tutti gli europei, cristiani e non cristiani - inclusi coloro che si dicono atei, abbiamo acquisito, come altri popoli, una sapienza umanistica ricca di valori che hanno saputo mettere la persona al centro della vita, liberarla dai condizionamenti di ogni tipo e riconoscerla come immagine di Dio. Il processo, come tutto ciò che è umano, racchiude non poche incertezze e ambivalenze, che hanno condotto alla crisi e ai problemi attuali. Però risulta del tutto gratuito affermare la fine della modernità, e supporre che l'attuale crisi, per quanto radicale possa essere, obblighi a fare tabula rasa della storia precedente e a dare inizio ad un nuovo gioco.

Da questa prospettiva vogliamo ripensare la relazione giovani, realtà europea ed esperienza religiosa, considerando quegli aspetti che più si ripercuotono in quest'ultima.

2.2. Una società inquieta

La società europea, come qualunque società moderna, si caratterizza per la sua complessità - con il corrispondente pluralismo e pluricentralità - frammentazione, democratizzazione e soggettività, razionalità tecnico-scientifica, flessibilità e consumismo, competitività e reversibilità, internazionalizzazione e comunicazione di massa, ecc.

A queste e ad altrettante caratteristiche che si potrebbero elencare, si dovrebbe aggiungere la rottura della tradizionale stratificazione sociale, le profonde, e ogni volta più veloci, innovazioni. La stabilità europea tuttavia è stata perturbata recentemente, dalla caduta del *muro*, dalla fine dei regimi comunisti, dalla riunificazione tedesca e dalla riorganizzazione di diverse Nazioni. All'entusiasmo iniziale è seguito un certo pessimismo e sconcerto, senza considerare la violenza e le guerre vincolate ai cosiddetti nazionalismi.

Assistiamo oggi a **grandi trasformazioni** da cui emergono tensioni infrastrutturali, che ci trovano impigliati in logiche che non facilitano il fatto di affrontarle: l'individualismo e il soggettivismo esacerbati, il darwinismo sociale, la diffusione delle legalità e di comportamento di comodo, il conformismo e la morale camaleontica del «tutto dipende da...», «tutto vale se...». In queste circostanze, *aumenta lo squilibrio* tra il progresso tecnico e la morale, la positiva coscienza dei diritti umani

si appesantisce di gravi contraddizioni; si rompe troppo facilmente con il passato e domina la perplessità di fronte al futuro, perdono valore e significato le istituzioni e, in concreto, il processo di unificazione europea non fa più leva sull'idea di uomo e sulla base dei valori che sostengono la nuova convivenza.

I problemi, tuttavia, esigono analisi rigorose e non trovano mai soluzione squalificando globalmente un'epoca o una società. Qui possiamo solo fermarci su alcune questioni puntuali in rapporto con l'esperienza religiosa dei giovani. È importante non dimenticare altri aspetti positivi che non facciamo qui oggetto di riflessione: i progressi materiali, la coscienza di giustizia, di libertà e di pace o la sensibilità ecologica e l'orizzonte dei valori democratici. Senza pregiudizio per ciò che svilupperemo in seguito, l'attuale configurazione della società europea ci presenta, tra gli altri, i seguenti *profili problematici* di fronte all'identità e sensibilità religiosa dei giovani.

- * **la secolarizzazione e la laicizzazione**, come segni della cultura moderna, affermano l'autonomia, la libertà, la responsabilità e la creatività dell'uomo; ma le condizioni sociali in cui si esplicano favoriscono la dipendenza e la manipolazione;
- * **la complessità** e la frammentarietà della vita sociale conducono a una socializzazione povera e alla crisi dell'unità/identità delle persone. Questi problemi sono resi più acuti dalla profonda crisi delle istituzioni;
- * **il pluralismo** arriva a legittimare i relativismi estremi che rendono impossibili l'esistenza di «sistemi di significato» e di valori culturali comuni; ciò provoca un grave disorientamento etico e la devianza verso «atteggiamenti deboli» su cui adagiarsi (pragmatismo, scetticismo) o «atteggiamenti duri» che danno sicurezza a qualsiasi prezzo (razzismo, fondamentalismo);
- * **la «logica» capitalista e consumista** conduce alla moltiplicazione non solidale delle necessità e genera nuove insoddisfazioni.

Sfasature come quelle citate potrebbero indurre ad abbandonare la razionalità moderna. Ragioni per farlo non mancherebbero: il progresso e la scienza degenerano in strumentalizzazione e potere per manipolare, svaniscono le speranze democratiche, l'efficienza e il pragmatismo annullano la gratuità e la solidarietà, lo sviluppo incontrollato genera la disoccupazione e annulla la cultura del lavoro, si oscura il senso e l'anoscia diventa la sistematica compagnia di molti.

Nonostante ciò, è difficile raggiungere soluzioni positive attraverso questa via. Non possiamo dimenticare che se parliamo di razionalità scientifica, anche con essa l'illuminismo europeo fondò una nuova cultura socio-politica tesa a salvaguardare la libertà del soggetto e la dignità di tutti gli esseri umani. Forse la risposta richiede di non rinun-

ciare a questa razionalità scientifico-tecnica e di integrarla con la «*ragione compassionevole*» che postulavamo precedentemente.

2.3. Valori, modelli e intemperie

Diversi studi segnalano che il primo valore per gli europei è la **ricerca della felicità** o, più concretamente, sembrano sottolineare soprattutto la *libertà individuale*. Con una minore confluenza e con un significato più impreciso, appaiono successivamente: un certo senso dell'onestà, la solidarietà quasi ridotta al rispetto dell'altro e una filosofia popolare del lavoro ben fatto, propria dell'onestà.

Anche se ancora i 3/4 degli europei occidentali affermano di appartenere ad una **confessione religiosa**, va diminuendo il numero dei cristiani praticanti e anzi, questi ultimi, adottano un atteggiamento selettivo di fronte agli insegnamenti offerti dalla Chiesa. Si sta dilatando la distanza tra la Chiesa e il mondo; i giovani e le donne sono coloro che vogliono adottare un atteggiamento ogni volta più critico e indifferente di fronte all'istituzione «Chiesa». Malgrado ciò, continua la ricerca dell'aiuto spirituale anche se è in Europa che si sono prodotte le crisi più spettacolari della religione istituzionalizzata e dove si sono manifestate in modo più nitido le forme di incredulità e indifferenza moderne.

Gli studi sulla **religiosità nelle nazioni dell'Est** sono pochi e parziali. I dati fondamentali, che non permettono di arrivare a nessuna conclusione, sono questi: in Polonia il 97% si confessa cattolico; nell'antica DDR, il 25% cristiano (4% cattolici); in Ungheria il 65% dice di essere cattolico e il 23% protestante; della Romania si può dire che il 14% è cattolico e il 5% protestante; la maggioranza della popolazione della ex-Cecoslovacchia sembra essere cattolica (30% nella Boemia, 52% in Moravia e 60% nella Slovacchia); in Bulgaria il 34% confessa una confessione religiosa (di questo 34% il 75% sono ortodossi, il 20% musulmani e lo 0.3% cattolici); e dalla ex-Jugoslavia sono riportati questi dati: 35% ortodossi, 25% cattolici e 10% musulmani.

I risultati relativi alla *generazione giovane*, che analizzeremo più dettagliatamente, confermano l'orientamento dei valori dato dalla società adulta: si evidenzia soprattutto il valore attribuito all'**autonomia personale**, particolarmente nell'ambito della vita familiare, della relazione di coppia, della vita sessuale, delle scelte della donna, della visione del mondo e delle credenze. In concordanza con questo dato emerge la *tolleranza*; appare un notevole *relativismo* - e una tendenza a costruirsi una propria visione della realtà, inclusa la vita religiosa e le credenze che ognuno adatta alla sua condizione e situazione socio-culturale. Esiste anche un vivo desiderio di «qualcosa in più» molto legato alla insoddisfazione e allo sradicamento sentito dai giovani.

Il momento socio-culturale riflette una **profonda crisi tanto etica quanto religiosa**, che si ingigantisce per la carenza sociale di modelli: né nella famiglia, né nella società e nella vita pubblica, nemmeno nella comunità cattolica, si trovano modelli che facciano riflettere sullo sgomfiamento morale e religioso. L'*educazione*, per suo conto, non esce

dal circolo vizioso frequentemente proclamato: non può esserci un cambio duraturo nell'educazione se non si arriva alla trasformazione di tante strutture sociali; e, inversamente, non si arriva a concepire un cambio sociale importante senza riformare il sistema educativo.

Questo tempo senza successi, senza soluzioni chiare, sembra corrispondere ad uno spegnersi delle istituzioni e, particolarmente, delle Chiese istituzionali che mancano di segni significativi. Così è spiegabile la perdita di credibilità della ragione e dell'utopia, per lasciare il posto a un *grande vuoto* che si cerca di riempire con gratificazioni facili e immediate.

La letteratura e la filosofia acquisirono tempo fa una espressione grafica di questo stato: **uomo sotto le intemperie**. Si cominciava con essa a sottolineare, da una parte, la solitudine e l'angoscia esistenziale dell'uomo del nostro tempo, dall'altra, il fatto che quest'uomo non trovasse nessun senso alle vicende negative della vita. Queste due esperienze diventarono una specie di minaccia diffusa e inconcreta. A prima vista la diagnosi non trova giustificazione poiché mai si sono avuti tanti mezzi a disposizione per il controllo di tale angoscia. Sono i giovani quelli che più direttamente sperimentano questo *grande vuoto* e hanno bisogno di una società-modello.

3. I GIOVANI EUROPEI

Essere giovani è una cosa molto relativa; è una realtà ogni giorno meno legata alla biologia e determinata più dalla cultura e dalla società. I giovani non anticipano o configurano il futuro, sono piuttosto una pungente radiografia del presente. Essi prefigurano i sogni e le vittime della società futura. *Essere giovani* è essere in lista di attesa. Pertanto, dovremmo parlare, più che di problemi giovanili, di questioni sociali; più che girare intorno al come sono i giovani, dovremmo cominciare a riflettere sulle *nostre percezioni* sui giovani. Forse per il fatto di essere tanto simili agli adulti («neanche i giovani sono diversi da noi; dal nostro mondo, dal nostro consumismo, individualismo...!») si scarica sopra di loro tanta amarezza.

Queste considerazioni non ci devono portare all'estremo di considerare i giovani come semplice riflesso della società in cui vivono. Sono persone con responsabilità proprie. Mettersi dalla loro parte richiede, malgrado tutto, **credere in loro**, non osservare ingenuamente i dati, guardare noi stessi e dar loro la parola, aiutandoli a pronunciarla con senso da una distanza adeguata: vicini ma senza arrivare a imporci, separati ma senza che si sentano abbandonati.

Dei 320 milioni di persone che vivono in Europa, *55 milioni sono giovani* tra i 15 e 24 anni. Anche se non sono molto differenti dagli adulti, avere la pretesa di descrivere una tipologia generale di tutti i giovani è impossibile; ci limiteremo ad indicare alcune caratteristiche.

Gli studi sui giovani dell'Ovest europeo sono numerosissimi; scarsi invece sono quelli relativi alla zona dell'Est, anche se questi ultimi ci permettono di concludere che esistono poche differenze tra gli uni e gli altri. Segnaliamo puntualmente alcune di esse.

3.1. La difficile identità

La complessità del mondo che circonda i giovani, la loro esclusione dal centro dell'interesse sociale, la frammentazione dell'esperienza e della vita personale, provocano in essi un **profondo disorientamento**. Nati e cresciuti in un pluralismo con scarsità di riferimenti per essere decifrato, e senza orientamenti per camminare oltre, sono figli di una **socializzazione «porosa»** e aperta che permette di andare di qua e di là, secondo le seduzioni del momento, però non offre loro l'ossatura necessaria per costruire la propria identità.

Il pluralismo di interpretazioni del mondo, presente nella nostra società europea, porta alla *privatizzazione della produzione di identità*. La società non assicura modelli di identità personale che aiutino a formarsi una struttura soggettiva di senso. È imprescindibile che la socializzazione primaria (familiare) metta le basi per uno sviluppo equilibrato dell'identità. Tuttavia, molte famiglie sono incapaci di compiere efficacemente questa funzione.

La vita dei giovani di questa società è continuamente accompagnata da aspetti che indeboliscono l'identità personale iniziata nella socializzazione primaria. Un gran numero di giovani europei afferma di non trovare punti di riferimento per la loro vita in famiglia, a scuola, in Chiesa, nei partiti e sindacati... Se le istituzioni non sono capaci di generare processi di trasmissione dei valori, le generazioni adulte hanno perso autorità e significatività agli occhi dei giovani. Ad essi non resta che costruire un'identità che cambia, secondo le circostanze. Tale identità produce *persone a-strutturate*, senza identità e senza riferimenti chiari, finisce per essere vacillante, richiede un appoggio sociale e insieme una presenza, sempre più necessaria, di «istituzioni di ricupero» che contano più fallimenti che ricostruzione di identità personali.

I giovani europei manifestano continuamente la sensazione di «*trovarsi perduti*» e di non essere capaci di affrontare problemi come la disoccupazione, la droga, l'AIDS. Non trovano riferimenti per orienta-

re la loro vita, né persone, né valori e l'educazione che ricevono non li prepara per la vita. Pensano che nessuno conta su di loro, che non esistono spazi per la loro partecipazione e responsabilità. La gioventù femminile, anche se la situazione è notevolmente cambiata dopo un secolo di lotta femminista, si incontra con un problema in più in quanto permangono strutture asimmetriche nei confronti della società.

3.2. Chiusura nei «mondi privati»

Il disorientamento e la difficoltà di costruire l'identità personale spinge più alla difesa degli *interessi individuali* che alla preoccupazione per quelli sociali. Inoltre fa sì che uno dei segni più caratteristici delle nuove generazioni sia la scelta del soggettivismo come punto di vista - quasi esclusivo - per orientarsi nella vita.

Individualismo e soggettivismo, fortemente sottolineati nei diversi comportamenti, conducono a **rifugiarsi nella vita privata** personale e nel gruppo di amici/simili, che strutturano con riferimenti normativi propri e racchiudono in visioni orizzontali del solo presente. Si accentua a tutti livelli il relativismo di fronte a qualsiasi affermazione della verità. Di più, tale relativismo viene considerato come necessario per salvaguardare l'indipendenza e la libertà del soggetto e la stessa struttura democratica.

In questo mondo privato, soprattutto i giovani dell'*Ovest* europeo, si mostrano come una generazione soddisfatta e moderatamente ottimista, anche se passiva e molto conformista. Vivono in buone relazioni con la famiglia in un clima di comodità e tranquillità, senza instaurare relazioni profonde e ritardando sempre più la separazione. Consumano e vivono in modo pragmatico, anche se avvertono altri bisogni e incontrano molti problemi.

I giovani dell'*Est*, vivono più angosciati di fronte a problemi come la ricerca di lavoro e la disoccupazione; sono esposti, senza alcuna difesa, al pericolo di assimilare rapidamente i controvalori della società capitalista. Di fatto, i loro interessi - e desideri dimostrano più forte inclinazione al consumismo degli stessi giovani dell'*Ovest*.

3.3. Ricerca dei valori «post-materiali»

Insieme al primato dei valori individuali (centralità dell'uomo e della persona, autonomia della coscienza e senso di libertà, rispetto e tolleranza), i giovani europei manifestano un'urgente *ricerca di autore-*

lizzazione e di felicità immediata, che non si identifica solo con «valori materiali» (successo, status, arricchimento, capacità di consumo, potere...) ma si configura anche come domanda di **valori post-materiali** (autoespressione, spontaneità, identità territoriale, fraternità, autenticità di rapporti personali, solidarietà, sincerità, amore, qualità di vita). È vero però che i dati sono relativi ai paesi e ai giovani dell'Europa Ovest dove le necessità materiali sono più o meno soddisfatte.

Sebbene non siano poche le contraddizioni nelle «gerarchie miste» con le quali vengono combinati i valori, aumenta nei giovani la sensibilità contro il razzismo, la disponibilità ad aiutare il Terzo Mondo e si apprezzano come valori centrali l'ecologia, la pace e la qualità di vita. I giovani dell'Est si allontanano dalle ideologie, anche se permane una maggiore coscienza politica e sottolineano, da parte loro, l'interesse per l'istruzione e il desiderio di una nuova qualità di vita.

In questo «stato di ricerca», i giovani non sono attratti dalle parole, dai discorsi, dalle testimonianze considerate in se stesse. L'esperienza e gli spazi significativi in cui aggregarsi e motivarsi, tutto quello che permette di «*passarsela bene*» è la via privilegiata che essi seguono.

3.4. Trovare le vie d'uscita di fronte al malessere diffuso

La difficoltà dell'uomo moderno a riconoscere e sostenere il «senso del tutto» come ciò che dà unità all'uomo e al mondo è la conseguenza dei cambiamenti sociali moderni. L'aumentare della complessità e la frammentazione di tutte le relazioni disorientano il proprio comportamento e finiscono per suscitare l'**angoscia, diffusa e permanente** delle crisi di senso.

La ripercussione di questi cambiamenti nei giovani aumenta le conseguenze del disorientamento morale dovuto anche all'assenza di esperienze, come l'esperienza religiosa, capaci di unificare i diversi aspetti della vita personale.

La **morale** dei giovani europei assomiglia più a un radar che a una bussola: essi non sono orientati da un nord ma dalla posizione che assumono gli altri. Logicamente si tratta di una morale «porosa», così come la socializzazione: assorbe di qui e di là secondo le situazioni e le convenienze. Non è che i giovani manchino di morale, è che essi organizzano le proprie norme e criteri senza avere dei riferimenti chiari e sicuri. Necessariamente diventano pragmatici e si adattano per superare il disorientamento e la mancanza di punti di riferimento significativi. Spontaneamente d'altronde, si sentono più vicini ai valori laici che a quelli religiosi; non per niente nascono in questo contesto di una nuova immagine di uomo e di mondo e, a partire da essa, certe formula-

zioni religiose risultano astratte, impositive, con una logica deduttiva che non si può accettare.

Per quanto riguarda la **religione**, nasce un fenomeno di cui si parla tanto: accanto alla tendenza ad allontanarsi dalle dottrine religiose formali e dalle istituzioni come la Chiesa cattolica, emerge un risveglio della religiosità giovanile, carica di non poche ambiguità. La manifestazione più evidente appare nella «nuova religiosità» che insieme al fascino per l'occulto, sente l'urgente necessità di trovare «altre vie» che diano un senso. Questo «risveglio» assomiglia più alla nascita di una «nuova gnosi» che a una vera manifestazione di apertura alla trascendenza, dando così ragione a chi considera, in generale, che «il ritorno della religione cammina insieme con la diminuzione della fede» (Garelli).

La morale e la religione dei giovani rappresentano un innegabile sforzo di superare il malessere diffuso e concreto che avvertono: il bisogno crescente di valori e la ricerca di nuovi valori: in questa sfera sembra radicarsi il malessere che si manifesta in vere e proprie crisi di identità, nella perdita di riferimenti e nella mancanza di senso che dà unità alla persona e alla vita.

Stiamo parlando di malessere concreto, ma non dobbiamo dimenticare gli altri concreti disagi: **disoccupazione, droga, razzismo e AIDS**, secondo l'elenco che segnalano i giovani stessi. Tutti e due i malesseri non permettono cure astratte o semplicemente parole di consolazione. Davanti ai primi (quelli concreti), per esempio, non è valido dire che il soggettivismo è cattivo ed è causa di questa diffusa angoscia; peggiori, sentiremo dire, sono le risposte alternative che vediamo in atto. Con i secondi, le buone parole sempre suonano come sarcasmo. Le risposte sono da collocarsi nelle esperienze concrete, nei progetti, nelle alternative culturali, nelle cooperative giovanili, nelle...

4. IL MALESSERE RELIGIOSO DELLA NOSTRA CULTURA

Un certo malessere fa parte di ogni esperienza religiosa dentro il contesto culturale nel quale si situa. Però nella situazione religiosa del cristianesimo, in Europa, esiste un malessere maggiore accusato da altri fattori. *Pannenberg* dice chiaramente quali sono gli interrogativi che stanno alla base di quello che chiamiamo «malessere religioso» nella nostra cultura europea: «il cristianesimo non è qualcosa che appartiene in modo connaturale e aproblematico al nostro mondo. Molti uomini e donne di oggi vedono nella Chiesa un reliquia di un passato già morto. La modernità si è realmente disinteressata del cristianesimo? O, al

contrario, l'eredità cristiana è costitutiva - per quanto non sembri così - della forma di vita del cosiddetto mondo occidentale, forma di vita che, nonostante tutto, appare totalmente secolarizzata? La risposta a queste domande è decisiva per risolvere il problema se l'uomo moderno può essere tale, senza offrire una scissione dualistica nella sua coscienza, e se un cristiano può essere un uomo moderno senza perdere per questo la sua identità cristiana». Aggiungiamo un ulteriore interrogativo: come il modo di presentare il cristianesimo oggi influenza l'esperienza religiosa dei giovani?

Non mancano *sintomi* che rivelano l'esistenza di un malessere religioso e una evidente crisi di trasmissione della fede a tutti i livelli, specialmente negli ambiti in cui fino ad ora si è trasmessa: famiglia, parrocchia, istituzioni religiose. Nonostante i numerosi sforzi per stabilire una comunicazione con l'uomo - con i giovani d'oggi - il messaggio religioso non riesce a trovare *linguaggi*, mezzi nuovi che permettano di superare le difficoltà della rottura esistente tra socializzazione e trasmissione del cristianesimo.

Tentiamo una triplice e semplice *interpretazione* del malessere basata nell'esigenza di ricollocare il cristianesimo nella società laica, nella necessità di formare gruppi che trasmettano esperienze quotidiane significative, fondate sulla speranza del Vangelo, nella cultura del dono e della fiducia per superare la perdita di senso.

4.1. Ricollocare il cristianesimo nella nostra società laica

«Il cambio di mentalità e di strutture mette in discussione le idee ricevute... Le nuove condizioni esercitano un influsso anche sulla vita religiosa. Da una parte, lo spirito critico più attento la purifica da un concetto magico del mondo e da residui superstizioni ed esige ogni volta più un'adesione vera, personale ed operante alla fede; questo fa sì che molti raggiungano un senso più vivo del divino. Da un'altra parte, moltitudini sempre più numerose si allontanano praticamente dalla religione. La negazione di Dio e della religione non costituisce, come nelle epoche passate, un fatto insolito e individuale; oggi si presenta non raramente come esigenza del progresso scientifico e di un nuovo umanesimo. In molte zone questa negazione viene espressa non solo a livello filosofico, ma ispira anche ampiamente la letteratura, l'arte, l'interpretazione delle scienze umane e della storia e della stessa legislazione civile. E ciò spiega il turbamento di molti» (GS 7).

Le conseguenze della modernità stanno indubbiamente alla base del malessere religioso presente nella nostra cultura. Una delle chiavi che meglio svela queste conseguenze può essere ricercata nelle interpreta-

zioni della categoria socio-storica della secolarizzazione. Il Vaticano II descrive la secolarizzazione nella logica della citazione precedente. Le molte analisi fatte e il tempo trascorso ci permettono di intravvedere in essa un'espressione dei compromessi ai quali portò la preoccupazione per l'unanimità conciliare e possono servirci per chiarire *due prese di posizione fondamentali* nella questione.

Per alcuni cristiani, **secolarizzazione** significa soprattutto una **rottura con la religione** che coinvolge i contenuti stessi della vita cristiana. Si impongono strategie di risposta che necessariamente suppongono e terminano nel reciproco rifiuto. Altri, al di là di episodi violenti contro il cristianesimo, la considerano come un **cambio radicale di paradigma**: nuova forma di pensare, di valutare e organizzare la vita sociale, già iniziata con la liberazione dalle strutture normative dell'autorità religiosa tradizionale. Intesa così, si deve optare per il dialogo e per quella purificazione reciproca che permette tanto una nuova inculturazione e ricollocazione del cristianesimo, quanto una critica delle possibili estrapolazioni del pensiero moderno.

Alla domanda su che tipo di cristianesimo - o cosa simile -, che tipo di Chiesa vogliamo costruire, i *primi* risponderebbero evidenziando la necessità di una forte articolazione del potere ecclesiale, la preoccupazione preminente per l'ortodossia e uno stretto corpo dottrinale, dogmatico e morale. Storicamente, questa corrente di pensiero ecclesiale avrebbe imposto il suo criterio mantenendo l'*ecclesiizzazione* del cristianesimo. I *secondi* proporrebbero un modello più profetico: una Chiesa segno e «sacramento tra le nazioni», una Chiesa-popolo e fermento paziente che non può esigere dei diritti ma prestare dei servizi. Ad essi si deve l'approfondimento del fenomeno della secolarizzazione e lo sviluppo di una migliore teologia della Chiesa.

«La rottura tra Vangelo e cultura (che) è senza dubbio alcuno il dramma del nostro tempo, come lo fu anche in altre epoche» (EN 20), dipende in gran parte dall'immagine culturale presentata dalla Chiesa. E oggi molti pensano che la Chiesa sta facendo poco per ripensare il sistema delle mediazioni della vita cristiana, che la Chiesa offre pochi gesti significativi, internamente ed esternamente, forse contagiata da un mondo carente di significati capaci di risvegliare utopie e spronare alla speranza. La crescente indifferenza religiosa, in particolare quella dei giovani, dato il clima che respirano, devono spingerci ad un deciso e profondo dialogo con la cultura moderna, senza dequalificazioni aprioristiche, per ricollocare il cristianesimo dentro di essa. La *ri-collocazione* d'altra parte, porterà a una nuova definizione dello statuto e della presenza della religione in questa società pluralista e secolarizzata.

4.2. Trasmettere quotidianamente le «esperienze fondanti» della speranza del Vangelo

Il malessere religioso è anche strettamente vincolato al deficit di identità cristiana e alla mancanza di comunità capaci di vivere e trasmettere significativamente la *Buona Novella*.

La sociologia della vita quotidiana evidenzia la categoria di **«definizioni della realtà»** come chiave delle «negoziazioni» dell'identità o configurazioni della identità di ogni persona. L'identità si realizza mediante reazioni e adattamenti in vista di trovare un posto nelle relazioni sociali. Le «definizioni della realtà» sono un dato centrale nella cultura condivisa da un popolo o da un gruppo e spontaneamente si «contagiano». S'intende qui cultura come modo di sentire e interpretare immediatamente il mondo e la vita.

Il cambiamento nelle «definizioni della realtà» hanno molto a che vedere con i *cambiamenti culturali*. Si è anche constatato che i gruppi influiscono in modo decisivo in tale cambiamento. Appartiene all'identità, in questo senso sociologico, identificarsi con la propria comunità o gruppo. Le prime comunità cristiane, partendo dalla «esperienza fondante, della vita e del ricordo di Gesù di Nazareth, sono state capaci di generare una nuova definizione della realtà».

Il cristianesimo attuale mantiene una debole «definizione della realtà» e la maggioranza dei cristiani europei non si identificano con nessuna comunità. Spontaneamente e irriflessivamente non hanno a disposizione modelli di vita propri, e lo stesso potremmo dire riguardo agli schemi di autorealizzazione, impercettibilmente differenti da quelli di proposte non cristiane. L'identità che uno vive è in diretto rapporto con le «definizioni della realtà» che inavvertitamente l'orientano. La *cultura liberal-capitalista e pragmatica* non è cristiana e facilmente ci contagia la sua «definizione della realtà». Il cammino per educare all'esperienza religiosa e per l'evangelizzazione dei giovani passa imprescindibilmente attraverso la trasmissione ai gruppi e dai gruppi di «esperienze fondanti» della *Buona Novella* del Regno, capaci di generare un'altra «definizione della realtà».

4.3. Eclissi del senso e cultura della gratuità

Possiamo trovare una *terza approssimazione esplicativa del malessere religioso* nell'eclissi del senso della vita. La domanda di senso nella vita deve essere collocata dentro «l'*esperienza della contingenza*» perché non rimanga ridotta a un semplice grido orgoglioso...

Parliamo di crisi di *senso* non per riferirci alla carenza dello stesso

nelle strutture o azioni particolari, quanto per metterla in relazione con il concetto di totalità che conforma il significato globale della vita umana e del mondo. Abbiamo già riflettuto come alcuni processi moderni disorientano il comportamento e finiscono per nascondere il senso. La diagnosi secondo cui l'uomo moderno è vittima di un'angoscia indeterminata e diffusa sarebbe il risultato di tale eclissi di senso.

Di solito le analisi si fermano in conclusioni poco concrete. Si dovrebbe andare oltre. La tematizzazione dell'**«esperienza della contingenza»** è uno dei possibili cammini. Questa esperienza, che ammette come possibilità *che tutto sia casuale* o *che il tutto sia assurdo*, si collega direttamente alla domanda sul senso della vita. Proprio l'eclissi del senso davanti alle sofferenze o alla minaccia della morte, o la sua perdita davanti alla noia di una esistenza senza aspettative e senza profondità, veicolano in modo privilegiato la domanda e possono permettere di sperimentare il **«senso del limite»**.

Si dovranno tenere in considerazione aspetti che oggi vediamo più chiaramente. Per esempio, la domanda di senso non può essere affrontata partendo esclusivamente dalla natura e dall'essenza dell'uomo, come si è fatto nel passato e come alcuni vorrebbero tentare di fare oggi. L'uomo è un essere storico e mediante la cultura va definendo e orientando la propria natura e quella delle cose. Anche la questione del senso acquista questa dimensione storica e processuale.

Esperienza del limite e domanda di senso richiedono, a loro volta, un particolare **humus** culturale per non degenerare in semplici tematizzazioni del pessimismo epocale, come può accadere in questi momenti.

All'uomo attuale costa molto mettersi dentro questo tipo di esperienza e di domande che sfuggono alla logica scientifico-tecnica, per passare a quella del *mistero* e del *dono*, sostenute da un fattore chiave un po' estraneo alla sensibilità attuale: la fiducia. La possibilità dell'esperienza religiosa ha molto a che vedere con queste esperienze, domande, logiche e fattori. Il clamore del **«totalmente altro»** (Horkheimer) arriva ad essere percettibile quando l'uomo si apre al mondo dei valori, della gratuità e del senso, cosciente del suo limite... intriso d'infinito.

5. GIOVANI, ESPERIENZA RELIGIOSA E COSTRUZIONE DELLA NUOVA EUROPA

I giovani, anche se credono al «simbolo» Europa, non considerano il *processo di integrazione europea* capace di rispondere alla domanda di valori e di identità. Si mostrano scettici di fronte alle risposte che essi possono sviluppare.

Sebbene i passi positivi verso la Nuova Europa siano innegabili, ai

giovani non mancherebbero ragioni se noi facciamo attenzione alla molteplicità di interessi economici e alla mancanza di immagini di uomo, di valori e di cultura da sviluppare. Risulta evidente la necessità di considerare non solo i fattori economici e politici del processo di integrazione, ma anche i suoi aspetti etici e spirituali.

5.1. Un progetto cristiano per l'Europa?

La maggior parte dei paesi dell'Europa hanno lanciato alla Chiesa la sfida di assumere una reale laicità. Lontana dal deplorare la secolarizzazione, la Chiesa dovrebbe riconoscere in essa una conclusione normale e situarsi secondo la propria forma originale: senza potere e interesse, con parole profetiche: piene di libertà per rischiare e denunciare le ingiustizie, le disuguaglianze, gli abusi; piena di misericordia nel condividere gli interrogativi che inquietano gli uomini e la società.

Diversi indicatori rivelano, specialmente tra i giovani, lo scarso interesse degli europei per la Chiesa e per le sue dichiarazioni: ascoltano poco della Buona Notizia e troppi giudizi e condanne severe. Nel tema che ci riguarda, anche i cristiani debbono impegnarsi, in modo inequivocabile, nel progetto di unificazione europea. Ora, tanto la Chiesa quanto ogni cristiano non possono partecipare ai dibattiti della società se non stanno *presenti* in essi con *totale disinteresse*. È necessario abbandonare la pretesa di possedere in anteprima le risposte e lasciar cadere l'esigenza che ci venga riconosciuto, come dovuto, un potere sociale.

Diamo per scontato che né un vero progetto di «mercato comune», né un altro laicista e/o neopagano, basato esclusivamente in una razionalità scientifico-tecnica, sono desiderabili per costruire la nuova Europa.

Questo significa che cerchiamo di sforzarci per realizzare un progetto cristiano? Potrebbe sembrare questo il desiderio della Chiesa, a giudicare da certe manifestazioni ufficiali che danno l'impressione di *supporre una tale preponderanza del fattore cristiano nella identità europea*, da esigerlo nella configurazione della Nuova Europa. I fatti storici non confermano del tutto tale pretesa. Non sono affermati nella identità europea altri fattori, forse persino in una certa contrapposizione - almeno apparente - con la fede cristiana?

Anche se non fosse vero che al fondo di questa impostazione, più o meno *ufficiale*, ci sia latente un concetto negativo di modernità e secolarizzazione (considerate quasi alla stregua di un agnosticismo, di un umanesimo senza Dio, di un rilassamento morale...), così come una pretesa egemonica e predominio del «progetto cristiano», il modo di proporlo e il punto di partenza potrebbero condurre a questo.

La migliore soluzione, per la presenza della Chiesa con i suoi appuntamenti peculiari in mezzo al pluralismo culturale e spirituale dell'Europa, consisterà nell'elaborazione di un **progetto comune** che dovrà partire anche da una base comune. Esiste nella società europea un insieme di valori per contare con questa base comune. Il contenuto fondamentale degli stessi si riassume nei «diritti umani fondamentali». La discussione e il dialogo potrebbero aprire la strada.

5.2. L'esperienza religiosa

Ogni uomo è un essere inquieto, in continua attesa, in ricerca costante di qualcosa di più fino a raggiungere le mete ultime. Questo modo umano di essere ha privilegiato storicamente una forma singolare di realizzazione attraverso l'esperienza religiosa con cui si raggiungeva un «sapere/senso vitale» che unificava la persona e la vita.

L'**esperienza religiosa** fa riferimento a qualcosa che si percepisce subito prima di tutte le analisi e formulazioni concettuali. È una risposta intima dell'uomo che sviluppa un atteggiamento di apertura al senso della vita, a partire dalla fiducia in qualcosa/qualcuno assoluto. Così parliamo di *sapere vitale* come un insieme di soluzioni e risposte ragionevoli alle inquietudini e interrogativi fondamentali della vita.

Culture come la nostra, che sono arrivate a considerare la scienza e la civilizzazione tecnica come i principali valori culturali, possono *im-poverire esperienzialmente l'uomo* e ridurre le possibilità sia delle esperienze religiose che delle esperienze di fede. Qualcosa di simile capita a noi e soprattutto ai giovani. Nonostante ciò tutte le esperienze hanno bisogno di un apprendimento, di qualcosa da sperimentare.

Le caratteristiche segnalate circa la società europea, i giovani e il malessere religioso, permettono di dedurre facilmente in che senso si favorisce o si ostacola l'esperienza religiosa in Europa. Ci fermiamo ora a considerare due livelli di uno stesso elemento segnalato in precedenza: la socializzazione religiosa.

Le esperienze esplicitamente **religiose**, o quelle che conducono meglio a queste, devono situarsi nel contesto di un processo di socializzazione globale. D'altra parte lo sviluppo di queste esperienze non può essere separato dal *divenire-persona*. La famiglia, anzitutto, e poi le altre istituzioni educative e socializzanti hanno nelle loro mani la capacità di aprire o stroncare una sensibilità che fin dall'inizio favorisce o annulla tali esperienze.

Nelle condizioni sociali moderne, l'individuo fa parte di molte unità sociali e la sua *biografia* si individualizza presto e si sviluppa in una successione di appartenenze a gruppi eterogenei. Così avviene il pro-

cesso che abbiamo chiamato *problema dell'identità*: ogni persona deve acquisire e conservare la sua propria identità nel confronto con diversi gruppi e come soggetto di *ruoli* differenti. La socializzazione religiosa viene sempre più coinvolta in questo problema della ricerca dell'identità. In questa ricerca tutto ciò che può dare senso sarà fondamentale per l'esperienza religiosa. Tutta l'esperienza religiosa si fa **con e nelle esperienze umane quotidiane**.

Circa il problema più specifico delle **esperienze cristiane** o della socializzazione religiosa di contenuti cristiani, per parlare nei termini della sociologia della religione che stiamo utilizzando, si sta prendendo coscienza che le forme classiche e tradizionali di socializzazione e trasmissione dei contenuti cristiani risultano praticamente inefficaci in una società secolarizzata, anonima e altamente pluralista. I sociologi constatano la mancanza di strutture sociali credibili per le esperienze di fede cristiana. L'interrogativo è rivolto alla capacità della Chiesa di trasmettere efficacemente la sua propria tradizione esperienziale evangelica con nuove forme di socializzazione/educazione.

Le idee classiche sulle prediche, sulla catechesi e sull'educazione cristiana tengono poco in considerazione questa sfida; siamo portati a pensare che quando la trasmissione della fede fallisce, la causa è in quelli che ascoltano e devono imparare, e non nell'insegnamento e nei progetti di chi insegna.

I giovani *non vedono che la proclamazione ecclesiale della fede dia senso alla vita personale*, perché tale offerta di senso rappresenta per loro un insieme poco significativo, troppo particolare e centrato nell'istituzione ecclesiale. Non si può proporre nessuna strategia che, implicitamente o esplicitamente, abbia la pretesa di una socializzazione religiosa attraverso «l'identificazione con la Chiesa». Dobbiamo fare i conti con delle identificazioni parziali e di dissenso, dare la possibilità che tutti partecipino, essere coscienti che la pluralità della comunità rappresenta uno dei migliori presupposti per rendere possibili le esperienze cristiane in una società pluralista e complessa.

6. GUARDARE IN FACCIA IL FUTURO

«Dovunque sono sparsi i «semi della Parola» (AG 11). In ogni cultura ed in ogni esperienza veramente umana risuona la Parola e germogliano questi semi. Questo significa che la Chiesa, nell'annunciare il Vangelo, non si può comprendere come luce senza ombre che si rivolge alle tenebre senza alcuna chiarezza» (*Evangelizzazione e uomo d'oggi*). Da questa constatazione la Chiesa deve chiedersi ogni giorno, se è

nella condizione migliore per annunziare il Vangelo, e per poterlo inserire nel cuore dell'uomo con convinzione, libertà di spirito ed efficacia» (EN 12).

«La Chiesa, dice *Paolo VI*, deve guardare il mondo, così come Dio, dopo la creazione, ha guardato la sua opera ammirabile e immensa, con una grande meraviglia, con un grande rispetto, con una simpatia materna, con un amore generoso». In questo momento noi cristiani siamo chiamati a guardare all'Europa con una grande benevolenza e impegno per rispondere così agli interrogativi del suo futuro. «Saremo capaci - così sintetizzava *Giovanni Paolo II* questi interrogativi - di raccogliere un certo numero di sfide della modernità, come il futuro dei giovani, la solidarietà con gli esclusi, i rischi di una società a due velocità, la secularizzazione e il dialogo con le altre religioni?».

La situazione in cui viviamo ingrandisce la tentazione di fabbricarci falsi rifugi o dimenticare, come dice *W.Kasper*, che «il nostro mondo attuale senza Dio è in parte una conseguenza del predicare un Dio senza riferimento al mondo».

Abbiamo voluto suggerire, in una breve sintesi, una specie di «schema di urgenze» (prima di tutto *mentali*) assumendo il presupposto della modernità che obbliga ad entrare nell'arduo compito del dialogo e dell'analisi per la costruzione di progetti *che abbiano un futuro*. Tutto senza dimenticare il nostro generoso e tradizionale impegno nella prassi di ogni giorno. La *significatività e la specificità* che l'ultimo Capitolo Generale dei Salesiani e delle Figlie di Maria Ausiliatrice ci chiedono, esigono proposte creative, senza fuggire dai rischi.

Riportiamo di seguito gli schemi che sono stati usati dal relatore per presentare in modo sintetico il suo contributo.

GIOVANI



- Occultamento del senso della vita
- Senza capire l'esperienza della «contingenza»
- Mistero e gratuità ridotti a problemi ed "intercambi"
- Scettici davanti alla Nuova Europa

Costruzione della Nuova Europa

- Europa: Un "progetto" cristiano?
- Meglio: Un "progetto comune"
- "Bandire" l'esigenza di potere
- Avere credibilità nel dialogo e nel «servizio»
[Senza "interessi"]

Esperienza religiosa



- Cultura attuale: impoverisce l'esperienza
- Socializzazione ed educazione: identità
- Creare spazi ed esperienze nuove, cultura alternativa (ed opere)... per i giovani



Esperienza religiosa cristiana:

Come superare le forme classiche di socializzazione e trasmissione dei "contenuti"...

E noi...:

Come sperimentare ed essere creativi, senza fuggire davanti ai rischi...?



"... Io corro avanti fino alla temerità"

GIOVANI



- Senza modelli, esperienze...
 - Crisi istituzioni
 - Mancanza di adulti significativi...

- Morale di «radar» [senza bussola]

- Ritorno del religioso, del sacro... senza fede?

Malessere/disagio religioso della nostra cultura

- Cristianesimo non percepito come realtà credibile

- ... Messaggio crist.: non significativo

- Necessità di "ricollocare" il cristianesimo:
 - Chiesa e comunità più profetiche
 - Fede cristiana: casa intellettualmente abitabile

Esperienza cristiana

- Trasmettere quotidianamente "esperienze fondanti" della speranza del Vangelo

- "Esperienze vive" che diventino nuove «definizioni della realtà»

- Sperimentare
- Innovare
-

EUROPA SOCIETÀ

RELIGIONE CHIESA

GIOVANI



- Secularizzazione
- Situazione pluriculturale [Ambiguità]

Società inquieta

- Laicizzazione
- Complessità
- "Logica" capitalista

SOCIETÀ SENZA MODELLI

- Ricerca di:
 - Felicità
 - Autonomia personale
- ... Intemperie, vuoto.

- Concilio Vaticano II
- Nuovo dialogo ["Eclesiastizzazione"]

Crisi-trasmissione-fede

- Paura del confronto culturale?
- Crisi del linguaggio globale del cristianesimo

- Incapacità (?) di percepire le esigenze culturali di una revisione dell'esperienza cristiana

- Fanno "poesia" con loro
- G.: entrano nel gioco [Sempre in lista di attesa]

Profondo disorientamento

- Identità «porosa»
- Risposte:
 - Individualismo
 - Soggettivismo
- Rifugio: vita privata

MALESSERE DIFFUSO

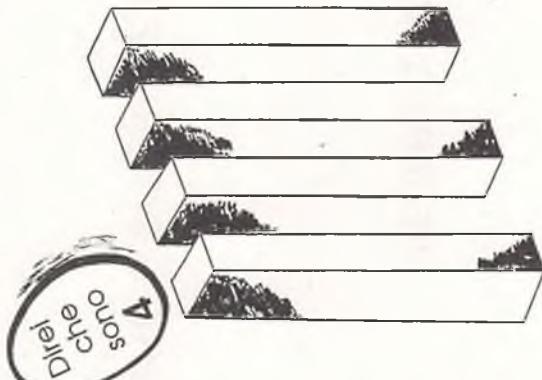
- Disagio permanente
- Voglia frettolosa di felicità
- Beni/valori materialistici
- Bisogni (valori?) post-mat.

Davanti agli uomini e cultura attuale

- "Ragione compassionevole"
- Dialogo
 - [Entrare nel gioco dell'interpretazione]

- Testimonianza e messaggio credibili
 - [Ritrovare credibilità]

- Accettazione sincera e leale della modernità
 - ["Assumere" la modernità]



VEDERE È INTERPRETARE



VEDERE È INTERPRETARE

VEDERE È INTERPRETARE



PER RACCOGLIERE LA SFIDA DELLA NUOVA SITUAZIONE GIOVANILE E CULTURALE: CRITERI E PROSPETTIVE D'INTERVENTO

Riccardo Tonelli

La mia relazione ha molti limiti. Due sono previsti e, in qualche modo, ricercati. Li dico forte in apertura, per mettere a fuoco la mia proposta. Gli altri, certamente i più numerosi, li lascio alla fantasia e al buon cuore dei partecipanti.

Mi è stato chiesto di suggerire soprattutto del «materiale di lavoro», facendo memoria di quello che abbiamo vissuto in questi anni. Su questo materiale si deve aprire la ricerca e il confronto comune. Per questo la mia relazione privilegia le indicazioni «formali» e si fa attenta più al tracciato generale e agli orientamenti di fondo che ai modelli operativi.

Certamente non è facile restare neutrali di fronte ai problemi che inquietano la vita e la speranza delle persone. Ogni tanto nella mia relazione, nonostante le buone intenzioni, affioreranno scelte precise (e per questo discutibili). Le propongo però soprattutto come esempi, per mostrare dove la riflessione potrebbe confluire e per anticipare le conseguenze a cui va incontro.

Il secondo limite riguarda i referenti della mia riflessione.

Abbiamo ormai imparato, a nostre spese, che non è corretto dire «i giovani sono così e così...», perché la complessità attraversa anche la loro condizione e la frastaglia in un arcipelago di diverse e contraddittorie esperienze. Non possiamo però neppure parlare solo di Carlo, Pasquale e Caterina... delle singole e concrete persone, perché la ricerca resterebbe trascinata all'infinito e, di conseguenza, risulterebbe inutilizzabile.

Chi vuole fare proposte «realistiche», cerca un modo di organizzare la complessità: utilizza la categoria dei «temi generatori», tenta indicazioni di massima... e poi avanza «scommesse» educative, collegate alla realtà analizzata solo nella logica dell'amore e della previsione.

A me piace fare così.

Questo limite è aggravato da un'altra necessaria collocazione di campo. I miei suggerimenti sono pensati in riferimento educativo con la situazione culturale e giovanile del mondo occidentale. Vanno di

conseguenza verificati e, probabilmente, riscritti prima di essere proposti anche per il mondo orientale.

Ho messo le mani avanti, con la preoccupazione esplicita di invitare ciascuno ad un profondo e lucido senso critico. Con queste premesse, posso finalmente entrare nel merito.

1. UNA PROSPETTIVA GLOBALE

Molti di noi hanno l'impressione di vivere come allo spartiacque di due mondi: uno sta tramontando e l'altro sta germinando. Siamo ormai in grado di costatare direttamente quanto, quasi trent'anni fa, la *Gaudium et spes* proponeva con sorprendente determinazione: «Le condizioni di vita dell'uomo moderno, sotto l'aspetto sociale e culturale, sono profondamente cambiate, così che è lecito parlare di una nuova epoca della storia umana» (GS 54).

Quello vecchio è facilmente identificabile. Di quello nuovo percepiamo molti segnali, anche se spesso ci sfugge la trama complessiva. Le relazioni precedenti hanno indicato ragioni ed esiti di questa situazione.

Voglio ricordare solo un dato, che mi sembra generale e particolarmente inquietante per chi, come noi, si sente depositario e testimone di un progetto educativo e pastorale.

Siamo in un tempo di larga e insistita complessità: lo si ripete ormai come un ritornello. La complessità produce un profondo cambio culturale: di valori, cioè, di stili di vita, di orientamenti a cui ispirare la personale visione di sé e del mondo.

Lo dice molto bene la citazione che riporto. Anche se non condividiamo la valutazione positiva che l'autore dà dei fenomeni che descrive e anche se non facciamo nostro il suo giudizio pesantemente negativo sui nostalgici dei vecchi modelli, i dati di fatto restano indiscutibili, prima delle nostre valutazioni.

«L'immagine di una realtà ordinata razionalmente sulla base di un fondamento è solo un mito rassicurativo proprio di una umanità ancora primitiva e barbara. [...] La nostalgia di una realtà solida, unitaria, stabile e autorevole... rischia di trasformarsi continuamente in un atteggiamento nevrotico, nello sforzo di ricostruire il mondo della nostra infanzia, dove le autorità familiari erano insieme minacciose e rassicuranti. [...]»

Caduta l'idea di una razionalità centrale della storia, il mondo della comunicazione generalizzata esplode come una molteplicità di razionalità locali - minoranze etniche, sessuali, religiose, estetiche - che

prendono la parola, finalmente non più tacite e represse dall'idea che ci sia una sola forma di umanità vera da realizzare» (G. VATTIMO, La società trasparente, Garzanti, Milano 1989, 15-17).

Come ci collochiamo «da educatori salesiani», in questa situazione, profondamente nuova rispetto ai modelli in cui siamo cresciuti e che abbiamo imparato a valutare come irrinunciabili e rassicuranti? Per dare un giudizio sull'esistente, che non sia né emotivo né preconcetto, e per decidere come e dove intervenire per consolidare e per trasformare, devo, prima di tutto, decidere la mia collocazione: definire da quale prospettiva analizzare, interpretare, operare.

Sono convinto che questa sia la questione più spinosa. Tento questa impresa suggerendo tre punti di prospettiva. Li ricavo dal nostro visuto educativo e pastorale.

1.1. Un atteggiamento «ermeneutico»

I dati di fatto non possono essere ignorati. Se bastasse chiudere gli occhi di fronte al nuovo per aver risolto i problemi che esso lancia, saremmo tutti dei facili maestri di futuro.

La questione è un'altra, molto più impegnativa. Ne abbiamo progressivamente acquisito la consapevolezza in questi anni di rinnovamento.

Noi ci troviamo con un nostro progetto. Esso sta di fronte all'esistente, in un confronto che ogni giorno sembra tradursi progressivamente in scontro aperto. Non basta metterlo tra parentesi e far finta che non ci sia. Le tradizioni e i beni educativi, a differenza degli altri beni di consumo, con l'uso si conservano e si implementano.

Quale rapporto possiamo e vogliamo instaurare tra «il nostro progetto» (che viene da lontano) e la situazione culturale attuale (che ha subito un profondo cambio e che quindi risulta «diversa» rispetto al nostro progetto educativo e pastorale)?

1.1.1. Non basta più il modello deduttivo

La linea tradizionale ha risposto spesso con sufficiente sicurezza: si tratta di far acquisire quello che le persone devono interiorizzare per il loro bene. In fondo, questo è il compito e la responsabilità dell'educazione. Al massimo, si può concedere qualche adattamento, probabilmente provvisorio, in attesa dei tempi migliori.

Basta pensare all'atteggiamento nei confronti dei «valori».

Una volta i valori erano tantissimi e tutti quasi assoluti. Oggi siamo un po' più realistici. Tante cose che sembravano assolute, non lo

sono più della stessa perentorietà... o, forse, non lo sono affatto. Però - si dice - qualche valore irrinunciabile ci deve essere... altrimenti dove andiamo a finire, aggiunge qualche educatore dalla preoccupazione facile. Almeno «questi» valori vanno proposti, così come suonano, con paziente fermezza e senza indebiti aggiustamenti.

Di fronte al nuovo scatta un atteggiamento «deduttivo»: quello che è importante e irrinunciabile - poco o molto che sia - va difeso con forza e offerto con fermezza.

1.1.2. Conosciamo i limiti di quello induttivo

Gli ultimi trent'anni (quelli del cambio profondo di cui parla GS) sono stati caratterizzati dalla rivincita del modello opposto: quello «induttivo» (per usare ancora espressioni di comodo). Esso fa dell'esistente il principio del bene e del male. Affida alle valorizzazioni soggettive la funzione di definire i valori oggettivi.

Non si limita a semplici suggerimenti pragmatici. Il processo viene teorizzato sul piano dei principi. La citazione che ho riportato poco sopra esprime bene questo modo di riflettere.

Del modello induttivo conosciamo oggi tutti i limiti, dopo i grossi disastri educativi che ha scatenato.

Si sente il bisogno di correre ai ripari.

La logica però sembra quella del «pendolo». Dopo un'oscillazione sbilanciata in una direzione, si cerca il correttivo attraverso lo sbilanciamento in quella opposta. Oggi, è diffusa l'impressione che stia ritornando di moda lo sbilanciamento verso il deduttivismo... e magari restiamo in attesa del prossimo cambio di direzione.

1.1.3. Un'alternativa: dal «sospetto» al «confronto»

Quello del pendolo mi sembra un modo davvero triste di affrontare problemi inquietanti.

Esiste però un'alternativa interessante. Sperimentata, per esempio, nei dibattiti relativi ai processi di inculturazione, ha mostrato la sua consistenza teorica e la sua forza trasformatrice.

Sotto la spinta della riscoperta dell'Incarnazione (DV 13), di fronte ai valori, ai progetti, ai contenuti che appaiono come normativi, compresi quelli della stessa fede, abbiamo imparato a distinguere tra il contenuto e le sue espressioni linguistiche.

L'educazione e l'educazione alla fede è chiamata a misurarsi con le esigenze della verità: nessuna ricerca di nuovi tracciati può essere condotta a scapito della verità.

Queste esigenze non si presentano però mai allo stato puro. Per es-

sere dette a persone segnate dalla cultura in cui vivono, devono per forza assumere espressioni di tipo culturale. È così per Gesù di Nazareth, volto e parola di Dio nella grazia della sua umanità. È così per la parola di Dio che si fa parola per l'uomo diventando parola d'uomo. Non può che essere così anche per i valori educativi e i contenuti della fede. Quelli che possediamo e siamo chiamati a testimoniare, sono, nello stesso tempo, espressione dei modelli culturali presenti e dominanti in un certo momento della storia ed eventi normativi, da assumere con piena disponibilità e da cui lasciarsi giudicare e inquietare.

Questa consapevolezza, che sta alla radice del modello ermeneutico, sollecita ad una doppia esigenza. Da una parte, va verificato il progetto educativo di cui siamo testimoni a partire dalla cultura attuale e dai profondi cambi in atto, per non correre il rischio di far passare come normativo ciò che invece è soltanto residuo nostalgico del passato. Dall'altra, è indispensabile rileggere la cultura attuale, in tutte le sue espressioni, a partire dalla «memoria pericolosa» della nostra tradizione ed esperienza educativa e religiosa, per inserire nel cuore dell'esistente un principio «oggettivo» di valutazione e di critica.

L'esito del doppio confronto è la costruzione, sicura e provvisoria nello stesso tempo, di un progetto rinnovato di esistenza umana e cristiana. Esso ci permette di essere fedeli al passato e spalancati verso il futuro.

L'operazione è tutt'altro che facile.

Siamo ancora troppo «ricchi» del nostro passato e nostalgici dei frutti che esso ha permesso di maturare, per leggere la crisi attuale con atteggiamento disponibile. Nello stesso tempo, da molte parti sta salendo l'invito a serrare i ranghi, tornando alle vecchie sicurezze, dopo il gioco adolescenziale di questi ultimi due decenni.

Ho l'impressione che su questa frontiera si giochi una grossa partita di futuro. E sono convinto che la nostra tradizione e quello che abbiamo realizzato nel rinnovamento del dopocconcilio ci offre una buona chance per immergervi con coraggio e capacità di resistenza in questa mischia culturale. Abbiamo riscoperto don Bosco, il suo sistema preventivo e la sua capacità di essere maestro di spiritualità giovanile proprio quando ci siamo messi a lavorare con coscienza ermeneutica. Possiamo continuare a farlo per decidere la qualità della vita e dell'esperienza cristiana con i giovani di oggi.

1.2. La «scommessa» dell'educazione

Per dare il senso della seconda indicazione di prospettiva, parto da un salto di qualità che stimo urgente.

Il riferimento al modello ermeneutico, appena ricordato, non mi permette di elencare troppo rapidamente le cose che vanno bene e quelle che vanno male nel vasto panorama educativo attuale. Il «sospetto ermeneutico» rende cauti chiunque voglia dividere sbrigativamente in buoni e cattivi.

È innegabile che molti tratti della sensibilità e cultura attuale rappresentano un guadagno per la qualità della vita. Molti altri invece esigono interventi trasformatori rapidi e incisivi, perché traboccano di segni di morte. L'affermo con forza, anche se non sono in grado di fare immediati elenchi.

È necessario dunque progettare una coraggiosa inversione di tendenza. In che direzione?

Le cose saranno precise quando ci saremo messi d'accordo su elementi di valutazione. Qualche timida proposta ho intenzione di avanzarla anch'io, nelle pagine che seguono.

Mi muovo intanto sul piano formale, come avevo preannunciato nella premessa.

1.2.1. Il realismo: la radice strutturale

Gli aspetti negativi hanno una chiara radice strutturale: le trasformazioni (che giustamente ci preoccupano) sul settore dei valori, degli orientamenti di vita, dei riferimenti religiosi sono, in genere, legate a processi che richiamano complessificazione nella diffusione delle informazioni, utilizzazioni e abusi nella gestione del potere, immissione forzata di modelli di esistenza, prevalenza di esigenze consumistiche...

Lo sappiamo e lo riconosciamo. Con queste radici strutturali ci scontriamo quando ci chiediamo cosa fare per restituire all'uomo vita e responsabilità, speranza e capacità di guardare verso il futuro.

Quando le ragioni della crisi sono di ordine strutturale, non serve ed è controproducente appellare genericamente alla «buona volontà», come se bastasse alzare l'indice di impegno personale per risolvere i problemi.

La coscienza della complessità può però spegnere ogni possibilità concreta di azione. Con Don Bosco noi scommettiamo sull'educazione come forza di trasformazione, culturale e sociale.

Certo, non è l'unica. Spesso può risultare improduttiva e alienante, soprattutto se viene vissuta come alternativa rispetto alle altre modalità e agenzie di azione. Produce qualità di vita e strutture nuove se produce uomini nuovi, restituiti alla propria responsabilità e ad una inesauribile capacità progettuale. Vale perciò la pena di impegnare nell'educazione energie e risorse.

1.2.2. Il contenuto della scommessa

Non voglio essere interpretato male. La mia proposta è solo l'invito ad una scommessa, saggia, sperimentata e motivata, ma che resta solo una scommessa.

Non ci sono però alternative. Gli ideali che danno fondamento alla nostra speranza si accettano per scommessa, rinunciando alle fredde procedure razionali.

La scommessa ci porta di più verso le frontiere della fantasia, del rischio calcolato, dell'amore.

Proprio perché si tratta di una scommessa, dico subito, in tre battute, il suo senso globale.

Prima di tutto, chi crede all'educazione qualifica da questa prospettiva il suo modo di leggere la realtà. La realtà è complessa; molti elementi sono in gioco. Ogni lettura è sempre un poco parziale e risente della collocazione di chi la compie. L'educazione ci dà un fiuto speciale per muoverci nella complessità. Mette in evidenza difficoltà e problemi che altri modi di leggere la realtà potrebbero dimenticare.

Una lettura della realtà dalla parte dell'educazione pone al centro la persona concreta e i processi in cui si svolge la sua maturazione. Essa è la prima e fondamentale preoccupazione: la cosa che conta di più e che propone il riferimento assoluto, attorno cui far girare tutto il resto. Questo è il secondo dato.

Il terzo riguarda la scelta degli strumenti più adatti per intervenire. In situazione di complessità non è facile organizzare i progetti. Sembra quasi che sfugga continuamente dalle mani qualcosa di decisivo. Chi crede all'educazione scommette sulla sua incidenza trasformatrice. Riconosce che sono possibili altri interventi. Non li contesta. Ma neppure li assume. Crede intensamente che restituire ad una persona la gioia di vivere, la libertà di sperare, la capacità di sentirsi protagonista nella trama degli avvenimenti in cui si svolge la vita personale e collettiva, è un grande e incidente gesto politico per la trasformazione sociale e culturale.

1.3. Lo stretto rapporto tra educazione e esperienza religiosa

E sono giunto alla terza indicazione di prospettiva. La propongo, ricordando un dato che è ormai pacifico e condiviso nella tradizione salesiana: il riconoscimento operativo della profonda connessione esistente tra la dimensione religiosa da suscitare e da servire e la scelta dell'educazione.

Uno sguardo all'esistente mette in evidenza che i problemi e le difficoltà che attraversano l'attuale situazione giovanile e culturale riguar-

dano nello stesso tempo i processi educativi e quelli relativi al consolidamento e allo sviluppo di una matura esperienza religiosa. I cambi in atto hanno fatto esplodere i modelli tradizionali. Ci sembra di dover assistere a qualcosa di inedito e lo valutiamo spesso come preoccupante.

Questa prima constatazione ritorna spesso, appena ci mettiamo ad indagare sulle ragioni di molte situazioni critiche. Pensiamo, per fare uno degli esempi più facili, al collegamento stretto che viene riconosciuto tra crisi vocazionali e modelli culturali attuali.

Forse è troppo sbrigativo procedere con eccessive generalizzazioni. Ma il fatto resta. In fondo, sta cambiando un modo di essere uomini e donne; e questo sembra mettere in crisi la dimensione religiosa dell'esistenza, molto legata ai modelli antropologici del passato.

Lo so che l'affermazione può suonare dura. Mi sembra però giustificata anche dal fatto che la ripresa religiosa sembra più solida e diffusa proprio in quegli ambiti in cui resistono o si riaffermano questi modelli.

Di qui l'interrogativo: dove concentrare le risorse?

1.3.1. Posizioni diversificate

Le risposte sono diverse. Per qualcuno, il religioso rappresenta la preoccupazione dominante. Convinto che è urgente ricostruirlo con tutte le risorse, concentra qui i suoi sforzi, a costo di operare con uno stile che di educativo ha davvero poco. L'esperienza religiosa diventa totalizzante e reattiva rispetto a tutte le altre modalità di esistenza. Spunta la tentazione di una chiusura che, qualche volta, ha persino il tono del fanatismo.

Qualche altro si mostra ancora disponibile ad accettare acriticamente quei modelli di secolarizzazione che sembravano insuperabili solo fino a poco tempo fa. Sostiene che l'unico ambito serio di azione trasformatrice è quello culturale e politico. Tutte le energie sono concentrate attorno ai processi educativi. L'apertura e lo spiegamento verso una esplicita e consapevole dimensione religiosa della vita sono un optional che ciascuno può integrare a piacimento, «dopo» aver costruito quella base «antropologica» - come si dice - che i modelli culturali ri-correnti hanno messo in crisi.

Qualche altro fa di tutto per tornare indietro, ai bei tempi in cui le proposte filavano per il verso giusto. Nello stile di vita, nelle preoccupazioni e nelle raccomandazioni ha il sapore della nostalgia. La modernità e quel che segue gli appare proprio come una grossa catastrofe.

1.3.2. La «via salesiana»

L'esperienza salesiana di questi ultimi anni ha progressivamente immaginato e sperimentato un'alternativa seria. Espressa all'inizio con

lo slogan fortunato «educare evangelizzando - evangelizzare educando», ha assunto presto una sua consistenza più riflessa e maturata. Ragioni di tradizione salesiana e motivazioni teologiche hanno dato spessore alle prime felici intuizioni.

Non ho intenzione di analizzare la prospettiva come si dovrebbe, perché i dati sono molto noti. Mi basta ricordarli ed evocare una ipotesi risolutiva.

L'educatore credente sa che la passione evangelizzatrice non può essere ristretta ai processi di educazione. Senza l'annuncio di Gesù Cristo e senza la celebrazione del suo incontro personale, l'uomo resta chiuso e intristito nella sua disperazione. Per restituigli veramente felicità e speranza, siamo invitati ad assicurare l'incontro con il Signore Gesù, la ragione decisiva della nostra vita.

Questo incontro è sempre espressione di un dialogo d'amore e di un confronto di libertà, misterioso e indecifrabile. Sfugge ad ogni tentativo di intervento dell'uomo. In esso va riconosciuta la priorità dell'iniziativa di Dio.

Tutto questo però viene servito, sostenuto, condizionato dagli interventi umani che hanno la funzione di attivare il dialogo salvifico e di predisporre l'accoglienza.

Questi interventi si pongono dalla parte del «segno». Sono orientati a rendere il segno sempre più significativo rispetto alle attese del soggetto e spingono a verificare le attese personali per sintonizzarle con l'offerta della fede e della salvezza.

Il rilancio dell'esperienza religiosa corre perciò sullo stesso binario della più generale preoccupazione educativa, anche se non si esaurisce in essa.

Abbiamo bisogno di restituire all'uomo una qualità matura di vita; e lo facciamo entrando, con decisione e competenza, nel crogiuolo dei molti progetti d'uomo sui quali si sta frantumando la nostra cultura.

L'annuncio del Signore, per risultare parola convincente e significativa, percorre sempre i sentieri dell'educazione. Cerca una risposta personale, espressa sempre in parole e gesti dell'esistenza concreta e storica.

Fedeli a don Bosco, anche in questi nuovi momenti culturali, riconosciamo la portata «salvifica» dell'educazione, la sua capacità di rigenerare veramente l'uomo e la società.

Il servizio pieno alla qualità della vita esige la proposta e l'incontro con il Signore della vita. Chi crede all'educazione sa però che solo all'uomo restituito alla coscienza della sua dignità e alla passione per la sua vita, possiamo annunciare il Signore Gesù, come la risorsa risolutiva del suo desiderio di felicità e di vita, da invocare e incontrare nella verità e nella profondità della sua esistenza umana.

2. L'ESITO: UNA IDENTITÀ RADICATA SULL'AFFIDAMENTO

La scelta di una prospettiva non dà ancora nessuna indicazione operativa. Dice dove stanno i problemi e quali risorse possediamo per affrontarli. In questa logica posso ora incominciare ad avanzare qualche proposta.

2.1. La questione di fondo: chi è l'uomo?

Ho l'impressione che le grandi trasformazioni prodotte in questi ultimi anni abbiano, soprattutto, rilanciato l'interrogativo che da sempre ha inquietato il cuore e l'esistenza dell'uomo pensoso: chi è l'uomo.

La crisi è inedita e violenta non tanto perché è stata messa in discussione la risposta tradizionale. Lo è perché è stato contestato il modo con cui questa risposta veniva ricavata e offerta.

L'educatore religioso è abituato ad utilizzare un procedimento di carattere deduttivo. Questo modo di fare è rassicurante. Parte infatti dalle cose certe e arriva, progressivamente, a formulare indicazioni sul piano concreto e quotidiano, forti e precise. La logica è quella che conosciamo tutti molto bene: siamo testimoni di uno svelamento del mistero santo di Dio per la nostra esistenza; da esso possiamo ricavare le indicazioni per comprendere e orientare questa stessa esistenza. Persino la comprensione dell'essere uomo e dell'essere donna, il mistero dell'amore, del dolore e della morte... in questo modo risultano chiari e dicibili.

Tutto questo si è disciolto come nebbia al sole: sul piano pratico e con una insistita giustificazione anche teorica. Il dissenso verso i modelli tradizionali non scaturisce dalle intuizioni di qualche spirito troppo libero o dalla diffusione incontrollata di qualche pubblicazione che non riusciamo più a mettere efficacemente all'indice. Nasce invece da processi che hanno alle spalle le leggi del mercato, dell'economia, della comunicazione massiva.

Basta pensare alla rivoluzione antropologica scatenata dalla larga diffusione dei beni di consumo.

Per molto tempo siamo vissuti all'insegna di una distinzione tra prodotti funzionali e significati esistenziali. Sembra tanto logica da apparire quasi banale.

La stragrande maggioranza delle cose serve a saturare dei bisogni funzionali. Se hai il raffreddore, ti serve un fazzoletto per soffiarti il naso. Per coprirti dal freddo e per proteggere la nostra privatezza, abbiamo bisogno dei vestiti. Per facilitare gli spostamenti a piccolo o a lar-

go raggio abbiamo bisogno di un automobile, del treno, dell'aereo. Per comunicare con qualcuno che è lontano da noi, il telefono è uno strumento provvidenziale. Spontaneamente si ragionava, grosso modo, così: c'è un bisogno e c'è il prodotto capace di saturarlo. La scelta tra un prodotto o l'altro correva sul filo della funzionalità: se la distanza è ridotta, basta un'auto di piccola cilindrata; se è alta, ce ne vuole una più veloce o è preferibile ripiegare sul treno o sull'aereo.

Oggi le cose non vanno più così. Quando i prodotti a disposizione sono molti e tutto sommato abbastanza omogenei, la concorrenza è costretta a battere altre strade.

Entra in campo il prestigio. Al centro viene collocato il problema inquietante del senso dell'esistenza. Si fanno avanti le domande di sempre: chi sono io? come fanno gli altri a scoprire che ci sono anch'io e che sono importante?

Ecco la risposta: le cose dicono a te e agli altri chi sei e misurano la tua importanza.

La funzionalità lascia quindi il posto alla significatività.

Non bastano più i bisogni primari, quelli alla cui saturazione sono normalmente destinate le cose. È indispensabile mettere in commercio e far acquisire nuovi bisogni, per poter smerciare i prodotti che sono proposti come capaci di saturarli.

Persino le cose più costose (una macchina potente, un vestito firmato, quindici giorni in un'isola di sogno...) risultano disponibili a tutti: basta volerlo. Qualcuno si sacrifica per te... per permetterti l'impossibile. Solo gli sciocchi ci rinunciano. Facendolo, si squalificano in umanità, i poveretti.

Questa operazione dice chi è l'uomo; suggerisce le condizioni per diventarlo; mostra quanto sia facile diventare «uomini» e «donne» autentiche.

In questo modo di pensare l'uomo e la vita, sembra proprio che Dio c'entri davvero poco. Non ci serve più, perché ce la possiamo cavare da soli, o almeno sappiamo come fare.

Ogni tanto il meccanismo si inceppa. Riaffiorano i problemi di sempre. Ritornano però solo perché l'uomo si scontra con il limite e l'imprevedibilità. E non è certo un gran bel modo di riconoscere il senso di Dio nella nostra vita.

2.2. La riposta: il volto di Dio e dell'uomo

Non riusciamo ad accontentarci di questi modelli antropologici. Cerchiamo qualcosa che ci permetta un'inversione di tendenza. E ci troviamo spiazzati da un eccesso di risposte.

Per trovare una via praticabile, nel ginepraio attuale, propongo un modo di fare che, in questi anni, ha rassicurato tantissimo la nostra ricerca, spalancando anche lo spazio alla libertà e responsabilità personale.

Rileggo il Vangelo dalla parte di questi problemi. Una bellissima pagina sembra scritta apposta per rivelarci chi è Dio e chi è l'uomo nel progetto di Dio: la storia del «buon samaritano».

Un dottore della legge si alzò per metterlo alla prova: «Maestro, che devo fare per ereditare la vita eterna?». Gesù gli disse: «Che cosa sta scritto nella Legge? Che cosa vi leggi?». Costui rispose: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza e con tutta la tua mente e il prossimo tuo come te stesso». E Gesù: «Hai risposto bene; fa' questo e vivrai».

Ma quegli, volendo giustificarsi, disse a Gesù: «E chi è il mio prossimo?», Gesù riprese:

«Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e quando lo vide passò oltre dall'altra parte. Anche un levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre. Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi, caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui. Il giorno seguente, estrasse due denari e li diede all'albergatore, dicendo: Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno. Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti?». Quegli rispose: «Chi ha avuto compassione di lui». Gesù gli disse: «Va' e anche tu fa' lo stesso» (Lc. 10 25-37).

2.2.1. Una storia che svela un pezzo di mistero

Al centro della parola il dottore della legge e Gesù stesso collocano la «cosa» che conta di più: la verità della propria esistenza secondo il progetto di Dio.

«Cosa devo fare per avere la vita eterna?», chiede il dottore della legge con una espressione classica nelle Scritture ebraiche. Gesù accoglie la domanda e risponde, rimandando alle due condizioni fondamentali suggerite dalla Legge: l'amore a Dio e l'amore verso il prossimo.

Con questo richiamo tutto sembrava risolto. E invece qui si scatenava la novità del Vangelo, che trasforma una affermazione conosciuta e ripetuta in qualcosa che provoca, sollecitando verso una personale scelta di campo.

Il dottore della legge riprende la conversazione sul tema in cui riconosce di avere dei dubbi: chi è il prossimo?

Gesù risponde, capovolgendo le posizioni. Non si tratta di elencare «chi» è prossimo e chi non lo è, definendo la situazione oggettiva di partenza. La questione non riguarda gli altri, ma l'atteggiamento personale nei confronti di chiunque. Gesù chiede infatti di «farsi prossimo». Trasforma la situazione fisica di vicinanza o di lontananza, in una vocazione, che interpella la libertà e la responsabilità personale.

L'invito di Gesù è molto impegnativo. L'altro è spesso senza voce: non ha nemmeno la forza di chiedere aiuto. Eppure, in questa sua situazione, egli è sempre un forte imperativo ad ogni persona. Gesù gli dà voce, invitando ad accogliere il grido silenzioso di chi soffre e ha bisogno di sostegno.

Può sentire questa voce solo colui che vive nella compassione. Questo atteggiamento, che rende presente la compassione di Dio verso ogni uomo, permette di interpretare la chiamata dell'altro e sollecita a farsi prossimo nei confronti di ogni persona che attraversa la nostra esistenza.

In questo modo nuovo di vedere le cose, Gesù rimette in questione anche la certezza da cui il dottore della legge aveva preso le mosse. Invitato ad amare Dio e il prossimo per meritare la vita eterna, egli interroga Gesù solo a proposito del prossimo, perché è convinto di sapere già chi è Dio. Gesù invece gli cambia le carte in tavola. Manifesta a lui e a noi qualcosa del mistero di Dio.

Il Dio invisibile si rende presente nel povero che i ladroni hanno lasciato mezzomorto per strada, come colui che sollecita alla compassione dell'amore. E si rende presente nel samaritano che si piega verso la sofferenza, come colui che comunica l'amore.

Noi, come il samaritano, abbiamo la vita eterna, perché nell'atto di amore ci incontriamo con Dio, l'unica ragione della nostra salvezza.

Dio è il fondamento supremo di questa vocazione all'amore che viene dal silenzio dell'altro. Lo manifestiamo, lo conosciamo e lo amiamo nella misura in cui accogliamo, serviamo e amiamo il povero con tutte le nostre risorse.

È impegnativo costatare, inoltre, quanto il racconto interpella tutti. «Fa' anche tu la stessa cosa», dice Gesù al dottore della legge e, in lui, a tutti coloro che hanno lo stesso problema suo: come possedere la vita eterna.

2.2.2. Un'esistenza in esodo verso l'alterità

La meditazione sulla parola del «buon samaritano» ci sollecita a comprendere il senso della nostra vita, con uno sguardo che abbraccia, nello stesso tempo, il mistero di Dio e quello dell'uomo.

Costruiamo la nostra esistenza solo se accettiamo di «uscire» da noi stessi, decentrandoci verso l'altro. L'esistenza nella concezione evangelica, è quindi un esodo verso l'alterità, riconosciuta come normativa per la propria vita.

Una vita decentrata nell'impegno non è dunque il banco di prova dove «applichiamo» quello che abbiamo appreso, meritandoci così il dono della vita nuova. Essa è invece l'esplosione di tutta la nostra vita quotidiana, perché esistiamo per amore e siamo impegnati a costruire vita attraverso gesti d'amore.

La storia del «buon samaritano» ci svela qualcosa del mistero di Dio e dell'uomo. Ci propone quel modello antropologico da porre come riferimento ad ogni progetto educativo. Per lo stretto rapporto che mi piace riconoscere tra educazione e educazione alla fede, esprime anche la condizione pregiudiziale per educare un uomo capace di riconoscere la presenza di Dio nella sua vita.

2.3. La dimensione religiosa della vita: una identità nell'affidamento

Attorno al nodo dell'identità giochiamo anche il fondamentale rapporto tra educazione e esperienza religiosa.

Di conseguenza, il richiamo alla fede non sposta l'attenzione dall'educatore dal grave e centrale problema della stabilizzazione dell'identità personale. Pone invece delle esigenze che ricadono sulla sua costruzione e la qualificano.

Che tipo di identità siamo invitati a costruire in noi e per gli altri? Quale livello di stabilità rappresenta la situazione ottimale?

Gli educatori religiosi si dividono sul modo di rispondere concretamente a queste domande.

Qualcuno sogna il ritorno ai tempi in cui l'identità era forte, sicura e battagliera. Soprattutto in questo modo deve qualificarsi l'identità del cristiano. Per questo molti educatori vogliono proposte forti e sicure e fanno coincidere la maturità con la robustezza delle proprie scelte, la coerenza continua e costante, l'indice alto di conoscenze che la persona possiede.

Qualche altro, invece, preferisce parlare di un adattamento pieno alla situazione di complessità culturale in cui viviamo, attraverso la costruzione di identità fragili e deboli. Questo tipo di identità sembra l'unico vivibile in un tempo di crisi.

Sono convinto che sia possibile inventare un'alternativa ai modelli forti e a quelli deboli.

Questa alternativa è data dalla capacità di affidamento.

La stabilità non è cercata né nella reattività verso l'esistente né nella sicurezza che proviene dai principi solidi e stabili su cui si vuole costruire la propria esistenza. Non è però neppure rifiutata come alienante e impossibile, in una situazione di complessità e di eccesso incontrollato di proposte. Sta invece nel coraggio di consegnarsi ad un fondamento, che è soprattutto sperato, che sta oltre quello che posso costruire e sperimentare.

Colui che vive, si comprende e si definisce quotidianamente in una reale esperienza di affidamento, accetta la debolezza della propria esistenza come limite invalicabile della propria umanità.

Il fondamento sperato è la vita, progressivamente compresa nel mistero di Dio. Il gesto, fragile e rischioso, della sua accoglienza è una decisione giocata nell'avventura personale e tutta orientata verso un progetto già dato, che supera, giudica e orienta gli incerti passi dell'esistenza.

Ricostruire persone capaci di affidamento significa, di conseguenza, ricostruire un tessuto di umanità. Ma significa anche radicare la condizione irrinunciabile per vivere una matura esperienza cristiana.

Questa è infatti la vita cristiana: un abbandono nella braccia di Dio, nell'atteggiamento del bambino che si affida all'amore della madre. Sembra strano: per diventare adulti, scopriamo la necessità di diventare «bambini». Ce l'ha raccomandato Gesù: «In verità vi dico: se non vi convertirete e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli» (Mt. 18,3).

Dell'adulto vogliamo conservare la lucidità, la responsabilità e la libertà, proprio mentre ci immergiamo in una speranza che sa «credere senza vedere».

Del bambino, invece, cerchiamo il coraggio di rischiare, la libertà di guardare in avanti, la fiducia incondizionata in qualcuno di cui abbiamo sperimentato l'amore, la disponibilità esagerata a condividere: in fondo, la voglia di giocare anche con le cose più serie.

3. IL PROCESSO: RIPENSARE LA FORMAZIONE

Ho suggerito qualche indicazione per decidere verso quale uomo e quale cristiano orientare la nostra fatica educativa. Ora l'attenzione si sposta verso il tipo di processo formativo che può favorire il raggiungimento di questo esito.

Tra esito e processo la correlazione è infatti molto stretta. Se pensiamo in modo nuovo alla ricostruzione di personalità, dobbiamo ripensare da questa prospettiva rinnovata il processo.

L'esperienza e i beni educativi che possediamo non possono essere riproposti «di peso» e non è sufficiente riandare con fedeltà al nostro passato glorioso. Anche su questo prezioso bagaglio dobbiamo operare una rilettura ermeneutica: per distinguere le intuizioni fondamentali di un modello formativo, dalle modalità concrete con cui esse sono state espresse.

I modelli formativi di cui disponiamo sono stati, in genere, progettati in una stagione in cui l'omogenità era un dato abbastanza tranquillo e l'impegno delle istituzioni formative era tutto giocato nello sforzo di consolidare la situazione, controllandone le eventuali sbrecciature.

Ora il clima è profondamente cambiato.

Non basta però la constatazione delle profonde trasformazioni per decidere come collocarsi in questa stagione nuova che sembra mettere in questione radicalmente la possibilità stessa di una educazione protettiva.

I difensori del modello deduttivo cercano di correre ai ripari con tutte le risorse disponibili. Per essi i nemici alla formazione sono quelli di sempre, appena più pericolosi perché hanno cambiato foggia e hanno trasformato lo scontro in un sorriso seducente.

Altri invece sono totalmente d'accordo con l'analisi che ho riportato in citazione. Non si accontentano di constatare quanto il pluralismo diffuso renda inefficace ogni tentativo di riaffermare l'esistenza di valori normativi. Ne fanno gli elogi, come di un grande guadagno formativo.

Nella logica del modello ermeneutico, credo invece che sia urgente ripensare il vecchio e il nuovo sulla misura del tipo d'uomo e di credente che vogliamo aiutare a far nascere nella vita dei nostri giovani.

La ricerca dei mezzi operativi verrà di conseguenza. Avremo il coraggio di chiudere nell'armadio delle cose ormai superate alcune preoccupazioni che hanno affascinato la nostra giovinezza. E sapremo resistere, con amore lucido, a chi tenta di rilanciarle sul mercato.

Certo, è più facile sottolineare le esigenze che suggerire un modello concreto.

Ci provo, però, con una forte consapevolezza del limite.

Incomincio con una indicazione globale: quale figura di «formazione» possiamo mettere all'orizzonte della proposta?

Formazione significa per me stabilizzazione della propria struttura di personalità attorno a un quadro di valori stimati importanti per dire a sé e agli altri la propria identità e la propria reattività di fronte all'esistente.

La proposta mette al centro il problema della identità personale e la qualità della sua stabilità. Si collega, di conseguenza, alle riflessioni offerte nelle pagine precedenti per dire l'esito del processo formativo.

Aggiunge però due contributi nuovi, tipici del processo formativo: il confronto con i valori e il modo con cui la persona li fa propri.

Su questi elementi sviluppo per qualche momento la mia riflessione.

3.1. Capacità di interiorità

Il perno dell'identità sono i valori che la persona fa propri. Organizzati in un sistema coerente di significato, determinano il senso della sua esistenza e il riferimento attraverso cui sono colte, selezionate ed elaborate le stimolazioni che spingono all'azione.

Questi valori non li recuperiamo da un deposito, terso e protetto, e neppure li ereditiamo dalla nascita. Essi sono diffusi nel mondo quotidiano, con tutte le tensioni e le difficoltà di cui esso è segnato. Li assumiamo per confronto e per educazione. Sono più oggetto di esperienza che frutto di studio e di conoscenza.

È difficile e poco praticabile immaginare un controllo selettivo sui valori attorno cui costruire e stabilizzare la propria identità. Il contesto di complessità minaccia proprio questa possibilità.

L'intervento formativo possibile è un altro. Si colloca non sul piano «esterno», quello che lancia le proposte; ma su quello della loro acquisizione.

La persona è formata quando si è costruita un «filtro» attraverso cui verificare e valutare cosa accogliere e su cosa reagire. Non cerca così mondi protetti e neppure «teme» il pluralismo delle proposte. Le sa invece accogliere o rifiutare a partire da qualcosa che riconosce come determinante nella propria struttura di personalità.

La costruzione dell'identità risulta così un fatto personale e sociale nello stesso tempo. Dipende cioè da una fatica che ha nella persona l'unico protagonista ed è legata intensamente al tessuto sociale in cui la persona si esprime e al suo influsso e condizionamento.

In un contesto di complessità e di pluralismo la formazione esige, perciò, come condizione di possibilità e di autenticità, l'impegno di restituire ad ogni persona la capacità di comprendersi e di progettarsi dal silenzio della propria interiorità.

Interiorità dice spazio intimissimo e personale, dove tutte le voci possono risuonare, ma dove ciascuno si trova a dover decidere, solo e povero, privo di tutte le sicurezze che danno conforto nella sofferenza che ogni decisione esige.

Il confronto e il dialogo serrato con tutti sono ricercati, come dono prezioso che proviene dalla diversità. La decisione e la ricostruzione di personalità nascono però in uno spazio di solitudine interiore, che per-

mette, verifica e concretizza la «coerenza» con le scelte unificanti la propria esistenza.

La capacità di interiorità risulta così la condizione irrinunciabile di un processo formativo per un tempo di complessità. In questo spazio di esigente e indiscutibile soggettività la persona valuta e interpreta tutto, prende le proprie decisioni, soffre la faticosa coerenza con le scelte.

Sono convinto che ogni tentativo di oggettivizzare la decisione sia perdente oggi. In genere non è praticabile; o lo diventa a costi educativi ingiustificati. Ma c'è di peggio: se alle proposte la persona non impara a reagire dal silenzio dell'interiorità, i «nostri» valori oggettivi saranno quotidianamente sconfitti dal fascino seducente delle tante proposte che respiriamo. La pretesa di curare la soggettivizzazione con una buona cura di oggettività, secondo me, è rimedio peggiore del male. Non coglie la radice della disfunzione e, in qualche modo, la perpetua.

Vedo invece la possibilità di intervenire nei confronti della soggettivizzazione sfrenata, riconsegnando la persona in modo serio all'interiorità.

Le risorse educative possono essere spese per far nascere l'esigenza, sostenere l'esperienza, progettare la realizzazione. E ce ne vorranno molte in una cultura che fa di tutto per trascinare verso l'esteriore, anche con la scusa di salvaguardare meglio l'oggettività.

Lo affermo sulla fiducia educativa verso i giovani. Lo rilancio, consapevole, nella fede, che il silenzio dell'interiorità è il luogo in cui lo Spirito di Gesù si fa voce per guidarci alla pienezza della verità.

In questo modo l'identità stessa cresce e si consolida, come frutto dello scambio tra la storia personale e i contributi forniti dall'esterno, che scrivono questa stessa storia.

3.2. Verso decisioni coraggiose

Formazione dice infine impegno per sollecitare le persone al coraggio di decisioni ferme sulle cose che contano veramente. Queste decisioni vanno vissute in modo che funzioni come determinante la qualità di vita che si persegue e, in ultima analisi, la qualità provocante della fede.

La nostra cultura ci spinge a decisioni mai decisive, verso un'attenzione esasperata a non precludersi nessuna possibilità. L'eccedenza delle opportunità giustifica appartenenze deboli, dove sembra compatibile un orientamento e il suo contrario.

Questo è principio pericoloso: la persona viene frastagliata proprio al livello della sua qualificazione.

Non mi accontento di scelte «coerenti» con un quadro oggettivo di valori. È troppo facile assumerle con entusiasmo e poi, in altro conte-

sto e sotto un altro tetto, giocare lo stesso entusiasmo nella direzione opposta. Il limite non è di «coerenza»; sta invece in quella mancanza di decisionalità forte che sembra la condizione irrinunciabile per sopravvivere oggi.

La decisione forte e qualificata va sollecitata davanti alle cose che contano veramente: ai problemi, quelli veri, da cui abbiamo il dovere di lasciarci inquietare davvero.

Nella ricerca dei problemi veri si affaccia bruciante il tema della morte.

La nostra cultura lo esorcizza, con tutti i mezzi di cui dispone. Il processo formativo nuovo lo rilancia e lo ripropone, per aiutare a prendere posizione circa la vita e la sua qualità, proprio a partire dalla provocazione della morte.

La nostra tradizione educativa ha fatto largo uso del confronto con la morte. L'abbiamo fatto però cercando di mettere in crisi la vita o almeno la sua pretesa di bastare a se stessa. Non sto invitando a ripercorrere quelle strade. L'orizzonte in cui si colloca la mia proposta è invece un intenso coinvolgente «amore alla vita».

È proprio questo che la morte mette in crisi. Interpella la vita perché la rivela al di là di ogni facile esperienza.

La morte produce un distacco obbligato e irrevocabile dalle cose e dalle persone. Recide, in ultima analisi, la trama quotidiana della vita.

Ci sono ragioni da vendere per disperarsi. Che senso ha un'esistenza che si conclude in una costrizione senza appelli ad abbandonare tutto quello che è stato amato, costruito, realizzato?

Possiamo amare una vita, protesa verso un esito tanto triste e ingiusto? Questo interrogativo rappresenta il problema «vero» su cui il processo formativo sollecita a scontrarsi. Ritrova l'oggettività perduta e mette a contatto con esigenze su cui davvero non si può giocare a rimpiattino. Non lo fa dall'alto di sicurezze fredde e impersonali. Parte dalla vita per tornare alla vita: da quella vita che è veramente la cosa più oggettiva che ci sia, proprio nella espressione più grande della sua soggettività.

4. FARE L'EDUCATORE IN UN TEMPO DI COMPLESSITÀ

Sono arrivato quasi alla fine della mia proposta. Ho indicato l'esito del cammino di maturazione e ho suggerito qualche preoccupazione per il suo rinnovamento. Tutto questo è nelle mani dell'educatore religioso.

Questo mi sembra il punto cruciale di tutta la ricerca. Le situazio-

ni nuove e i compiti nuovi che ne scaturiscono mettono in questione co-
lui che ha la gioiosa responsabilità di esserne lo stimolo continuo e
l'anima.

Non posso chiudere la mia riflessione senza, di conseguenza, dedi-
care una parola a chi, come noi e come tanti nostri amici, crede inten-
samente alla vocazione di educatore e si interroga sul modo nuovo di
realizzarla.

Lo faccio con gioia perché so di poter dar voce a quello che tanti
stanno vivendo, soffrendo e realizzando nel nome della vita e del suo
Signore.

4.1. Diventare propositivi

Parto da una esigenza. La stiamo riscoprendo come irrinunciabile.

L'educatore, in una situazione di complessità e di pluralismo, ha la
responsabilità di diventare «propositivo».

Siamo in un tempo strano. Tutti gridano: lo fanno con una foga
maggiori soprattutto coloro che sarebbe invece molto meglio tacessero.
Eppure sembra che il diritto alla parola sia consegnato solo a chi ac-
cetta di dire cose che non contano. Appena la parola tocca le corde del
senso della vita, il diritto viene ritirato... e può essere riacquistato solo
a suon di moneta sonante (come fanno i gestori dei sistemi di comuni-
cazione mass-mediale).

Non mi mette in crisi la riduzione al silenzio o all'inefficacia. Mi
inquieta e mi provoca la costatazione che in questa logica è la vita a
scapitarne, quella dei giovani, i più fragili ed esposti, e quella dei più
poveri, deprivati violentemente di ogni diritto alla parola.

Questa costatazione mi sollecita a pensare ad un educatore capace
di ridiventare intensamente propositivo e dotato dell'autorevolezza ne-
cessaria di penetrare, con le sue proposte, nell'intimo dell'esistenza di
una persona, per chiedere di verificare, anche dalla sua offerta, le scel-
te di fondo dell'esistenza.

L'affermazione vale, in modo particolarissimo, per l'educatore reli-
gioso. Gesù non può risuonare come la ragione fondamentale della vi-
ta e della speranza, se qualcuno non lo annuncia con la passione con-
tagiosa dei suoi primi discepoli.

Ciò che rende «nuovo» il compito dell'educatore è, secondo me, la
costatazione di questa esigenza, reattiva rispetto ai modelli rassegnati e
permissivi di un passato appena trascorso. Ed è, nello stesso tempo e
con la stessa intensità, la ricerca di uno stile rinnovato per realizzarlo.

Diventare propositivi secondo il vecchio modello... sarebbe perico-
losa: anche perché risulterebbe davvero inefficace, nella logica della

cultura in cui ci moviamo. Ci lasciano parlare, anche se lo facciamo con foga: tanto le nostre parole sono... parole che non contano rispetto alle cose che contano, quelle che ciascuno decide personalmente (o, al massimo, nel respiro rassicurante del piccolo gruppo di riferimento).

4.2. Non basta la testimonianza

A quali condizioni una persona diventa tanto importante per gli altri da sollecitarli a misurarsi con la proposta di vita che lui è e che lui proclama?

Lo schema tradizionale affidava l'autorevolezza alla verità delle cose proclamate. Quando un'affermazione era vera, poteva essere gridata a voce alta. Al diritto della verità corrispondeva il dovere di accoglierla. Questo fatto è in crisi, oggi, perché è difficile in situazioni concrete affermare che «questa» (e solo questa) è la verità. In una situazione di complessità ognuno pensa di avere il suo pezzo di verità. Premere sulla verità significa, in una situazione come questa, ingolfarsi nelle paludi della complessità.

È in crisi anche la seconda fonte tradizionale di autorevolezza.

Un tempo l'autorevolezza era fondata sul ruolo, sul fatto cioè di avere determinati incarichi. Ad un ruolo socialmente riconosciuto competeva l'autorevolezza di dire determinate cose, con conseguente dovere di accoglienza da parte del destinatario.

L'autorevolezza va riconquistata, con fatica e competenza. Su quali radici?

È affiorata in questi anni la proposta della «testimonianza», come radice indiscussa di autorevolezza.

L'ipotesi è interessante e sollecita a maturare in responsabilità. Si porta dentro però limiti molto seri.

Se l'unica fonte di autorevolezza fosse la testimonianza, come qualcuno suggerisce, ho l'impressione che saremmo troppo spesso condannati al silenzio. È davvero difficile convincere la propria coscienza di avere il diritto di parlare di cose tanto impegnative... Solo facendo silenzio, una persona si sente abbastanza rincuorata.

Una seconda ragione mi suggerisce l'insufficienza della testimonianza. È quasi opposta alla precedente. Ma mi preoccupa molto.

Sono convinto che la testimonianza è troppo convincente. Di fronte a persone che hanno il coraggio di pagare sulla propria pelle, che dicono cose dure come macini nel loro concreto quotidiano vissuto, non riusciamo a restare indifferenti. Ci convincono subito e basta. La testimonianza, insomma, fa poco spazio alla libertà e responsabilità dell'interlocutore.

Dubito sull'efficacia della testimonianza anche per una terza ragione. Essa si porta dentro il grave limite di non riconoscere come il fondamento della vita e della speranza non siamo noi.

Mi spiego.

La vita e la speranza non sono mai il frutto delle parole che noi pronunciamo né della loro, alta o bassa, credibilità. Sono invece un dono da accogliere. Ci vengono da lontano: da un mistero a cui dobbiamo affidarci, come il bimbo si getta nell'abbraccio della madre.

Possiamo fare tante cose per rendere giustificato questo abbandono. Nessuna delle nostre parole e nessuno dei nostri gesti può dare però ciò che conquistiamo solo nel momento in cui accettiamo di perderci nell'abisso sconfinato di un mistero che ci sovrasta.

Per queste ragioni sono critico rispetto alla forza «esclusiva» della testimonianza.

Non voglio essere fainteso. Non contesto la necessità di diventare «testimoni». Gridare forte l'esigenza di testimonianza ci sollecita a verificare continuamente la nostra vita nel momento in cui proclamiamo agli altri la sua qualità. Voglio solo ricordare che abbiamo il diritto e il dovere di dire cose impegnative, anche quando non riusciamo a produrre fatti coerenti.

Il fondamento della nostra autorevolezza sta altrove.

4.3. L'educatore: uno che racconta storie che aiutano a vivere

Non voglio ripercorrere la lunga strada, vissuta in questi anni, che ci ha permesso di scoprire che esiste un modo di fare l'educatore, con una dose alta di autorevolezza, radicata però su fondamenti che davvero siano rocce sicure.

Indico solo la conclusione.

Ridisegno la figura dell'educatore (e dell'educatore religioso, in modo specialissimo) nella proposta di diventare persone che sanno «fare proposte», raccontando storie che aiutano a vivere.

L'ipotesi riporta, nella sua prassi quotidiana di testimone delle esigenze più radicali della vita, lo stile con cui sono stati costruiti i vangeli dalla fede della comunità apostolica, sotto l'ispirazione dello Spirito di Gesù.

La parola dell'educatore è sempre un racconto: una storia di vita, raccontata per aiutare altri a vivere, nella gioia, nella speranza, nella libertà di ritrovarsi protagonisti.

Nel suo racconto si intrecciano tre storie: quella narrata, quella del narratore e quella degli ascoltatori.

Racconta i testi della sua fede ecclesiale: le pagine della Scrittura,

le storie dei grandi credenti, i documenti della vita della Chiesa, la coscienza attuale della comunità ecclesiale attorno ai problemi di fondo dell'esistenza quotidiana. In questo primo clemento, propone, con coraggio e fermezza, le esigenze oggettive della vita, ricompresa dalla parte della verità donata. Credere alla vita, servirla perché nasca contro ogni situazione di morte, non può certo significare stemperare le esigenze più radicali e nemmeno lasciare campo allo sbando della ricerca senza orizzonti e della pura soggettività.

Ripetere questo racconto non significa però riprodurre un evento sempre con le stesse parole. Comporta invece la capacità di esprimere la storia raccontata dentro la propria esperienza e la propria fede.

Per questo l'educatore ritrova nella sua esperienza e nella sua passione le parole e i contenuti per ridare vitalità e contemporaneità al suo racconto. La sua esperienza è parte integrante della storia che narra: non può parlare correttamente della vita e del suo Signore, senza dire tutto questo con le parole, povere e concrete, della sua vita.

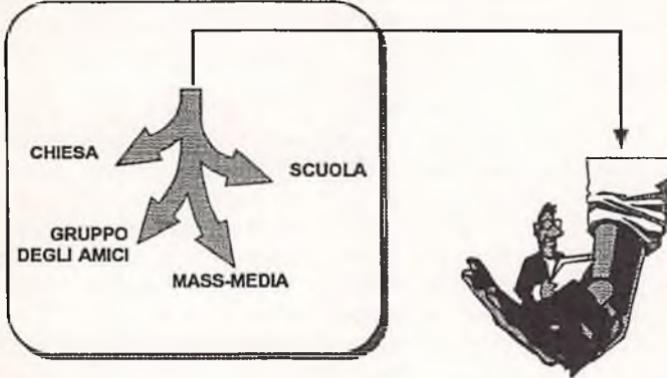
Anche questa esigenza ricostruisce un frammento della verità della storia narrata. La sottrae al silenzio freddo dei principi e la immergere nella passione calda della salvezza.

Dalla parte della salvezza, anche i destinatari diventano protagonisti del racconto stesso. La loro esistenza dà parola al racconto: fornisce la terza delle tre storie, su cui si intreccia l'unica storia.

In forza del coinvolgimento personale l'educatore non fa proposte rassegnate. Chi narra per la vita, vuole una scelta di vita. Per questo l'indifferenza tormenta sempre l'educatore religioso. Egli anticipa nel piccolo le cose meravigliose di cui narra, per interpellare più radicalmente e per coinvolgere più intensamente.

Riportiamo di seguito gli schemi che Riccardo Tonelli ha presentato in appendice alla sua relazione.

VIVERE IN COMPLESSITÀ

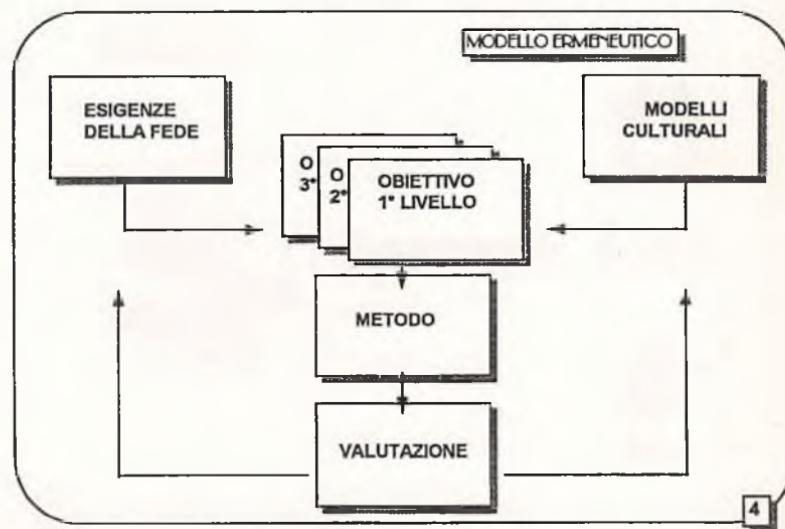
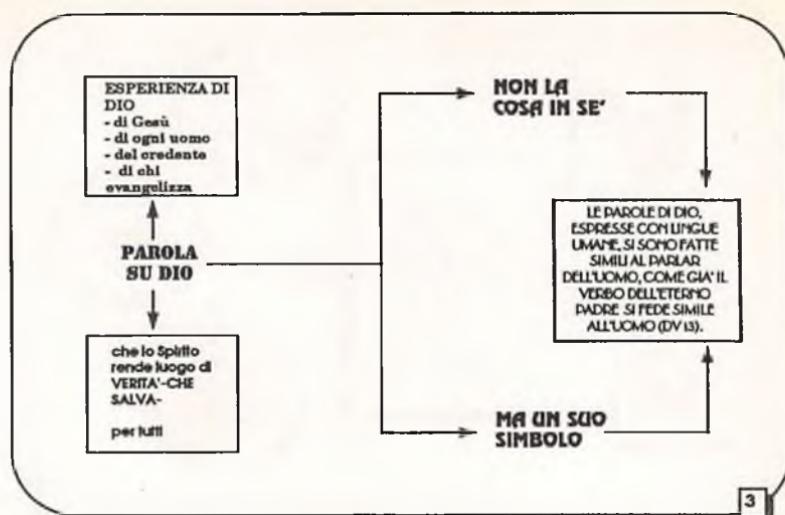


1

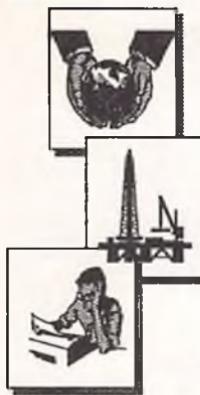
MODELLO DEDUTTIVO E INDUTTIVO



3



LA SCOMMESA DELL'EDUCAZIONE



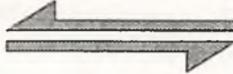
UNA LETTURA
DELLA
REALTA'
DALLA PARTE
DELLA VITA

AL CENTRO LA
PERSONA E I
PROBLEMI DELLA SUA
CRESCITA

LA FIDUCIA
NELLA
CAPACITA' DI
TRASFORMAZIO
NE DEI MEZZI
POVERI

5

CHI E L'UOMO?



6

ALLA RADICE DELLA DIVERSITÀ'



COSA C'ENTRA
DIO CON LA
NOSTRA
VOGLIA DI VITA
E DI FELICITÀ?

IO... CHI SONO
VERAMENTE?
QUANDO SONO
DAVVERO FELICE?

7

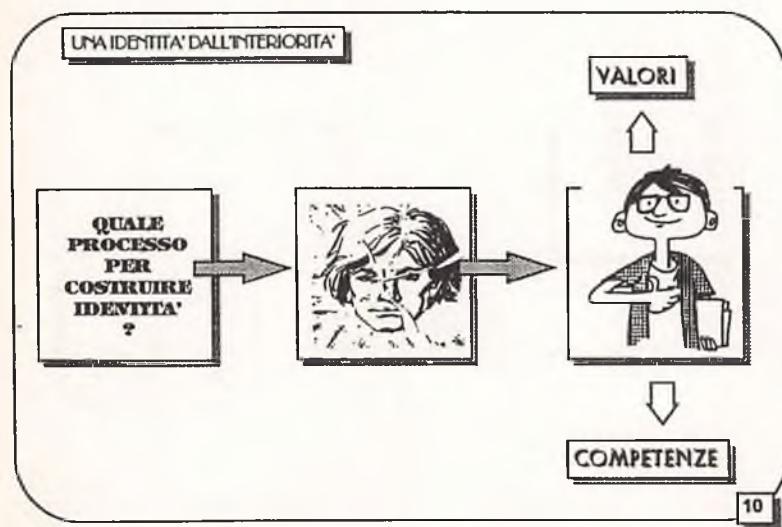
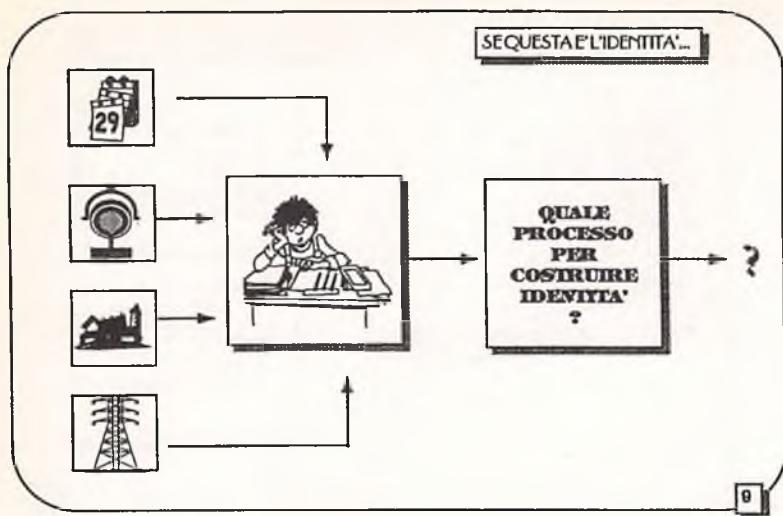
LA PROPOSTA DI GESÙ

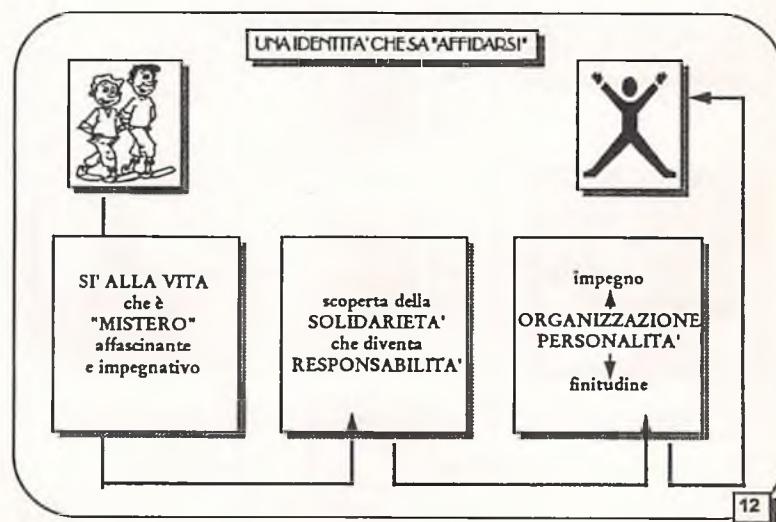
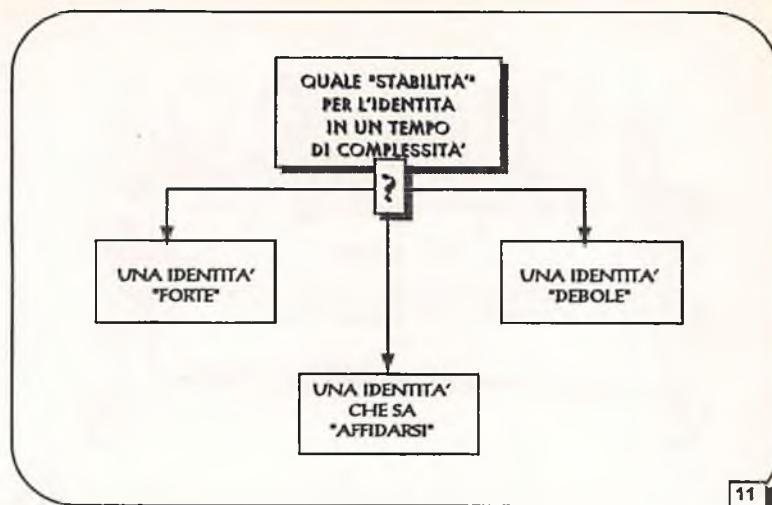
DIOSI RIVELA
NEL POVERO E
IN COLUI CHE
LO
SOCCORRE



NOI SIAMO,
QUANDO CI
DECENTRIAMO
VERSO L'ALTRO,
GRATUITAMENTE

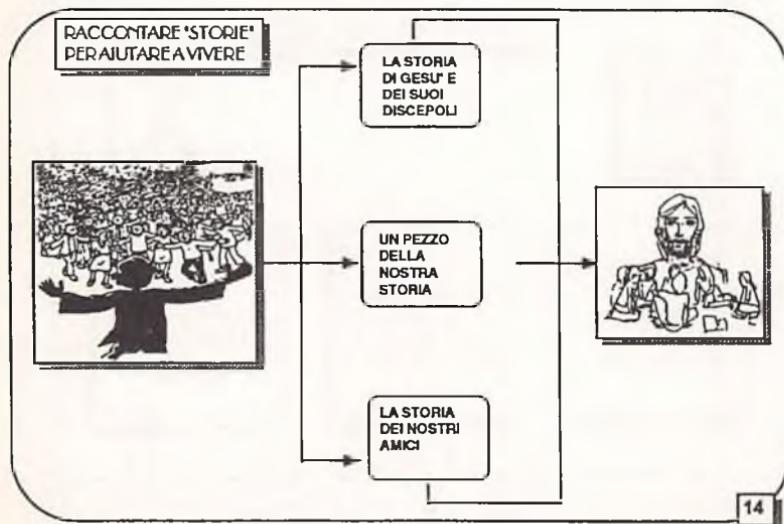
8







13



14

Parte Seconda
LE ESPERIENZE

GREAT BRITAIN LISTENING TO YOUNG PEOPLE

O'Shaughnessy Gerard

It is interesting to note that the paper presented yesterday on "RELIGION & CHURCH IN WESTERN COUNTRIES" spoke to so many of us from Western Europe. However, I suspect that the "GLOBAL VILLAGE" in which we live today, means that we share common ideas and values often taken from the media.

I work in Great Britain in a large school of 1500 young people from 11 years to 18 years and so I come into contact with a good cross section of the young. I can certainly see an increasing move towards individualization in British society, a move that seems to have been almost made official policy when our former Premier argued that there was **no such thing as society, only individuals**. Without wishing to become engaged in political debate, we have seen the great community spirit that existed slowly break down. The days of living in houses with open doors and people calling freely between homes is sadly, for many, a distant memory. Some people in Britain live in fear of the neighbour; it is a sad irony that in a city the size of London there are so many lonely people. We could do well to meditate on the famous song by the "Beatles" called "Elenor Riby" :

"Oh look at all the lonely people,
Where do they all belong?"

The great institution of the family has, for many of the children and young people I teach, broken down. The idea of the extended family with children coming into regular contact with uncles, grandmothers and cousins has sadly gone too. Some of the young people with whom we work do not understand a stable family atmosphere. Yet many **DO** experience love, care and affection from wonderful parents - why, then, has the family unit broken down? In many ways it is due to an acceptance of the situation that they see presented to them through so many differing images, especially through the ever present television, now with satellite capabilities. There is a certain attitude among some British youth that says we must enjoy life to the full. In one sense this is right and proper, as the great Genesis story tells us that "God saw ALL that he had made and indeed it was good" (Gen 1:31). However,

as the survey has shown, British young people, in common with their neighbours in Europe, want to be able to "party" through life, without serious thought to the consequences; it is very akin to the hedonistic ethic, "eat, drink and be merry, for tomorrow we die! "

British young people, as was seen in the survey, do not see the relevance of religion or Church in their lives. Indeed, even the simplest of indicators, the Sunday Mass attendance, shows that in Churches throughout Britain, young people are noticeable by their absence. Press reports constantly emphasise the fact crime rates in Britain are rising and that young people are showing an increasing disrespect for the law and its officers. Many commentators have stated that there is a link between the failure to attend Church and the failure to obey the civil law. More than one British Member of Parliament has thundered that if society returned to religion, it would be a better place! Certainly his is an interesting argument, but I wonder if it is as simple as getting young people back into the pews on a Sunday morning for Mass or a Christian Service of Worship.

The reason why so many British people do not attend Church worship or would even consider themselves to be religious is simply one of **APATHY**. The Church does not seem to speak the same language as young people today; one might argue that perhaps it never did. However, as the European Values Survey has shown, the Catholic SubCulture has broken down: the certainties and the closeknit family structures are not there for many of our young people. The values that their parents and grandparents held to so rigidly do not seem to be relevant or even important any longer. As I have difficulty communicating with so many of you, because I do not share a knowledge of Italian, so many young people feel unable to "speak" to the Church or even "hear" what the Church has to say to them, because of a break down of communication. However, communication is a **TWO-WAY** process; the Church has to **listen** to what young people are saying today; as members of the Salesian family we are dedicated to listening to young people. The chance encounter that Don Bosco had with Garelli on December 8th 1841 showed that here was a man willing to find any way to communicate with a young person in need.

As we saw in the last General Chapter of the Salesians of Don Bosco, the model of communication must be the Emmaus Road encounter between the two disheartened, perhaps angry and apathetic disciples and the Risen Lord. Jesus walks along with them and **LISTENS** to their story; only when he has listened does he offer some explanation to ease their pain and disappointment. When they arrive at the village, Jesus does not assue anything - he waits for the invitation to sit down at table. Our ministry is to be **listeners**, we can then walk

with young people and listen to THEIR story. Like you, I believe in young people; I believe in their worth, their potential and I want what is best for them. The MISSION STATEMENT of the British Province of SDB's begins:

“Fired by the Spirit of Don Bosco
We celebrate God’s presence
In the Young and the Poor.
Together with them we struggle to make real
In our lives and our world
The Values of the Gospel.”

Young people do have values; though they might not see them as intrinsically religious, nevertheless, them show attitudes that we would consider to be Gospel-based. Therefore, again we see the need or EFFECTIVE and LIVING communication within, and from, the institutional Church. Let me take some of these values present in the British scene:

- *Care for others*: At Easter I accompany, as a helper, the National Pilgrimage to Lourdes for handicapped children. That pilgrimage could not take place if it were not for the generosity of nearly one thousand young people who not only give up their free time, but also PAY to care for a specific child for one week. The love, care and good fun I have seen there makes me realise that the British Churc is very healthy and very alive with such good young people. Only this past weekend over 200 young people from my own school took part in a 24 hour fast to raise funds for and awareness of our community in Liberia. This picture can be repeated in all our Salesian centres throughout the U.K. There is concern to see how they can be of service and I have recognised a small growth in the desire to spend some time working in Britain or abroad for some charitable project.

- *Care for the planet*: It has been young people who have taught my generation and those older than me that we must preserve the valuable natural resources of our planet. They have taught us to work for peace and understanding rather than fight, using our century's horrible weapons of destruction.

- *Care for the Underdeveloped*: I have found that young people do have a great sense of justice and they recognise the real INJUSTICE that exists when so many of our world die simply from lack of food. My own Rector, John Dickson, is chaplain and animator to the “West Africa Group” at the school where I teach. Not only do they help practically through raising funds for Liberia, they also are trying to inform themselves and deepen their own understanding of what is a

very complicated and tragic story. The aim is to take a group of young people to live with our community in Monrovia and share their life. However, it is not what these young people can OFFER to the children of Liberia that is of primary importance in this project; it is what the British young people can RECEIVE from Liberia that is crucial. Once again we seem to be coming back to this essential area of EFFECTIVE COMMUNICATION.

In Britain we share the problems of so many Religious Communities in Western Europe: we are getting old! There is plenty of work to be done, but fewer and fewer FMA's and SDB's to service the works. However, the real hope that I see in my province is the existence of young people, who work full time in our Mission, and the Salesian Youth Movement.

- Our Retreat Centre in Bollington is lucky enough to have four young people who live alongside the Salesian community and share in the work of giving and directing retreat experience for older teenagers. Without their support and real effort, this valuable and essential ministry would have to close down. Perhaps this is a model for the future that we must look at. However, we would have to examine the openness and real welcome of the host community, be it SDB or FMA, if this were to really work.
- The Salesian Youth Movement is a loose association and an umbrella title for groups of young people throughout Britain who are fired with Don Bosco. As one young person said to me, "Bosco is for everyone-the danger is that we keep his message to ourselves!" This Movement believes in Communication: youth can minister to each other; they do it very effectively, in many instances without formal and regular contacts with SDB's or FMA's; this does not mean that they do not want that contact, but many of these centres are far away from established Salesian works. However, mention must be made of the stirring work of David O'Malley and Sr. Ella who have been made available for direction and help for these Salesian Groups. These are young people who have taken an "option for life"; we can be critical of the institutional Church and say that it does not speak to the world of the young. Here is a group of committed young people who are speaking very strongly to the Church on issues that concern them, and should concern us if we are "fired by the spirit of Don Bosco"

Values have indeed changed over the years, but the crisis is really a **crisis of language**; the message of the Gospel is still relevant for the world of today. We are surely placed in a very special position of being able to listen to what the young have to say and to help them see

that their values are ours too. As the disciples on the Road to Emmaus spoke of their “hearts burning” within them, so our hearts should burn as we walk WITH the young and listen to their story. Perhaps we cannot say anything to alleviate their pain NOW but we have, at least, walked with them and listened.

ITALIA

ATTEGGIAMENTI E SFIDE GIOVANILI

Maria Lucia Piva

Le osservazioni che presento fanno riferimento di ricerca specifica, alla Regione Veneto, ma sono riconducibili a tutta la realtà italiana.

Riprendendo le osservazioni delle relazioni e calandole nella realtà locale, posso evidenziare la tendenza, non solo come fenomeno giovanile ma anche sociale, a salvaguardare la propria «isola felice». Gruppi come i **naziskin** che potrebbero far pensare ad una collettività, e quindi ad un momento positivo, ci sembra essere il risultato di individualismi esasperati che nella espressione limite si manifesta in forme di grande intolleranza per il diverso. Va rilevato a questo proposito che la forte espansione della «lega» in questi ultimi periodi è stata anche supportata da queste nuove frange giovanili, «non politiche», ma politicizzate e strumentalizzate. Restringendo il campo visivo alla realtà veneta e in particolar modo a quella vicentina, per la quale tra l'altro è stato istituito un osservatorio permanente giovanile, è curioso notare che proprio nella provincia di Vicenza si è sviluppato il fenomeno dei naziskin (c'è la segreteria nazionale), Vicenza è una provincia economicamente felice, forse con un passato troppo laico e bigotto, caratteristica tuttora in parte presente, e tesa a tenere salda la propria economia dagli assalti degli «stranieri». Va notato che nella stessa provincia si trovano moltissime associazioni, (è tra le prime province d'Italia per la frequenza associativa) sia religiose che laiche. Si tratta di un dato che fa ben sperare, ma che è uno dei paradossi del mondo giovanile.

Un altro fenomeno sottolineato dalle cronache e che evidenzia forse l'incapacità, del giovane da un lato di esprimere tutta la propria personalità nelle agenzie quotidiane (scuola, lavoro, famiglia) e dall'altro lato la dose di coraggio o di incoscienza, dipende da dove ci si mette a guardare, che la realtà giovanile possiede, sono le «**stragi del sabato sera**». I giovani sembrano impermeabili a qualunque richiamo, quasi ammalati di un soggettivismo che li seduce e li convince, che sono essi stessi gli unici padroni della loro vita, della quale possono disporre a loro uso e consumo, applicando la stessa logica dell'«usa e getta».

Per quanto riguarda il loro **atteggiamento politico e sociale** oltre ai localismi sopra citati, i giovani forse si sentono più europei dei loro

genitori, ma non sanno ancora individuare un'identità italiana, e forse sono europei nella stessa misura in cui si sentono italiani. Si arrabbiano poco o forse manifestano meno apertamente il loro dissenso nei confronti della società: forse l'operazione «mani pulite» ha fatto uscire allo scoperto qualche giovane ed è significativo a questo proposito l'aumento delle iscrizioni alla facoltà di giurisprudenza.

Anche in Italia è aumentata la dipendenza dalla famiglia che rispetto agli altri paesi europei è sempre stato un fenomeno più presente anche negli scorsi anni. A questo proposito sottolineo che si sono sempre più diffuse situazioni di trasmissioni intergenerazionali del lavoro: sono sempre più numerosi i figli che collaborano con i genitori nel lavoro. Questo fatto però, oltre a rafforzare il legame affettivo, spesso in una direzione negativa, può creare incomprensioni e condizionamenti economici per i figli, che alla fine possono divenire logoranti e insostenibili, impedendo anche al giovane di crescere nell'assumere responsabilità che i genitori continuano spesso anche a gestire.

Sul piano religioso si assiste, forse più che nel passato, ad una secularizzazione. Ma non si tratta, a mio avviso, di un fenomeno giovanile, bensì di una peculiarità della società italiana di oggi di cui i giovani ne sono in qualche modo le specchio.

Atri 2 elementi della relazione mi danno l'opportunità di evidenziare altri tratti della nostra situazione giovanile, sotto il profilo religioso.

Nella relazione è detto: «i giovani non 'vedono' la vita cristiana come tentativo di liberazione umanista. Questo verbo 'vedere' aiuta ad approfondire un elemento per me chiave: **'la visibilità come condizione della credibilità'**. L'idea del 'vedere' è legata, come possiamo trovare nella relazione ai paragrafi 2.3, 4.2, a quella della **'significatività'**.

Mi pare di cogliere, ancora nella relazione che, per i giovani è significativo solo ciò che è legato all'idea di **'felicità'**; che la questione più importante è il rapporto tra felicità e profondità.

Il nostro giovane desidera la felicità, la cerca e la vuole concretamente; cerca senso e lo vuole sperimentare subito, magari anche dentro ad un presente limitato, angusto; desidera la felicità, ma non la «vede», nulla è «significativo» per lui, tutto è allo stesso modo. Il giovane è smarrito, non alienato. Non c'è niente che riesca ad essere pregnante per lui, significativo: tutto è superficiale.

Questa situazione giovanile suscita una problematica tra **«superficie»** (ciò che si vede) e **«profondità»** (ciò che non si vede). Come si esprime per noi questa problematica? nel dislivello tra ciò che si «vede» in superficie e la profondità che dà pregnanza, **«significatività»**.

Ora, ci pare, che non possiamo dare profondità, perché ciascuno do-

vrebbe poterla ritrovare in sé arrivando ad una armonia tra profondità e superficie (ciò che si «vedrà» in superficie).

La sfida che i giovani lanciano è duplice:

- ridefinire il rapporto tra felicità e profondità
- pensare a loro come coloro che hanno da dare e non da ricevere
- la superficialità dei giovani è un'ottica per nuove profondità.

Molti giovani cercano di dare senso alla loro vita, ma sembra afiorare in momenti particolari e personali e di gruppo. In queste occasioni emerge la loro grande passione per la vita, per il servizio, per Dio. Per molti o è di breve durata, o accostato ad altre esperienze, o non ancora accompagnato da una scelta di fede. Vivono più di religione che di fede.

In molti manca la volontà di impegnarsi con continuità nella ricerca, in altri il coraggio di buttarsi. I giovani sono pieni di energia e vitalità inespresse; vivono di emozioni e tanto più le avvertono, tanto più si sentono «vivi», e l'emozione li butta a capofitto anche nelle esperienze di carattere religioso. Ma anche qui c'è il divario tra ciò che si «vede» e la «profondità». Confondono l'emozione con la loro profondità, con il loro essere, il loro bisogno, con il trascendente.

E perciò la ricerca della «felicità» non incontra la loro vita. Allora l'**esperienza religiosa** o viene a soddisfare la loro esigenza di stare insieme in un ambiente di comunione, di accettazione, in un clima di sicurezza e protezione, o è vissuta alla ricerca di risposte che stiano dalla parte giusta; o è ricerca che permette la spontaneità, integrazione del proprio essere che favorisce un rapporto nuovo con la vita; o è scoperta del proprio compito personale a cui ciascuno sente di essere chiamato.

C'è chi lasciandosi «toccare» da queste esperienze si prende in mano e si guarda, quasi a scoprire se stesso come portatore di grandi cose... e si abbandona alla ricerca. **Ci sono giovani** che trovano il senso della loro vita dedicandosi a chi si trova in difficoltà. Sembra che il volontariato giovanile sia in espansione. Qui i giovani sentono di essere «vivi» e di essere aiutati a vivere, da chi sembra che vita non ne abbia. Ci sono ancora giovani che dicono di essersi incontrati con Cristo, ma la felicità non porta il suo nome.

Altri giovani trovano la forza per vivere la fatica del loro quotidiano nell'aggregazione - nello stare insieme - qui si sentono forti e inventano un modo e un linguaggio verbale e gestuale.

Per le giovani valgono le cose dette finora - con alcune sottolineature particolari. Le giovani vivono una situazione in cui la ricerca della propria identità si fa più difficile: alcune vivono la propria ricerca come «lode» con il maschio per essergli pari, altre invece, colgono una novità - ma il riferimento dello stereotipo non è facile e per la cultura in cui si vive e perché anche la stessa riflessione è in cammino.

Tuttavia, in tutte, si può riconoscere un cammino di autonomia e di voglia di vivere.

Mi accorgo che i giovani sono portatori di tesori che non riescono a scoprire da soli. Ma se qualcuno li provoca nelle loro sicurezze ci stanno, perché sentono di possedere una grande ricchezza. Credo, invece, che noi abbiamo un grande limite: l'aver «recintato» la vita dentro ad un grande 'serraglio', ben compatto, e quando questa preme e rompe, si mette una toppa.

A mio parere, il nostro grande limite è non lasciarci condurre dalla Vita e da questa imparare a vivere: scopriremmo dentro di noi e nel cuore dei giovani ciò che non immaginiamo, e anche la felicità si prenderebbe a braccetto con la Buona Novella, perché questa non è che la felicità.

REPUBBLICA CECA CARENZA DI VALORI NELLA GIOVENTÙ CECA

Kozlik Vojtech

Cambiamenti politici ed economici, che ha vissuto la repubblica ceca dall'anno 1989, toccano anche la nostra gioventù. Non si può pensare che il paese che è stato per due generazioni «deformato» nel suo modo di pensare, accetti subito la mentalità, lo stile e la morale che in forma nuova vengono dall'esterno.

La libertà sociale e il pluralismo che ci hanno raggiunto, hanno mutato il modo di pensare, specie della nostra gioventù, ma in realtà hanno modificato poche cose. Si nota l'arricchimento di alcuni, di quelli che han potuto approfittare del veloce cambiamento politico ed economico. Il materialismo teoretico si è cambiato in materialismo pratico, nella ricerca del massimo guadagno.

Adesso si sono aperte nuove possibilità, ma si assiste a molta immaturità, specie tra i giovani. La nostra libertà, infatti, racchiude molte offerte delle ideologie correnti, come pure lo stile di vita di nuove religioni, prima non conosciute.

Per aiutare a comprendere la nostra nuova situazione, presento alcune considerazioni facenti capo all'invasione massiccia dei mass media e di strumenti che occupano il tempo libero specie della gioventù.

Se facciamo una graduatoria ai primi quattro posti troviamo la televisione, la radio, il registratore e le riviste. Lo sfondo dell'uso di questi strumenti è il divertimento e la gratificazione sessuale. L'ultimo posto lo hanno le attività culturali, sociali e politiche. All'ultimo posto sono anche le realtà spirituali.

Con una analisi molto semplice, possiamo notare che il cambiamento della nostra situazione politica non ha migliorato lo stile di vita, non ha portato dei forti valori di liberazione umana e non ha elevato gli interessi della nostra gioventù.

Ci sono tuttavia possibilità realmente positive.

Nel dialogo con i giovani si individuano molto spesso i valori fondamentali su cui tutti sono teoricamente d'accordo. Si parla molto della necessità della pace, della solidarietà sociale, della giusta economia nel nostro paese, della salvaguardia dell'ecologia.

Alcuni giovani comprendono con chiarezza la differenza esistente tra paesi ricchi e poveri e vogliono offrire un aiuto. Nella loro vita pra-

tica ci sono però ancora contraddizioni o, perlomeno, si avverte tanta inconstanza.

Attualmente come educatori riteniamo di intervenire offrendo una buona educazione, una formazione della coscienza, invitando alla solidarietà, ad agire radicati con coerenza nei giusti valori.

Un problema di rilievo lo individuiamo nel campo dei rapporti personali, tra la gente. I giovani desiderano creare nuovi rapporti, vivere in gruppo, ma in genere si tratta di pura ricerca di divertimento o di esperienze solo sentimentali.

Metà dei giovani, a cui facciamo riferimento, dicono di essere credenti. Ma essi nella loro fragilità sono contesi da tante religioni e da tante sette. In particolare sentono il forte influsso dei Testimoni di Jehovah. I giovani ben radicati nel cattolicesimo sono pochi.

Il vero impegno di gruppo è difficile da costruire, perché il regime comunista lavorava sulle masse e con metodi autoritari. La dimensione o dinamica «gruppo» è una realtà tutta da costruire, specie nella mentalità della gente. A volte più che a singoli gruppi si aderisce a grandi movimenti, dove la responsabilità e l'impegno personale non richiedono di essere «allo scoperto» e con facilità sono a livello minimo.

Per la gente abituata a vivere secondo la mentalità passiva, instaurata dal regime comunista, non è facile cogliere in profondità cosa significa vivere il cristianesimo da impegnati e con solidarietà sociale. A volte si coglie il cristianesimo come se tutto si riducesse ad andare a messa alla domenica.

Nel mondo degli studenti, è più facile trovare giovani, credenti o non credenti, che hanno ideali e un certo impegno in movimenti religiosi, ecologici, politici. Forse noi salesiani possiamo inserirci in mezzo a questi giovani e con loro aiutare anche i più poveri.

In sintesi crediamo di dire che:

- I cambiamenti politici degli ultimi anni non hanno influito molto sui valori e sulle opinioni della nostra gioventù.

- I giovani amano i rapporti personali, ma per gratificazioni personali. In genere sono superficiali e poco solidali. Si individua tuttavia un certo numero di loro sensibile ai valori religiosi e ai grandi valori dell'uomo.

- Ci sono anche dei giovani che rivelano capacità di servizio, di altruismo, ma data l'esiguità del numero, non hanno molta influenza sugli altri.

La nostra descrizione può sembrare pessimistica, ma riteniamo che proprio questa realtà è un invito a intervenire con stile salesiano. Siamo convinti che il nostro servizio educativo può dare buoni frutti.

POLONIA ALLA LUCE DEI RECENTI CAMBIAMENTI

Krawczy Wojciech

È difficile presentare oggi, in modo obiettivo e nello stesso tempo sintetico ed esauriente, l'immagine della situazione attuale dei giovani in Polonia.

Su questa difficoltà influisce il processo dei vari cambiamenti, che si sono svolti nel passato ed ancora oggi sono in atto nel nostro paese. Sottolineiamo in particolare:

- la radicale trasformazione della situazione socio-politica, cioè la caduta del comunismo e la rinascita della democrazia;
- la larga apertura della Polonia al mondo, ed in modo particolare ai paesi dell'Europa Occidentale;
- la confusione nel mondo dei valori e la instabilità nelle varie aree della vita, per esempio nell'ambito dell'economia.

Si potrebbe tentare di elencare alcune caratteristiche comuni della gioventù polacca, che non sono il risultato di ricerche particolari in questo campo, ma che tuttavia servono come condivisione con voi della mia esperienza nel campo educativo-pastorale con attenzione alle questioni che sono spesso prese in considerazione da parte della nostra società.

1. LA PERDITA DELLA VERA GERARCHIA DEI VALORI

Dopo i 40 anni del sistema totalitario, quando la libertà era limitata oppure spesso non rispettata, è apparsa una situazione totalmente nuova di democrazia.

L'improvvisa esplosione della libertà ha toccato fortemente quasi tutti gli aspetti della vita. Come hanno messo in questione il sistema politico che governava la Polonia da più di 40 anni, così hanno cominciato a sottoporre a critica e distruggere il sistema dei valori. Si tratta soprattutto della dimensione morale della vita. Questo si esprime maggiormente nella mancanza di rispetto delle norme fondamentali di convivenza come per esempio:

- il diritto alla vita di ogni essere umano;
- il comune ed inseparabile rapporto fra libertà e responsabilità.

Il risultato di questa situazione è una specifica fragilità nel mondo giovanile. Essa si rivela in modo particolare nell'incapacità di esprimere dei giudizi razionali ed obiettivi.

I giovani attingono con simpatia dai movimenti liberali. Essi anno vedere l'uomo come l'unica fonte delle norme e nello stesso tempo come l'unico criterio del comportamento.

Nella vita quotidiana questo si rivela nell'atteggiamento di consumistico, che porta ad avere sempre di più e a vivere in modo sempre più edonistico.

2. LA CRISI DELLA RELIGIOSITÀ

La confusione del giovane nell'ambito dei valori si estende nei confronti della chiesa, compresa come istituzione e spesso paragonata ad una organizzazione politica o di stampo «mafioso».

Questo atteggiamento spiega le grandi difficoltà con cui si scontra la catechesi, che da tre anni è tornata all'interno delle scuole ed è inserita nell'orario delle lezioni. Tempo fa lo Stato creava ostacoli alla catechesi, oggi si nota una partecipazione notevole in questo campo da parte dei giovani.

Il rifiuto di tutto ciò che ha qualsiasi rapporto con la Chiesa si esprime nell'atteggiamento di indifferenza e a volte in reazioni un po' aggressive.

Ma può essere interessante il fatto che, mentre si rifiuta il modello tradizionale della religione, si osserva un certo interesse verso le diverse forme di realizzazione dei bisogni religiosi, all'interno delle religioni o pratiche religiose orientali o movimenti cristiani che si staccano dalla Chiesa cattolica.

3. LA PERDITA DEL SENSO DELLA VITA

La difficile e complessa situazione economica in cui si trova la Polonia, tocca in modo particolare le persone giovani. Spesso dopo aver finito le scuole i giovani non riescono a trovare un impiego. Questo fatto porta alla perdita delle motivazioni a studiare e a raggiungere la specializzazione.

Molti giovani, in particolare provenienti dalle campagne, finiscono i loro studi con il diploma della scuola media inferiore, cioè dopo appena 8 anni di studio.

Gli altissimi prezzi della vita, tolgono spesso la speranza di poter raggiungere ed ottenere qualsiasi stabilizzazione e miglioramento. Bisogna qui sottolineare l'altissimo prezzo della casa, che supera totalmente le possibilità economiche delle coppie giovani (la casa in condominio di 50m, senza arredamento costa in città intorno a 100 medi stipendi mensili).

La mancanza delle prospettive di vita migliore porta un certo numero di giovani alle varie deviazioni o fughe verso l'alcool, la droga, la prostituzione e a volte ai suicidi.

4. LA CRISI DELLA FAMIGLIA

Un grande influsso sui giovani esercita la famiglia, oppure, com'è in vari casi, la mancanza di essa. Nel 1991 in Polonia si sono separate 34 mila coppie, cioè il 15% dei matrimoni contrattati in questo medesimo anno. Nelle città la percentuale è ancora più alta e tocca il 20% delle coppie.

La separazione dei genitori distrugge il nucleo familiare. Questo fatto costituisce una forte difficoltà nel campo dell'educazione delle giovani generazioni, perché gli fa perdere l'ambiente naturale di crescita e di sviluppo.

Oltre questo, nelle famiglie che sono unite soltanto il livello giuridico si nota un forte disaccordo e gravi incomprensioni, che influiscono in modo distruttivo nelle relazioni reciproche tra i genitori e i figli.

Molti padri e tante madri non sono in grado di educare i propri figli. Non riescono.

Su questa situazione influisce spesso la difficoltà economica delle famiglie polacche. La preoccupazione dei genitori di trovare i mezzi di sussistenza occupa tanto tempo, a seguito dell'educazione dei figli.

Bisogna sottolineare anche la differenza del livello di vita dei giovani in Polonia. Ci sono giovani che hanno assicurato un alto livello di vita, ma ci sono anche quelli che non hanno i mezzi sufficienti. La maggior parte dei giovani costituisce una classe media che può assicurarsi le cose fondamentali, necessarie per la vita d'ogni giorno, ma niente di più.

5. LA CRISI DELLA SCUOLA

Dopo la caduta del sistema totalitario la scuola ha ottenuto più ampia libertà di insegnamento, ma nello stesso tempo il sistema educativo si è trovato in crisi. La mancanza di una programmazione integrale

dell'educazione dei giovani e i bassi stipendi degli insegnanti costituiscono la causa della loro contestazione in forma di scioperi e provocano la perdita delle motivazioni nell'insegnamento.

Le scuole non hanno i mezzi per organizzare il dopo scuola, i gruppi d'interesse, i corsi di recupero e fare attività che hanno l'obiettivo di sviluppare gli interessi particolari degli studenti. Si abbassano il livello dell'insegnamento e i risultati dell'educazione.

CONCLUSIONE

In questa breve esposizione abbiamo segnalato soltanto alcuni aspetti e presupposti che oggi influiscono negativamente sui giovani.

Una riflessione a parte esigerebbero alcuni temi collaterali a questa situazione giovanile, come:

- i vari gruppi giovanili,
- la subcultura giovanile,
- l'influsso della musica e della moda sulla capacità di pensare e creare atteggiamenti di vita,
- il rapporto fra la società e i movimenti giovanili.

Il cambiamento radicale della situazione dei giovani in Polonia è oggi per la Famiglia Salesiana una sfida e un richiamo ad essere maggiormente aperti ai segni dei tempi.

In questo contesto è veramente importante rileggere bene la situazione reale dei giovani. Ma non ci si può fermare alla descrizione, è necessario superare le varie difficoltà e ricominciare a lavorare insieme come membri della Famiglia Salesiana e come giovani.

Abbiamo bisogno di un progetto di pastorale giovanile salesiana, frutto di un lavoro comune, che indichi l'orientamento nella nostra azione pastorale.

I giovani bussano sempre con più forza alle porte dei nostri cuori, e perciò, se veramente come don Bosco e madre Mazzarello siamo «segni e testimoni dell'amore di Dio per i giovani», dobbiamo trovare nuove modalità, oppure rinnovare e potenziare quelle già esistenti, per non rimanere chiusi e a volte indifferenti alla loro voce.

Come educatori vogliamo portarli a Gesù Cristo che generosamente vuole dare a ciascuno di loro il senso e il significato della vita.

SLOVENIA

QUALCHE RIFLESSIONE

SULLA SITUAZIONE IN SLOVENIA

Marya Pece

Molto si è già detto dei grandi cambiamenti avvenuti negli ultimi anni nei paesi dell'Est. In Slovenia si parla molto della democrazia come un nuovo e tanto desiderato sistema, ma in realtà dietro a questo nome si nasconde ancora tutta l'eredità di prima: gli uomini di governo sono rimasti nella maggior parte gli stessi e con lo stesso programma. Tante speranze ed attese della gente e soprattutto delle giovani generazioni sono deluse (non si trova il lavoro, l'educazione è scarsa, le pensioni sono bassissime e si presentano grandi preoccupazioni familiari, ecc.).

Tutto questo genera l'apatia, il disinteresse, l'evasione dalla vita, la ricerca di altre compensazioni (l'alcool, la droga, il suicidio...), spesso anche la ricerca delle religioni-credenze che annunciano una nuova liberazione. È molto diffuso il fenomeno delle sette che portano l'uomo verso un preoccupante individualismo e una crescente solitudine.

Dall'altra parte ci sono tra i giovani, tanti che trovano nella fede cristiana i germi di vita e di speranza e scoprono che nella Chiesa c'è il loro posto e il loro ruolo da svolgere in quanto laici impegnati. Anche se non sono molti, questi giovani costituiscono la speranza della Chiesa in Slovenia.

Da noi il 78% della gente si proclama cattolica, ma solo il 10% di essa è anche praticante. Le nuove idee liberali, che nella società vogliono affermarsi al posto di quelle comuniste, stanno svuotando di senso i simboli religiosi ancora rimasti e vanno esplicitamente contro la Chiesa, ritenuta clericale ed autoritaria, chiusa e stereotipa con le sue strutture, le sue norme etiche e morali. Perciò si potrebbe aspettare un calo ancora maggiore tra i praticanti.

Come a questa realtà reagisce la Chiesa e quindi noi, la Famiglia Salesiana, in Slovenia?

Nonostante molti sforzi bisogna riconoscere che la Chiesa Slovena non si trova pronta per dare orientamenti ed offrire esperienze chiare e forti alla gente; non è abbastanza aperta per lasciare spazio ai laici, non è creativa per dare delle proposte alternative, soprattutto ai giovani. Mentre il governo afferma che la scuola ha il solo compito di offrire

istruzione e non cambia nella nuova situazione niente per quanto riguarda il sistema educativo, la Chiesa stessa non si trova concorde e forte nemmeno nella richiesta, rivolta al ministro della cultura, di introdurre l'insegnamento religioso nella scuola. La prima scuola media cattolica, sorta tre anni fa (dopo 50 anni), è il ginnasio salesiano che tende ad una educazione integrale, alla promozione della persona in tutte le sue dimensioni e dà grande importanza ai valori etici cristiani, alla corresponsabilità personale nella formazione della coscienza e quindi alla fedeltà come valore che si ripercuote su tutte le situazioni della vita. Su questa linea vanno ora avanti altre due scuole medie superiori cattoliche che cercano di recuperare qualcosa nel campo educativo. Dico recuperare perché a livello di scuola elementare e scuola media non esiste alcuna istituzione cattolica che abbia il suo programma educativo.

Mentre i partiti politici e le sette religiose fanno di tutto per conquistare i giovani con le loro idee, la Chiesa in Slovenia studia con preoccupazione la situazione e riflette che cosa proporre ai giovani. Nel territorio prevale ancora la parrocchia tradizionale che ai giovani non offre molte esperienze significative. Si sente perciò, a livello diocesano e negli ordini religiosi, la grande necessità di presentare ai giovani, e insieme a loro ad altri giovani, molteplici esperienze dove possono trovare non solo le risposte alle loro domande, ma anche la possibilità di espandere le loro energie, i loro talenti, le loro inclinazioni alla gratuità, all'amicizia. A livello salesiano stanno sorgendo gli oratori-centri giovanili con molteplici attività; si organizzano le scuole e i campeggi per gli animatori, i gruppi sportivi, diversi momenti di esperienze religiose nei gruppi piccoli e grandi. Si dà un'importanza particolare alla guida spirituale, ossia all'accompagnamento personale dei giovani. Essi stessi stanno scoprendo il loro posto nella Chiesa e vogliono esserne testimoni anche attraverso le organizzazioni civili costituite come una alternativa a quelle che vogliono conquistare i giovani a scopi politici, economici, degradanti... Ci sono dei giovani che offrono anni della loro vita per le missioni come volontari ed altri che si offrono per difficili compiti sul posto. Tutto ciò per dare un senso alla vita, per arricchirla di valori, per contribuire alla formazione di una società migliore, per combattere l'individualismo, l'autosufficienza e altre malattie dei nostri giorni.

Concludendo, affermiamo che si dovrebbe fare anche molto nel campo della famiglia, della morale e della promozione della donna.

ESPAÑA

LOS JOVENES VASCOS ANTE EL FENOMENO DE LA VIOLENCIA

Irune López

Los laicos españoles estábamos encargados de presentar una experiencia en este panel. Después de poner en común nuestras vivencias como jóvenes cristianos en una cultura juvenil actual, hemos optado por exponeros un ejemplo significativo por ser una realidad propia de nuestro país, pero, desgraciadamente, común a otras regiones europeas. La experiencia es el posicionamiento de los jóvenes ante un problema social complejo: el problema de la violencia en el país vasco, haciendo especial incapié en el posicionamiento de los jóvenes cristianos.

El País Vasco es una región del norte España donde, desde la antigüedad, ha estado asentado un pueblo con una lengua, cultura y tradiciones propias. A finales del siglo pasado, con el auge de los nacionalismos, las reivindicaciones políticas de independencia, autonomía, etc. adquirieron gran relevancia. Además fue una zona de gran industrialización, por lo que empezó españolas. La sociedad vasca se tornó, así, muy compleja. Podemos destacar como características fundamentales:

- Gran concienciación social: una sociedad dinámica.
- Importancia del movimiento sindical, obrero...
- Desarraigo de gran parte de la población del cinturón industrial.
- Sentimiento de pérdida de identidad en la población autóctona.
- Nacionalismo fuertemente defendido.

A raíz de la guerra civil y la dictadura posterior no hace falta decir que un territorio de estas características fue objeto de fuerte control represivo, provocando en la población una radicalización progresiva en sus ideas que culmina con la creación de E.T.A., un movimiento terrorista que lucha por la independencia y la creación de un estado nacional vasco de inspiración marxista.

Una vez llegada la democracia, el movimiento terrorista continúa funcionando a pesar de que existen unos cauces políticos y legislativos en los que poco a poco se van dando respuestas a las reivindicaciones sociales y políticas de la región. Sin entrar en un mayor análisis de la cuestión política, queríramos centrarnos en la realidad vasca actual para describir las diferentes reacciones de los jóvenes ante ella.

Actualmente prosigue la violencia terrorista de manera continuada. La recesión económica ha obligado a cerrar la mayoría de las grandes empresas por lo que es muy elevado el índice de paro y sobre todo, claro está, de paro juvenil.

La situación social de la juventud es bastante complicada. El movimiento radical vasco ha dirigido sus esfuerzos a la captación de jóvenes (material potencialmente muy revolucionario y realmente muy descontento). Observamos que los movimientos juveniles violentos que aparecen en Europa en torno a equipos deportivos, tribus urbanas, etc... en el país vasco no están presentes; su agresividad está canalizada por los partidos radicales vascos que con sus protestas organizadas ofrecen un cauce excepcional de expresión del desasosiego juvenil.

Este sector político radical, cuyo principal signo de identidad es el apoyo al activismo de E.T.A., presenta unos valores de compromiso y participación social muy interesantes: toman parte activa en asociaciones de vecinos, organizan clubs de tiempo libre, trabajan en movimientos ecologistas, etc... Poco a poco van copando todas las plataformas de participación social; el resto de los jóvenes casi no está presente en estructuras sociales: unos por desinterés, otros por no dar importancia a las instituciones y organismos sociales, otros - entre ellos los jóvenes cristianos - por estar centrados en su propia labor sin mucha proyección hacia el exterior. Así, progresivamente, la ideología, la voz de la juventud vasca se convierte en la voz de este sector radical juvenil.

La sociedad vasca se ha ido cansando de esta situación de violencia, pero no existían medios para solucionar un problema tan complejo y doloroso.

Hemos de reconocer que la mayoría de la juventud, que vive por libre, sin ningún tipo de grupo de referencia y reflexión común, se ha estado manteniendo pasiva, aguantando resignadamente, dejando que las cosas siguieran igual.

Los jóvenes cristianos, que han participado en un proceso catequemal de grupo y que, por los rasgos sociales propios de la cultura y sociedad vasca que hemos comentado anteriormente, valoran el compromiso social y sindical, comienzan un movimiento determinante: «Gesto por la Paz».

Es un iniciativa tomada después de la reflexión sobre el fenómeno de la violencia: consiste en la condena de la violencia en el País Vasco. El día después de una muerte violenta, ciudadanos del País Vasco se reúnen en silencio durante un cuarto de hora en puntos concretos de nuestras ciudades. A este movimiento se han sumado muchas personas de todo tipo de ideología y condición. Se realiza en plazas, universidades, empresas...

«Gesto por la Paz» no es un movimiento cristiano, pero la mayoría

de sus animadores son cristianos. Gracias a esta iniciativa muchos ciudadanos vascos han perdido el miedo a expresar su descontento ante la violencia. Ha propuesto manifestaciones, fiestas, concentraciones secundadas por partidos políticos, asociaciones y personalidades vascas, y hasta por las propias instituciones.

Poco a poco los jóvenes vascos van posicionándose en contra de la violencia, condenando todo tipo de muerte violenta. Los jóvenes cristianos, desde Gesto por la Paz, muestran su repulsa ante las muertes de civiles, soldados, policías y también de los terroristas. Este posicionamiento, condenar la violencia sea del signo que sea, muchas veces no es comprendido por algún sector de la sociedad; pero realmente nos parece un signo de testimonio cristiano de paz.

Nos da pena decir que los grupos salesianos como tales no han asumido esta iniciativa como propia, se participa de ella como personas particulares. Quizá, como ocurre otras veces, estamos poco presentes en la vida de las diócesis.

En la sociedad vasca algo se está moviendo. La paz aparece como un valor fundamental. En muchos colegios y clubs de tiempo libre la educación para la paz está tomando un gran auge. Se está consiguiendo poner el valor de la persona por encima de las ideas.

Hay muchos jóvenes que están reflexionando sobre el valor PAZ. Esta realidad unida al fenómeno de Objeción de Conciencia ante el servicio militar, que en España es altamente significativo (alrededor de 100.000 jóvenes están declarados como tales), está creando una conciencia en la juventud actual.

Nosotros, los jóvenes, queremos con esta experiencia mostrároslo que no todo es negro en nuestra generación. Cuando una situación nos interpela, reaccionamos. A veces bien, a veces no tan bien; pero todavía hay cosas que nos preocupan. No hay que perder la esperanza.

Parte Terza

**LAVORO DEI GRUPPI
E ORIENTAMENTI CONCLUSIVI**

LAVORO DEI GRUPPI

Presentiamo in sintesi il lavoro dei gruppi, come cammino graduale, concreto e coinvolgente ogni partecipante del convegno verso le indicazioni conclusive.

GRUPPI - PRIMO TEMPO

Suggerimenti per il lavoro

1. Ci sono distanze e divergenze notevoli nella mentalità nonni-genitori-giovani-ragazzi. Molte famiglie sono lontane dalla religione e dalla fede.
Come è possibile trasmettere contenuti educativi-religiosi se non c'è la collaborazione dei genitori o della famiglia?
2. I giovani cercano amicizia.
Come è possibile offrire spazi per una amicizia chiara, pulita e dare fiducia in relazioni stabili?
3. I giovani cercano una religiosità immanente.
Come è possibile guidarli in una esperienza spirituale concreta e vera?
4. Per i giovani Gesù è importante, ma sovente solo come uomo.
Come è possibile aiutarli a comprendere Gesù come Dio?
5. Per i giovani ed i loro genitori spesso la Chiesa è ostacolo per l'incontro con il Vangelo. La Chiesa per loro non è rilevante.
Come offrire ai giovani comunità-chiesa dove si possono incontrare, fare comunione ed esperimentare, almeno nella testimonianza degli altri, la vita di fede?

Risposte più significative

Per «risposte più significative» intendiamo quelle riportate nelle relazioni da parte di più gruppi o quelle «più vissute» dal dibattito assembleare.

- Dare responsabilità ai giovani.
- Offrire comunità piccole dove vivere il vangelo.
- Collocare in modo appropriato la presenza di religiosi giovani, coadiuvati da laici sensibili a interventi calibrati e significativi.
- Importanza del MGS: può creare un ottimo stile di vita per vivere liberamente il vangelo.

- Alcuni fenomeni sociali:
 - Il distacco vita-fede evidenziato da statistiche sociologiche indica secolarizzazione e protestantizzazione della società
 - Spesso si è legati più alla città che allo stato: le radici più avvertite sono nella comunità locale.
 - L'immigrazione accentuata e proveniente da diversi paesi crea problemi seri nel proprio ambiente di vita.
 - Lo straniero sempre più è il rifiutato, perché drogato, alcoolizzato, malato di AIDS, ecc.
 - Il fenomeno del ritorno alla religione in parte è falso, là dove esprime ricerca di protezione, es. il fenomeno delle Sette.
 - Nella società la felicità ha acquistato un volto molto soggettivo. Ci si ritiene felici quando c'è salute, stipendio, vita familiare, casa e cose simili.
 - C'è anche l'individualismo di famiglia: «io e la mia famiglia», si dice, e si allude a valori circoscritti da trasmettere poi ai figli.
 - I giovani desiderano comunità di speranza, di amore, di amicizia, di fiducia reciproca, di solidarietà.
 - Tra i paesi d'Europa ci sono profonde differenze. Si va verso un reale progresso? Il futuro sarà una mescolanza di avvenimenti. L'Europa non è una terra ideale, rimane valido però l'impegno della solidarietà.
- La Chiesa ha fatto errori ed ha avuto dei meriti: deve umilmente fare i conti con la sua storia e la storia dell'uomo.
Si avverte l'effetto negativo della mancanza di dialogo, tra Chiesa e società, negli ultimi venti anni.

GRUPPI - SECONDO TEMPO

Suggerimenti per il lavoro

1. Costruire e analizzare dal punto di vista dell'educatore il ritratto del giovane europeo a livello culturale e antropologico.
2. Oggi i giovani cercano, assieme agli educatori, le provocazioni e i problemi che emergono dalla società. Le difficoltà sono sfide per i giovani e per gli educatori.
Chi produce le provocazioni? Quali sono le cause? Dove è il nucleo delle preoccupazioni degli educatori?

Risposte più significative

- I giovani chiedono di essere ascoltati e compresi dai loro educatori. Necessita quindi essere presenti nella loro vita, condividere i lo-

ro problemi, cioè camminare insieme e non solo offrire indicazioni o contenuti. Questa è una sfida molto grande.

La causa di queste esigenze sta nel fatto che il mondo cambia velocemente. I giovani si trovano a disagio e sovente non sono capiti da chi vuole loro bene.

- Con un giusto rapporto con i giovani si risponde a un'altra sfida: la necessità di risvegliare la loro coscienza ai valori, perché ci sono tante proposte che, a differenza di quella educativa, rendono passivi. Pensiamo ad esempio ai richiami dell'edonismo, della droga, dell'alcool e delle varie forme di individualismo.
- Si aprono tante sfide. La società offre contenuti e linguaggi diversi. Velocemente si cambia mentalità e modo espressivo. Cosa offriamo ai giovani? Quali contenuti per il tempo libero che è sempre più esteso?
- Ci vogliono educatori che credono nei giovani, preparati vocazionalmente e professionalmente.
- Le sfide di oggi ci mettono in sintonia con quanto già avvertiva don Bosco e col suo tipo di risposta. Infatti:
 - I giovani desiderano cogliere il senso delle cose e soffrono per il crollo dei valori nella società.

Don Bosco offre ragionevolezza ed esperienze significative.

- I giovani avvertono il bisogno di trascendenza e il risveglio del senso religioso nella società.

Don Bosco aiuta ad incontrare Cristo come amico di vita e si offre guida nel cammino di fede.

- I giovani hanno bisogno di affetto, di amore e soffrono per la crisi delle famiglie.

Don Bosco offre amorevolezza, accoglienza, interesse e solidarietà.

- Un'altra sfida è l'invito ad uscire dagli ambienti comuni nell'attuare interventi educativi ed essere creativi. Si tratta di essere aperti alle varie esigenze sociali e di inserire i giovani nei loro ambienti di vita.
- I giovani sono il primo soggetto del loro processo educativo e chiedono fiducia e libertà di protagonismo. Essi hanno il diritto di essere rispettati e stimati in qualsiasi situazione si trovino ed aiutati a trovare il senso e la bellezza della loro vita.
- Essere vicini ai giovani non significa rinunciare ad essere adulti o sminuire la propria identità. I giovani chiedono persone mature, modelli di vita.
- Essi attendono un aiuto ad integrare realtà sociale e risposta religiosa. La loro fede con difficoltà matura verso l'impegno e la responsabilità. Hanno disagio nella ricerca di identità. Il loro io sovente si espande solo in superficie. Invitano gli educatori a riformulare i contenuti educativi.

- La marginazione giovanile è crescente.
- Chi sono i giovani di cui parliamo e che troviamo nei nostri ambienti? Ecco come emerge una generica classificazione:
 - Impegnati
 - Praticanti
 - Credenti con pratica religiosa saltuaria
 - Credenti con pratica religiosa nelle grandi occasioni
 - Indifferenti
 - Non credenti
 - Contrari
 - Emarginati
- Alcune difficoltà giovanili più diffuse che non vanno sottolineate come accusa ai giovani, ma come elementi della loro identità in cammino:
 - Dualismo fede-vita
 - Demotivazione
 - Insicurezza
 - Fragilità (paura di crescere)
 - Identità «insieme» o identità ...a partire «dall'altro»
 - Incoerenza
 - Individualismo
 - Mancanza di impegno: impegni leggeri ed a breve scadenza
 - Fatica a venire nei nostri ambienti
 - Superficialità
 - Consumismo che rende banale ogni esperienza di profondità
 - Indifferenza religiosa: calo di interesse
 - Ricerca di senso non necessariamente rivolta alle istituzioni religiose
 - Insoddisfazione
 - Frammentazione
 - Presentismo: senza passato e senza futuro
 - Relazioni instabili
 - Dipendenza dal gruppo dei pari (giovani della stessa età)
 - Crisi in famiglia e a scuola
 - Manipolazione da parte della società (liberalismo, consumismo, ecc.)
 - Integralismo da parte di alcuni gruppi
 - Difficoltà nelle amicizie vere.
 - Difficoltà ad integrare realtà sociale e risposta religiosa
 - Pratica religiosa formale
 - Difficoltà di comunicazione a livello di:
 - Chiesa come istituzione e giovani
 - comunità e giovani

educatori e giovani
catechesi e vita
celebrazioni liturgiche e vita
mass media e vita quotidiana

I giovani hanno soprattutto difficoltà a livello di senso, di significatività e di relazione. Comunque si sottolinea che la realtà giovanile è variegata e complessa. Racchiude complessità di rapporti a tutti i livelli. C'è consapevolezza che non si può collocarla in categorie definite. Ci sono elementi comuni e contradditori, es.: fragilità e lotta, impegno anche programmato, ma non a lungo termine.

I giovani si trovano all'interno di una grande crisi comunitaria: la notano nel sistema politico molto frantumato, nella Chiesa che appare lontana, nel divario tra offerta di educazione ed esigenze sociali.

- Difficoltà di comunicazione:
 - Tra Chiesa gerarchica e piccoli gruppi
 - Tra comunità salesiane e giovani
 - Tra linguaggio giovanile e linguaggio degli educatori
 - Tra linguaggio per dire e celebrare la fede e linguaggio quotidiano
- Particolare situazione dei paesi dell'est:
 - Nella società c'è disaggregazione, mancanza di punti di riferimento. È difficile assimilare i valori fondanti la coscienza e gli ideali di vita.
 - Nel nuovo regime di «relativa libertà» prevalgono atteggiamenti liberalistici, mentalità edonistiche, desideri di puro benessere materiale. Sono molte le diviazioni morali.
 - C'è grande carenza di sacerdoti, specie giovani.
 - Ci sono pochi modelli di vita cristiana.
 - Manca il riferimento alla famiglia: i genitori sono figli del regime passato.
 - Sono accentuati gli atteggiamenti nazionalistici e individualistici. È carente il rispetto dei diritti dell'uomo.
 - C'è poca mentalità di collaborazione con chi, cristiano o no, lavora per i diritti dell'uomo.
 - Si avverte l'importanza di piccole comunità dove si possa dare risposta alle tante richieste, da parte dei giovani, di amicizia, familiarità, e condivisione.
- Domande scottanti:
 - La PG può ancora, nell'attuale cultura di massa, attuare interventi di massa? Non va forse ripensata per piccoli gruppi?
 - La scuola è un valore reale o da riscoprire nell'impegno di dare cultura e qualità alla vita all'interno di un progetto?
 - La comunità educativa è solidale con i bisogni dei giovani e li sente parte della Chiesa.

- Alcune carenze nei confronti dei giovani:
 - Povertà di modelli di identificazione e di ideali
 - Tendenza degli adulti ad avere rapporti moralizzanti
 - Comunicazione aggressiva dei mass-media
 - Risposte non adeguate ai bisogni dei giovani
 - Atteggiamenti nazionalistici
 - Condizionamenti familiari
 - Il linguaggio del Vaticano II non ancora pienamente attuato
 - Controtestimonianze della Chiesa o di comunità educative
 - Non adeguamento ai nuovi ritmi di vita, es. alla gestione di attività serali o notturne.
- La Chiesa e l'istituzione religiosa sono invitate ad avere una presenza più significativa. Tutti siamo invitati ad aiutare la Chiesa ad essere più vicina ai giovani, ad ascoltarli e ad accompagnarli nel loro cammino. Si avverte che la Chiesa può aiutare i giovani a trovare la felicità della vita offrendo collaborazione, forti motivazioni ed esperienze di vita. Questi aiuti possono far crollare l'incoerenza, la fragilità, l'indifferenza e la dipendenza giovanile.
- Un criterio di lettura dell'unità dei dati forniti sulla situazione giovanile e del possibile intervento educativo viene individuato nella riscoperta della speranza come filo interpretativo e conduttore. Un altro criterio sta nel chiedere ai giovani l'interpretazione di se stessi.

GRUPPI - TERZO TEMPO

Suggerimenti per il lavoro

La cultura europea provoca delle sfide al mondo educativo della famiglia salesiana. Andando oltre i dati e le risonanze dei fenomeni avveriti, cercare impegni concreti da attuare nelle ispettorie.

1. Qual è la principale provocazione della cultura di oggi?
2. A chi si rivolge la provocazione?
(educatori, comunità, strutture ispettoriali, formazione ecc.)
3. Come provoca? (per ora non avanzare proposte).

Risposte più significative

Dal lavoro dei gruppi emergono le sfide di maggior rilievo. Ne osserviamo le cause e quanto esse significano nel contesto e nel rapporto educativo. Le presentiamo, rispettandone l'eterogeneità, e seguendo quindi l'ordine di esposizione dei gruppi.

PRIMO GRUPPO

Qual'è la principale provocazione?

Pensiamo sia quella che sussiste nel tipo di relazione da instaurare tra giovani ed educatori.

Cause:

- Perché in tutte le impostazioni di vita si passa oggi da una impostazione statica, fissa, a una situazione dinamica che richiede continui adattamenti e quindi relazioni creative.
- Perché le relazioni più che mai sono elementi primi, base di altre espressioni, comprese le parole che si dicono.
- Perché ogni rapporto è carico di significato, particolarmente ai nostri tempi, data l'importanza che si dà alla persona. La qualità e la profondità di ogni relazione è determinante per vari comportamenti.
- Perché nel campo educativo si ha più bisogno di testimoni-modelli che di maestri (Paolo VI).
- Perché le scienze umane ci presentano le buone relazioni come elementi importanti per comunicare valori ed educare.
- Perché la relazione, se è autentica e completa, afferra la persona nella sua globalità.
- Perché la Chiesa finora ha sovente mancato nella capacità di stabilire vere relazioni e tutti siamo invitati ad aiutarla.

A chi si rivolge la provocazione?

- A tutte le persone coinvolte nelle relazioni educative: giovani, educatori, collaboratori, laici, genitori, ecc.
- A tutti gli ambienti educativi, a tutte le strutture. Ogni realtà educativa deve adeguarsi a permettere e facilitare autentiche relazioni umane.

In che modo provoca?

- Questa sfida provoca richiedendo autenticità, pari dignità, superamento del paternalismo, formalismo e di interessi personali o finalità seminascoste...

Esige:

- rispetto e stima di tutti;
- accettazione delle differenze iniziali;
- servizio dei valori più che delle strutture;
- formazione degli educatori;
- sensibilità alle persone, alla crescita di tutti, alla coeducazione educatori-giovani.

Richiede:

- curare le relazioni a livello di governo, come, ad esempio, motivare le decisioni;

- formare collaboratori secondo lo stile educativo salesiano;
- adoperare lo stile dell'animazione, agire nel contesto di gruppi e di rapporti personali;
- curare buoni rapporti con tutti: giovani, genitori, famiglia salesiana, chiesa locale, territorio;
- creare unità di relazioni tra giovane, educatore e comunità educativa (stessi obiettivi); la relazione educatore-giovane deve aiutare il giovane in tutte le sue relazioni: con sé, con gli altri, con Dio, con la natura (ecologia), con la storia;
- creare ambienti favorevoli alle relazioni: non troppo grandi. Ridimensionare le opere affinché siano significative per i giovani.
- L'educatore deve essere convinto che la vocazione ad avere belle relazioni con i giovani rende possibile e significativa la sua missione.

SECONDO GRUPPO

Qual è la provocazione?

E la comunicazione in funzione di una relazione educativa.

Oggi e non ieri, perché c'è più rumore, più dispersione, più cose da fare; perché c'è meno comunicazione nella famiglia.

Senza comunicazione non c'è dialogo: senza dialogo non c'è relazione educativa, senza relazione educativa non c'è senso della vita, senza senso della vita non ci sono modelli, senza modelli non ci sono motivazioni.

A chi si rivolge?

1. agli educatori in quanto tali;
2. ai responsabili dell'animazione a livello comunitario;
3. alle comunità educanti;
4. ad ogni struttura educativa;
5. ai giovani stessi.

Come provoca?

1. Provoca gli educatori a ricercare e ritrovare un linguaggio comune e comprensibile dai giovani a rimettersi sulla loro stessa lunghezza d'onda.

Questo comporta: l'ascolto, l'accoglienza nella stima e nella simpatia, il passaggio da un annuncio e da un dialogo puramente verbale alla condivisione dell'esperienza, il riconoscere la condivisione come elemento fondamentale di dialogo e passaggio di cultura fino ad arrivare ad una reale pedagogia dell'incontro.

2. Provoca le comunità e le strutture ad essere aperte alla condivisione di vita nel loro interno e ad appoggiare e sostenere chi è man-

dato a condividere l'esperienza giovanile fuori dai recinti, là dove i giovani sono.

TERZO GRUPPO

Provocazione: la lontananza o estraneità dei giovani educatori.

A chi è rivolta?

A tutti: i singoli, la comunità locale, la comunità ispettoriale, le realtà ecclesiali.

Come provoca?

1. Difficoltà relazionale: crisi di comunicazione (linguaggi diversi), carenza di condizioni di accoglienza (mediazioni).
2. Difficoltà istituzionale: ripiegamento nei propri schemi, assenza di partecipazione là dove si gestiscono le politiche giovanili e sociali.

QUARTO GRUPPO

Ci sono due forti provocazioni:

1. La cultura del pensiero debole.

Noi come chiesa siamo latori di un pensiero forte da inserire in un contenitore del tutto insufficiente, reso tale da un sistema di valori politico-economico-sociale non più adeguato, per cui il contenente risulta più piccolo del contenuto.

Questa cultura dell'impossibilità, dell'accontentarsi, dell'attimo fuggevole incide sui giovani, sugli educatori e sui sistemi pedagogici.

2. La velocità del cambio (built-in obsolescence) o invecchiamento precoce (K. Lorenz).

L'impossibilità di uscire dallo schema estremamente veloce, dunque incontrollabile «produzione-consumo».

È la cultura dell'immediato, del «tutto subito» che non permette pause di riflessione, possibilità di approfondimento. C'è la «malattia del nuovo».

Il problema è di comunicazione: come trasmettere i messaggi di senso?

L'intera civiltà occidentale risulta investita dalle due provocazioni riportate.

QUINTO GRUPPO

Sfida principale: Ricostruire la comunicazione educativa come capacità di stabilire relazioni interpersonali che assicurino uno scambio e una condivisione a livello di vita.

Cause: debolezza di comunicazione sociale (incomunicabilità, comunicazione formale, «babele» dei linguaggi) e delle strutture materiali per comunicare (tempi, spazi, lavoro...).

A chi è diretta?

- All'educatore.

Come è diretta? Col cambio di modelli: dalla relazione verticale ad una relazione orizzontale, dall'attenzione alla struttura al privilegiare la relazione, dal non essere impositivo all'essere propositivo...

- Alla comunità educativa.

Come è diretta? Al centro della comunità c'è sensibilità per una rete di rapporti più che per una struttura, c'è poi la richiesta di protagonismo giovanile.

- All'ispettoria.

Come è diretta? Nell'invito a privilegiare la formazione degli educatori, la competenza educativa, e a creare spazi di riflessione e di verifica.

SESTO GRUPPO

La provocazione: le «domande» dei giovani.

Causa: La carica di esperienze e ricchezze che vivono e che si manifestano come espressione della società.

Si rivolge:

- all'identità dell'animatore-educatore e del religioso/a che condividono la proposta educativa e si mettono accanto ai giovani;
- alle comunità di persone che si fanno vicine ai giovani (non strutture), impostano la loro vita non secondo le esigenze della struttura ma secondo le domande dei giovani;
- ai consigli ispettoriali, perché vedano come prioritaria la realtà dei giovani;
- alla formazione iniziale e alla formazione permanente, perché pongano al centro degli interessi non solo la qualità spirituale ma anche la qualità pastorale nei suoi contenuti apostolici e nelle sue metodologie.

SETTIMO GRUPPO

La provocazione:

Abbiamo visto che i giovani, ma anche la gente in generale è caratterizzata da questi atteggiamenti: consumismo (desiderio di possesso); sessualità (desiderio di godere, egoismo); aggressività (desiderio di po-

tere, paura del diverso, dell'altro); occultismo (che spesso può sfociare nel satanismo).

Tutto ciò è in superficie, ma sotto questa realtà ne esiste un'altra non sempre evidente, ma certamente più significativa per noi: il desiderio di realizzarsi, il bisogno di sicurezza, di essere accettato, la voglia di amare e il bisogno di essere amato.

La sfida: come identificare quei desideri nascosti nel profondo per poter partire da lì e arrivare a Cristo?

Perché evidenziamo questa sfida?

Perché in essa vediamo la possibilità di progettare e promuovere un'armoniosa vita sociale e cristiana in Europa, un'unità senza violenza.

A chi si rivolge e come?

- all'educatore: questa sfida pone l'educatore di fronte alle sue responsabilità e lo impegna a cercare delle risposte insieme a tutti quelli che, con lui, vivono queste sfide.
- alla comunità educativa: questa sfida la impegna ad aprirsi ad una comunità più grande (comunità locale di fede) perché solo lavorando insieme possiamo arrivare a dare risposte concrete.
- alle strutture ispettoriali: la sfida provoca le strutture a farsi garanti di itinerari formativi a diversi livelli (SDB, FMA, Associazioni ecc.), promuovendo frequenti scambi di esperienza.

OTTAVO GRUPPO

Sfide:

Trovare il giusto canale di comunicazione con i giovani.

Come i salesiani, in quanto istituzione, superano le difficoltà di incontro con i giovani?

La provocazione più urgente sembra la seguente:

Come offrire comunità educative che mediante esperienze di vita aiutino i giovani in un cammino di fede?

Questo suppone una comunità con capacità di accoglienza e di incontro dove:

1. si attuano relazioni interpersonali;
2. si rispetta la condizione di vita dei laici e dei religiosi;
3. si armonizzano i ritmi di vita religiosa con le relazioni verso la società civile;
4. c'è una comunità aperta alle esperienze giovanili e capace di offrire risposte adeguate alle necessità reali, in riferimento al proprio ambiente;
5. una comunità che sa progettare ed attuare itinerari capaci di aprire

le porte e di condividere con i giovani momenti di vita fraterna e di preghiera.

NONO GRUPPO

Quale provocazione?

Il riferimento, nel nostro gruppo, è per i paesi dell'Est dove la provocazione sta nel definire l'identità della persona.

Per i paesi dell'Ovest si aggiunge anche il problema della comunicazione, della trasmissione del Vangelo con nuovi linguaggi e nuove testimonianze, per creare alternative ai molti mezzi di comunicazione che sono a carattere diseducativo.

Una qualità di migliore comunicazione va individuata, in particolare, nel ricupero di rapporti profondi, veri e nell'attenzione caritativamente a chi è nel bisogno.

A chi è rivolta la sfida?

A tutti. Infatti tutti sono invitati a comunicazioni profonde, autentiche ed irrobustite dalla fede religiosa. È significativo il coinvolgimento dei laici. Essi sono molto vicini al linguaggio dei giovani.

DECIMO GRUPPO

1. La provocazione prima: mancanza di comunicazione come capacità di ascoltare, di comprendere e di essere in ricerca e in cammino «con».
 - Le cause: non ci sono luoghi, momenti e metodi di incontro; siamo troppo sicuri di noi, incapaci di ammettere che siamo in cammino e in ricerca. All'accelerazione dei cambiamenti sociali e alla forte mobilità giovanile non si risponde in modo adeguato. Si nota mancanza di agilità e poca mentalità di formazione permanente. Ci occorre una maggiore attenzione alle urgenze più che alla mentalità progettuale.
 - I destinatari: persone singole, comunità SDB e FMA, formatori, giovani animatori, superiori SDB e FMA.
2. La provocazione seconda: mancanza di coerenza tra idoli e testimonianza, tra fede e vita, tra convinzioni, affermazioni e realtà.
 - Le cause: diversità di concezione ecclesiali, teologiche, sociologiche; poca attuazione del Vaticano II; superficialità; mancanza di interiorità e di coraggio; eccessivo bombardamento di proposte alternative; quasi assenza di criticità e strumenti per valutare proposte; incapacità di mettersi in discussione; mancanza di speranza.
 - I destinatari: si invitano i superiori dei dicasteri FMA, SDB a trattare l'argomento con gli ispettori/ci.

UNDICESIMO GRUPPO

La provocazione: i giovani ricercano con sempre crescente «fame» un senso da dare alla loro vita. Molti ragazzi non sviluppano le loro capacità perché non viene loro proposto un progetto adeguato e adatto. In certi casi la società condiziona negativamente le loro scelte.

La provocazione è rivolta ad ogni educatore, ad ogni struttura ispettoriale in quanto ci si chiede se le strutture abbiano la capacità di risolvere le situazioni, se siano lo strumento valido per proporre un progetto adeguato alle aspirazioni dei giovani. È rivolta alla comunità educativo pastorale intesa come famiglia salesiana unita nelle sue varie espressioni religiose, laicali e animata dalla carità pastorale, e dalla coerenza nella testimonianza delle proprie scelte.

A riguardo del modo di manifestarsi, la provocazione sta nella indifferenza dei giovani alla nostra proposta. Questa indifferenza provoca in noi la revisione del progetto di vita, un confronto con i giovani e un'attenzione maggiore ai segni dei tempi per rendere comprensibile ed attuale la nostra testimonianza.

DODICESIMO GRUPPO

La provocazione consiste nella scarsa qualità delle relazioni interpersonali.

La causa è individuata nell'attuale cultura che presenta la vita come ripiegamento su se stesso.

La provocazione è rivolta ai giovani ed agli adulti affinché attuino un loro confronto; all'educatore che deve legittimare la sua funzione; alle comunità, affinché ciò che accade nella loro struttura sia conosciuto e compreso.

GRUPPI - QUARTO TEMPO

Suggerimenti per il lavoro

Obiettivo:

Il gruppo è impegnato a proporre criteri (in funzione operativa) a partire dai quali assumere ed elaborare le provocazioni che la realtà culturale della nuova Europa lancia alla Famiglia salesiana (cfr. prima parte del Congresso) e nella cui prospettiva costruire un progetto d'intervento (nella terza parte del Congresso), attraverso:

- il riferimento alla «memoria salesiana»
- la verifica critica della relazione proposta
- l'utilizzazione della personale esperienza e competenza.

Punti di discussione:

1. Il cambio culturale in atto interpella noi adulti-educatori-salesiani. Prima di decidere «cosa fare» siamo sollecitati a decidere «come collocarci» di fronte al cambio.

La relazione ha suggerito:

- il superamento del modello deduttivo e di quello induttivo
- una coraggiosa scelta di una prospettiva «educativa» (per agire in situazione di complessità, superando sia la rassegnazione che l'inutile appello alla buona volontà).

Il gruppo condivide questa proposta? La vede urgente rispetto ai modi comuni di agire? Come pensa di integrarla?

2. L'analisi ha evidenziato nella crisi e formazione dell'identità uno dei punti centrali del cambio culturale in atto.

La relazione ha suggerito un'alternativa sia all'individualismo così diffuso che ai modelli massificanti che possono portare ai diversi nazionalismi o che fanno poco spazio alla persona e ai «valori della vita quotidiana» (amicizia, festa...). Essa è legata:

- ad una realizzazione di sè nel «decentramento» verso l'altro che ha bisogno
- e all'affidamento al Trascendente che ha il volto del Dio di Gesù.

Il gruppo condivide questa proposta? Come la vede rispetto alla tradizione educativa salesiana? Sembra praticabile? Quali cambi concreti esige nel ritmo della formazione in atto? Come potrebbe essere concreteamente formulata?

3. Un punto problematico su cui l'analisi della realtà ha molto insistito è l'esperienza religiosa e il suo consolidamento in vita di fede.

La relazione ha legato fortemente la maturazione dell'esperienza di fede ad un chiaro progetto educativo. Questo orientamento sollecita a scelte molte precise, non sempre condivise nella prassi salesiana e soprattutto in alcuni modi di fare diffusi a livello di comunità ecclesiali e di movimenti (linguaggio, gradualità, proposte significative e concrete, esigenze di interiorità...).

Il gruppo condivide questa prospettiva? Quali linee suggerisce in vista di un progetto? Come è possibile assicurare, nello stesso tempo, il «camminare» veramente con i giovani, l'accettazione del loro linguaggio... con l'esigenze della «verità», all'impegno etico e la formulazione anche dottrinale della fede?

4. La cultura attuale mette in crisi la figura e la funzione dell'educatore. La relazione ne ha invece riaffermata l'esigenza. Si tratta di qualcosa di realistico o invece sono sforzi inutili e nostalgici? Come può essere ripensata questa figura per renderla attuale e incidente anche oggi, anche come risposta ad una diffusa domanda educativa?

Le linee suggerite dalla relazione come possono essere verificate, integrate, concretizzate?

Per qualcuno sembrano troppo rassegnate. Per altri ancora troppo autoritarie. Che si può fare concretamente. Potrebbe essere interessante suggerire alcuni aspetti di un ritratto «ideale» di educatore salesiano per la nuova Europa.

5. Prima di concludere il lavoro, il gruppo può suggerire, con la fantasia che nasce dall'amore e dalla passione, qualche ulteriore prospettiva di criterio, su cui costruire poi il nostro progetto concreto?

Risposte più significative

*Le risposte ad ognuna delle cinque domande hanno una consistenza variabile, perché provengono dalla sintesi confluita a partire dal contributo di diverse combinazioni numeriche dei gruppi, infatti:
alla prima e quinta domanda rispondono tutti i dodici gruppi;
alla seconda i gruppi 1,2,3,4;
alla terza i gruppi 5,6,7,8;
alla quarta i gruppi 9,10,11,12.*

Ecco come i gruppi han presentato la sintesi del loro dibattito

PRIMO GRUPPO

In rapporto alla prospettiva educativa della prima domanda riteniamo che non ci sono problemi per quanto riguarda la maturazione delle idee, gli orientamenti del magistero salesiano, le concrete esperienze di itinerari formativi e la nostra collocazione nella scelta educativa. Quello che fa difficoltà è la traduzione di ogni obiettivo nella prassi pastorale. Questa prassi non sembra capace di giungere alla sintesi vitale di base (evangelizzare educando, fede nel quotidiano) né alla maturazione di personalità armonicamente umane e cristiane. Dietro questa difficoltà c'è la non piena assimilazione da parte degli educatori di questa prospettiva per cui si dicono cose identiche e si sviluppano processi formativi molto diversi. Infine, dobbiamo ancora esaminare come la nostra scelta educativa si possa incarnare nel mondo dell'est (es. Ungheria, per il nostro gruppo) dove le difficoltà di offerta educativa e di cammino di fede sono notevolmente diverse.

Come armonizzare la scelta di fondo e le modalità di traduzione? Creiamo che la scelta educativa fa parte del nostro carisma e ci deve entusiasmare per la nuova evangelizzazione.

In riferimento al modello ermeneutico diciamo che è forse quella terza via, da tempo cercata e più adatta a rispondere alle esigenze del nostro tempo.

Questo metodo va contestualizzato nelle diverse situazioni che si incontrano. La comunità è il soggetto che deve usare tale metodo.

Tutto questo rimette in discussione la formazione degli SDB e FMA, ma anche degli animatori laici.

L'educazione va vista come elemento centrale del nostro agire, sia in rapporto ai suoi contenuti che alle metodologie.

È importante accompagnare i giovani nel loro cammino, condividere la loro vita, fare proposte, nella convinzione che anche gli educatori sono educati dai giovani.

L'atteggiamento di ascolto è importante, per questo bisogna andare dove sono i giovani (e non solo fisicamente).

Una particolare attenzione deve essere data nel fornire strumenti a coloro che non ne hanno, affinché possano fare la loro scelta in perfetta libertà, senza il freno di forti necessità umane.

È utile il criterio maieutico.

Del secondo invito a riflettere, si condividono i criteri.

In rapporto alla tradizione salesiana, ricordiamo che don Bosco offriva una responsabilità, una missione ai suoi giovani, specie dentro le «compagnie» che costituiva.

Proposte (criteri): volontariato come forma di vita aperta alle esigenze degli altri; partecipazione a gruppi per far acquisire anche al giovane il senso di appartenenza e una identità ben vagliata dal confronto con gli altri; ascolto dei giovani e di altre agenzie educative; recupero della nostra identità di educatori con cambio di mentalità e di modi di intervento.

Per quanto riguarda l'animatore (SDB, FMA, VDB, CCSS, Ex.....) proponiamo:

- figura non direttiva, ma propositiva; non autoritaria, ma autorevole;
- un testimone che dà ragioni della propria fede e della propria gioia (permette all'altro di entrare nella sua storia).
- uno che sa realizzare il passaggio da un rapporto anonimo con i giovani, di massa, pur se in clima di festa, ad un rapporto personale (accompagnamento spirituale);
- disponibile alla formazione, non solo in campo teologico, ma anche economico, sociale, politico....;

- capace di lavorare in équipe coinvolgendo tutte le forze educative salesiane del proprio ambiente e territorio.

Alludendo alla quinta indicazione, come criterio operativo proponiamo di riconfermare la necessità che la proposta pastorale sia condivisa da tutti: SDB, FMA, cooperatori, VDB, altre presenze che nella Chiesa lavorano nell'ambito della pastorale giovanile.

Inoltre auspicchiamo che le comunità della Famiglia salesiana siano portatrici di una formazione iniziale e permanente adeguata alla proposta pastorale.

SECONDO GRUPPO

Don Bosco dava responsabilità a ciascun giovane dentro le «compagnie» che formava. La tradizione educativa salesiana spesso si è irrigidita più sulle strutture che sui bisogni delle persone.

Quali cambiamenti ora possiamo attuare?

Sul versante degli atteggiamenti che ispirano la nostra formazione si esige una continua formazione al bisogno ed all'ascolto dell'altro, al chinarsi, se è necessario, sull'altro. In altre parole, come don Bosco occorre saper vedere Dio nel volto di ogni ragazzo.

La formazione iniziale deve essere adeguata alla pastorale; la formazione non può essere strumentale ad un ruolo da occupare, ma deve abilitare a fare esperienza, a leggerla e a sapersi incarnare nella vita quotidiana.

Destinatari di questa formazione non sono solo gli SDB e le FMA ma l'intera Famiglia salesiana e i giovani animatori.

Altro versante: la formazione permanente. Qui le esigenze della qualità spirituale devono integrarsi con quelle della qualità pastorale.

Anche la formazione quotidiana deve essere rivista. Le conferenze, le buone notti, le programmazioni comunitarie ecc. a volte tradiscono i criteri educativi condivisi.

Il modo di programmare periodicamente la pastorale va rivisto: esso deve partire dalle esigenze dei bisogni dei giovani e non deve essere una realtà preconfezionata che cade dall'alto.

Infine bisogna essere aperti a ricercare nuovi campi di missione e di presenza educativa.

TERZO GRUPPO

Alla seconda domanda rispondiamo dicendo che formare persone per noi significa formare dei «buoni cristiani e onesti cittadini». La nostra relazione con i giovani deve essere impostata nel rapporto personale fatto di incontri veri e di condivisione.

QUARTO GRUPPO

Nel gruppo c'è accordo sulla necessità di superare i modelli enunciati nella prima indicazione.

Siamo in un clima in cui c'è chi tenta di tornare ad un modello deduttivo: questo implica andare controcorrente. La situazione ci chiede di cambiare le nostre forme mentali, il nostro modo di collocarci.

È necessario: esercitare il «sospetto» verso il modello e il «confronto» con la cultura attuale.

Per attualizzare il modello ermeneutico è importante sottolineare tre aspetti: l'analisi della realtà, il dialogo con le scienze umane, l'utilizzazione degli strumenti che l'educazione esige.

È necessario cogliere le nuove sensibilità: cogliere i segni dei tempi come direzione di cambiamento.

L'atteggiamento ermeneutico richiede la provvisorietà: «verità in itinere», il lavorare in comunità, il fermarsi a riflettere e verificare.

Si assiste a un cambio culturale. È importante analizzare la realtà e la identità giovanile da costruire.

QUINTO GRUPPO

Noi condividiamo la proposta della prima domanda, ma pensiamo sia utile ampliarla con questi nuovi elementi:

- le esigenze della fede sono importanti, ma la fede è un cammino in cui ogni passo ha la sua rilevanza anche quando la fede è ancora ai primi livelli e da qui sorge la necessità di non giudicare;
- troviamo che è difficile la comunicazione e la collaborazione.
- visto il metodo ermeneutico, abbiamo sottolineato l'importanza di trovare i criteri di valutazione comuni che ci permettano, nella diversa realtà, di percorrere un cammino unitario.

In riferimento alla quinta domanda, facciamo notare che spesso proclamiamo un metodo, ma nella pratica ne usiamo un altro. I giovani così sperimentano una contraddizione tra la prassi e il metodo proclamato. Dobbiamo ricordarci che il metodo è il primo messaggio.

Alla terza domanda, rispondiamo dicendo che è da riscoprire, nella sua unità, il binomio «evangelizzare-educando» «educare-evangelizzando». È necessario formulare percorsi che valorizzando ciò che è umano, e quindi possibili di educazione, portino a veri itinerari di fede in ogni ambito educativo: scuola, oratorio, associazioni...

Tutto questo valorizzando e calibrando la vita di ogni momento come via per un'autentica celebrazione della fede. La struttura (scuola, oratorio, ecc.) non è problema in sé, ma lo diventa se non è capace di aprirsi, non per fare proseliti, ma per camminare, fare esperienza insieme.

Nell'educatore si presuppone:

1. Una mentalità itinerante, con la persuasione che l'identità dell'altro, del giovane, per quanto fragile e forse debole, è già verità in sé. Convinti di questo non è difficile «vivere con...», «camminare accanto...», ricordando che la meta non sta soltanto alla fine, ma ogni passo ha già in sé una sua pienezza.

Un pericolo sta nella mancanza di orizzonti.

2. Una formazione a realizzare l'unità in sé, a valorizzare sempre di più la spiritualità del quotidiano dove Dio è vissuto come pienezza della propria vita.

In riferimento alla quinta domanda parlando della figura dell'educatore in un contesto bisognoso e «assetato di educazione», affermiamo:

- L'educatore sia una persona che ama il presente con ottimismo, ricco dell'esperienza del passato e proiettato verso il futuro con speranza.
- L'educatore sappia realizzare il passaggio da un rapporto anonimo, di massa con i giovani, ad un rapporto personale, in cui è possibile un vero accompagnamento personale.
- L'educatore sia una figura non direttiva ma propositiva, non un semplice testimone ma un testimone che dà ragione della propria fede e gioia; sia un narratore nel senso che permette all'altro di entrare nella propria storia perché l'altro possa costruire la sua.
- L'educatore abbia un intimo e solido rapporto di fede col Signore, onde possa realmente trasmettere la propria esperienza di Dio.
- L'educatore sia disponibile alla propria formazione, cosciente della necessità della sua crescita in tutti i campi che interessano i giovani.
- L'educatore accetti volentieri di lavorare non individualmente ma con la sua comunità o gruppo di appartenenza.
- L'educatore miri alla formazione globale del ragazzo in tutti gli ambiti della sua esistenza: lavoro, studi, relazioni sociali, ecc.
- L'educatore riconosca le diversità, le accetti e le valorizzi.
- L'educazione è cosa di cuore: «Sappiano di essere amati». L'autorevolezza dell'educatore deriva dalla profondità del rapporto che instaura col ragazzo; è necessario recuperare la capacità empatica.
- L'educazione sia ritenuta necessità, nostra scommessa e nostra fede.

Per quanto riguarda la domanda quinta suggeriamo:

- Comunicazione tra SDB, FMA e laici a livello di relazione, formazione e programmazione educativa; comunicazione con i giovani mediante una apertura a tutti, compresi gli emarginati.
- Collaborazione tra SDB, FMA; tra giovani, educatori e laici.
- Necessità di trovare un valido modo di comunicazione con i giovani, di attuare una formazione costante con attenzione al mutevole lin-

guaggio giovanile. Il fondamento della comunicazione deve essere Cristo.

- L'Europa va considerata terra di missione: la nuova società non è cristiana e deve essere evangelizzata.
- Fare riferimento ai poveri, come criterio di analisi della realtà.
- Non aspettare i giovani, ma andare loro incontro.
- Capacità di distinguere le cose essenziali dalle secondarie.
- Dialogo condiviso su tutti i temi educativi tra SDB ed FMA.
- Capacità di testimonianza con chi ci circonda.
- I giovani messi al centro dell'ambiente e di ogni iniziativa.
- Stabilire un progetto educativo in relazione alle famiglie dei giovani, perché i giovani sono poco inseriti in esse.
- Lavorare più in riferimento all'esperienza di vita che alle idee teoriche.
- Ripensare al significato dell'incontro e dell'azione di don Bosco con Michele Magone.
- Conversione permanente, unità d'intenti nella comunità educativa, mentalità aperte, coinvolgimento nella programmazione, attuazione e verifica del progetto.
- Essere aperti a un nuovo criterio di attuazione che significa:
 - lavorare sempre insieme come comunità educativa integrale, formata da SDB, FMA, laici e giovani destinatari, con apertura al territorio, superando l'individualismo;
 - fare riferimento ai poveri, alle varie necessità, come criterio di analisi della realtà e di programmazione;
 - dialogo tra SDB, FMA su ogni tipo di argomento educativo;
 - attenzione ai giovani a cui nessuno bada;
 - proposta di impegno sociale, di solidarietà a diversi livelli;
 - impegno educativo prima del matrimonio e dopo.

SETTIMO GRUPPO

Criteri di intervento:

1. Conoscenza, ascolto, comprensione. Ascolto alla stesso tempo del Signore Gesù e della realtà dei giovani.
2. Criterio della conversione permanente alla realtà dei giovani. Cfr. Don Bosco a Carmagnola: andare verso i giovani là dove sono; predilezione per i «ragazzi della strada»; fare il primo passo rischiando; dialogo; coinvolgimento dell'ambiente (famiglia, scuola, parrocchia); creare ambiente educativo con una comunità educativa; favorire la presa di coscienza della propria situazione (crisi); favorire la decisione personale. Obbedire ai giovani partendo dalla qualità della loro vita. Essere in atteggiamento di ricerca permanente.

3. Che siano coinvolti nella riflessione non solo i delegati di pastorale ma anche i consigli ispettoriali e i principali responsabili della ispettoria e tutta la comunità educativa.

OTTAVO E NONO GRUPPO

(Non sono pervenuti i verbali delle risposte)

DECIMO GRUPPO

Riflettendo sulla prima domanda emerge importante:

- partendo dalla situazione in cui si trovano, accompagnare i giovani verso le mete che ci prefiggiamo;
- creare equilibrio tra attività, immediatezza e riflessione per rispondere alle nuove situazioni che si presentano con l'aiuto della capacità di formazione permanente;
- la gradualità, da parte dell'educatore, nell'accompagnamento personale dei giovani e la capacità di cambio di mentalità dove è richiesto dalla situazione.

Sul quarto punto di riflessione facciamo notare che la figura dell'educatore rimane essenziale.

L'educatore deve amare il/la giovane com'è, di cuore, così da essere percepito nel suo intendimento. Il giovane viene accettato nella sua diversità e con un rapporto personalizzato.

L'educatore deve stare alle esigenze dell'oggi, promuovere dei cammini senza imposizioni e far vedere che Dio è la più grande ricchezza che abbiamo. Con ottimismo salesiano l'educatore deve trasmettere che il mondo di oggi nella sua complessità deve essere accolto ed aiutato senza evasioni, anzi con entusiasmo.

GRUPPI - QUINTO TEMPO

I gruppi, formati per affinità linguistica, si orientano ad elaborare prospettive di impegno a livello ispettoriale.

Alle domande uniamo le risposte più significative.

1. **Come educatori, quali sono le più importanti attitudini che dobbiamo assumere?**
- Sentirci mandati ai giovani, come testimoni fedeli di Cristo, per camminare assieme a loro esprimendo solidarietà e fiducia nelle loro possibilità.

- Dare più importanza al linguaggio esistenziale, dell'azione e dell'esempio di vita, che alle parole.
- Acquistare la capacità di interiorizzare e personalizzare il rapporto di apertura e di dialogo con l'altro ed offrire esperienze che permettono di organizzare la vita in una maturazione di fede.
- Approfondire continuamente le scelte educative proposte dalla pastorale giovanile e vederne il significato operativo in ogni ambiente.
- Voler operare attuando un buon inserimento nella chiesa locale e nella società con analisi comune delle sfide e scambio di proposte.
- Sempre più trovare il tempo per stabilire un rapporto aperto con i giovani, conoscere il loro mondo concreto, percepire la presenza di Cristo nella loro realtà.
- Noi riteniamo di dover essere contemporaneamente sia insegnanti che studenti e, mentre insegniamo, sappiamo di dover imparare assieme ai giovani.
- I giovani devono essere consultati in tutto ciò che li riguarda, specie nella programmazione ed organizzazione del nostro lavoro educativo.
- Si avverte la necessità di dare più peso alla dimensione spirituale del nostro lavoro. Questo significa creare spazi di silenzio, di riflessione e di preghiera nel nostro quotidiano. I giovani devono avvertire che dall'impegno per la vita spirituale attingiamo forza ed entusiasmo.

2. Come si dovrebbe collaborare nella comunità educativa per avere migliore incidenza?

Regole molto importanti:

- curare la stima e l'apprezzamento vicendevole, la cura della sensibilità educativa e l'accordo sugli gli stessi obiettivi da raggiungere, il senso di appartenenza all'ambiente;
- avere relazioni con buona comunicazione e senso di responsabilità;
- attuare incontri di confronto, programmazione e verifica dove educatori e giovani sentono di camminare insieme;
- collaborare per la formazione e l'aggiornamento di tutti a livello di competenza e di contenuti;
- collaborazione con il coinvolgimento di tutta la Famiglia salesiana.

3. Come possiamo animare le ispettorie e invitare tutti a collaborare?

- Sostenere la scuola per gli animatori affinché siano moltiplicatori dell'aggiornamento, delle iniziative e delle esperienze più valide.

- Creare una comunità di PG che comprende SDB ed FMA per elaborare progetti di PG e per lavorare insieme.
- Elaborare un piano ispettoriale di formazione permanente.
- Cercare vie nuove come pure inserirci in forme già presenti.
- Promuovere forme di gemellaggio internazionali tra comunità, scuole, parrocchie.
- Rivisitare assieme le necessità dei giovani più poveri e bisognosi per avvertire l'attualità della nostra missione.
Inoltre si ritiene importante che:
- Il Consiglio ispettoriale in spirito di continua animazione, elabori proposte e direttive significative.
- Le nostre comunità siano accoglienti ed aperte ai giovani ed ai laici, affinché essi possano partecipare alla nostra missione con la loro disponibilità e le loro risorse.
- In tutta la Famiglia salesiana si curi la formazione pastorale e una grande collaborazione.

ORIENTAMENTI CONCLUSIVI

Ci siamo incontrati a Varsavia, nei giorni 10-15 ottobre 1993, per raccogliere la sfida che i profondi cambi culturali in atto lanciano al carisma salesiano, soprattutto in riferimento alla esperienza religiosa in una situazione pluriculturale.

Convocati dai Dicasteri di pastorale giovanile della Congregazione salesiana e dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, abbiamo vissuto una vera e intensa esperienza di Famiglia salesiana. Con noi, delegati SDB e coordinatrici FMA di pastorale giovanile di tutta l'Europa, hanno lavorato infatti giovani che a titoli diversi condividono lo stesso nostro carisma: cooperatori e cooperatrici, ex-allievi/e, animatori e animatrici impegnati nei gruppi giovanili e nelle comunità salesiane.

La ricerca è stata sperimentata come particolarmente stimolante, anche in forza della presenza nutrita di giovani, Figlie di Maria Ausiliatrice e Salesiani provenienti da tutte le Ispettorie dell'Europa dell'Est.

Per costruire qualche linea di proposta, abbiamo lavorato secondo quel modello che in questi anni abbiamo ormai consolidato per i nostri momenti di studio.

Abbiamo cercato, prima di tutto, di leggere la realtà giovanile e culturale, con l'amore accogliente che don Bosco ci ha insegnato. Ci siamo confrontati con i dati che le più recenti ricerche sociologiche ci hanno fornito e con quelli, vivi e sofferti, che la nostra personale esperienza era in grado di produrre. Abbiamo poi tentato una rilettura globale dalla prospettiva speciale del nostro essere educatori e salesiani.

Abbiamo successivamente cercato criteri di intervento, facendo memoria del nostro carisma e del cammino vissuto dalla Famiglia salesiana in questi anni per la sua attualizzazione.

Abbiamo infine confrontato i dati e i criteri, per elaborare un progetto concreto di azione, come risposta salesiana a quello che sta attorno a noi e che riconosciamo parte di noi. Questo frutto della nostra fatica consegniamo, prima di tutto, al nostro impegno e lo affidiamo, con speranza rinnovata, a tutta la Famiglia salesiana.

Gli «Atti» di questa settimana riportano, in modo integrale, i materiali su cui abbiamo lavorato e quelli che abbiamo prodotto. Ad essi rimandiamo per una visione globale della nostra proposta.

Queste pagine propongono alcune indicazioni di sintesi che esprimono i punti sui quali abbiamo maturato la nostra convergenza e che rappresentano le priorità operative che vogliamo lanciare.

A. LA REALTÀ CULTURALE E GIOVANILE

Non abbiamo voluto fare un'analisi dettagliata e aperta su tutti gli aspetti. Non ci competeva. Ci siamo preoccupati soprattutto di quelle dimensioni che ci interpellano più direttamente in quanto educatori salesiani.

1. L'Europa è una realtà in continua trasformazione. Sono stati fatti dei passi politici importanti, ma gli aspetti sociali e culturali sono spesso subordinati a quelli economici. Questo rende difficile un pieno rispetto delle radici più umane della giustizia sociale e della produzione culturale.

Nonostante questo notevole cambio strutturale e culturale, le aspirazioni più profonde dell'uomo di questa Europa continuano a centrarsi attorno ai valori della tradizione più recente:

- la ricerca della felicità
- l'importanza della famiglia
- l'interesse per valori come l'amicizia, il lavoro, l'uso del tempo libero.

I valori più riconosciuti sono la libertà e l'eguaglianza sociale.

Quelli che risultano più in crisi sono l'etica e l'esperienza religiosa.

2. Queste profonde trasformazioni e la sintonia con le attese dell'uomo europeo di oggi chiedono la capacità di assumere la modernità e di entrare in dialogo con la cultura dell'uomo attuale.

La modernità non ha sostituito la «cultura cristiana» con una cultura dell'incredulità, ma ha instaurato un pluralismo di cosmovisioni e culture e un nuovo modo di relazionarsi con la religione e le chiese.

Per vivere in modo maturo questa costatazione, riconosciamo la necessità di superare una ragione critica per accedere ad una ragione «compassionevole»: conoscere la realtà attraverso analisi costruite a partire dalla compassione e dalla benevolenza.

3. Le trasformazioni ricadono nella vita dei giovani come indebolimento dell'identità personale. «Questi» giovani sono di conseguenza tentati di rifugiarsi nell'individualismo e nel soggettivismo.

Questo stato di ricerca produce attenzione verso i valori non semplicemente materiali. Non sono attratti dalle parole né dalle sole testimonianze. Ricercano invece esperienze e spazi aggregativi in cui sperimentare motivazioni e la «gioia dello stare assieme».

Tutto questo è certamente un fatto ambivalente. Manifesta infatti anche una intensa ricerca di autorealizzazione e di felicità.

4. Abbiamo constatato facilmente quanto questa nuova situazione culturale possa influenzare negativamente l'esperienza religiosa. Purtroppo la crisi può essere acuita dall'atteggiamento di tanti educatori che non sanno reagire a questa situazione se non attraverso la nostalgia dei modelli tradizionali e la fuga da quelli attuali.

Non solo la società attuale ma anche la Chiesa non sa offrire esperienze capaci di dare un senso globale all'esistenza.

I dati e le esperienze dirette dei partecipanti fanno risaltare che quella ripresa di esperienza religiosa di cui qualche volta si parla, non è confermata dai fatti. Anche i paesi dell'Est stanno attraversando la stessa crisi che ha investito, qualche anno fa, quelli del mondo occidentale.

5. La crisi dell'esperienza religiosa si trasforma in molti giovani in crisi dell'esperienza di fede e in soggettivizzazione dell'esperienza etica.

Da una parte la Chiesa fatica a riformulare il contenuto della fede e la proposta della vita cristiana in termini tali da risultare significativi per i giovani di questa situazione culturale nuova.

Dall'altra non pochi giovani diventano indifferenti rispetto alle proposte, anche se molti di essi sono sensibili ad altre proposte di liberazione sociale e politica: segno che non considerano la vita cristiana capace di collocarsi nel cuore dei problemi della vita concreta.

Siamo di fronte ad un drammatico disturbo di comunicazione.

B. CRITERI PER UNA RISPOSTA SALESIANA

Ricercare criteri significa per noi decidere come collocarci nell'attuale situazione culturale e come raccogliere le interpellanze che essa lancia. Quelli che vogliamo qui ricordare sono per noi i punti di riferimento del nostro impegno e dei nostri progetti.

1. Riconosciamo, senza difficoltà, che la situazione culturale e giovanile, innegabilmente nuova rispetto ai modelli tradizionali in cui siamo vissuti, ci interpella profondamente. Ad essa vogliamo reagire per amore verso i giovani e in fedeltà a quello che don Bosco e Madre Mazzarello hanno vissuto di fronte alle provocazioni del loro tempo.

Non vogliamo reagire, come alcuni fanno, affermando con forza e sicurezza solo i dati tradizionali. Non ci sembra uno stile salesiano e temiamo il rischio di dare troppa e ingiustificata importanza ai modelli culturali del passato.

Neppure però riteniamo corretto rassegnarci al nuovo, accogliendolo solo perché nuovo.

La nostra risposta si qualifica attraverso tre orientamenti che condividiamo e rilanciamo con forza:

- la fiducia riaffermata nell'educazione e nella sua capacità trasformatrice ci chiede di accogliere l'esistente con lo stesso amore compassionevole di Dio per la nostra vita e storia e con la capacità lucida di valutare criticamente tutto, alla luce del progetto di Dio sull'uomo;

- la consapevolezza del rapporto che lega tutta l'esperienza cristiana alla storia e alla cultura (DV 13) ci sollecita a diventare persone capaci di «incarnazione», superando sia i modelli deduttivi che quelli solo induktivi, in un confronto, disponibile e critico, con la cultura attuale;

- la nostra fiducia nello Spirito di Gesù che opera nella storia, nelle persone e nei giovani ci spinge alla capacità di accogliere nel confronto, suggerire e offrire, condividere per costruire assieme.

2. Alla radice sta la capacità di essere e diventare progressivamente «educatori per questo tempo di cambiamento». La nostra tradizione e l'esperienza passata confortano la fatica di ridefinire un compito tanto irrinunciabile anche oggi.

Abbiamo condiviso alcune necessità:

- prima di tutto siamo sollecitati a verificare la nostra mentalità: solo persone capaci di rinnovarsi veramente possono diventare gli educatori che i giovani di oggi cercano e invocano;

- una dimensione importante di questo rinnovamento sta in una profonda integrazione tra la nostra fede e i compiti professionali richiesti, nella prospettiva della «spiritualità salesiana»;

- vogliamo diventare «propositivi» per non lasciare la forza delle proposte solo a chi se ne usa per progetti di morte. Sappiamo però di poter essere propositivi solo mettendo, come don Bosco ci ha insegnato, il «cuore» al centro dei progetti (perché l'educazione è davvero cosa di cuore...).

Per questo non ci soddisfano le proposte forti e autoritarie. Preferiamo fare del nostro servizio una «narrazione» che aiuta a vivere.

3. Riconosciamo che la grande sfida attuale è quella della comunicazione tra giovani e adulti attorno alle cose che contano veramente: il senso della vita, il suo orientamento, la speranza oltre la morte.

Sappiamo quanto essa è difficile in questa nostra stagione culturale.

Sentiamo però urgente riattivarla in tutti i modi. Non ci basta la compagnia disimpegnata con i giovani. Sappiamo quanto è importante

stare con loro con amore gratuito e accogliente, mettendo la loro vita al centro: una vita che sa crescere, attraverso itinerari progressivi, in direzione di pienezza e di autenticità.

Accogliamo perciò la diversità, ma cerchiamo i punti di confronto e di dialogo, oltre la diversità.

Accogliamo tutto quello che rappresenta per i giovani oggi un dato importante, senza paure e senza falsi moralismi. Ci impegniamo però, con essi e per essi, a liberare tutto verso un'autenticità che faccia spazio davvero alla verità della vita, al Signore di questa nostra vita, alla responsabilità e solidarietà con tutti, soprattutto con i più poveri.

4. La ricostruzione di una intensa comunicazione richiede tra l'altro quella capacità di ascolto dell'altro, che rappresenta un modo concreto di riconoscimento della presenza sacramentale di Dio. Questa capacità è frutto di formazione e si rinnova attraverso i processi che dispongono gli educatori ad una formazione permanente.

È ritornato, anche in questo contesto, il grave problema della «formazione». Riconosciamo quanto sia urgente, soprattutto per noi salesiani e Figlie di Maria Ausiliatrice e, di riflesso, per i giovani più impegnati che stanno con noi, rivedere e riformulare tempi, metodi, strutture di formazione nel confronto con i cambi culturali e con le esigenze che stiamo ricordando.

5. La nostra riflessione si è spalancata, come era evidente, attorno al problema della esperienza religiosa e alle differenti minacce di cui oggi è circondata.

Ci è sembrato urgente concentrare la ricerca di progetti attorno a queste preoccupazioni:

- credere nell'educazione significa per noi pensare alla ricostruzione dell'esperienza religiosa a partire dai processi educativi e nel loro continuo rispetto;

- sentiamo necessario inventare l'integrazione tra l'accoglienza di quello che i giovani vivono e la sollecitazione ad una continua progressione verso l'autenticità e la verità, fino all'incontro personale con il Dio di Gesù e alla celebrazione di questo incontro nella Chiesa e nella sua vita. Per fare questo riaffermiamo l'urgenza di itinerari educativi adeguati;

- in ogni caso però al centro resta la vita, concreta e quotidiana, dei giovani, perché solo in essa e attraverso essa possiamo vivere una intensa esperienza di fede.

L'attenzione all'educazione ci ha portato anche a verificare da una parte il nostro modo di proporre l'esperienza cristiana e la qualità di vi-

ta che i giovani vivono spontaneamente. Siamo convinti infatti che la maturazione dell'esperienza religiosa possa avvenire solo all'incrocio di queste tre preoccupazioni:

- la ricostruzione di una esperienza cristiana che sia davvero, a parole e a fatti, la «buona notizia» di un Dio che ama, accoglie e riempie di vita,
- un modo di vivere come uomini, che sappia fare spazio progressivamente alle esigenze di una qualità di vita secondo il progetto evangelico (interiorità, decentramento verso l'altro che ha bisogno, confronto con i problemi veri dell'esistenza...),
- uno stile rinnovato di formazione.

6. Riconosciamo che il progetto che si va delineando è difficile: da assumere, da condividere, da realizzare.

Diventa di conseguenza urgente porre al centro comunità rinnovate, per offrire agli educatori e ai giovani un luogo dove sperimentare quotidianamente quello per cui ci impegniamo e la cui realizzazione sogniamo.

La comunità è la prima fondamentale proposta ed è, nello stesso tempo, il sostegno di questa stessa proposta.

C. PROPOSTE OPERATIVE

1. Orientare la formazione iniziale e permanente di SDB, FMA, giovani e laici, secondo le sfide della P.G., per essere fedeli al modello educativo di Don Bosco (evangelizzare-educando e educare-evangelizzando) in un tempo di complessità.

Motivi

- La situazione di cambio e di pluricultura in cui viviamo.
- La sfida dei giovani lontani dall'esperienza religiosa.
- Il bisogno di riscoprire il carisma salesiano oggi.
- L'esigenza di essere Presenza significativa.

Modalità di attuazione

- Attraverso la corresponsabilità nell'elaborazione del progetto.
- Attraverso l'ascolto continuo dei giovani e delle diversità culturali e religiose.
- Abilitandoci ad un'autentica comunicazione interpersonale.
- Abilitandoci all'uso dei vari linguaggi.

- Formarsi insieme: diversi gruppi della F.S. con itinerari formativi condivisi.
- Privilegiare la via esperienziale.

Mezzi concreti

- Dialogo tra i dicasteri FMA-SDB di Pastorale Giovanile, Formazione, Comunicazione sociale.
- Promuovere incontri tra le équipes ispettoriali di Pastorale Giovaniile e della Formazione.
- Scuole per animatori/educatori/insegnanti laici, con possibilità di partecipazione per SDB-FMA in formazione.
- Elaborare a livello ispettoriale un itinerario di formazione permanente per i diversi membri della comunità educativa.
- Promuovere la partecipazione dei laici alle équipes ispettoriali e nazionali.
- Coinvolgere i formatori religiosi negli appuntamenti nazionali di P.G.
- Promuovere esperienze di volontariato, con intercambio e tirocinio tra diverse nazioni come elemento del processo educativo.
- Per tutti il processo formativo è attento, sensibile alle sfide europee e impegnato nel dare adeguate risposte.
- Felicità e ottimismo degli educatori sostenuti dal saper guardare l'elemento positivo della società, dal partire, negli interventi, dagli ultimi, dall'avere vera identità educativa.

2. Riconvertire la missione educativa verso i giovani nelle loro situazioni concrete, i più poveri, i meno fortunati e quelli che non rientrano nel progetto principale e nelle proposte delle presenze.

Motivi

- Sono i destinatari privilegiati del nostro carisma.
- La complessità della crisi provoca sempre più poveri.
- In questa situazione storica i perdenti sono sempre i giovani, i più fragili, i più esposti e i più poveri.
- La consapevolezza che la F.S. di Europa è chiamata a dare risposta specialmente a questi giovani.

Mezzi

- Orientare la formazione dei giovani animatori SDB-FMA-FS per una forte passione educativa rivolta agli ultimi e costruire itinerari formativi per tale finalità.

- Abilitare, nella formazione iniziale e permanente, nelle scuole di animatori, ad un'azione educativa di tipo esperienziale.
- Individuare o creare, a livello ispettoriale, comunità che orientino la loro vita non secondo le strutture ma secondo le domande dei giovani più poveri.
- Orientare scuole, oratori, centri giovanili per promuovere i giovani che hanno difficile accesso alla cultura.
- Collaborare con le forze sociali, educative, ecclesiali del territorio.
- Introdurre nelle équipes ispettoriali una figura che sappia animare, orientare e condurre proposte in questo ambito.
- Guidare esperienze di volontariato per giovani animatori e personale in formazione.
- Attuare gradualmente un cammino verso autentiche esperienze religiose, partendo da alcune sfide attuali come: pace, mondialità, solidarietà, giustizia, ecologia, ecc.
- Le programmazioni siano progettate, attuate e verificate con il contributo dei giovani.
- Apertura ad ogni tipo di giovane, compresi gli extracomunitari.
- Convinzione di tutti gli operatori educativi che i giovani sono parte centrale nelle nostre comunità e unica motivazione della presenza della Famiglia Salesiana.
- Offrire ai giovani «il senso di appartenenza» all'ambiente salesiano.
- Attuare per ogni giovane una PG orientata alla PV.

Responsabili

- Intervento dei dicasteri di Formazione e Pastorale Giovanile presso Ispettori/ici, équipes, formatori.
- Intervento di Ispettori/ici verso direttori/ici, cooperatori/ici, VDB, ecc.
- Intervento degli educator/ici verso animatori e giovani.

Tempi

dal 1993 al 1996

Verifica

a vari livelli: locale, ispettoriale, europeo.

- 3. Intensificare la comunicazione, il dialogo e la collaborazione di tutti i membri della Famiglia Salesiana, utilizzando le risorse di ciascuno nel progetto salesiano, puntando sulla presenza e il protagonismo del giovane e del laico in ogni momento di progettazione.**

Motivi

I giovani hanno bisogno di

- vedere una famiglia di educatori che lavorano insieme e in cui possono trovare un modello di unità;
- essere responsabilizzati nell'azione educativa fin dalla sua progettazione.

Mezzi

- Creare più spazio e occasioni di condivisione, di comunicazione, di unità a tutti i livelli della Famiglia Salesiana (locale, ispettoriale, interispettoriale, internazionale).
- Alternare momenti di formazione a quelli di fraternità (ripetere esperienze simili a questo convegno anche a livello di Capitolo Ispettoriale e Generale).
- Valorizzare e potenziare l'esperienza di organismi, associazioni e settori di lavoro della Famiglia salesiana, dove già si collabora.
- In tutte le progettazioni degli organismi della Famiglia Salesiana ci sia convergenza verso le grandi linee della PG salesiana, in particolare sullo stile di formazione degli educatori e sul cammino di interventi e di coinvolgimento educativi.
- Sensibilizzare le comunità locali, affinché i giovani possano partecipare a loro momenti di lavoro, preghiera, mensa, vita fraterna.

Come coinvolgere i responsabili?

- Partecipazione alle nostre attività pastorali per renderle più vicine e presenti nella nostra vita.
- Essere consapevoli degli aspetti positivi della collaborazione.

Tempi

Iniziare subito a lavorare insieme.

Verifica

Presenza effettiva nei vari momenti di verifica pastorale.

INTERVENTI CONCLUSIVI

Madre Georgina McPake

Non ho la pretesa di dare delle conclusioni ma di fare con voi delle semplici considerazioni, dentro l'esperienza che abbiamo vissuto in questi giorni.

Come saprete, quest'anno ho avuto la fortuna di vivere diverse esperienze con giovani-FMA-SDB insieme. Da tutti gli incontri ho colto alcune parole-chiave che ho sentito anche qui.

Una di queste è la parola INSIEME.

Un gruppo di giovani dell'Argentina diceva: «quando in una famiglia non c'è unione i figli soffrono».

Dentro la semplicità dell'espressione ho colto un appello urgente per noi educatori FMA-SDB-Laici.

Abbiamo tante cose in comune: la passione educativa, la scelta di vita, una memoria e uno stile... Eppure, a volte, siamo divisi proprio su quello che riguarda «i figli».

Se siamo presi sul serio dalla vita dei giovani, allora la strada da percorrere è più facile. Abbiamo bisogno di riconoscere le nostre differenze per valorizzarle, per passare dalla collaborazione alla corresponsabilità, dalla tolleranza di chi è diverso all'accoglienza, dalla moltiplicazione di proposte alla condivisione di un progetto.

Un'altra parola-chiave che ho sentito pronunciare più volte qui è stata «memoria», «carisma», «patrimonio salesiano». Essere fedeli al carisma e ai tempi è l'aspetto che l'Europa sottolinea spesso proprio per la complessità di situazioni in cui vive. Alla luce di quanto vi ho detto prima, vorrei che facessimo ancora un passo insieme per scoprire quella particolare esperienza femminile che Maria Mazzarello ha saputo vivere e trasmettere.

Riscoprire, a due voci, il patrimonio salesiano, il progetto educativo che abbiamo tra le mani, così carico di storia, può essere un compito che assumiamo insieme, può diventare un aiuto per valorizzare la ricchezza della diversità.

Un'altra parola-chiave che ho sentito qui e in altre parti è «formazione».

Un laico tempo fa mi diceva: «A volte non riusciamo a vedere in voi gente felice di fare quello che sta facendo, libera dal di dentro. Non percepiamo il vostro specifico apporto quando lavorate con noi».

La relazione di don Tonelli mi ha fatto pensare: quali modelli guidano la formazione di FMA o SDB perché possano sentirsi donne e uomini di questo tempo, felici di avere un compito tanto impegnativo per cui vale la pena rischiare la vita?

Questi giorni passati insieme nell'esperienza della ricerca, del confronto, dell'accoglienza, dell'amore ai giovani sono un segno di speranza.

Vi ringrazio per questo e per quella vita che saprete alimentare o accendere nel cuore di tanti giovani e di tanti educatori perché possano essere «felici qui e nell'eternità».

Mi piace ripetere una frase che spesso dico: «se siamo in tanti a sognare le stesse cose, una nuova realtà sta già iniziando». Grazie

Don Luc Van Looy

Viviamo tempi di crescita in Europa, varie iniziative hanno aiutato a sensibilizzare giovani, SDB, FMA e membri della famiglia salesiana della necessità di pensare «europeo». La scelta educativa non può separarsi dalla mentalità esistente nei giovani, i quali sono immersi più degli adulti in questo «movimento accelerato» che vive il nostro mondo.

Questo convegno è un'altra pietra angolare per la crescita della mentalità europea in noi. Da questo luogo di Jachranka parte oggi una convinzione più forte e più qualificata verso tutti gli angoli del continente.

Siamo allo stesso tempo convinti del ruolo protagonistico del nostro continente. Quello che viviamo noi sarà visto e commentato dalla famiglia salesiana in altri continenti, perché è un dato di fatto che molti si ispirano al nostro «vecchio» continente.

Il primo punto della mia riflessione finale di questo convegno è l'importanza di vivere positivamente la realtà pluriculturale, pluriraziale e plurireligiosa del nostro continente. Noi, come «salesiani», guardiamo gli elementi positivi e spingiamo affinché questi crescano. Le differenze, le vediamo come una ricchezza. La grandezza di Don Bosco sta nella sua capacità di accogliere la realtà socio-culturale e da questa elaborare il sistema di accompagnamento dei giovani. La nostra attenzione preferenziale dovrà andare a chi soffre di più per la complessità della realtà attuale.

Il secondo punto è che abbiamo decisamente preso la strada di corresponsabilità da parte dei giovani nella realizzazione della missione salesiana in Europa. Il confronto '88 e '92, ed anche tante altre iniziative ci mostrano che i giovani stanno dando dinamismo a non poche ispettorie. Questo fatto ci chiarisce che la missione nostra deve assolutamente concentrarsi sempre di più sui giovani, più che sulle strutture. L'ispettoria e la casa che saranno capaci di mettere i giovani al centro della progettazione e delle attività saranno in grado di rinnovarsi, e troveranno anche l'impulso vocazionale che da questo deriva automaticamente. L'opzione per la centralità dei giovani e dell'educazione ci dice che non sono le strutture il punto di partenza delle nostre attività, ma le persone. Come diceva il Padre Kerkhofs, quando metteremo al centro la persona, cominceremo a creare comunità vive per superare i limiti e le difficoltà del nostro secolo.

La missione salesiana non è patrimonio monopolizzato da nessuna

parte della famiglia salesiana, perciò ci siamo resi conto con forza che non possiamo lasciare da parte le persone e i gruppi della famiglia salesiana quando ci confrontiamo con la situazione complessa. Da qui la forte insistenza che facciamo nella prima proposta di rinforzare tutte le iniziative che «formano» adulti e giovani della famiglia salesiana e i collaboratori laici.

Siamo stati interpellati dalla ricerca di felicità da parte di tutti. Il nostro concetto di felicità è quella della realizzazione della propria vocazione:

- Come Salesiani e Figlie di Maria Ausiliatrice e altri consacrati: l'unità tra la nostra chiamata e la vita attiva, l'integrazione della nostra vita spirituale nella vita educativo-pastorale.
- Come educatore: il sentirsi realizzato nell'identità di educatore, in modo qualitativo. L'educatore si sente felice e ritrova la sua identità accanto al giovane in un «movimento» di accompagnatore accompagnato.
- Come membro della famiglia salesiana: il sentirsi responsabile con altri per la comunicazione del carisma di Don Bosco e di Madre Mazzarello come viene espresso nella particolarità di ogni ramo come laico o/e religioso.
- Come collaboratore laico e animatore giovane: la felicità educativa consiste nell'entrata come protagonista in questo grande movimento educativo salesiano, accettato e stimolato dal progetto che insieme si elabora, realizza e verifica.
- Come giovane, evidentemente incominciando dai più bisognosi: il sentirsi a casa propria, sicuri di appartenere con diritto autentico alla presenza salesiana.

L'esperienza nostra, lavorando attraverso il dialogo difficile con altre culture, parlando lingue diverse, cercando di capire in profondità le intenzioni, ci ha fatto scoprire questa grande ricchezza del continente, e ci ha fatto diventare più Europei, pronti a comunicare questo spirito universale nelle nostre ispettorie. Le proposte che portiamo con noi non sono più desideri di alcune persone, ma sono, per il fatto che le abbiamo elaborate tutti insieme, patrimonio proprio dell'Europa salesiana. Benché non hanno il carattere di obbligo, sono nostre come risposta qualificata ai segni dei tempi, da qui la loro l'autorevolezza.

Appendice
RELAZIONI IN VARIE LINGUE

EVOLUTION DES VALEURS EN EUROPE ENTRE 1980 ET 1990

Jan Kerkhofs

Jamais dans toute son histoire l'Europe économique n'a évolué plus vite que depuis la fin de la seconde guerre mondiale. Depuis les «golden sixties» cette évolution s'est même accélérée. L'industrie, le commerce, l'urbanisation, les communications, le tourisme, l'enseignement - tout a changé comme jamais auparavant. Entretemps, la conscience collective européenne, cette réalité sociale complexe, composée d'opinions, d'attitudes, de convictions et de doutes, de rêves et de réminiscences, d'angoisses et de désirs, a elle aussi subi une mutation. Les études successives de la Fondation «European Values Study» et d'autres centres nous permettent une analyse de ce qui s'est passé dans les esprits de nos contemporains, jeunes et âgés. De l'évolution de ces mentalités dépendra notre avenir, notre concept d'identité.

Avec la collaboration de nombreuses universités et d'instituts spécialisés le groupe du «European Values Study» (EVS) et ceux qui y sont associés organisa en 1981 en Europe occidentale et en Amérique du Nord une vaste enquête, reprise en grande partie en 1990-91, et étendue cette fois à presque tous les pays de l'Europe Centrale. Pour la première fois nous disposons ainsi d'une masse de données comparables dans le temps. En effet, l'enquête par interviews - chacune d'une heure ou plus - est représentative pour environ 750 millions d'«occidentaux». Elle couvre les domaines suivants: la famille et la sexualité, le travail, les loisirs, la politique, la religion, l'éthique. Il est impossible dans cet exposé de résumer la masse des informations détenues. Nous nous limiterons à quelques aspects plus saillants concernant la comparaison des résultats des enquêtes de 1981 et de 1990.

Afin de permettre cette comparaison nous nous concentrerons sur les pays suivants: la Grande-Bretagne, l'Irlande, l'Irlande du Nord, les Pays-Bas, la Belgique, l'Allemagne de l'Ouest, la France, l'Espagne et l'Italie. Ce seront ces pays surtout qui seront désignés comme l'Europe dans notre exposé.

I. LA STABILITÉ

Etudiant les changements, l'observateur est d'abord frappé par la grande stabilité des opinions en certains domaines. La recherche du bonheur est toujours au cœur de «l'aventure occidentale de l'homme» (D. de Rougemont).

Comme en 1981 la grande majorité des Européens, tant hommes que femmes, se dit «heureux» ou «très heureux». Ils déclarent aussi, mais à un moindre degré, être satisfaits de leur état de santé, de leur situation familiale, professionnelle et financière. Sans doute, comme d'ailleurs les sondages de l'*Eurobaromètre* l'ont révélé depuis 1974, des différences subsistent: les petits pays et ceux qui se trouvent au Nord de l'Europe marquent un score de bonheur plus élevé que ceux du Sud. Malgré ces différences l'Européen n'est aucunement misanthrope. Remarquons aussi qu'il y a ici peu de différences entre les deux sondages, bien qu'aux Pays-Bas les «très heureux» ont augmenté beaucoup plus qu'ailleurs, c'est-à-dire de 33% à 46%.

La valeur universellement reconnue comme la plus importante, après la santé, est la famille. Interrogés sur l'importance relative d'un certain nombre de domaines de valeurs, nous voyons en 1990-91, tant à l'Est qu'à l'Ouest, que la famille arrive en premier lieu. Elle est suivie de près - du moins en Europe occidentale - par les amis, le travail et les loisirs - et à une grande distance, par la religion et la politique.

Nonobstant la révolution sexuelle, d'ailleurs réelle, des années '60, la famille a gagné de l'importance depuis 1981. Il suffit de quelques pourcentages pour l'illustrer.

En 1981, 75% n'était plutôt pas d'accord avec ceux qui disent que «le mariage est une institution dépassée»; en 1990, avec 78%, davantage de personnes sont en désaccord (mais la Belgique, l'Allemagne de l'Ouest et les Pays-Bas ne suivent pas cette évolution). De même en 1990, 87%, contre 80% en 1981, est plutôt d'accord avec ceux qui pensent que «pour qu'un enfant grandisse dans une atmosphère heureuse, il lui faut à la fois un père et une mère.» Une question traitait des facteurs qui contribuent au succès d'un mariage. Entre les deux sondages nous constatons une augmentation de la fidélité, du respect mutuel, de la tolérance et du fait d'avoir des enfants (ce dernier facteur monte de 55% à 60%); d'autres facteurs, plutôt extérieurs au couple, ont diminué en importance, comme par exemple appartenir au même milieu social, partager les mêmes convictions religieuses ou politiques, avoir un revenu convenable. Il y a une exception, caractéristique pour l'émancipation féminine: on accentue davantage l'importance de partager les tâches ménagères. Pourtant les opinions et les comportements sont loin de coïncider. Comme en 1981 l'Europe n'atteint pas le nombre d'en-

fants désirés. Bien que 51% dit vouloir deux enfants, 26% trois et 9% quatre ou plus, à l'exception de l'Irlande aucun pays du groupe étudié n'atteint le chiffre de 2,1, nécessaire pour garantir le remplacement des générations et beaucoup restent en-dessous de 1,5.

Plusieurs autres réponses vont dans le sens d'une plus grande valorisation de la famille. Par exemple en 1990 40% des répondants - contre 36% en 1981 - pense que pour s'épanouir une femme a besoin d'enfants. On souligne aussi un peu plus la solidarité entre les générations: 69% au lieu de 65% dit que «quels que soient les qualités et les défauts de ses parents, on doit toujours les aimer et les respecter» et que «le devoir des parents est de faire de leur mieux pour leurs enfants, même aux dépens de leur propre bien-être. Et 87%, au lieu de 82% en 1981, préfère en premier lieu dans une liste de sept possibles changements proposés que plus d'importance soit attachée à la vie de famille. Tout cela donne l'impression que la tendance prévue vers ce qu'on a appelé «la fin de la famille» s'est arrêtée. Pourtant, comme nous le verrons plus loin, d'autres phénomènes obligent à nuancer sérieusement ce jugement.

Il y a un autre domaine où une assez grande stabilité est constatée, c'est celui de la politique, pas nécessairement en ce qui concerne les partis politiques, mais bien la couche profonde des choix politiques.

Ainsi, les Européens veulent à la fois la liberté et l'égalité. Mais, invités à choisir entre les deux, ils préfèrent la liberté, même un peu plus qu'en 1981 (à l'exception de l'Irlande et du Portugal). Comme en 1981, l'Italie, la France et l'Espagne exceptées, ils se situent sur une échelle de dix un peu plus vers «la droite» que vers «la gauche». Ils sont encore moins portés aux extrémismes qu'en 1981: la grande majorité se prononce pour une amélioration graduelle de la société par des réformes (70%, contre 65% en 1981) contrairement à, d'un côté, une défense courageuse contre les forces subversives (16% contre 19%) et d'autre part un changement radical par une action révolutionnaire (4% contre 5%). Comme en 1981, c'est en Allemagne que le refus de la révolution et le choix d'une défense contre ce qui est subversif sont le plus forts. Bien que des questions à ce sujet ne fussent pas posées en 1981, nous avons l'impression que partout on souligne davantage l'initiative personnelle et qu'on prend ses distances envers trop de contrôle gouvernemental.

En nous basant sur les différents sondages de l'Eurobaromètre, nous voyons que le soutien à l'unification européenne s'est accru au cours des deux dernières décennies. Fin 1991, 79% des habitants des douze pays de la Communauté se prononçaient en faveur de cette unification (contre 12% qui restent opposés).

Bien que le nationalisme n'ait pratiquement pas diminué (par exem-

ple en ce qui concerne le degré de fierté nationale, avec comme deux extrêmes, comme en 1981, l'Irlande avec 76% de «très fiers» et l'Allemagne avec seulement 17%), le choix pour l'Europe s'accentue. Comme en 1981, 44% des Européens disent avoir beaucoup ou assez de confiance en leurs parlements nationaux - ce qui signifie qu'une majorité d'Européens juge de façon négative le principal instrument de leurs démocraties (ce qui est surtout le cas pour l'Italie). Ce qui frappe dans notre enquête est certainement la grande confiance prêtée à la Communauté Européenne - question qui n'avait pas été posée en 1981. Avec 57% les Européens disent avoir plus de confiance en la Communauté Européenne qu'en leur propre parlement national. Cette préférence pour l'Europe est surtout prononcée en Italie, en Irlande et en Belgique.

Européen convaincu, je me permets d'ajouter ici une information obtenue par le survey de 1990. Invités à se situer sur une échelle de sept, et sept signifiant que «la seule façon de défendre nos identités nationales, historiques, culturelles et nos intérêts économiques face aux défis des grandes puissances mondiales, c'est que les pays d'Europe soient vraiment unis», nous obtenons pour l'ensemble des pays d'Europe occidentale un score de 4.6 - donc une claire majorité, contre l'énonciation opposée, formulée ainsi: «Si un jour les pays d'Europe (membres de la C.E.E.) étaient vraiment unis, ce serait la fin de nos identités nationales, historiques et culturelles et nos intérêts économiques nationaux seraient sacrifiés.» Ce qui plus est, chacun des pays étudiés dépasse le score 4, les plus positifs étant l'Italie, la France, la Belgique et l'Espagne (dans cet ordre). Il ne faut pas répéter que l'Angleterre vient à la fin de la liste, mais elle aussi est plutôt positive.

II. CHANGEMENTS

L'affirmation de l'existence d'une solide stabilité est contrebalancée par la constatation d'une continuité également frappante dans le changement déjà observé en 1981. Il faut noter ici qu'en Europe occidentale ni le revenu, ni la profession, ni le fait d'habiter la ville ou la campagne n'expliquent les différences d'opinion concernant les valeurs, ni même le sexe, sauf dans une mesure très limitée et décroissante en matière de religiosité. Seul l'âge en tant que variable est significatif pour expliquer les niveaux différents dans la mentalité. En effet, s'il est un point marquant dans toute cette recherche c'est incontestablement avant tout l'incidence qu'a l'âge ou plutôt la génération, c'est-à-dire les personnes nées durant une même période et vivant ainsi au même âge le même contexte général, avec ses éventuels bouleversements.

Lorsque, comme c'est le cas ici, l'âge doit être entendu au sens de

génération et non de cycle de vie, la succession des générations se double d'une succession de visions du monde; il en irait autrement si l'âge renvoyait à une étape du cycle de vie; dans ce cas, cela signifierait que les plus jeunes adopteraient normalement demain la vision qu'ont aujourd'hui leurs aînés.

C'est en effet bien des phénomènes de génération qui apparaissent dans cette recherche, avec deux lignes de fracture: l'une sépare les plus de 50 ans et les moins de 50 ans, autrement dit les personnes nées avant et après la seconde guerre mondiale; l'autre différencie approximativement, parmi les moins de 50 ans, les personnes de plus de 30 ans et celles en-dessous de cet âge; les premiers sont nés dans l'après-guerre, grossièrement entre 1940 et 1960, tandis que les seconds sont nés à partir de 1960, c'est-à-dire dans les «golden sixties» ou juste après celles-ci, au cours d'une période qui a connu notamment une importante hausse du niveau de vie, la multiplication des voitures et des téléspectateurs, l'élévation de la scolarisation, l'élargissement du temps libre et le développement de la consommation.

Les changements accélérés ont lieu surtout, mais pas exclusivement dans le domaine de l'éthique - avec des répercussions sur la famille - et dans celui de la religion. Commençons par l'éthique.

Comme nous venons de le dire, l'homme occidental cherche d'abord son propre bonheur, individualisé, personnalisé. Ce bonheur implique, en général, une relation affective réussie. Cette dernière se situait traditionnellement à l'intérieur de l'institut social du mariage et dans une structure familiale stable. Les changements survenus ici sont remarquables, tant dans les faits que dans les opinions. Plusieurs phénomènes s'accumulent. Selon beaucoup d'études, entre autres celles de L. Roussel, mais aussi selon nos sondages, le pourcentage des «cohabitants» s'accroît d'année en année pour devenir, d'abord en Scandinavie, puis dans le Nord-Ouest de l'Europe une formule de partenariat acceptée ou tolérée à côté du mariage. Avec Roussel nous constatons que l'Europe est ici nettement divisée. Dans le Nord, la cohabitation, pré-nuptiale au moins, est la norme, et la moitié des enfants naissent hors mariage d'un couple de cohabitants. L'Europe médiane, connaît, elle, des fréquences de cohabitation prénuptiales assez proche de 50% et les naissances hors mariage représentent des pourcentages souvent compris entre 20% et 30%. Par contre, dans les pays de l'Europe du Sud, ces phénomènes demeurent exceptionnels. Ce changement en révèle un autre: pour de multiples raisons la sexualité est de plus en plus réduite au domaine privé. Chacun la vit comme il préfère - aussi bien les femmes que les hommes. Donnons quelques illustrations tirées de nos sondages.

En 1981, 22% des habitants de nos neuf pays comparables se déclaraient plutôt d'accord si quelqu'un disait que toute personne doit

avoir la possibilité d'une liberté sexuelle totale, sans aucune restriction. Ce pourcentage monte à 34% en 1990. En 1981, 55% disait que des relations sexuelles en dessous de l'âge légal n'étaient jamais justifiées, contre 50% en 1990. Pour la prostitution nous voyons en 1981 52% contre 45% en 1990 qui ne la jugent jamais justifiée. Quant au divorce, contre 24% qui ne l'estiment en 1981 jamais justifié, nous obtenons en 1990 16% (avec moins de 10% aux Pays-Bas et en Allemagne). Donnons encore un dernier exemple qui touche aussi le domaine de la bioéthique. En 1990 38% des personnes interviewées approuvent qu'une femme désire un enfant et reste célibataire, c'est-à-dire ne veult pas vivre de façon permanente avec un homme, contre 35% en 1981 mais pour les groupes d'âge 18-24 ans et 24-34 ans, tant en 1981 qu'en 1990, environ une personne sur deux est d'accord, tandis que la différence devient sensible pour le groupe d'âge 35-44 ans, avec 37% en 1981 et 44% en 1990. Entre 1981 et 1990 l'Espagne a ici monté de 36% à 60%, tandis que la France a baissé de 61% à 37%.

Cette première approche concernant les rapports hommes-femmes nous a déjà fait aborder le domaine éthique. Une constatation globale s'impose: en dix ans, l'évolution vers ce qu'on appelle «l'éthique de situation» s'est accélérée en toute l'Europe occidentale. Sans doute, cette évolution vers plus de permissivité est ambiguë. Elle révèle le droit à une plus grande liberté personnelle: les gens se sentent moins contrôlés par le qu'en dira-t-on, qui, dans le passé, a emprisonné tant de personnes et a tellement nivelé les consciences. Elle révèle néanmoins aussi que la mentalité de nos contemporains accepte de plus en plus des déviations, même là où, selon toute éthique qui se veut humaniste, les exigences du bien commun sont méconnues, comme dans le domaine de la moralité publique. Toutefois, les Européens prônent davantage l'éthique de situation dans tout ce qui touche à la moralité personnelle et à la bioéthique que dans le domaine de la moralité publique.

Dans les deux sondages les interviewés devaient marquer sur une échelle de dix s'ils estimaient que chacun des 22 comportements mentionnés était plus ou moins justifié. Commençons par quelques exemples touchant l'éthique personnelle. En 1981 l'homosexualité fut jugée non justifiable par 49%, contre, en 1990, seulement par 38% (aux Pays-Bas la grande majorité la considère comme justifiable). Entrons maintenant un peu plus en détail pour deux comportements qui touchent de près la bioéthique, c'est-à-dire l'avortement et l'euthanasie. Quant à l'avortement, on avait, dans les deux sondages, proposé quatre cas. Chaque fois le pourcentage de ceux qui jugent l'avortement justifiable a augmenté: au cas où la santé de la mère est menacée, de 80% à 87% (en Allemagne de 94% à 96%, en République irlandaise de 43% à 64%), ensuite au cas où l'enfant peut naître handicapé physiquement,

de 66% à 71% (en Espagne de 52% à 68%, en République irlandaise de 23% à 32%, mais en France de 88% à 83% et aux Pays-Bas de 66% à 60%), au cas où la femme n'est pas mariée, de 21% à 24%, et, enfin au cas où un couple marié ne veut plus avoir d'enfants, de 25% à 28% (en Grande-Bretagne de 33% à 39% et en France, au contraire, de 48% à 40%). Dans plusieurs pays, comme la Belgique, on trouve une majorité de catholiques, pratiquants réguliers, se déclarant d'accord pour les deux premiers cas. Partout l'attitude libérale est plus prononcée chez les jeunes. Les différences entre catholiques et protestants sont minimes. Notons, en passant, que l'attitude libérale en matière d'avortement est beaucoup plus répandue en Europe centrale qu'en Europe occidentale.

Il est connu qu'entretemps le débat sur l'euthanasie s'intensifie en plusieurs pays. Partout, l'Allemagne (et cela de façon non significative) et le Danemark exceptés, le nombre de ceux qui la trouvent justifiable a augmenté, surtout en Belgique et en Espagne. Sur l'échelle de dix points, précédemment mentionnée, les pays suivants dépassent le score 5: les Pays-Bas, la France et la Belgique. On trouve le score le plus bas en Irlande, avec 2,5. Généralement, l'opinion publique accepte plus l'euthanasie que l'avortement. Presque partout aussi, mais avec des scores beaucoup plus bas, le suicide est considéré plus justifiable en 1990 qu'en 1981.

Passons maintenant à l'évolution dans la morale publique et commençons par quelques exemples tirés de la liste des 22 comportements. Nous voyons d'abord - comme il a été dit - que beaucoup plus de gens considèrent ces comportements comme non justifiables que lorsqu'il s'agit de l'éthique personnelle. Généralement, tant en 1981 qu'en 1990 le score oscille entre 1 et 3. Ensuite, l'augmentation de la permissivité est très limitée, bien qu'en général les pays latins soient ici plus permissifs que les pays du Nord, les différences restant très limitées. En ce qui concerne le comportement, considéré comme le plus justifiable, c'est-à-dire la fraude fiscale, en six des neuf pays considérés la permissivité a même baissé (elle a augmenté en Belgique - où elle est la plus élevée de tous ces pays -, en Allemagne et en Italie). En prenant quatre comportements ensemble c'est-à-dire «demander des indemnités au-delà de ce à quoi on a droit», «s'arranger pour ne pas payer le billet dans le train ou l'autobus», «tricher dans sa déclaration d'impôt si on en a la possibilité» et «garder de l'argent qu'on a trouvé dans un lieu public», les Belges et les Français sont en 1990 les plus permissifs, suivis de près par les Espagnols. Ce sont eux aussi qui, en 1981, étaient les plus permissifs (ou se considéraient comme tels) pour ces quatre comportements. La Grande-Bretagne et l'Irlande sont ici les moins permissives.

Un problème important dans l'éthique publique est celui de la pol-

lution de l'environnement. Beaucoup de questions se rapportaient à ce sujet en 1990, mais pas en 1981, ce qui empêche, malheureusement, toute comparaison. Toute l'Europe est confrontée aussi au problème de l'immigration d'ouvriers étrangers. En 1981, environ 10% des Européens considérés préféraient ne pas les avoir comme voisins. Bien que ce pourcentage n'ait pas monté beaucoup en 1990 (à environ 12%), il y a des pays où l'attitude négative a augmenté beaucoup, comme en Belgique, en Espagne et en Italie, tandis qu'elle reste très basse en Irlande (qui d'ailleurs compte peu d'immigrés). Ce sont les mêmes pays qui, tant en 1981 qu'en 1990, étaient les plus réticents envers des gens d'une autre race. D'autre part, tant en 1981 qu'en 1990, les parents mentionnent en tête de liste la tolérance quand on leur demande quelles qualités ils considèrent comme importantes à encourager chez leurs enfants. Et dans l'enquête de 1990, il apparaît que les Européens sont trois fois plus réticents envers les drogués qu'envers les musulmans.

Comme il a déjà été annoncé, des changements très significatifs se sont produits dans le domaine de la religion et surtout des rapports des Européens avec leurs Eglises. Pour des raisons de comparabilité nous nous limiterons à nouveau aux neuf pays mentionnés.

Bien que le terme de «sécularisation» se prête à différentes interprétations, il est indéniable qu'à côté de l'individualisation de l'éthique, la sécularisation est le trait le plus manifeste de la mutation en cours. Deux facteurs surtout influencent cette mutation. Il s'agit, d'un côté, de la révolution culturelle, avec la démocratisation de l'enseignement et de l'information, avec l'émancipation féminine et les effets de la société de consommation, et, d'autre part, liée d'ailleurs à cette révolution, l'accélération des différences entre d'un côté les enfants et leurs parents et, d'autre part, les grands-parents et les arrière-grands-parents. L'impact sur la religions a été profonde.

Commençons par les aspects plutôt extérieurs. La pratique dominicale hebdomadaire a chuté de 49% en 1981 à moins de 29% en 1990. C'est particulièrement le cas pour les jeunes adultes où on est passé de 37% à 16%. Parallèlement l'Eglise comme institution a perdu de son crédit. En 1990 39%, contre 44% en 1981, dit que l'Eglise donne des réponses satisfaisantes aux problèmes familiaux, 44%, contre 48%, aux problèmes moraux de l'individu. Les différences entre les pays sont grandes. C'est surtout en Irlande, en France et en Belgique que cette baisse est la plus forte. Le degré de confiance («grande confiance») qu'on dit avoir en l'Eglise a chuté de 26% en 1981 à 20% en 1990.

Bien que le pourcentage de ceux qui se déclarent des «personnes religieuses» reste au même niveau qu'en 1981 (67% contre 69%), comme c'est aussi le cas de ceux qui disent être des «athées convaincus» (le pourcentage se stabilise à 5%), la foi en Dieu a diminué (de 85% à

79%; en Belgique même de 77% à 63%). De même, l'importance qu'on attribue à Dieu diminue: sur l'échelle de dix, 55% signalent un score de 6 à 10, contre 60% en 1981.

A l'exception de la croyance en l'existence de l'âme (71% en 1981 comme en 1990) toutes les croyances traditionnelles ont diminué: à l'exception du péché aucune croyance n'obtient une majorité, ni la vie après la mort, ni le ciel ou la résurrection, ni le diable ou l'enfer.

Ceux qui sont au courant du succès du «New Age» et des nouvelles religions ne s'étonneront pas d'apprendre que la croyance en la réincarnation reste stable - environ 20% y adhère. Nous sommes davantage déroutés quand nous comparons cette croyance avec celle en la résurrection, sur laquelle une question fut posée (seulement en 1990). Deux phénomènes nous frappent: 1) que ce sont surtout les gens qui pratiquent régulièrement qui croient aux deux, et 2) que 40% de ceux qui croient en la résurrection croient aussi en la réincarnation et que 30% de ceux qui croient en la réincarnation croient aussi en la résurrection. Remarquons, en passant, qu'en Belgique où la population globale est le plus sceptique concernant la réincarnation (seulement 13% y croit, comme en 1981), en 1990 20% des jeunes du groupe d'âge 18-24 ans croient en la réincarnation, comme aussi seulement 20% croient en la résurrection - chiffres qui égalent ceux trouvés pour la population totale de Suède, bien que la majorité des jeunes Belges ait fréquenté des écoles catholiques...

Une autre évolution fait réfléchir l'observateur. Bien que les femmes de tous les âges soient plus religieuses et encore un peu plus croyantes que les hommes, la différence entre les femmes et les hommes diminue de plus en plus, ce qui signifie qu'il y a une accélération de la non-croyance chez la femme plus forte que chez les hommes. On peut deviner quelles en sont les conséquences pour la transmission de la foi. Dans la question déjà mentionnée au sujet des qualités jugées importantes à encourager chez les enfants à la maison, la religion vient en 1990 en queue de liste, avec 25% (mais les jeunes de 18-24 ans descendent à 16% et en plusieurs pays, à 6%).

Pourtant, il est dangereux de simplifier. La recherche spirituelle ne semble pas avoir baissé. Comme en 1981, environ 64% déclare prier de temps à autre. En 1990, 64% dit que les Eglises donnent des réponses aux problèmes spirituels des gens (contre 56% en 1981). Cela semble indiquer que l'opinion publique accepte le rôle de l'Eglise pour résoudre des problèmes personnels de sens, quand elle refuse en même temps toute immixtion de l'Eglise dans les domaines jugés privés ou devenus autonomes, comme la sexualité ou la politique gouvernementale.

A la base de questions posées seulement en 1990, il apparaît que la parole de l'Eglise est considérée comme d'autant plus légitime qu'elle

porte sur des problèmes jugés lointains (le Tiers Monde) et étrangers à la vie personnelle. Certaines recherches, comme celles de L. Voyé, ont d'ailleurs montré que les règles et modèles que l'Eglise préconise, par exemple en matière conjugale (pas de relations sexuelles avant le mariage, pas de divorce) sont considérés comme positifs mais au seul titre de l'idéal: s'il est bon que l'Eglise formule de telles exigences pour définir un absolu vers lequel il convient de tendre, il ne s'agit pas de voir en elles des contraintes rigides auxquelles on aurait à se plier coûte que coûte; les circonstances de la vie viennent les relativiser, voire même en imposant une interprétation prenant en compte la spécificité concrète de chaque situation.

La tendance vers une plus grande individualisation, très prononcée en ce qui concerne l'éthique et la religion, ne se limite pourtant pas à ces seuls domaines. Nous la constatons aussi en économie et en politique. Limitons-nous à quelques exemples.

En 1981 comme en 1990, on avait posé la question de savoir si une secrétaire qui a le même âge qu'une autre et fait le même travail, mais qui est plus rapide, plus efficace et en qui on peut faire davantage confiance, devrait être mieux payée que l'autre. Ceux qui ont répondu par l'affirmative ont augmenté de 64% à 76%. Ce qui n'étonne pas si nous constatons qu'en 1990 46% déclare trouver une grande fierté dans son travail (contre 36% en 1981). Plus qu'en 1981 les Européens cherchent dans leur travail leur développement personnel. Ainsi les facteurs tels qu'un travail intéressant, qui donne l'impression de réaliser quelque chose et permet d'employer ses capacités, de prendre des initiatives et où on a des responsabilités, obtiennent un score de 6% plus élevé qu'en 1981. Les employés disent vouloir davantage de participation dans les décisions prises par la direction, entre autres en ce qui concerne le choix de leurs directeurs. Ils veulent également être davantage convaincus du bien fondé des instructions reçues au lieu de travail (avec deux exceptions, la France et surtout l'Allemagne de l'Ouest).

En politique aussi, plus qu'en 1981, les citoyens veulent faire entendre leur voix. Le pourcentage de ceux qui disent avoir signé une pétition a monté de 34% à 45%, de ceux qui disent avoir participé à une manifestation autorisée de 16% à 22% ou pouvoir le faire de 30% à 35%. Il n'est pas étonnant dès lors que dans le survey de 1990 81% disent qu'ils sont tout à fait d'accord ou assez d'accord avec l'opinion de ceux qui pensent que le gouvernement devrait beaucoup plus tenir compte de l'opinion publique. Pourtant un libéralisme poussé n'obtient qu'une majorité relative: 40% sont d'accord avec l'énonciation «que nous aurons plus de chances d'avoir une économie en bonne santé si le gouvernement accorde plus de liberté aux individus pour faire ce qu'ils veulent», contre 27% qui sont en désaccord.

Nous pouvons conclure que plus qu'en 1981 l'individualisation est devenue une valeur centrale pour l'Européen d'aujourd'hui. D'ailleurs en 1990, 85% considère une plus grande accentuation du développement individuel comme une bonne chose, contre 81% en 1981. Et ce désir est le plus prononcé chez les jeunes générations.

III. CONCLUSIONS

Que faut-il conclure de ce qui précède? Avec raison l'historien français Philippe Ariès a dit que «le lourd vaisseau des moeurs ne prend pas de brusques virages». A côté des remarques déjà faites et afin d'éviter des redites, nous soulignons deux phénomènes frappants.

Dans *What Europe Thinks: A Values Handbook* (Dartmouth, 1992), livre de synthèse couvrant les pays d'Europe occidentale, à l'exception de la Scandinavie, les deux auteurs, Noel Timms et Scheena Ashford soulignent le fait qu'à côté du facteur âge, c'est clairement l'identité nationale - donc l'histoire - qui est la source principale des dissemblances. Bien que tous les pays évoluent dans la même direction et pour les mêmes raisons, le fait d'appartenir à tel pays avec ses traditions politiques, culturelles et sociales propres, explique que des différences de niveau, parfois grandes, persistent. L'Europe qui s'unifie même au niveau des mentalités, reste pourtant très différenciée. Cette diversité fait partie de son identité. Elle n'a pas diminué entre 1981 et 1990.

Une autre ligne de force importante que révèle l'enquête, c'est une nette tendance à la désinstitutionnalisation. Sans qu'il n'y ait d'agressivité à l'égard des institutions, on assiste, semble-t-il, à une relativisation de celles-ci et à une perte plus ou moins forte de leur capacité à modeler les comportements des gens selon des règles ou des normes standardisées et autoritaires. Plus particulièrement chez les plus jeunes, mais avec un mouvement en ce sens chez les aînés, c'est la vie telle que chacun la vit qui tend à donner la règle et non pas une autorité extérieure. Il y a ainsi une sorte d'indifférence qui se manifeste vis-à-vis de tout ce qui semble éloigné du quotidien, d'un quotidien au bonheur tranquille, où comptent beaucoup la santé, le salaire et surtout la qualité affective de la relation aux autres proches. Sans doute est-ce à partir de là qu'il faut comprendre le peu d'importance accordé au religieux et au politique.

Sur ce fond de désinstitutionnalisation se construisent des modèles de comportements et de représentations divers et complexes. Ainsi a-t-on parlé de «kaléidoscope» à propos de la famille, de «bricolage» ou de «recomposition» dans le champ religieux, de glissements et d'entrecroisements en sens divers sur l'axe politique droite-gauche... On as-

siste, en effet, dans les différents domaines de la vie, à une reconstruction de ceux-ci par les individus eux-mêmes.

Empruntant des formes existantes et les combinant de façon originale, les femmes et les hommes reconstruisent souvent leurs mode de vie et leurs valeurs en donnant à celles-ci un sens nouveau et un sens qui est souvent différent de celui qu'en propose l'institution concernée. Tout se passe comme si l'on avait désormais affaire à des constellations diverses de pratiques, de relations aux autres, de rapports aux objets et de références à soi, qui ne sont plus automatiquement ni globalement induites par la règle - qu'elle soit d'Etat ou d'Eglise -, mais qui, sans être radicalement autonomes de cette dernière, résultent davantage de choix individuels et de mises en situation. Les relations relativement fixes et univoques qui existaient antérieurement entre, par exemple, une appartenance religieuse et un parti ou encore entre la vision que l'on a des loisirs et la position socio-professionnelle, se délitent, pour entrer dans des compositions diverses et qui peuvent paraître hétérogènes ou même hétérodoxes à ceux qui tentent de les lire avec des grilles d'analyse longtemps performantes, mais devenues peu adéquates pour saisir les orientations que se dessinent.

Confrontée en effet aux changements de l'environnement - changements technologiques et politiques, économiques et culturels (que l'on songe à l'informatique, à l'effondrement du communisme, aux «restructurations» d'entreprises et à la pluralité culturelle de nos villes) - chaque génération est amenée à inventer de nouvelles manières de faire et de se représenter le monde. Elle se voit quasiment contrainte à renégocier constamment ses rôles et ses identités à travers des processus d'autorégulation - et ce d'autant plus que l'ordre des faits devance l'ordre du droit.

Une nouvelle enquête, à la fin du siècle, permettra mieux encore de voir sur quelles voies l'Europe s'engage pour entrer dans le troisième millénaire.

EVOLUCION DE LOS VALORES EN EUROPA ENTRE 1980 Y 1990

Jan Kerkhofs

Viniendo de una «región europea», Flandes, estoy muy contento de que otra región europea, el País Vasco, por medio de mi amigo, el profesor J. Elzio, me haya invitado a hablar sobre la evolución de las mentalidades y por lo tanto de los valores de la Europa Occidental.

Nunca en toda su historia la Europa política y económica había evolucionado tan de prisa como después en II Guerra Mundial. A partir de los dorados años sesenta esta evolución se ha acelerado incluso. La industria, el comercio, la urbanización, las comunicaciones, el turismo, la enseñanza, todo ha cambiado como nunca lo había hecho hasta entonces. Mientras tanto la conciencia colectiva europea, esta compleja realidad social, compuesta por opiniones, actitudes, convicciones y dudas, sueños y reminiscencias, angustias y deseos, también ha sufrido mutación. Los sucesivos estudios de la Fundación «European Values Study» y de otros centros nos permiten un análisis de los que ha ocurrido en el espíritu de nuestros contemporáneos, jóvenes y mayores. De la evolución de estas mentalidades dependerá nuestro futuro, nuestro concepto de identidad.

Con la colaboración de numerosas universidades e institutos especializados, el grupo del «European Values Study» y los que a él se asociaron organizó en 1981 una amplia encuesta en Europa Occidental y en Estados Unidos que, en gran medida, se volvió a repetir en 1990-91, extendiéndola esta vez a casi todos los países de Europa Central. De este modo disponemos por vez primera de gran cantidad de datos comparables en el tiempo. En efecto, esta encuesta realizada por el sistema de entrevistas - cada una de las cuales tiene una duración de una hora o más - es representativa de aproximadamente 750 millones de occidentales. Ocupándose de los siguientes aspectos: familia y sexualidad, trabajo, ocio, política, religión, ética. Es imposible en esta presentación resumir la ingente cantidad de datos reunidos. Nos limitaremos pues a algunos de los aspectos más destacados, comparando los resultados de las encuestas de 1981 y de 1990.

Para hacer posible esta comparación nos atendremos a los siguientes países: Gran Bretaña, Irlanda, Irlanda del Norte, Países Bajos, Bélgica, Alemania Occidental, Francia, España e Italia. Serán especial-

mente estos países los que designaremos como Europa en nuestra presentación.

I. LA ESTABILIDAD

Al estudiar los cambios que se han producido, lo primero que llama la atención del observador es la gran estabilidad de la opinión pública con relación a algunos temas. La búsqueda de la felicidad sigue siendo lo fundamental en «la aventura occidental del hombre» (D. de Rougemont). Como en 1981 la gran mayoría de los europeos, tanto hombres como mujeres, se estima «feliz» o «muy feliz». También declaran, aunque en menor número, estar satisfechos de su estado de salud, de su situación familiar, profesional y financiera. Sin duda, sigue habiendo diferencias, como han demostrado las encuestas del Eurobarómetro desde 1974; los pequeños países y los del norte de Europa tienen un porcentaje más alto que los del sur en los que refiere a la felicidad. A pesar de estas diferencias el europeo no es en absoluto misántropo. Observemos también que hay pocas diferencias entre las dos encuestas, aunque en los Países Bajos el porcentaje de los «muy felices» ha aumentado más que en otros lugares, del 33 al 46%.

El valor universalmente reconocido como más importante después de la salud es la familia. Al ser preguntados sobre la importancia relativa de un cierto número de valores, vemos en 1990-91, tanto al Este como al Oeste, que la familia llega en primer lugar, seguida de cerca, al menos en Europa Occidental, por los amigos, el trabajo y el ocio, y a gran distancia, la religión y la política.

A pesar de la revolución sexual de los años 60, real por otra parte, la familia ha ganado importancia desde 1980. Nos bastarán para ilustrarlo unos porcentajes: en 1981, el 75% de los entrevistados estaba más bien en desacuerdo con los que decían que «el matrimonio es una institución caduca»; en 1990, con el 78% son aún más los que están en desacuerdo (pero Bélgica, Alemania Occidental y los Países Bajos no siguen esta evolución). Del mismo modo en 1990, el 87% frente al 80% de 1981 están más bien de acuerdo con los que piensan que «para que un niño crezca en una atmósfera feliz le hace falta al mismo tiempo un padre y una madre». Una pregunta trataba de los factores que contribuyen al éxito del matrimonio. Entre las dos encuestas constatamos un aumento de fidelidad, de respeto mutuo, de la tolerancia y del hecho de tener hijos (este último pasa del 55 al 60%); otros factores, más bien externos a la pareja han perdido importancia, como por ejemplo, pertenecer al mismo grupo social, compartir las mismas convicciones religiosas o políticas, tener un buen sueldo. Hay una excepción caracterí-

stica de la emancipación femenina: se acentúa la importancia de compartir las tareas domésticas. Sin embargo, las opiniones y los comportamientos reales distan mucho de coincidir. Como en 1981, Europa no alcanza el número de hijos deseado. Aunque el 51% diga querer tener dos hijos, el 26% tres y el 9% cuatro o más, a excepción de Irlanda, ningún país del grupo estudiado alcanza la cifra de 2,1 necesaria para garantizar el relevo generacional y muchos quedan por debajo del 1,5.

Varias respuestas más indican también una mayor importancia de la familia. Por ejemplo, en 1990, el 40% de los encuestados - frente a un 36% en 1981 - piensa que para que una mujer se sienta realizada necesita tener hijos.

También se subraya aún más la solidaridad entre las generaciones: el 69% en lugar del 65% dice que «sean cuales sean las cualidades y defectos de los padres, siempre debemos amarlos y respetarlos» y que el deber de los padres es hacer todo lo posible por sus hijos, incluso en detrimento de su propio bienestar». Y el 87% en lugar del 83% de 1981, pone en primer lugar dentro de una lista de 7 cambios posibles propuestos, que se le dé más importancia a la vida familiar. Todo esto da la impresión de que la tendencia prevista hacia lo que se llamó «el final de la familia» se ha detenido. Sin embargo, como veremos más tarde, otros fenómenos nos obligan a matizar mucho este juicio.

Hay otro aspecto en el que se ha constatado una enorme estabilidad, es el de la política, no obligatoriamente en lo que concierne a los partidos políticos, sino a la razón profunda de las preferencias políticas.

Así, los europeos quieren a la vez la libertad y la igualdad. Pero, al pedírseles que elijan entre las dos, prefieren la libertad, un poco más incluso que en 1981 (con excepción de Irlanda y Portugal). Como en 1981 - salvo en Italia, Francia y España - sobre una escala de 10 puntos, si sitúa un poco más hacia la derecha que hacia la izquierda. Son aún menos dados a los extremismos que en 1981: la gran mayoría es partidaria de una mejora gradual de la sociedad por medio de las reformas (el 70% contra el 65% en 1981) frente a los partidarios de la defensa a ultranza contra las fuerzas subversivas (el 16% en 1990 contra el 19% en 1981) y también frente a los que desean un cambio radical por medio de una acción revolucionaria (4% en 1990 contra el 5% en 1981). Como en 1981, es en Alemania donde el rechazo de la revolución y la preferencia por la defensa frente a la subversión son más fuertes. Aunque no se hicieron preguntas sobre este tema en 1981, tenemos la impresión de que en todos los países se valora más la iniciativa personal y se desconfía del excesivo control por parte del gobierno.

Basándonos en los diferentes sondeos del Eurobarómetro vemos que el apoyo a la unificación europea ha aumentado a lo largo de las

dos últimas décadas. A finales de 1991, el 79% de los habitantes de los 12 países de la comunidad se pronunciaban a favor de esta unificación (contra un 12% que estaba en contra).

Aunque el nacionalismo no ha disminuido prácticamente (por ejemplo, en lo que atañe al grado de orgullo nacional, hay dos extremos, como en 1981, Irlanda con un 76% de «muy orgullosos» y Alemania con tan sólo un 17%), la idea europea sigue ganando terreno. Como en 1981, un 44% de los europeos dice tener mucha o bastante confianza en sus Parlamentos nacionales - lo que significa que una mayoría de los europeos juzga negativamente al principal instrumento de sus democracias - siendo más claro el de Italia. Lo que más llama la atención en nuestra encuesta es, ciertamente, la gran confianza en la Comunidad Europea, tema sobre el que no se les había preguntado en 1981. El 57% de los europeos dice tener más confianza en la CE que en sus propios parlamentos nacionales. Esta preferencia por Europa es más clara en Italia, Irlanda y Bélgica.

Como europeo convencido que soy, me permito añadir aquí, una información obtenida por el «survey» de 1990. Al invitárseles a situarse sobre una escala de 7 puntos, el siete significando que «la única manera de defender nuestras identidades nacionales, históricas, culturales y nuestros intereses económicos frente a los desafíos de las grandes potencias mundiales, es que los países europeos estén verdaderamente unidos», obtenemos para el conjunto de los países de Europa Occidental un resultado de 4,6 - es decir, una clara mayoría - frente al enunciado opuesto, formulado de la siguiente manera: «Si un día los países de Europa (miembros de la CEE) estuvieran realmente unidos, esto significaría el final de nuestras identidades nacionales, históricas y culturales y nuestros intereses económicos serían sacrificados». Aún más, todos los países estudiados dan una nota superior a cuatro, siendo los más positivos Italia, Francia, Bélgica y España (en este orden). No es preciso repetir que Inglaterra llega en último lugar, aunque su valoración es más positiva.

II. CAMBIOS

La afirmación de la existencia de una sólida estabilidad se contrapone a la constatación de una continuidad igualmente significativa en lo que concierne al cambio y que ya se observó en 1981. Hay que señalar aquí que en Europa Occidental, ni el sueldo, ni la profesión, ni el hecho de vivir en la ciudad o en el campo explican las diferencias de opinión existentes en lo que atañe a los valores, ni tan siquiera del sexo, salvo en lo que concierne a la religiosidad y esto de una manera limi-

tada y cada vez menor. Sólo la edad como variable es significativa para explicar los diferentes niveles de mentalidad. En efecto, si hay un criterio significativo en toda esta investigación es indudablemente la incidencia que tiene la edad o más bien deberíamos decir la generación, es decir, las personas nacidas durante un mismo período y que viven pues con la misma edad, el mismo contexto general, con sus eventuales transformaciones.

Cuando, como en este caso, la edad debe ser comprendida en el sentido de generación y no de ciclo de vida, la sucesión de generaciones se ve acompañada por una sucesión de visiones del mundo; esto sería diferente si la edad fuese comprendida como una etapa en el ciclo de la vida; en este caso significaría que los más jóvenes adoptarían normalmente, más tarde, el punto de vista que en la actualidad tienen sus mayores.

En efecto son bastantes los fenómenos generacionales que aparecen en esta investigación, apareciendo dos líneas de ruptura: una separa a los mayores de 50 años de los menores de esta edad, es decir las personas nacidas antes y después de la II Guerra Mundial; la otra separa, más o menos, a las personas mayores de 30 años de las menores de esta edad; las primeras nacieron en la postguerra, aproximadamente entre 1940 y 1960, mientras que las segundas nacieron a partir de 1960, es decir en los dorados años 60 inmediatamente después durante el período que conoció un aumento considerable del nivel de vida, la multiplicación de los coches y de la televisión, el aumento de la escolarización, del tiempo libre y el desarrollo del consumismo.

Los cambios más rápidos han tenido lugar sobre todo, pero no exclusivamente, en el campo de la ética - con repercusiones en la familia - y en la religión. Empecemos por la ética.

Como acabamos de decir, el hombre occidental busca en primer lugar sus propia felicidad, individualizada, personalizada. Esta felicidad implica por regla general, una relación afectiva satisfactoria. Esta última se situaba tradicionalmente dentro de la intitución social del matrimonio y en una estructura familiar estable. Los cambios acontecidos a este nivel son importantes tanto en los hechos como en las opiniones. Se producen varios fenómenos. Según muchos estudios, entre otros los de Louis Roussel, pero también según nuestras encuestas, el porcentaje de uniones libres aumenta todos los años, hasta convertirse en una forma de vida aceptada o tolerada junto al propio matrimonio, en primer lugar en Escandinavia, seguida por el Noroeste de Europa. Como Roussel, constatamos que Europa está claramente dividida sobre este tema. En el norte, la vida en común, por lo menos antes de optar por el matrimonio, es lo corriente y la mitad de los niños nacen fuera del matrimonio de parejas que viven en unión libre. En el centro de Europa hay

un porcentaje de uniones libres antes del matrimonio cercano al 50% y los nacimientos fuera del matrimonio representan unos porcentajes a menudo situados entre el 20% y 30%. En cambio, en los países de la Europa del Sur, estos fenómenos siguen siendo excepcionales. Este cambio revela otro: por múltiples razones, la sexualidad se halla cada vez más en el campo de lo privado. Cada cual, tanto hombres como mujeres, la vive como prefiere. Veamos algunos ejemplos sacados de nuestras encuestas.

En 1981, el 22% de los habitantes de nuestros 9 países comparables se declaraban más bien de acuerdo si alguien decía que toda persona debe tener la posibilidad de una libertad sexual total, sin ninguna restricción. Este porcentaje se eleva al 34% en 1990. En 1981, el 55% decía que las relaciones sexuales antes de la mayoría legal no estaban nunca justificadas, en 1990 este porcentaje es de 50%. En cuanto a la prostitución tenemos en 1981 un 52% frente a un 45% en 1990 que estima que nunca se puede justificar. En cuanto al divorcio, frente al 24% que estima que nunca es justificable en 1981, tenemos en 1990 un 16% (con menos de un 10% en los Países Bajos y Alemania). Demos aún un último ejemplo que ataña también al campo de la bioética. En 1990 el 38% de las personas entrevistadas aceptan que una mujer desee un hijo y siga soltera, es decir que no quiera vivir de manera permanente con un hombre, frente a un porcentaje del 35% en 1981 -pero en los grupos de 18 a 24 años y de 25 a 34, tanto en 1981 como en 1990, aproximadamente una de cada dos personas está de acuerdo. La evolución es más evidente en el grupo de 35 a 44 años que pasa del 37% en 1981 al 44% en 1990. Entre 1981 y 1990, España ha pasado, en relación a este tema del 36% al 60%, mientras que en Francia ha disminuido del 61% al 37%.

Esta primera aproximación que ataña a las relaciones hombre-mujer ya nos ha hecho abordar el campo de la ética. Se impone una contatación global: en 10 años la evolución hacia lo que se llama la «ética de la situación» se ha acelerado en toda Europa Occidental. Sin duda, esta evolución hacia un mayor grado de permisividad es ambigua. Revela el derecho a una mayor libertad personal: la gente se siente menos condicionada por el «que dirán», que, en el pasado, limitó a tantas personas y niveló enormemente las conciencias. Sin embargo, muestra también que la mentalidad de nuestros contemporáneos acepta cada vez más desviaciones, incluso allí donde, según toda ética que quiera ser humanista, se hacen caso omiso de las exigencias del bien común, como por ejemplo en el campo de la moralidad pública. Sin embargo, los europeos son más partidarios de la ética de la situación en lo que ataña a la moralidad personal y a la bioética que al campo de la moralidad pública. En las dos encuestas, las personas entrevistadas tenían que mar-

car en una escala de 10 puntos si estimaban que cada uno de los 22 comportamientos mencionados estaba más o menos justificado.

Para empezar, veamos algunos ejemplos que atañen a la ética personal. En 1981 la homosexualidad fue considerada como no justificable por el 49% de los encuestados contra sólo el 38% en 1990 (en los Países Bajos, la gran mayoría la considera justificable). Veamos ahora más en detalle dos comportamientos que atañen muy de cerca la bioética, es decir el aborto y la eutanasia. En cuanto al aborto, se habían propuesto en las encuestas cuatro supuestos. En todos ellos el porcentaje de los que juzgan justificable el aborto ha aumentado: en el caso en que la salud de la madre se ve amenazada, los porcentajes han pasado del 80% al 87% (en Alemania del 94% al 96%, en la República de Irlanda del 43% al 64%), luego, en el caso en que el niño pueda nacer con minusvalías físicas, del 66% al 71% (en España del 52% al 68%, en la República de Irlanda del 23% al 32%, pero en Francia del 88% al 83% y en los Países Bajos del 66% al 60%), en el caso de que un matrimonio no quiera tener más hijos, del 25% al 28% (en Gran Bretaña del 33 al 39% y en Francia, en cambio, del 48% al 40%). En varios países, como por ejemplo Bélgica, se encuentra una mayoría de católicos practicantes que se declaran de acuerdo con los dos primeros casos. En todas partes, la actitud liberal es siempre más pronunciada entre los jóvenes. Las diferencias entre católicos y protestantes son mínimas. Notemos, de paso, que la actitud liberal con relación a este tema del aborto es mucho mayor en Europa Central que en Europa Occidental.

Sabemos que, mientras tanto, el debate sobre la eutanasia se intensifica en varios países. En todas partes, salvo Alemania (y esto de manera no significativa) y Dinamarca, el número de los que la estiman justificable ha aumentado, sobre todo en Bélgica y en España. En la escala de diez puntos anteriormente mencionados, los siguientes países sobrepasan el punto 5: Países Bajos, Francia y Bélgica. El resultado más bajo lo tenemos en Irlanda con 2,5. Generalmente, la opinión pública acepta mejor la eutanasia que el aborto. En casi todas partes, pero con resultados mucho más bajos, el suicidio es también considerado más justificable en 1990 que en 1981.

Pasemos ahora a la evolución en la moral pública y empecemos por unos ejemplos sacados de la lista de 22 comportamientos. Vemos en primer lugar - como se ha dicho - que mucha más gente considera estos comportamientos como no justificables que cuando se trata de la ética personal. Generalmente tanto en 1981 como en 1990, el resultado oscila entre el 1 y el 3. Además, el aumento de la permisividad aunque existente, es muy limitado; a menudo no se trata más que de unas décimas de punto. Aunque de manera general los países latinos son más permisivos que los del norte, las diferencias siguen siendo muy escasas.

En lo que atañe al comportamiento considerado como más justificable, es decir, el fraude fiscal, en 6 de los 9 países considerados la permisividad ha descendido incluso (ha aumentado en Bélgica - el porcentaje más elevado de todos estos países -, en Alemania y en Italia). Toman do 4 comportamientos juntos, es decir, «pedir ayudas superiores a las que corresponden», «evitar pagar el billete de tren o del autobús», «hacer trampas en la declaración de hacienda si ello es posible», «guardar el dinero que hemos encontrado en un lugar público», los belgas y los franceses son los más permisivos en 1990, seguidos de cerca por los españoles. Eran ellos también los más permisivos en 1981, (o los que se consideraban como tales) en cuanto a esos 4 comportamientos. Gran Bretaña e Irlanda son, a este nivel, los menos permisivos.

Un problema importante en la ética pública es el de la contaminación y el medio ambiente. Muchas preguntas trataban sobre este tema en 1990, pero no en 1981, lo que nos impide desgraciadamente, efectuar cualquier comparación. Toda Europa se halla enfrentada también al problema de la inmigración de obreros extranjeros. En 1981, alrededor del 10% de los europeos entrevistados preferían no tenerlos como vecinos.

Aunque este porcentaje no ha aumentado mucho en 1990 (aproximadamente el 12%) hay países donde la actitud negativa ha aumentado considerablemente, como Bélgica, España e Italia, mientras que sigue siendo muy baja en Irlanda (en la que por otra parte hay muy pocos inmigrantes). Son los mismos países los que tanto en 1981 como en 1990, eran más reticentes hacia la gente de otra raza. Por otra parte, tanto en 1981 como en 1990, los padres mencionan en primer lugar la tolerancia, cuando se les pregunta que virtudes consideran importantes para inculcar a sus hijos. Y en la encuesta de 1990 se ve que los europeos son 3 veces más reticentes hacia los drogadictos que hacia los musulmanes.

Como ya se ha dicho, se han producido cambios muy significativos en el campo de la religión y sobre todo en el de las relaciones de los europeos con sus Iglesias. Para poder compararlos, nos limitaremos de nuevo a los 9 países mencionados.

Aunque el término «secularización» se presta a diversas interpretaciones, es innegable que junto a la individualización de la ética, la secularización es el rasgo más evidente de la mutación en curso. Son sobre todo dos factores los que influencian esta transformación. Se trata, por una parte, de la revolución cultural, con la democratización de la enseñanza, y de la información, con la emancipación femenina y los efectos de la sociedad de consumo, y, por otra parte unida a dicha revolución, el aumento de las diferencias, entre los hijos y de sus padres por un lado y los abuelos y los bisabuelos por otro. El impacto sobre la religión ha sido profundo.

Comenzaremos por los aspectos más bien exteriores. La práctica dominical ha bajado del 49% en 1981 a menos del 29% en 1990. Sobre todo en los jóvenes adultos donde esta ha pasado del 37% al 16%. Paralelamente, la Iglesia como institución ha perdido credibilidad. En 1990, el 39%, frente al 44% en 1981 dice que la Iglesia da respuestas satisfactorias a los problemas familiares, el 44% frente al 48% a los problemas morales del individuo. Las diferencias entre los países son grandes. Es sobre todo en Irlanda, Francia y Bélgica, donde esta disminución es mayor. El grado de confianza («mucha confianza») que se dice tener en la Iglesia ha bajado del 26% en 1981 al 20% de 1990.

Aunque el porcentaje de los que se declaran «personas religiosas» sigue en el mismo nivel que en 1981 (67% contra 69%) como también en el caso de los que dicen ser «ateos convencidos» (el porcentaje se estabiliza en 5%), la fe en Dios ha disminuido (del 85% al 79%; en Bélgica incluso del 77% al 63%). También disminuye la importancia atribuida a Dios: en una escala de 10, el 55% da una nota entre 6 y 10 contra el 60% de 1981.

A excepción de la creencia en la existencia del alma (71% en 1981 y en 1991) todas las creencias tradicionales han disminuido: a excepción del pecado, ninguna creencia obtiene la mayoría, ni la vida después de la muerte, ni el cielo o la resurrección, ni el diablo o el infierno.

Los que están al tanto del éxito de la «New Age» y de las nuevas religiones no se extrañarán al saber que la creencia en la reencarnación sigue siendo estable - alrededor del 20% cree en ella. Más nos sorprende cuando comparamos esta creencia con la de la resurrección, sobre la cual se hizo una pregunta (sólo en 1990). Dos fenómenos llaman nuestra atención: 1) que es sobre todo la gente que practica regularmente la que cree en las dos y 2) que el 40% de los que creen en la resurrección creen también en la reencarnación y que el 30% de los que creen en la reencarnación creen también en la resurrección. Fijémonos, de paso, que en Bélgica, donde en conjunto, la población es la más escéptica sobre el tema de la reencarnación (sólo el 13 cree en ella, como en 1981), en 1990, el 20% de los jóvenes del grupo de 18 a 24 años cree en la reencarnación, así como también solo el 20% cree en la resurrección - cifras que igualan a las halladas en el conjunto de la población suelta y esto, a pesar de que la mayoría de los jóvenes belgas han acudido a escuelas católicas...

Otra evolución hace reflexionar al observador. Aunque las mujeres de todas las edades son más religiosas y sobre todo más creyentes que los hombres, la diferencia entre hombres y mujeres disminuye cada vez más, lo que significa que hay una aceleración mayor de la no creencia entre las mujeres que entre los hombres. Podemos adivinar cuáles son

las consecuencias de ello sobre la transmisión de la fe. En la pregunta ya mencionada sobre las cualidades importantes que hay que inculcar a los niños en casa, la religión llega en 1990 al final de la lista con un 23% (pero entre los jóvenes de 18 a 24 años baja al 16% y en los Países Bajos al 6%).

Sin embargo es peligroso simplificar. La búsqueda espiritual no parece haber disminuido, como en 1981, alrededor del 64% de los encuestados afirma rezar de vez en cuando. En 1990, el 64% dice que las Iglesias dan respuestas a los problemas espirituales de la gente (frente al 56% de 1981). Esto parece indicar que la opinión pública acepta el papel de la Iglesia para resolver problemas personales de búsqueda de sentido, aunque al mismo tiempo rechaza toda intervención de la Iglesia en los campos que considera privados o que han pasado a ser autónomos, como la sexualidad o la política gubernamental.

Por medio de preguntas efectuadas solo en 1990, vemos que la palabra de la Iglesia es considerada más legítima cuando se trata de problemas considerados lejanos (el Tercer Mundo) y que no atañen a la vida personal. Por otra parte, algunas investigaciones como la de L. Voyé han mostrado que las reglas y modelos preconizados por la Iglesia, por ejemplo en materia conyugal (no a las relaciones sexuales antes del matrimonio, no al divorcio) son considerados como positivos, pero solo a título de ideal: si bien es bueno que la Iglesia formule tales exigencias para definir una situación ideal hacia la cual conviene dirigirse, no hay que ver en ellas rígidas obligaciones que tendríamos que aceptar a cualquier precio; las circunstancias de la vida se encargan de relativizarlas, imponiendo incluso una interpretación que tome en cuenta la especificidad concreta de cada situación.

La tendencia hacia una mayor individualización, muy clara en lo que atañe a la ética y a la religión, no se limita sin embargo únicamente a estos campos. También la constatamos en la economía y en la política. Limitémonos a unos ejemplos.

Tanto en 1981 como en 1990 se había planteado al cuestión de saber si una secretaria que tiene la misma edad que otra y hace el mismo trabajo pero es más rápida, más eficaz y en la que podemos tener más confianza, debería tener mejor sueldo que la otra. Los que han contestado afirmativamente han pasado del 64% al 76%. Lo cual no es extraño si constatamos que en 1990 el 46% declara estar muy orgulloso de su trabajo (frente a un 36% en 1981). Más que en 1981, los europeos buscan en su trabajo su realización personal. Así pues, factores como un trabajo interesante, que dé la impresión de realizar algo y permita explotar las propias capacidades, tomar iniciativas y en el cual se tengan responsabilidades, obvien un porcentaje superior en un 6% al de 1981. Los empleados declaran querer una mayor participación en las

decisiones de la dirección, entre otras en las que conciernen a la elección de directores. Igualmente desean estar más convencidos de la bondad de las instrucciones recibidas en sus trabajos (con dos excepciones, Francia y sobre todo Alemania Occidental).

También en política, los ciudadanos quieren hacer oír su voz más que en 1981. El porcentaje de los que dicen haber firmado una petición sube del 34% al 45%, el de los que dicen haber participado en una manifestación autorizada pasa del 16% al 22% y el de los que dicen poder hacerlo del 30% al 35%. No es extraño dado que en el survey de 1990, el 81% dicen que están totalmente de acuerdo con la opinión de los que piensan que el gobierno debería tener mucho más en cuenta la opinión pública. Sin embargo, un liberalismo a ultranza no obtiene más que una mayoría relativa: el 40% de los encuestados está de acuerdo con el enunciado que dice: «que tendremos más posibilidades de tener una economía próspera si el gobierno da más libertad a los individuos para hacer lo que quieran», frente al 27% que no está de acuerdo con ello.

Podemos concluir que, más que en 1981, la individualización se ha convertido en un valor central para el europeo actual. Además en 1990, el 85% estima que un mayor desarrollo individual es buena cosa, frente a un 81% en 1981. Y éste es el deseo más vehemente de las jóvenes generaciones.

III. CONCLUSION

¿Qué conclusión podríamos sacar de lo que precede? Con toda razón el historiador francés Philippe Ariés dijo que «el pasado navío de costumbres nunca gira con brusquedad». Junto a lo ya señalado y para evitar repetirnos, subrayemos dos fenómenos muy llamativos.

En *What Europe Thinks: A Valaues Handbook*, (Dartmouth, 1992) libro de síntesis que se ocupa de los países de Europa Occidental con excepción de Escandinavia, los dos autores, Noel Timms y Sheena Ashford, subrayan el hecho de que junto al factor edad, la fuente principal de las diferencias es claramente la identidad nacional y por lo tanto la historia. Aunque todos los países evolucionen en la misma dirección y por las mismas razones, el hecho de pertenecer a un país con sus tradiciones políticas, culturales y sociales propias, explica que sigan existiendo diferencias a nivel a veces grande. En esta Europa que se unifica incluso a nivel de mentalidades, persisten sin embargo las diferencias. Esta diversidad forma parte de su identidad y no ha disminuido entre 1981 y 1990.

Otro tema importante que revela nuestra encuesta es una clara ten-

dencia a la desinstitucionalización. Aunque no hay agresividad frente a las instituciones, parece que asistimos a una relativización de éstas y a una pérdida más o menos importante de su capacidad para modelar los comportamientos de la gente, según normas o reglas estandarizadas y autoritarias. Aunque esto afecta en mayor medida a los jóvenes, existe un movimiento en este sentido entre sus mayores, es la propia vida tal y como cada uno la vive la que tiende a darnos la norma y no una autoridad exterior. Así pues, hay una especie de indiferencia que se manifiesta con relación a todo lo que parece alejado de los cotidianos, una vida cotidiana tranquila y feliz en la que cuentan mucho la salud, el sueldo y sobre todo la calidad afectiva de la relación con las personas cercanas. Es sin duda, a partir de ahí, de donde hay que comprender la poca importancia acordada a lo religioso y a lo político.

Sobre este fondo de desinstitucionalización se construyen modelos de comportamiento y de representación diversos y complejos. Así se ha hablado de «caleidoscopio» a propósito de la familia, de «bricolage» o de «recomposición» en el campo religioso, de deslizamientos y cruces en distintos sentidos sobre el eje político izquierda-derecha. Asistimos en efecto, en los diferentes campos de la vida, a la reconstrucción de estos por los propios individuos.

Cogiendo prestado de las formas existentes y combinándolas de modo original, las mujeres y los hombres reconstruyen a menudo, sus modos de vida y sus valores dando a éstos un nuevo sentido, a menudo distinto del propuesto por la institución concernida. Todo sucede como si tuviésemos que vernos con infinitud de prácticas, de relaciones con los otros y con los objetos y de referencias a uno mismo, que ya no están ni automáticamente ni globalmente inducidas por la norma, - sea ésta del Estado o de la Iglesia - pero que, sin ser radicalmente autónomas de esta última, son sobre todo el resultado de decisiones individuales y de situaciones vividas. Las relaciones relativamente fijas y únicas que existían anteriormente entre, por ejemplo, una creencia religiosa y un partido político o aún más, entre la visión que se tiene de las diversiones y la posición socioprofesional se desvanecen para formar composiciones diversas y que pueden parecer heterogéneas o incluso ortodoxas a los que intenten leerlas con esquemas de análisis que durante mucho tiempo funcionaron, pero que son inadecuados para entender las orientaciones venideras.

Confrontada a los cambios del medio ambiente -cambios tecnológicos y políticos, económicos y culturales (pensemos en la informática, en la caída del comunismo, en las reestructuraciones de las empresas y en la pluralidad cultural de nuestras ciudades) - cada generación se ve forzada a inventar nuevas maneras de hacer y de representarse el mundo. Se ve prácticamente obligada a renegociar continuamente sus pape-

les y sus identidades, a través de procesos de autorregulación -, tanto más cuanto que el orden de los hechos se adelanta al orden del derecho.

Una nueva encuesta a finales de siglo nos permitirá ver aún mejor hacia donde se dirige Europa cuando va a entrar en su tercer milenio.

JOVENES, EXPERIENCIA RELIGIOSA Y REALIDAD EUROPEA

José Luis Moral

Estas notas proponen un pequeño juego combinatorio con las tres expresiones del título y una clave determinante: el diálogo con la cultura y el «estado de conciencia del hombre actual». Hay más reglas: se quiere jugar en campo neutral, con conciencia expresa de las deficiencias y virtudes del propio equipo y sólo apuntando esquemáticamente los problemas que pudieran plantearse en el desarrollo del partido. No estaría mal que nosotros, *congregacional e institucionalmente* hijos e hijas del XIX - un siglo marcado por las rupturas entre Iglesia y cultura, un siglo cargado de intransigencias -, nos metiéramos a menudo en tales juegos.

Estas notas invitan a mirar, como cristianos, el actual horizonte problemático de la experiencia religiosa de los jóvenes. En el fondo y lo primero éso, los jóvenes.

Esto de *hablar directa o indirectamente de los jóvenes* no es tan fácil como pudiera parecernos por hábito y tradición. No es fácil, antes de nada, porque la mayoría de nosotros no somos jóvenes y nos ponemos a hablar de quienes seguramente preferirían hablar por sí mismos, aunque no estén muy acostumbrados. Es difícil llegar a convencernos de que muchas de las cosas que el joven piensa o hace no las entiende él que no es joven sino después de un profundo proceso de **simpatía y compasión**, en el que no es infrecuente quedarse a medio camino, es decir, en formas más o menos solapadas de paternalismo y de apenamiento.

Por otra parte, cada día descubrimos más palpablemente la inutilidad actual de la categoría sociológica de juventud: *no hay juventud si no jóvenes* y la necesidad de conseguir un denominador común para todos ellos también nos mete en el mundo de la caricatura. Y ya se sabe: comenzamos con una caricatura y terminamos creyendo que se trata de un retrato. Por ahí está uno de los problemas centrales del sinfín de investigaciones sociológicas sobre la juventud. De ellas mismas está surgiendo la conciencia de sus limitaciones y la necesidad de un replanteamiento: existe una creciente crítica metodológica de su «cuantitativismo ingenuo» (creencia de que medir equivale a explicar) y una crítica general al «ideologismo subyacente» (estereotipos culturales que

enmascaran o esconden). Es necesario integrar tales estudios con otros de carácter cualitativo.

Nuestra *adulta* sociedad pese a cerrar, en la práctica, los espacios que debieran ocupar los jóvenes; pese a fijar una emancipación legal y negar, en la práctica, la real; propone un modelo «juvenil» de identificación social y convierte «la juventud» en noticia permanente. Conocemos tales engaños. En este sentido, ya no se puede hablar de los jóvenes como futuro de la sociedad: más que ser la imagen y prefiguración del futuro han terminado en *reflejo* de los caprichos del presente. Con todo, lo jóvenes son *terreno gratuito para las proyecciones de los adultos*: a ellos se les pueden achacar muchos desmanes y atribuir la falta de sentido que notamos en tantos campos de la vida. La manía de vincular jóvenes y futuro termina, no pocas veces, por apartarnos de la realidad o por inventarnos un juicio sobre ellos en virtud de las expectativas de futuro que nos hacemos. Hay traducciones del dato que nos tocan muy directamente: como esa de identificar el futuro de instituciones con la capacidad que tienen de atraer a los jóvenes. En fin, los jóvenes están sirviendo más de lo conveniente para controlar, esconder y proyectar las incertidumbres y/o esperanzas personales y sociales de los adultos.

1. DESDE DONDE Y COMO MIRAMOS, COMO VEMOS

Nadie ve la realidad como «es»: **todos interpretamos**. Ver es igual a interpretar e interpretamos según «somos y estamos». *Dos peligros* elementales nos rondan a este respecto: utilizar la fe y la religión como «ventaja» para saltarnos mediaciones obligadas (responsabilidad de servirnos, como todos, de la cultura, de las mediaciones socioanalíticas, de mirar los resultados de las ciencias y de *exponernos* a tareas hermenéuticas constantes, etc.) a través de diagnósticos prefabricados o terapias predeterminadas y no «asumir» (compartir) la vida del hombre actual.

Pero tales peligros encierran también la posibilidad, primero, de superar la razón científico-técnica que dirige nuestro modo de mirar y ver; segundo, de sentirnos dentro de los «gozos y esperanzas, tristezas y angustias del hombre de hoy». Ambas posibilidades quieren guiar estos incios de la exposición.

1.1. Más allá de una razón simplemente ilustrada

Querría mirar, querría que mirásemos, a los jóvenes y a Europa a través de lo que algunos han dado en llamar la «razón compasiva» o

intellectus misericordiae (J. Sobrino). Es decir, buscamos conocer la realidad colocando la compasión y la benevolencia como puntos de partida para cualquier análisis; ir más allá de la razón recompuesta en la Ilustración y convertida hoy en guía de tantos descubrimientos científicos y técnicos, razón que ha alcanzado una increíble capacidad de transformar el mundo pero funciona con una pobre capacidad de previsión humana. Frente a esta razón ilustrada, que gusta tratar con medios y casi nunca con fines - de ahí el arrinconamiento de quienes no disponen de medios -, queremos otra como «*intellectus amoris, justitiae, liberationis*» que mantenga viva la «*memoria passionis*», particularmente de todos los arrinconados, para llenarse de profecía y utopía.

Para la modernidad la *compasión* es peligrosa, parece dar entrada a una blandura o fatalismo y engendrar sujetos no aptos para la competición social instaurada en nuestros días. El cristianismo, en cambio, siempre lleva dentro la «*memoria passionis*» y de ahí deriva su práctica específica: colocarse en el lado de los pobres y débiles y actuar tal recuerdo en esa parte oscura de la realidad. A la razón ilustrada y post-ilustrada se le suele escapar esa zona de la realidad y de las personas, nació para ilustrar y se convirtió simplemente en razón instrumental que guía el darwinismo social reinante; aunque también se nos exige no olvidar otras muchas cosas positivas que lleva dentro la modernidad y mantener la praxis cristiana, reavivada por el recuerdo peligroso de quien tuvo razón en trabajar hasta morir. Mirar el mundo actual, mirar Europa, mirar a los jóvenes - desde nuestra perspectiva - sólo es posible con la razón compasiva y la esperanza del que sabe «de quien se fía». Así será posible amar el rostro concreto de cada joven, al comenzar preguntándos por quiénes son las víctimas de nuestra sociedad; observar el presente con simpatía, espíritu crítico y serenidad ante el futuro; mantener una sospecha serena y no cargada de condenas sistemáticas; evitar representaciones anticipadas de los otros y dibujar el «rostro del enemigo» o, simplemente, sentirse amenazados.

1.2. Más acá de seguridades poco ilustradas

Hemos hablado de una segunda posibilidad que llevaba aparejado el peligro que también apuntábamos: sentirnos dentro de los gozos y angustias del hombre, del joven actual. Si no la raíz, sí el substrato sobre el que se asientan dichos gozos y esperanzas está representado por los que podemos llamar el «*estados de conciencia del hombre actual*», es decir, el modo de entenderse y entender el mundo al que históricamente ha llegado el hombre. Fácilmente somos conscientes de lo que ya anuncia *Teilhard de Chardin*: «algo no va entre el hombre moderno y el Dios que anunciamos». Hoy el interrogante es más cru-

do y radical: el cambio de imagen del mundo y del hombre alberga tres conquistas irreversibles ante las que no sabemos cómo comunicar y reestructurar el mensaje cristiano, lo que algunas veces nos hace caer en la tentación de romper con la cultura moderna. Podríamos enunciarlas sintéticamente como sigue.

Una *imagen hominizada del mundo*, definido más como historia que como naturaleza, que echa por tierra la visión estable y fuertemente jerarquizada que parecía propia del pensamiento católico. Un *cambio en las estructuras de credibilidad del hombre moderno*, que se entiende como ser en perpetua creación de sí mismo y del mundo, ahora puestas en el valor absoluto de la persona, la autonomía de la conciencia, la libertad y pluralismo de proyectos... Por último, ha cambiado, por así decir, *el marco y el modo de ver* la realidad con la autonomización de los ámbitos en los que el hombre adquiere conocimiento y dominio (*secularización*) y una nueva racionalidad no dependiente o simplemente deductiva - partiendo de verdades inmutables y abstractas, normalmente vinculadas a la autoridad de la Iglesia - sino plural y sujeta a la lógica tanto de la diversidad cultural como del perspectivismo con el que necesariamente nos acercamos a la verdad (*laicización*).

El pluralismo, la democratización, la complejidad, el cambio de imagen del mundo y del hombre, la secularización y laicización, el acto de conocer como interpretar, como parte de los elementos que definen el *nivel histórico* del hombre y del mundo, nos tienen a todos un poco confundidos. A los cristianos, particularmente, la instauración de un pluralismo de cosmovisiones y culturas nos ha cogido desprovistos para la práctica de repensar las formulaciones racionales del cristianismo, las normas éticas, la organización de las instituciones, las celebraciones litúrgicas, etc. No es extraño que nos ronde la tentación de emitir un juicio puramente negativo de la modernidad, para abandonarnos en brazos de seguridades que nos eviten complicaciones.

1.3. En la carne viva de nuestro tiempo

Si queremos seguir siendo «expertos en humanidad» sólo cabe meternos («*hacernos carne*») en esta situación y entrar en un diálogo profundo, comenzando por «describir para comprender» y no por moralizar o juzgar, abandonando las lógicas deductivas para experimentar y «hacer camino al andar», aceptando el riesgo de las inseguridades e identificaciones parciales.

El último concilio terminaba su andadura diciendo, entre otras cosas: «al final de esta impresionante *reforma de vida...* y rejuvenecimiento del rostro, es para vosotros los jóvenes, sobre todo para vosotros, por lo que la Iglesia acaba de alumbrar en su Concilio una luz, luz

que alumbrará el porvenir. [...] (La Iglesia) confía en que encontraréis tal fuerza y tal gozo que no estaréis tentados, como alguno de vuestros mayores, de ceder a la seducción de las filosías del egoísmo o del placer, o a las de la desesperanza y de la nada..., y sabréis afirmar vuestra fe en la vida y en lo que da sentido a la vida: la certeza de la existencia de un Dios justo y bueno» (*Mensajes del Concilio a la Humanidad*, 2,4 y 6).

Pese a estos esfuerzos y por múltiples causas, numerosos índices parecen estar dando la razón a quienes afirmaban que la Iglesia perdió durante la Ilustración a los hombres de ciencia; en el siglo XIX a la clase trabajadora; y ahora, en el siglo XX, está dando la impresión de dejarse escapar a los jóvenes y a la mujer. El Vaticano II quiso evitar la ruptura, pasó de «las misiones» a «la misión» y luego a «la evangelización», abrió caminos de encuentro sobre un doble supuesto: el mensaje evangélico no está necesariamente ligado a ninguna cultura; sí depende de circunstancias culturales el tipo de Iglesia que lo vehicula. La misión, sin embargo, no se centra en la Iglesia sino en el Reino de Dios. Por desgracia la propia formulación consensuada de los textos conciliares no ha permitido desarrollar perfectamente una acción, identidad y modelo de Iglesia como sierva de ese Reino.

Los jóvenes no ven la vida cristiana como un intento de liberación humanizadora. Debemos cuestionar nuestra capacidad de testimoniar la Buena Noticia que queremos darles, la capacidad o incapacidad de comunicarnos con ellos.

2. EUROPA Y LOS JOVENES

El camino hacia la Nueva Europa está sembrado de dificultades. El proceso de unificación está siendo, sobre todo, un hecho económico. Se han dado pasos políticos importantes, pero los aspectos sociales y culturales se subordinan a los económicos; peligra la justicia y la cultura no descubre sus raíces más humanas; *los del Este* se resienten de antiguas heridas y *en el Oeste* avanza una nueva recesión económica que desorienta los deseos de unidad.

No son análisis para convertirnos a la postmodernidad, antes al contrario deben obligarnos a profundizar en los logros y desviaciones de la modernidad que comenzó cargada de valores a mantener, con los necesarios complementos que ahora vemos mejor. Cuatro parejas de sustitutivos podrían resumir lo que se ha convenido en llamar la **modernidad**: individualidad y sujeto, pluralidad y tolerancia, racionalidad y secularización, progreso y performance, este último término importado del inglés a otros idiomas para indicar la eficacia y rentabilidad de los dis-

tintos procesos. Los autoproclamados postmodernos y algunos católicos - cada uno por sus derroteros, claro está - han coincidido en la crítica a tales valores y su consiguiente fracaso. En cualquier caso, no es bueno pensar que hemos de enfrentarnos con la postmodernidad sin haber hecho la travesía de la modernidad.

2.1. Modernidad y religión

Sin entrar en muchos detalles y limitándonos exclusivamente a la relación entre modernidad y religión, constatamos la existencia de una *prolongada historia de confrontación* con frecuentes estrategias de mutuo rechazo y condena. El Concilio Vaticano II selló el camino del encuentro dialogante que rompía uno de los fatalismos más dramáticos para la conciencia de muchos cristianos: aquél de la imposible reconciliación entre modernidad y religión. Se logró distinguir entre cristianismo y situación sociocultural de cristiandad y se analizó pormenorizadamente el cambio radical de paradigma que suponía la modernidad. Seguían existiendo problemas, pero se mantenía el diálogo.

El término «**secularización**», utilizado inicialmente para designar el paso de la dependencia de una institución de la autoridad eclesiástica a la autoridad civil, se convierte en «**categoría sociohistórica**» para interpretar la repercusión del proceso de modernización en sus distintas fases sobre el fenómeno religioso, es decir, para interpretar el decreciente poder social de las instituciones religiosas y la liberación de las estructuras normativas de la autoridad religiosa tradicional. La multiplicación de reflexiones a este respecto y la complejidad del hecho han terminado por originar una ambigüedad semántica que cada cual trata de utilizar a su capricho. Son evidentes las repercusiones negativas que el proceso secularizador ha tenido sobre la religiosidad individual. Pero no menos negativo, ni menos evidente, resultó - y resulta - la *eclesiastización* del cristianismo, particularmente activa hasta el Vaticano II, que concedió un lugar preponderante y desmesurado a la estructura eclesial en la comprensión de la economía salvífica y no permitió una reacción adecuada y rápida a los cambios socio-culturales.

La modernidad no ha sustituido la cultura cristiana por una cultura de la increencia, sino que ha instaurado un *pluralismo de cosmovisiones y culturas y una nueva forma de relacionarse todas ellas con la religión y las Iglesias*. Por otra parte, la autonomía del pensamiento y de la ciencia, de la reflexión ética y política, en definitiva la autonomía de cada sujeto, no suprime las palabras cristianas. Pueden surgir absolutizaciones y unilateralidades en todos estos procesos modernos, como también puede suceder que la Iglesia se esfuerce poco en repensar el cristianismo en el terreno de las formulaciones racionales, de las nor-

mas éticas, de la organización de las instituciones, de las celebraciones litúrgicas, etc.

Entre todos los europeos, cristianos y no cristianos - incluidos los autoproclamados ateos -, hemos alcanzado, al igual que otros pueblos, una sabiduría humanística, rica en valores que han sabido colocar a la persona en el centro de la vida, liberarla de ataduras de todo tipo y reconocerla como imagen de Dios. El proceso, como todo lo humano, encierra no pocas ambigüedades y ambivalencias, que han conducido a la crisis y problemas actuales. Pero resulta un tanto gratuito proclamar, sin más, el fin de la modernidad y suponer que esta crisis, por muy radical que sea, obliga a hacer tabla rasa de lo anterior y jugar con baraja nueva.

Desde esta perspectiva queremos pensar la relación jóvenes, realidad europea y experiencia religiosa; considerando aquellos aspectos que más repercuten en esta última.

2.2. Una sociedad inquieta

La sociedad europea, como cualquier sociedad moderna, se caracteriza por su complejidad - con el correspondiente pluralismo y pluricentralidad - fragmentación, democratización y subjetividad, racionalidad técnico-científica, flexibilidad y consumismo, competitividad y reversibilidad, internacionalización y «mass-mediación», etc.

A éstos y otras muchas más notas que se pudieran enumerar, cabría añadir la ruptura de la tradicional estratificación social y las profundas y cada vez más rápidas innovaciones. La estabilidad europea, además, se ha visto perturbada recientemente por la caída del *muro*, la desaparición de los regímenes comunistas, la reunificación alemana y la reorganización de distintas naciones. Al entusiasmo primerizo ha seguido un cierto pesimismo y desconcierto, por no mirar la violencia y las guerras vinculadas a los llamados nacionalismos.

Asistimos hoy a **grandes transformaciones** donde emergen tensiones infraestructurales, que nos pillan enfrascados en *lógicas* nada favorables para afrontarlas: el individualismo y subjetivismo exacerbados, el darwinismo social, la difusión de legalidades y comportamientos acomodaticios, el conformismo y la moral camaleónica del «todo depende de» o «todo vale con tal de»... En estas circunstancias, se *incrementa el desequilibrio* entre el progreso técnico y el moral, la positiva conciencia de los derechos humanos se llena de graves contradicciones, se rompe facilmente con el pasado y domina la perplejidad ante el porvenir, pierden valor y significado las instituciones y, en concreto, el proceso de unificación europea se desentiende de la idea de hombre o la base de valores que sostenga la nueva convivencia.

Los problemas, sin embargo, exigen análisis rigurosos y nunca encuentran solución con descalificar globalmente una época o sociedad. Aquí sólo podemos detenernos en algunas cuestiones puntuales relacionadas con la experiencia religiosa de los jóvenes. Conviene no olvidar otros muchos aspectos positivos que no hacemos objeto de reflexión: leánse los progresos materiales, la conciencia de justicia, libertad y paz o la sensibilidad ecológica y el horizonte de los valores democráticos. Sin prejuicio de lo que posteriormente iremos desarrollando, la actual configuración de la sociedad europea presenta, entre otros, estos *perfíles problemáticos* de cara a la identidad y sensibilidad religiosa de los jóvenes:

- La **secularización y laicización**, como signos de la cultura de la modernidad, afirman la autonomía, libertad, responsabilidad y creatividad humanas; pero las condiciones sociales en que se ejercitan favorecen la dependencia y la manipulación.
- La **complejidad** y fragmentación de la vida social conducen a una pobre socialización y crisis de unidad/identidad de las personas. Problemas agudizados por una profunda crisis de instituciones.
- El **pluralismo** llega a legitimar extremos de relativismo que impiden la existencia de «sistemas de significado» y valores culturales comunes, con lo que se produce una grave desorientación ética y la desviación hacia «actitudes blandas» con las que acomodarse (pragmatismo, escepticismo,) o «duras» que proporcionan seguridad a cualquier precio.
- La «**lógica capitalista y consumista** conduce a la multiplicación insolidaria de las necesidades y genera nuevas insatisfacciones.

Desajustes como los citados están empujando a desertar de la racionalidad moderna. Razones no faltarían: el progreso y la ciencia degeneran en instrumentalización y poder para manipular, se desdibujan las esperanzas democráticas, la eficacia y el pragmatismo anulan la gratuidad y la solidaridad, el desarrollismo genera paro y anula la cultura del trabajo, se nubla el sentido y la angustia se convierte en compañera permanente de muchos.

Sin embargo, es difícil que por ahí se alcancen soluciones positivas. No podemos olvidar que si de racionalidad científica hablamos, también con ella la Ilustración europea fundamentó una nueva cultura socio-política que tendía a la libertad del sujeto y a la dignidad de todos los seres humanos. Quizá la respuesta exija no abdicar de tal racionalidad científico-técnica y completarla con la «razón compasiva» que anteriormente postulábamos.

2.3. Valores, modelos e intemperie

Los más variados estudios señalan que el primer valor para los europeos es la **búsqueda de la felicidad** y, puestos a concretarlo, parecen subrayar sobre todo la *libertad individual*. Con menor confluencia y significado más impreciso aparecen después: cierto sentido de la honradez, la solidaridad casi reducida al respeto del otro y una filosofía popular del trabajo bien hecho, propia de la honradez.

Aunque todavía las tres cuartas partes de los *europeos occidentales* afirman pertenecer a una *confesión religiosa*, va disminuyendo el número de cristianos practicantes e incluso, estos últimos, adoptan una actitud selectiva ante las enseñanzas que ofrecen las Iglesias. Está ensanchándose la distancia entre la Iglesia y el mundo; los jóvenes y las mujeres son quienes adoptan una actitud cada vez más crítica e indiferente ante la institución «Iglesia». No obstante, sigue buscándose ayuda espiritual, aunque es en Europa donde se ha producido la más espectacular crisis de la religión institucionalizada y donde se manifiestan nítidamente las formas de la incredencia e indiferencia modernas.

Los estudios sobre la *religiosidad en los países del Este* son pocos y parciales. Los datos elementales, que no permiten extraer ninguna conclusión, serían éstos: en Polonia el 97% se confiesa católico; en la antigua DDR, el 25% cristiano (4% católico); Hungría, el 65% dice ser católico y el 23% protestante; sobre Rumanía se calcula que el 14% es católico y el 5% protestante; la mayor parte de la población de la ex-Checoslovaquia parece ser católica (30% en Bohemia, 52% en Moravia y 60% en Eslovenia); en Bulgaria, el 34% profesa alguna confesión religiosa (en ese 34%: 75% es ortodoxo, 20% musulmán y 0,3% católico); respecto a la ex-Yugoslavia se mencionan estos datos: 35% ortodoxos, 25% católicos y 10% musulmán.

Los resultados relativos a la *generación joven*, que analizaremos con algo más de detalle, confirman la dirección valoral marcada por la sociedad adulta: se destaca por encima de todo el valor otorgado a la *autonomía personal*, particularmente en el terreno de la vida familiar, la relación de la pareja, la vida sexual, las opciones de la mujer, las visiones del mundo y las creencias. En concordancia con este dato, se destaca la *tolerancia*, aparece un notable *relativismo* y tendencia a comprenderse la propia visión de la realidad, incluida la vida religiosa y las creencias que cada cual adapta a su propia condición y situación socio-cultural. Existe, también, un difuso deseo de «algo más», muy vinculado a las insatisfacciones y desenraizamiento sentidos por los jóvenes.

El momento sociocultural refleja una *profunda crisis tanto ética como religiosa*, que se ve agravada por la carencia social de modelos: ni en la familia, ni en la sociedad y vida pública, ni siquiera en la comunidad católica, se encuentran modelos que cuestionen el desinflé moral y religioso. La educación, por su parte, no sale del círculo vicioso frecuentemente invocado: no puede haber cambio duradero en educación si no llegan a transformarse muchas estructuras sociales; e, inversamente, no termina por concebirse un cambio social importante sin reformar el sistema educativo.

Esta hora sin éxitos, sin soluciones claras, parece corresponderse con un apagamiento de las instituciones y, particularmente, con Iglesias institucionales sin signos significativos. Así es explicable la pérdida de credibilidad de la razón y de la utopía, para dejar paso a un *gran vacío* que se pretende llenar con gratificaciones baratas e inmediatas.

La literatura y la filosofía acuñaron ya hace tiempo una expresión gráfica de este estado: *hombre a la intemperie*. Se comenzaba a significar con ella, por una parte, el desamparo y angustia existencial del hombre de nuestro tiempo; por otra, el hecho de que no encontrara ningún sentido a los reveses de la vida. Ambas experiencias se convirtieron en una especie de amenaza difusa e inconcreta. A primera vista, el diagnóstico es poco explicable cuando nunca se ha dispuesto de tantos medios para controlar semejante angustia. Son los jóvenes quienes más directamente experimentan ese *gran vacío*, necesitan más que nadie una sociedad modélica.

3. LOS JOVENES EUROPEOS

Ser joven es algo muy relativo, una realidad cada día menos en función de la biología y más determinada por la cultura y la sociedad. Los jóvenes no anticipan o configuran el futuro, sino que más bien son una hiriente radiografía del presente. Sí, prefiguran los sueños y las víctimas de la sociedad futura. Ser joven es formar parte de una lista de espera. Por tanto, debiéramos hablar, más que de problemas juveniles, de cuestiones sociales; más que darle vueltas en primer lugar al cómo son los jóvenes, tendríamos que comenzar por reflexionar sobre *nuestras percepciones* de los jóvenes. Quizá por parecerse tanto a los adultos («¡ni siquiera los jóvenes son distintos de nosotros, de nuestro mundo, de nuestros consumos, individualismos...!») se descarga sobre ellos tanta amargura.

Estas consideraciones no deben conducirnos al extremo de considerar a los jóvenes como mero reflejo de la sociedad en que viven. Son personas con la responsabilidad que les corresponde. Colocarse de su parte, no obstante, nos exige *creer en ellos*, no observar ingenuamente los datos, mirarnos a nosotros y darles la palabra, ayudándoles a construirla con sentido desde una distancia adecuada: cercanos pero sin llegar a imponernos, separados pero sin que se sientan abandonados.

De los 320 millones de personas que viven en Europa, unos 55 millones son *jóvenes entre 15 y 24 años*. Aunque no son muy diferentes de los adultos, pretender dibujar una caracterización general de todos ellos es poco menos que imposible; nos limitaremos a apuntar unos pocos rasgos.

Los estudios sobre los jóvenes del *Oeste* europeo son numerosísimos; escasos los dedicados a la zona *Este*, aunque ya casi nos permiten concluir que existen pocas diferencias entre unos y otros. Señalaremos puntuamente alguna de ellas.

3.1. La difícil identidad

La complejidad del mundo que les rodea, su exclusión del centro de interés social y la fragmentación de la experiencia y vida personales provocan en los jóvenes una profunda **desorientación**. Nacidos y criados en un pluralismo con escasez de apoyos para ser descifrado y sin referencias para ir caminando, son hijos de una **socialización porosa** y abierta que permite ir de aquí para allá, según las seducciones del momento, pero no proporciona el esqueleto necesario para poner en pie la propia identidad.

El pluralismo de las concepciones del mundo, vigente en nuestra sociedad europea, conduce a la *privatización de la producción de identidad*. La sociedad no asegura modelos de identidad personal que formen una estructura subjetiva de sentido. Es imprescindible que la socialización primaria (familiar) ponga una base sólida para el desarrollo equilibrado de la identidad. Sin embargo, muchas familias son incapaces de cumplir eficazmente esta función.

La vida de los jóvenes en esta sociedad se ve continuamente acompañada por aspectos que debilitan la identidad personal esbozada en la socialización primaria. Así un gran número de jóvenes europeos confiesa no encontrar puntos de referencia para su vida en la familia, la escuela, la iglesia, los partidos y sindicatos... Si las instituciones no son capaces de generar procesos de transmisión de valores, las generaciones adultas han perdido autoridad y significatividad a los ojos de los jóvenes. No les queda otra salida que construir una identidad cambiante, según las circunstancias. Tal identidad sólo permite *personas a-estructuradas*, sin identidades ni referencias claras, que termina por ser vacilante y requiere un respaldo social y junto a la presencia, cada vez más necesaria, «*instituciones de reparación*» que cuentan con más fracasos que reconstrucciones de la identidad personal.

Los jóvenes europeos manifiestan continuamente su sensación de «*encontrarse perdidos*» y no poder asimilar problemas como el paro, la droga, el SIDA. No hallan referencias para orientar su vida, ni personas ni valores, y la educación que reciben no les prepara para la vida. Piensan que no se cuenta con ellos, que no existen espacios para su participación y responsabilidad. La juventud femenina, aunque su condición haya cambiado enormemente después de un siglo de lucha feminista, cuenta con un problema añadido, pues sigue encontrándose con estructuras asimétricas de relación con la sociedad.

3.2. Reclusión en «mundos privados»

La desorientación y dificultad para construir la identidad personal empuja más a la defensa de los *intereses individuales* que a la preocupación por los sociales. También hace que uno de los rasgos más característicos de las nuevas generaciones sea la *elección del subjetivismo* como punto de vista - casi exclusivo - para guiarse por la vida.

Individualismo y subjetivismo, fuertemente marcados en los distintos comportamientos, conducen a *refugiarse en la vida privada* personal y en el grupo de amigos/semejantes que estructuran con referencias normativas propias y circunscriben a visiones horizontales y presentistas. Se acentúa a todos los niveles el relativismo frente a cualquier afirmación de la verdad, es más: tal relativismo viene considerado como necesario para salvaguardar la independencia y libertad del sujeto y la misma estructura democrática.

En este entorno privado, sobre todo los jóvenes del *Oeste europeo*, se muestran como una generación satisfecha y moderadamente optimista, aunque apagada y muy conformista. Viven en buenas relaciones con la familia y retrasan cada vez más la separación, pero en un clima de mera acomodación y tranquilidad, sin establecer relaciones profundas. Consumen y viven pragmáticamente, aunque sientan otras necesidades y constaten múltiples problemas.

Los jóvenes del *Este* viven más angustiados ante problemas como la búsqueda de trabajo y el paro; expuestos, sin apenas defensa, al peligro de asimilar rápida y acríticamente los contravalores de la sociedad capitalista. De hecho, sus intereses y deseos muestran más fuertes inclinaciones consumistas que los mismos jóvenes del *Oeste*.

3.3. Búsqueda de valores «postmateriales»

Junto al primado de valores individuales (centralidad del hombre y de la persona, autonomía de la conciencia y sentido de libertad, respeto y tolerancia), los jóvenes europeos manifiestan un urgente *deseo de autorrealización y felicidad inmediata*, que no sólo se identifican con «valores materiales» (éxito, status, enriquecimiento, capacidad de consumo, poder...) sino que se configuran como *deseos mixtos* que incluyen la **demandas de valores «postmateriales»** (autoexpresión, espontaneidad, identidad territorial, fraternidad, autenticidad de relaciones personales, solidaridad, sinceridad, amor, calidad de vida). Bien es verdad que el dato guarda una estrecha relación con los países y jóvenes del *Oeste europeo* que tienen más o menos satisfechas las necesidades materiales.

Pese a las no pocas contradicciones en las «jerarquías mixtas» con

las que se combinan los valores, aumenta la sensibilidad en contra del racismo, la disponibilidad a ayudar al Tercer Mundo y se estiman como valores centrales la ecología, el pacifismo la calidad de vida. Los jóvenes del *Este* se alejan de las ideologías, aunque mantienen una mayor conciencia política y subrayan, por su lado, el interés por la instrucción y el deseo de una nueva calidad de vida.

En este «estado de búsqueda», a los jóvenes no les atraen ni las palabras ni los discursos y ni tan siquiera los ejemplos en sí mismo considerados, la pista a seguir serán las experiencias y espacios significativos que logren congregarlos y motivarlos, es decir, aquello que permita *pasárselo bien*.

3.4. Encontrar salidas a un malestar inconcreto

La dificultad del hombre moderno para reconocer y afirmar el «sentido del todo» como unidad del hombre y del mundo es consecuencia de los cambios sociales modernos. El incremento de la complejidad y la fragmentación de todas las relaciones desorientan la conducta y terminan por provocar la **angustia, difusa y permanente**, de las crisis de sentido.

La repercusión de estos cambios en los jóvenes amplifica sus consecuencias ante la desorientación moral y la ausencia de experiencias, como la religiosa, capaces de integrar los diferentes aspectos de la vida personal.

La **moral** de los jóvenes europeos se parece más a un radar que a una brújula: no se guían tanto por un norte cuanto por relación a la posición de los demás. Lógicamente se trata de una moral porosa, al igual que la socialización: absorbe de aquí y allá según conveniencias y situaciones. No es que carezcan de moral, sino que organizan sus propias normas y criterios sin referencias claras y estables. Necesariamente se hacen pragmáticos y se acomodan para vencer la desorientación y falta de referencias significativas. Espontáneamente, por otra parte, se sienten más cercanos a valores y contenidos laicos que religiosos, no en vano nacen en el contexto adquirido de la nueva imagen de hombre y mundo y, desde ella, ciertas formulaciones religiosas resultan abstractas, impositivas y con una lógica deductiva inadmisible.

Respecto a la **religión** aparece un fenómeno que está dando demasiado que hablar: junto a la tendencia a alejarse de las doctrinas religiosas formales y de instituciones como la Iglesia católica, aflora un denominado despertar de la religiosidad juvenil cargado de no pocas ambigüedades. Su manifestación más clara aparece en la «nueva religiosidad» qué, junto a la fascinación por lo oculto, se mueve por la impetuosa necesidad de encontrar «otros caminos con sentido». Este «des-

pertar» parece más el nacimiento de una «nueva gnosis» que una verdadera manifestación de apertura a la trascendencia, dando la razón a quienes estiman, en general, que «el retorno de la religión camina paralelo con la disminución de la fe» (Garelli).

La moral y la religión de los jóvenes representan, con todo, un inegable intento de superar el malestar difuso e inconcreto que sienten. Como también lo son la ampliación de las necesidades valorales y búsqueda de nuevos valores. En esta esfera de los valores parece radicar el malestar que se manifiesta en verdaderas y propias crisis de identidad, en la pérdida de referencias y en la carencia de sentido que dé unidad a la persona y a la vida.

Venimos hablando de un malestar inconcreto, pero no debiéramos olvidar aquellos otros concretos en los que prioritariamente ya está el corazón y debieran ir las manos: **paro, droga, racismo y SIDA**, según el elenco que mayoritariamente apuntan los mismos jóvenes. Ambos malestares no permiten remedios abstractos o simples palabras de consuelo. Ante los primeros, por ejemplo, no cabría argumentar cómo el subjetivismo es malo y causa esa difusa pena; peores, oiríamos contestar, son las supuestas alternativas que vemos. Con los segundos, las buenas palabras siempre suenan a sarcasmo. Las respuestas están en el lado de las experiencias concretas, de los proyectos, de las alternativas culturales, de las cooperativas juveniles, de...

4. EL MALESTAR RELIGIOSO DE NUESTRA CULTURA

Un cierto malestar es componente de toda experiencia religiosa dentro del contexto cultural en que se sitúa. Pero en la situación religiosa del cristianismo en Europa existe un *plus* de malestar producto de otros factores. Pannenberg expresa claramente los interrogantes a la base de lo que hemos dado en llamar el malestar religioso de nuestra cultura europea: «El cristianismo ya no es algo que pertenezca connatural y problemáticamente a nuestro mundo. Muchos hombres y mujeres de hoy ya no ven en las Iglesias cristianas sino reliquias de un pasado ya muerto. ¿Es que la modernidad se ha desprendido realmente del cristianismo?, ¿o, por el contrario, la herencia cristiana es todavía constitutiva - aunque no parezca así - para la forma de vida del llamado mundo occidental, forma de vida que, sin embargo, aparece totalmente secularizada? La respuesta a estas preguntas decide sobre el problema de si el hombre moderno puede todavía ser moderno, sin sufrir un resquebrajamiento dualista de su conciencia, y de si un cristiano puede ser un hombre moderno sin perder por ello su identidad cristiana». Añadamos

un interrogante conclusivo: ¿de qué manera influye el modo de presentarse el cristianismo actual en la experiencia religiosa de los jóvenes?

No faltan *síntomas* que revelan la existencia del malestar religioso. El fundamental: la evidente crisis de transmisión de la fe a todos los niveles y especialmente en los ámbitos en donde hasta ahora venía produciéndose: familia, parroquia, instituciones religiosas. Pese a los numerosos esfuerzos por establecer comunicación con el hombre - con los jóvenes de hoy -, el mensaje religioso no logra encontrar lenguajes y medios nuevos que permitan superar las dificultades de la ruptura existente entre socialización y transmisión del cristianismo.

Nos acercamos a una triple y sencilla *interpretación* del malestar basada en la exigencia de recolocar el cristianismo en la sociedad laica, la necesidad de grupos que transmitan significativa y cotidianamente experiencias fundantes de la esperanza del Evangelio y la superación del ocultamiento del sentido a través de una cultura del don y de la confianza.

4.1. Recolocar el cristianismo en nuestra sociedad laica

«El cambio de mentalidad y de estructuras somete con frecuencia a discusión las ideas recibidas... Las nuevas condiciones ejercen influjo también sobre la vida religiosa. Por una parte, el espíritu crítico más agudizado la purifica de un concepto mágico del mundo y de residuos supersticiosos y exige cada vez más una adhesión verdaderamente personal y operante a la fe, lo cual hace que muchos alcancen un sentido más vivo de lo divino. Por otra parte, muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. La negación de Dios o de la religión no constituyen, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual; hoy en día, en efecto, se presentan no rara vez como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo. En muchas regiones esa negación se encuentra expresada no sólo en niveles filosóficos, sino que inspira ampliamente la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia y la misma legislación civil. Es lo que explica la perturbación de muchos» (GS, 7).

Las consecuencias de la modernidad están indudablemente en la base del malestar religioso de nuestra cultura. Una de las claves que mejor desvela estas consecuencias puede encontrarse en la interpretación de la categoría sociohistórica de la secularización. El Vaticano II contemplaba la secularización con claves al estilo de las contenidas en la cita anterior. Los muchos análisis y la perspectiva del tiempo transcurrido, nos permiten entrever en ella una expresión de los «arreglos» a los que empujó la preocupación por la unanimidad conciliar y puede servirnos para aclarar *dos posturas fundamentales* en la cuestión.

Para algunos cristianos, la **secularización** significa sobre todo una

ruptura con la religión que afecta a los contenidos mismos de la vida cristiana. Se imponen estrategias de respuesta que necesariamente suponen y terminan en el rechazo mutuo. Otros, más allá de episodios beligerantes contra el cristianismo, arrancan considerándola como un **cambio radical de paradigma**: nueva forma de pensar, valorar y organizar la vida social, iniciadas con la liberación de las estructuras normativas de la autoridad religiosa tradicional. Vista así, hay que optar por el diálogo y la purificación mutuas que permitan tanto una nueva inculturación y recolocación del cristianismo, como una crítica de las posibles extrapolaciones del pensamiento moderno.

A la cuestión sobre qué tipo de cristianismo - o, lo que sería muy semejante - qué tipo de Iglesia queremos construir, los *primeros* responderían subrayando la necesidad de una fuerte articulación del poder eclesial, la preocupación preeminente por la ortodoxia y un estricto cuerpo doctrinal dogmático y moral. Históricamente, esta corriente de pensamiento eclesial habría impuesto su criterio con el mantenimiento de la *eclesiastización* del cristianismo. Los *segundos* propondrían una modelo más profético: una Iglesia-signo y «sacramento entre las naciones», una Iglesia-pueblo y levadura paciente que no puede reservarse derechos sino prestar servicios. A ellos se debe la profundización en el fenómeno de la secularización y el desarrollo de una mejor teología de la Iglesia.

«La ruptura entre evangelio y cultura (que) es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas» (EN 20), depende en gran medida de la «imagen cultural» presentada por la Iglesia. Y hoy muchos piensan que la Iglesia está haciendo poco por repensar el sistema de las mediaciones de la vida cristiana, que la Iglesia ofrece pocos *gestos* significativos interna y externamente, quizás contagiada por un mundo carente de significatividad para despertar ilusión y empujar la esperanza. La creciente indiferencia religiosa y, en particular, la asumida espontáneamente por los jóvenes dado el clima que respiran, deben empujarnos a un decidido y **profundo diálogo con la cultura moderna**, sin descalificaciones apriorísticas, para recolocar el cristianismo dentro de ella. La *recolocación*, por otra parte, conllevará una nueva definición del estatuto y presencia de la religión en esta sociedad pluralista y secular.

4.2. Transmitir cotidianamente «experiencias fundantes» de la esperanza del Evangelio

El malestar religioso está también estrechamente vinculado al déficit de identidad cristiana y de comunidades capaces de vivir y transmitir significativamente la *Buena Noticia*.

La sociología de la vida cotidiana subraya la categoría de «definiciones de la realidad» como clave de las «negociaciones» de identidad o configuración de la identidad de cada persona, realizadas mediante reacciones y ajustes con los que buscar un sitio en las relaciones sociales. Las «definiciones de la realidad» son el dato nuclear en la cultura compartida de un pueblo o grupo y espontáneamente se «contagian». Entiéndase aquí cultura como manera de sentir e interpretar inmediatamente el mundo y la vida.

Los cambios en las «definiciones de la realidad» tienen mucho que ver con los *cambios culturales*. También se ha comprobado que los grupos influyen decisivamente en ello. Pertenece a la identidad, en este sentido sociológico, el identificarse con la propia comunidad o grupo. Las primeras comunidades cristianas, partiendo de la «experiencia fundante» de la vida y recuerdo de Jesús de Nazaret, fueron capaces de generar una *nueva definición de la realidad*.

El *cristianismo actual* mantiene una muy difuminada «definición de la realidad» y la mayoría de los cristianos europeos no se identifican con ninguna comunidad. Espontánea y prerreflexivamente no cuentan con modelos de vida verdaderamente propios, y lo mismo podríamos decir respecto a los esquemas de autorrealización, imperceptiblemente diferentes a los de propuestas no cristianas. La identidad que uno vive está directamente relacionada con las «definiciones de la realidad» por las que inadvertidamente se guía. La *cultura liberal-capitalista* y pragmática no es cristiana y fácilmente nos contagia su «definición de la realidad». El camino para educar la experiencia religiosa y para la evangelización de los jóvenes pasa imprescindiblemente por transmitir a grupos y desde grupos «experiencias fundantes» de la *Buena Noticia* del Reino, con capacidad para engendrar otra «definición de la realidad».

4.3. Ocultamiento del sentido y cultura de la gratuidad

Podemos encontrar una *tercera aproximación explicativa al males-tar religioso* en el ocultamiento del sentido de la vida. La pregunta por el sentido de la vida necesita meterse dentro de la «experiencia de la contingencia» para que no quede reducida a un simple grito orgulloso...

Hablamos de *crisis de sentido* no para referirnos a la carencia del mismo en estructuras o acciones particulares, cuanto para relacionarla con el concepto de totalidad que conforma el significado global de la vida humana y del mundo. Hemos reflejado ya cómo algunos procesos modernos desorientan la conducta y terminan por ocultar el sentido. El diagnóstico de que el hombre moderno es víctima de una angustia indeterminada y difusa sería el resultado de tal ocultamiento.

Habitualmente los análisis se detienen en conclusiones así de in-

concretas. Habrá que ir más allá. La tematización de la «experiencia de la contingencia» es uno de los posibles caminos. Dicha experiencia, como posibilidad de que *todo sea casual* o de que *el todo sea absurdo*, se conecta directamente a la pregunta por el sentido de la vida. Precisamente el eclipsamiento del sentido delante de sufrimientos o de la amenaza de muerte o su pérdida ante el tedio de una existencia sin expectativas y sin hondura, vehiculan inmejorablemente la pregunta y pueden permitir experientar el «sentido de la contingencia».

Habrá que tener en cuenta aspectos que hoy vemos con más claridad. Por ejemplo, que la pregunta por el sentido no puede ser abordada partiendo exclusivamente de la naturaleza y esencia del hombre, como se hizo antaño y algunos quieren volver a intentar ahora. El hombre es un ser histórico y mediante la cultura va definiendo y orientando su propia naturaleza y la de las cosas. También la cuestión del sentido adquiere esta dimensión histórica y procesual.

Experiencia de la contingencia y pregunta por el sentido requieren, a su vez, un particular *humus* cultural para que no degeneren en simples tematizaciones del pesimismo epocal, como puede estar sucediendo en estos momentos.

Al hombre actual le cuesta mucho meterse dentro de este tipo de experiencias y preguntas que se escapan de la lógica científico-técnica para pasar a la del *misterio* y del *don*, apoyadas también en un factor clave y un tanto extraño a la sensibilidad actual: la *confianza*. La posibilidad de la experiencia religiosa tiene mucho que ver con estas experiencias, preguntas, lógicas y factores. El clamor de lo «totalmente otro» (Horkheimer) llega a ser audible cuando el hombre se abre al mundo de los valores, de la gratuidad y del sentido, consciente de su contingencia... atravesada de infinitud.

5. JOVENES, EXPERIENCIA RELIGIOSA Y CONSTRUCCION DE LA NUEVA EUROPA

Los jóvenes, aunque creyendo en el «símbolo Europa», no consideran el *proceso de integración europea* como capaz de responder a las demandas de valores y de identidad. Se muestran *escépticos* frente a las respuestas que se puedan ir produciendo.

Aunque son innegables los pasos positivos hacia la Nueva Europa, no les faltaría razón a los jóvenes si nos fijamos en la preponderancia de los intereses económicos y en la falta de imagen de hombre, valores y cultura a desarrollar. Resulta evidente la necesidad de considerar no sólo los factores económicos y políticos del proceso de integración, sino también sus aspectos éticos y espirituales.

5.1. ¿Un proyecto cristiano para Europa?

La mayor parte de los países de Europa han lanzado a la Iglesia el desafío de entrar en una laicidad real. Lejos de deplorar la secularización, la Iglesia debería reconocer en ella una conclusión normal y situarse dentro con su forma original: sin poder e influencia, con palabras proféticas: llenas de libertad para arriesgarse y denunciar injusticias, desigualdades, abusos; llenas de misericordia en el compartir las cuestiones que inquietan a los hombres y a la sociedad.

Diferentes indicadores revelan, especialmente entre los jóvenes, el escaso interés de los europeos por las Iglesias y sus declaraciones: oyen poca buena noticia y demasiados juicios severos y condenaciones. En el tema que nos ocupa, también los cristianos deben comprometerse inequívocamente en el proyecto de unificación europea. Ahora bien, tanto la Iglesia como cada uno de los cristianos no pueden participar en los debates de la sociedad más que estando *presentes* en ellos *con total desinterés*. Necesitamos perder la pretensión de poseer de antemano las respuestas y desterrar la exigencia de que se nos reconozca un poder social *debido*.

Damos por supuesto que ni un proyecto meramente de «mercado común», ni otro laicista y/o neopagano, basados exclusivamente en una racionalidad científico-técnica, son deseables para construir la Nueva Europa. ¿Quiere esto decir que hemos de esforzarnos por realizar un proyecto cristiano?

Este podría parecer el deseo de la Iglesia, de atenernos a algunas manifestaciones oficiales que dan la impresión de *suponer una tal preponderancia del factor cristiano en la identidad europea*, como para exigir que sea predominante a la hora de la configuración de la Nueva Europa. Los hechos históricos no confirman del todo tal pretensión. ¿No hay en la identidad europea otros factores que son afirmados, incluso, en cierta contraposición - al menos aparente - con la fe cristiana?

Aunque no fuera verdad que debajo de este planteamiento, más o menos *oficial*, late un concepto negativo de modernidad y secularización (casi igualados a agnosticismo, humanismo sin Dios, relajación moral, etc.) y la pretensión de hegemonía y predominio del «proyecto cristiano», su formulación y punto de partida podrían dar pie a ello.

La mejor solución, donde hacerse presente la Iglesia con sus aportaciones peculiares en medio del pluralismo cultural y espiritual de Europa, consistiría en la elaboración de un *proyecto común* que, por supuesto, debería partir también de una base común. Existe en la sociedad europea un conjunto de valores para contar con esa base común. El contenido fundamental de los mismos se resume en los «derechos humanos fundamentales». La discusión y el diálogo irían haciendo el camino.

5.2. La experiencia religiosa

Cada hombre es un ser inquieto, expectante, permanentemente buscando algo más, hasta tocar metas últimas. Este modo humano de ser ha presentado históricamente una forma peculiar de realizarse a través de la experiencia religiosa y con ella alcanzaba un «saber/sentido vital» que unificaba la persona y la vida.

La **experiencia religiosa** hace referencia a algo que se percibe de modo inmediato y se vive antes de todo análisis y formulación conceptual. Es respuesta íntima del hombre que le hace desarrollar una actitud de apertura al sentido de la vida, desde la confianza en algo/alguién absoluto. Así hablamos de *saber vital* como conjunto de soluciones y respuestas razonables a inquietudes e interrogantes fundamentales de la vida.

Culturas como la nuestra, que llegan a considerar la ciencia y la civilización técnica como los principales valores culturales, pueden *empobrecer experiencialmente al hombre* y reducir las posibilidades tanto de las experiencias religiosas como de las experiencias de fe. Algo de esto nos ocurre y con especial incidencia en los jóvenes. No obstante, todas las experiencias están necesitadas de un aprendizaje, de *algo* que se dé a experimentar.

Las características señaladas acerca de la sociedad europea, de los jóvenes y del malestar religioso permiten deducir fácilmente en qué sentido se favorece u obstaculiza la experiencia religiosa en Europa. Ahora nos vamos a detener en dos niveles de un mismo elemento apuntado al hablar de aquello: el referido a la socialización religiosa.

Las **experiencias explícitamente religiosas**, o aquellas que mejor conducen a ellas, han de situarse en el contexto de un proceso de socialización global. El desarrollo de dichas experiencias, por otra parte, no puede separarse del *devenir-persona*. La familia, primero, y el resto de instancias educativas y socializadoras, después, tienen en sus manos abrir o cerrar una sensibilidad que inicialmente las favorezca o niegue.

En las condiciones sociales modernas, el individuo pasa a formar parte de muy diversas unidades sociales y su *biografía* se individualiza pronto y se desarrolla en una sucesión de pertenencias a grupos heterogéneos. Así es el proceso de lo que hemos llamado *problema de la identidad*: cada persona debe adquirir y conservar su propia identidad en confrontación con una serie de grupos y como sujeto de diferentes *papeles*. La socialización religiosa viene cada vez más relacionada con este problema de la búsqueda de identidad. En esa búsqueda todo lo que puede crear sentido sentará bases para aproximarse a la experiencia religiosa. Toda experiencia religiosa se hace en y con experiencias humanas cotidianas.

Respecto a la cuestión más específica de las *experiencias cristianas* o, en los términos de sociología de la religión que venimos empleando, socialización religiosa de los contenidos cristianos, se está tomando conciencia de que las formas clásicas y tradicionales de socialización y transmisión de contenidos cristianos resultan prácticamente ineficaces en una sociedad secularizada, anónima y sumamente pluralista. Los sociólogos constatan la desaparición de las estructuras sociales de credibilidad para posibles experiencias de la fe cristiana. El interrogante queda ahora referido a la capacidad de la Iglesia para transmitir eficazmente su propia tradición experiencial evangélica con nuevas formas de socialización/educación.

Las ideas clásicas sobre predicación, catequesis y educación cristiana tienen poco en cuenta este reto y tendemos a pensar que, cuando la transmisión de la fe fracasa, la causa radica en los que oyen y deben aprender, no en la enseñanza y planteamientos de los que enseñan.

Los jóvenes, en este tema, *no ven que la proclamación eclesial de la fe dé sentido a la vida personal*, porque tal oferta de sentido representa un conjunto poco significativo para ellos, demasiado particular y muy centrado en la institución eclesial. No se puede proponer ninguna estrategia que, implícita o explícitamente, pretenda una socialización religiosa a través de la «identificación con la Iglesia». Hemos de contar con identificaciones parciales y disentimiento, posibilitar la participación activa de todos y ser conscientes de que la pluralidad de comunidades representa uno de los mejores presupuestos para posibilitar experiencias cristianas de fe en una sociedad plural y compleja.

6. ENCARAR EL FUTURO

Por doquier están esparcidas las «semillas de la Palabra» (AG 11). En toda cultura y experiencia verdaderamente humanas resuena la Palabra y brotan aquellas semillas. Esto significa que la Iglesia, al anunciar el Evangelio, no se puede comprender como luz sin sombras que se dirige a tinieblas sin claridad alguna» (*Evangelización y hombre de hoy*). De ahí que la Iglesia deba preguntarse, día a día, «si es más o menos apta para anunciar el Evangelio y para inserirlo en el corazón del hombre con convicción, libertad de espíritu y eficacia» (EN 14).

«La Iglesia, decía Pablo VI, debe mirar al mundo, algo así como Dios mismo, después de la creación, su obra admirable e inmensa, con una enorme admiración, con un gran respeto, con una simpatía maternal, con un amor generoso». En este momento, los cristianos estamos llamados a mirar Europa con una enorme benevolencia y entrega para

responder a los interrogantes de su futuro. «*¿Seremos capaces - así resume Juan Pablo II dichos interrogantes - de recoger cierto número de desafíos de la modernidad, como el porvenir de los jóvenes, la solidaridad con los excluidos y los riesgos de una sociedad de dos velocidades, la secularización, el diálogo con las otras religiones?*».

La *intemperie* que vivimos amplía las tentaciones de inventarnos falsos refugios u olvidar, en palabras de W. Kasper, que «nuestro mundo actual sin Dios, es en parte una consecuencia de haber predicado un Dios sin referencia al mundo».

Hemos querido, en apretada síntesis, ir sugiriendo una especie de «esquema de urgencias» (primero *mentales*) condicionado por el supuesto de asumir la modernidad, que obliga a entrar en la ardua tarea del diálogo y del análisis para construir proyectos *con futuro*. Todo, sin olvidar nuestra generosa y tradicional entrega en las praxis diarias.

La *significatividad y especificidad*, que pide el último capítulo general de Salesianos e Hijas de María Auxiliadora, deben acompañarse con propuestas creativas, sin huir de riesgos.

YOUNG PEOPLE, RELIGIOUS EXPERIENCE AND EUROPE TODAY

José Luis Moral

The following notes are an attempt to reflect on and interpret the three issues contained within the title, that is, the on-going dialogue which exists between culture and the "human conscience". To remain totally neutral, while at the same time acknowledging the problems, limitations and possibilities present in society today with regard to the issues, is a task a little beyond the scope of these pages. It is good however that we, sons and daughters of the 20th century - a century noted for the division between Church and culture, noted also for its severity - attempt to ponder these issues in the light of all we stand for as congregations and institutions.

I feel the foremost problem is with regard to young people. What follows is an invitation to look with a Christian vision at the very real problems of young people's religious experience today.

It is not easy to speak about young people, directly or indirectly, even for us who might be seen as being used to doing just that. It is not easy because many of us are no longer young and we find ourselves in a position of speaking about something which is no longer a 'first person' issue. Many of the things which young people think or do we can only understand in conjunction with large dosages of compassion and sympathy. Even with an abundance of these virtues we can find ourselves torn between a more or less well-hidden paternalism or discouragement.

On the other hand, with the passing of each day we find ourselves discovering the uselessness of the sociological category "youth". *There is no such thing as "youth", but there are "young people".* To try to find a common denominator for everyone is ridiculous. Those who have tried begin with a caricature and end up believing they have a good picture before their eyes. Unfortunately this is one of the main problems facing the never ending line of sociological research papers on young people. From this research, however, what is emerging is the recognition of limitations and the need to re-think: sociological research on this point falters at the level of "innocent quantivism" (they believe that measuring means explaining), or, "underlying ideologism" (cultural

stereotyping which masks or hides something of reality). These studies need to be integrated with other more quality-based ones.

Our "adult" world is presented as "youthful" in terms of social identification and makes out it is for "youth" in the long term. This is interesting in that our society so often, in practice, fails to give young people the space they need, and while giving them legal emancipation with one hand, negates them using it with the other. We know these deceptions. In one sense it is no longer possible to speak about young people as the future of society. Rather than being the image and hope of the future they have become the "*mirrors*" of present whims. There is more; young people are still '*good soil*' for adult projections. So often the lack of meaning found in so many of the arenas of adult life is attributed to them. Our mania for linking the young with the future often ends in distancing us from how things really are and judging young people on the basis of future hopes which we have or have not. There are interpretations of these factors which touch us directly. One undoubtedly is that of identifying the future of institutions with their respective capacity to draw young people to them. In the end young people are used for the purpose of controlling, hiding, and projecting the insecurities and/or the personal and social hopes of adults, in the most exasperating of ways.

1. WHAT WE SEE DEPENDS ON BOTH WHERE WE ARE AND ON THE WAY WE LOOK

No-one sees reality as it is. All of us interpret what we see. To see, in fact, almost means to interpret, and interpreting according to who we "are" and "how" we are. There are two "*dangerous underlying elements*" with regard to this. The first is that of using faith and religion as an "advantage" and thus ignoring mediation which all are obliged to accept (the responsibility to permit culture and socio-analytical mediation, to look at the results of studies and to expound hermeneutical theories, etc.) through prefabricated diagnosis or predetermined therapies. The second is that of not really sharing in the lived experience of the human person.

These dangers in turn hold two possibilities. The first is that of being able to go beyond the techno-scientific reasoning which guides our way at looking and seeing. The second is that of being one in the "joys and hopes, sorrows and anguish of the human person today". Both of these possibilities are guidelines for the beginning of these reflections.

1.1 Over and above the reasoning of the “Enlightenment”

I would like to look, and indeed would like us all to look together, at the young and at Europe through what someone has called “**compassionate reasoning**” or “*merciful intellect*” (J. Sobrino). This seeks to know reality from the standpoint of compassion and goodness in the first instance. It means going beyond “old” reasoning which has become the platform for so many of today’s scientific and technological discoveries. It is a reasoning which has acquired a tremendous capacity to transform the world, but one which lacks human forethought. In the face of this reason, more attentive to the means than to the end as it is - and because of this, the subsequent marginalisation of those who have few or no means at all - we need to seek another standpoint. This might be called the “loving, just and freeing intellect”. It is that which will keep alive the “passionate remembering”, particularly of those who are most marginalised, and seek to fill them with prophecy and hope.

In our times *compassion* is dangerous. Compassion seems to smack of indulging in a certain weakness and fatalism and to encourage people who fall far short of the social competitiveness requested in our times. Christianity, instead, always carries with it that “passionate remembering” which in turn calls forth the need to respond with action. It is an action which demands placing oneself alongside the poor and the weak and attempting to bring the message into the most obscure parts of our world. As a rule enlightened and post-enlightened reasoning shunned this area of reality and of the person. It was born to enlighten and become the instrumental reasoning which guided the dominant social Darwinism. This said we should not forget the many positive things which modernity carries within it and how it maintains good Christian practice enlivened by the remembrance of all those who found enough reason to work until their death. It is only possible to look at the world today, to look at Europe, to look at the young - from our standpoint - if we have the compassionate reason and hope of one who can say “I know in whom I have put my trust”. Only thus is it possible to love the face of every young person, beginning with those who are the victims of our society, to look at the present with sympathy and to manifest a critical spirit and great serenity in front of the future. For this we need to have a quiet hope, one which is not weighed down by systematic condemnations, wiping out pre-conceived interpretations and imagining the “face of the enemy”, or simply feeling threatened.

1.2 Over and above our little “enlightened” securities

We spoke of a second possible area where danger also lurks for us. It is that of sharing the joys and the anguish of the human person, of

the young person today. What we call the “**human conscience**” of the person, is at the heart of these joys and anguishes. This “conscience” is, in effect, the way the human person understands himself or herself and the world around him or her. We are more than aware of what Teilhard de Chardin described as “something which does not feel quite right between the human being today and the God we proclaim”. Today this fact is perhaps more real and more radical. The change in the image of the world and the human being has produced three irreversible scenarios before which we no longer know how to communicate and restructure the Christian message. This makes us fall into the trap at times of breaking with modern culture. In synthesis the process is as follows:

A *humanised image of the world*, which is more historical than natural and throws out the stable and somewhat hierarchical vision which seems to be the catholic world model. A *change in the credibility structures of the human person today*, who seems to be about the task of creating him or her self and world. Indeed self-fulfilment is seen as being of absolute value for the person, in terms of conscience, freedom and plurality of projects... In reality what has changed is *how one sees and responds to reality itself* as witnessed in the environments which the person knows and dominates (*secularisation*). From this emerges a new way of reasoning which is more than deductive (that is, the reasoning normally linked to the authority of the Church, which uses the unchangeable and abstract truth as its basic starting point). This new way of reasoning instead follows the logic of the diversity of cultures and of life projects with which it, of necessity, approaches the truth (*laicisation*).

Pluralism, democracy, complexity, a changed image of the world and of the person, secularisation and laicisation, the act of knowing and interpreting, the *elements which define the historical development* of the person and of the world - all these have confused us greatly. As Christians we, in particular, confronted with a multiplicity of world-views and cultures have found ourselves lacking in the ability to reformulate christian rationale, ethical norms, institutional organisations, liturgical celebrations, etc.. The temptation to look on modernity in an exclusively negative light has been present, in the hope of peacefully returning to the old securities which blind us to present complications.

1.3 In the “living flesh” of our times

If we are serious about being “**experts in humanity**” we need to immerse ourselves in this situation (become “flesh” with it) and enter

into deep dialogue with the world around us. We need to begin to “describe in order to understand” and not moralise and judge, letting go of the deductive logic in order to experience and “journey with” what is happening, thus accepting the risks of the inevitable insecurities and partial identities.

The last Council finished its particular journey saying, among other things that: “at the end of this revision of life made by the Church, we look to you, young people because the Church in this Council has shone a light for you, a light which is willing to risk whatever might be ahead... (the Church) is secure if you find strength and joy in this light and are not seduced, as some of your forefathers were, by the philosophies of selfishness or pleasure or those of desperation and emptiness. In this light you will know how to confirm your faith in life and in all that gives meaning to life, and ultimately the basic certainty of the existence of a good and just God” (Message of the Council fathers to humanity, 2,4,6).

Even with all these efforts and for other reasons, much of the data available today goes along with those who claim that during the period of the Enlightenment the Church lost many of its scholars and thinkers; that it lost the working class in the 19th century and now, in the 20th century *appears to be losing the women and the young*. Vatican II attempted to heal the division and moved from “the missions” to “the mission” and then to “evangelisation”. The Council opened up new roads with a double-edged proposal; that the gospel message was not tied to a culture, that the type of Church was created by cultural context. The mission is centred on God’s Kingdom and not on the Church. It is a pity that the council texts were not given the permission to develop fully “Kingdom concepts” for action, identity and a Church at the service of that Kingdom.

Young people do not see Christian life as a proposal for freedom and humanisation. We need to question our ability to witness to the Good News that we propose to them, our ability or inability to communicate with them.

2. EUROPE AND THE YOUNG

Creating a new Europe is fraught with difficulties. The unification process is based primarily on the economy. Without a doubt progress has been made at a political level, but economic aspects of the journey towards unity continue to outweigh social and cultural ones. The risk of culture and justice not finding their more humane roots is real indeed as the East continues to feel the pain its old wounds and the West

suffers a new economic recession which throws the desire for unity into confusion.

The outcomes and deviations of modernism which is weighed down by values to be maintained at all costs, have almost obliged us to look at post-modernity, more in terms of a life-line than in terms of social analysis. **Modernism** has been characterised by four pairs of characteristics: individuality and subjectivism, plurality and tolerance, rationality and secularisation, progress and performance (the latter indicative of the productivity and efficiency necessary in the different processes). Those who claim to be post-modern along with some Catholics agree in their criticism of these values and their consequent failure. Whatever the case may be it does not follow that we can face the post-modern without having gone through the process of modernism.

2.1 Religion and modernism

Without going into detail and limiting ourselves exclusively to the relationship between modernism and religion, we have to accept that our track record is one of a long history of confrontation and strategies of refusal and condemnation. Vatican Council II made its mark on the on-going dialogue which was breaking apart one of the more dramatic fatalisms on the conscience of many Christians, namely that of the irreconcilability of religion and modernism. The Council managed to make a distinction between Christianity (being a Christian) and the socio-cultural setting of the Christian. It analysed in some detail the radical change in the point of reference on which modernism is based. Other problems did remain, but the dialogue was avoided.

The term secularisation was initially used to denote the passage from dependence on an institutional, ecclesial authority to a civil authority. Eventually it became a "*socio-historical category*" for interpreting the repercussions of the phases in the process of modernisation within religious phenomenon itself. In short it became the name given to the process of the decreasing social power of the religious institutions and the liberation from the normative structures of traditional religious authority. The multiplicity of reflections on this fact together with its inherent complexity have combined to create an ambiguity which each one uses according to their own purposes. The negative repercussions on individual religious practice of the process of secularisation are evident. However, even more negative and evident is the fact of the ecclesiatisation (*the 'churching'*) of Christianity most active in the post-Council period. This has placed a preponderous and inappropriate emphasis on ecclesial structure in understanding the

salvific economy and has not given enough space for an adequate and rapid response to the socio-cultural changes.

Modernism has not substituted Christian culture with a culture of unbelief, rather it has installed a *multiplicity of world and cultural viewpoints and a new way of relating with religions and the churches*. On the other hand the freedom of thought, of ethical and political reflection, is, at the end of the day, a freedom for Christian concepts too. In all the modern processes, absolutisms and unilateralisms can emerge. In the same way the Church can restrict the possibility of re-thinking Christian practice in the light of reasoned formulas, ethical norms, organisation of institutions, liturgical celebrations, etc.

In all this, Europeans, christians and non-christians alike - including those who call themselves atheists, have acquired the ability, as other peoples have, to look at life from a wise and humane standpoint. This humane wisdom has a richness of values which put the person very much at the centre of life, freeing him or her from different types of conditioning and recognising the person as an image of God. The process, like all human things, contains a great deal of uncertainty and ambivalence and has led to some of the crises and present problems. The end result of modernism, no matter how radical the present crisis may appear to be, obliges us to take heart from previous experience and look at how it is pointing towards a new 'game'. It is from this perspective that we want to look again at the relationship between, the young, Europe and religious experience, considering those aspects which are echoed above.

2.2 A disturbed society

As with most other modern worlds, European society is complex - with its pluralism and pluricentralism - fragmentation, democratisation and subjectivity, techno-scientific reasoning, flexibility and consumerism, fierce competition and reversibility, internationalisation and mass communication, etc. One would need to add to this list the total breakdown of traditional social stratification, and the deep and fast moving innovations. European stability was further disturbed recently by the collapse of the wall, the end of the communist regimes, German re-unification and the re-organisation of different Nations. The initial enthusiasm has been followed by a certain pessimism in the realisation that violence and war are very much linked to nationalism.

We are witnessing some **dramatic transformations** today, and these tensions are emerging from the infra-structure itself which in turn are immersing us in a logic which is difficult to confront. There is the logic of individualism and embittered subjectivity, social Darwinism, a

diffusion of legalism and comfortable attitudes, conformism and the general moral law of "everything depends from...", "everything is valid if...". In this context *what grows is the imbalance* between technological progress and moral conscience. The positive conscience of human rights becomes over-loaded with serious contradictions. Too easily we find ourselves wanting to break with the past only to discover that the perplexity of the future dominates us. Institutions are losing value and meaning, and in effect the process of European unification seems to be drifting further and further away from the idea of the person and of the values needed to sustain a new unity.

The problems call for a serious analysis, although one never finds global solutions to the problems of an epoch or a society. Here we have to limit ourselves to some of the central questions relating to the religious experience of young people. It is important not to forget other positive aspects which are not the object of this present reflection, aspects such as: material progress, awareness of justice, freedom and peace, ecological sensitivity, and the aims of democratic values. Trying to be as open as possible in terms of what I want to develop further on in this reflection, I feel that European society presents us with the following *problematic issues* with regard to the religious identity and sensitivity of young people:

- * **secularisation and laicisation** as signs of the modern culture, affirming independence, freedom, personal responsibility and creativity on the one hand, but social conditioning favouring dependence and manipulation on the other;
- * the **complexity and dispersion** of social life leads to poor socialisation and to the crisis of the unity/identity of the person. These problems have been made even more deadly by the deep crisis of the institutions;
- * **pluralism** seems to legitimise the extreme relativisms which make the existence of "systems of meaning" and common cultural values impossible. This, in turn, leads to a confused ethic and leans towards "bland attitudes" (pragmatism, scepticism) or "hard attitudes" which give security at whatever cost;
- * the **capitalistic and consumeristic logic** which leads to the multiplication of unreal needs and in turn generates new dissatisfaction.

Such *divergences* could entice us to abandon modern reasoning. Reasons for doing so are not lacking: science and progress degenerate into instrumentalisation and manipulation of the person, democratic hopes fade, efficiency and pragmatism annihilate giving and solidarity, uncontrolled development generates unemployment and deadens the

work ethic. In this way lack of meaning and anguish become the constant companions of many people.

It is difficult to look for positive solutions in this way of thinking. We must remember that scientific reasoning, and European enlightenment brought about a new culture which sought to guard the freedom of the person and the dignity of all people. Perhaps the answer is not to denounce this techno-scientific rationale, but to integrate it with the "compassionate reasoning" we mentioned earlier.

2.3 Values, models and storms

Various studies point out that of greatest value to Europeans is the search for happiness, or more specifically the *freedom of the individual* which brings this about. After this, the values sought are: a certain sense of honesty, solidarity, almost reduced to respect for the other, and a popular philosophy of the 'job well done' brand, no doubt linked to the issue of honesty.

75% of Europeans still claim to have religious affiliation. Dropping radically is the number of practising Christians, and those who claim they do practice have adopted a selective attitude towards the teachings offered by the Church. The gap between the Church and the world is widening. Women and young people, in particular, are more and more critical and indifferent in the face of the church as "institution". It is interesting to note that it is these who continue looking for spiritual help even though in Europe the most spectacular crisis of institutionalised religion has occurred and the most terse forms of unbelief and modern indifference abound.

Studies on religious practice in Eastern Europe are few and far between. The basic data, which tell us very little are as follows: In Poland 97% of the population profess Catholicism, in the old Germany, 25% claimed to be Christian (4% Catholic), in Hungary 65% claim Catholicism and 23% are said to be Protestant; in Rumania about 14% are Catholic and 5% Protestant; the majority of ex-Yugoslavia seem to be Catholic (30% in Bohemia, 52% in Moravia, 60% in Slovenia), in Bulgaria 34% claim religious allegiance, of this 34%, 75% are Orthodox, 20% Moslem and 0.3% Catholic), from ex-Yugoslavia we are told there are 35% Orthodox, 25% Catholic and 10% Muslem.

With regard to young people the findings are in accordance with values cited by adult society. What has a higher profile among the young is the value placed on personal independence especially within the setting of family life, relationships, sexuality, women's choices, view of the world and belief in general. What emerges here is the value of tolerance and the presence of a certain relativism and a tendency to build one's own vision of reality, including a vision of religious life and beliefs which each one adapts to their socio-cultural situation and conditions. There is also a vibrant sense of "something more" very much linked to the sense of dissatisfaction and unrootedness which young people experience.

The present socio-cultural climate reflects a profound ethical as

much as religious crisis, which is aggravated by the social dearth of models. Neither in the family, nor in society, nor in public life, and certainly not within the Catholic community can models who enable us to reflect on the collapse of the moral and religious order be found. Education does not seem to be able to extricate itself from the so often proclaimed vicious circle of: there cannot be a lasting change in education until many social structures are changed; and conversely, the social system will not change until the educative system is reformed. This is a time of no change, no clear solutions which seems to correspond to the extinguishing of institutions, and of the institutional churches in particular which lack meaningful signs. In this way the loss of belief in reason and a possible utopia, is somewhat explicable. Unfortunately there are attempts to fill the *great void* which this leaves behind with immediate economic gratifications.

Literature and philosophy recently described our present situation as the **human person in a storm**. In this way we see that what is being stressed is the apathy and anguish of human existence in our times and the inability to find a meaningful sense of life. These experiences are fast becoming a threat to our existence. At first sight the diagnosis does not seem justified because there are so many means abroad of controlling and repressing our inner anguish. It is the young, however, who experience this *great void* most strongly and need a society which models something more (society-model).

3. YOUNG EUROPEANS

Being young is relative, it is more about biology and more and more determined by culture and society. Young people do not seek and pre-figure the future. Instead they are a clear X-ray of the present. They pre-figure the dreams and the victims of future society. Being young is being part of a list of expectations. In this context we need to speak more about social questions than youth problems; more than talking about how the young are, we need to begin to reflect on our perception of the young, how we see them. Perhaps because they are so similar to adults, ("not even the young are different from us, from our world, from our consumerism, our individualism...!") we tend to off-load a lot of our bitterness on to them.

These points should not make us go to the extreme of thinking of the young as a simple reflection of our present society. They are people with their own sense of responsibility. We need to **believe in them**, not look at the data. We need to look at ourselves and give them the chance to speak, helping them to speak sense and with some objectivity. We

need to be close to them, but not in an imposing way, separate from them without giving them the feeling they are abandoned.

Of the 320 million people living in Europe, *55 million are young people* between 15 and 24 years of age. If they are very much like us adults, it would be pretentious and impossible to give a general overview of all young people. Here we are going to limit ourselves to a few characteristics.

They are numerous studies on young people of Western Europe. In contrast there are very few on young people in the East. The few there are give the impression that there is little difference between young people of Eastern and Western Europe.

3.1 A sense of self in difficulty

The complex nature of the world surrounding young people, their exclusion from the centre of social interests, the fragmentation of their experience and personal life make them deeply confused. They were born and grew up in a pluralism which offered little in terms of referral points to help them decipher what was going on. They are the sons and daughters of a **sponge-like and open socialisation** which encouraged them to go here and there, according to how the moment 'grabbed' them. Unfortunately such a context did not give them the necessary tools with which they could build their identity, their sense of self.

The multiplicity of interpretations of the world, very much present in European society, leads them to build a "*private*" identity. Society does not offer personal identity models which help to form a subjective structure. The basis for developing a balanced sense of self is the primary socialisation (the family). This is indispensable. Unfortunately many families are incapable of doing this today.

The life of the young in our present society is continually being met with aspects which weaken what little personal identity has been initiated in the family. Many young Europeans affirm that they have not found and are not finding referral points in their homes, in school, in the Church, in their groups... If the institutions are incapable of generating processes for transmitting values, it means that adults have lost their authority and significance in the eyes of the young. An identity which changes according to the circumstances does not remain with them. Such a sense of self produces an *a-structured person*, without identity and clear referral points. Such a person ends up vacillating, looking for social assistance, and "recovery institutions" which produce more breakdowns than constructions of personal identity.

Young Europeans manifest time and time again a sense of "**finding**

themselves lost", of not being able to cope with problems such as unemployment, drugs and AIDS. They do not find a referral on which they can shape the course of their lives, neither the people, nor the values, and the education they receive does not prepare them for life. No-one counts on them. Space for them to participate and be responsible does not exist. Young women, even after a century of feminist struggle, find a further problem in the fact that they come off worse because of the asymmetrical structures of society.

3.2 Closing off into "private worlds"

This disorientation, together with the difficulty in building a personal identity, moves the young to defend *individual interests*, rather than social ones. In fact one of the most characteristic signs of the new generations is the *choice of subjectivism* almost as the exclusive view point for shaping the course of their lives.

Individualism and subjectivism, underlined in the differing behaviour patterns, bring people to **take refuge in a private life**, both at a personal and friendship group level, assuming their own normative reference points and horizontal vision. In the face of the truth this relativism is accentuated. Even worse, this same relativism comes to be considered as necessary to safeguard the independence and freedom of the individual and the same democratic structure.

In this private world, more evident among the young people of Western Europe, they are seen as a satisfied and moderately optimistic generation, even if they are passive and very conformist. They live in fairly good relationship with their family in a climate of comfort and tranquillity, without investing in deep relationships and putting off again and again their separation from home. They consume and live in a pragmatic way even if they recognise other needs and meet many problems.

The young people of Eastern Europe find their problems more agonising, especially looking for work and unemployment. They are defencelessly exposed to the danger of assimilating the counter-values of the capitalistic society. In fact, their interests and desires show a far greater inclination towards consumerism than do those of the young people of the West.

3.3 The search for "post-materialistic" values

Together with the primacy of individual values (the centrality of the person, independence of conscience and sense of liberty, respect and tolerance), young Europeans manifest an urgent search for *self-realisation and immediate happiness*, not identifiable with "material

values" alone (success, status, making money, spending it, power...) but as a request for **post-materialistic values** (self-expression, spontaneity, territorial identity, friendship, authenticity of personal relationships, solidarity, sincerity, love and quality of life). It is true however that these things are more relevant to the young people of Western Europe where their material needs are more or less satisfied.

As can be seen there are many contradictions in this "mixed hierarchy" in which these values are combined with a growing sensitivity among the young against racism, the desire to help the developing world, and central values of ecology, peace and the quality of life. The young Eastern Europeans instead, distance themselves from ideologies, even if they manifest a greater political awareness and underline the interest in education and the desire for a new quality of life.

In this "state of seeking", the young are not attracted to words, or discourses, to witnessing in itself. The experience and the meaningful spaces in which they group together and are motivated to action centre around all that allows them to "*live life well*". This is the way they follow.

3.4 Finding ways out of the malaise

The difficulty today's human beings find in recognising and sustaining the "meaning in everything" as that which gives unity to the person and to the world, is a direct result of contemporary social changes. As the world becomes more complex and inter-connectedness more fragmented, so too is human behaviour disorientated. The crisis of meaning in this context brings about a **profuse and lasting anguish**.

In the young these changes have vast repercussions. They serve to increase moral disorientation, made even worse by the lack of experiences such as religious experience which has the capacity to unify different aspects of the life of the person.

The **ethics** of young Europeans is more like a radar than a compass point. They are not pointed towards a direction like the North for instance. Instead they take up the position of others. Obviously it is a flawed moral philosophy, in the same way as socialisation is flawed. It absorbs elements from here and there according to situations and convenience. It is not that the young are weighed down by a morality, but they organise their own norms and criteria without having any clear or secure referral points. Necessarily they become pragmatic and attempt to suppress their disorientation and lack of significant referral points. They spontaneously feel closer to lay values than to religious ones. It is something to note that in this context of a new image of the

person and of the world, religious formulations remain abstract, imposed and with a deductive logic which is unacceptable.

Regarding religion there is a phenomenon which is often spoken about growing alongside the tendency to distance themselves from formal religious doctrine and from institutions like the Catholic Church. This phenomenon has been called youth religiosity and it is laden with ambiguities. It manifests itself most clearly in "new religiosity" which together with a fascination for the occult, feels the need of finding "other ways" which give meaning to life. This "re-awakening" is similar to the birth of a "new gnosticism" than a real opening to the transcendent, supporting fully those who consider that generally "the return to religion goes together with a diminishing faith" (Garelli).

The religion and the moral philosophy of the young represent an undeniable effort to rise above the malaise they feel all around them. It is, in effect, a manifestation of the growing need for values and new values at that. In this sphere the malaise seems to have rooted itself in a real and personal crisis of identity, in the loss of referral points, in the lack of meaning which can give unity to the person and to life itself.

We are talking about a very real malaise, but we should not forget the other, equally real problems such as **unemployment, drugs, racism and AIDS**, as the young people themselves list them. All these ills are not looking for abstract cures or simple words of consolation. before the first ones for example, it is not good enough to say subjectivism is bad and it is the cause of this profuse anguish. Worse still are the alternative replies we see in action. With the second set of ills good words sound sarcastic. Replies must be linked to the concrete experiences, in projects, in alternative cultures, in youth communities, in...

4. THE RELIGIOUS MALAISE OF OUR CULTURE

There is always a certain unease surrounding religious experience in culture. In respect to Christianity in Europe, there is an unease caused by other factors. Pannenburg tells us clearly what the question marks are with regard to the "religious malaise" of our European culture. He says, "Christianity is not something which belongs to our world in an unproblematic and co-existent way. Many men and women today see in the Christian Church nothing more than a relic of a past which is dead. Is **modernism really dissinterested in Christianity?** Or, on the other hand is it that Christianity was established - at least appears so - from a Western world life-form, a life-form which now

seems totally secularised? The response we give to these questions is decisive in resolving the problem of whether or not the human person today can be a Christian without causing a schism in his or her conscience, and on the other hand if the Christian can be fully human today without losing his or her Christian identity". I would like to add a further question: how does the way we present Christianity today influence the religious experience of the young?

The *symptoms* of a religious malaise in our present times are not lacking. There is a very evident crisis of communication of faith at all levels, especially in those environments where, up until now, the faith was passed on: the family, the parish, religious institutions. Even with the huge efforts being made to communicate with the modern person, and with the young in particular, the religious message is not finding the means, or **the language**, or new means which will enable us to overcome the difficulties of the existing breakdown in relationship between socialisation and transmission of Christianity.

I would like to offer a triple but simple *interpretation* of the malaise based on the need to re-position Christianity in our lay society, based on the necessity of forming groups which share meaningful daily experiences, founded on the Gospel hope, within a culture of gift and of trust that it is possible to overcome the loss of meaning in life.

4.1 Re-positioning Christianity in our lay society

"A change in attitudes and structures frequently calls accepted values into question... As regards religion there is a completely new atmosphere that conditions its practice. On the one hand people are taking a hard look at all magical world-views and prevailing superstitions and demanding a more personal and active commitment of faith. As a result a few have achieved a lively sense of the divine. On the other hand greater numbers are falling away from the practice of religion. In the past it was the exception to repudiate God and religion to the point of abandoning them, and then only in individual cases; but nowadays it seems a matter of course to reject God and religion as incompatible with scientific progress and a new kind of humanism. In many places it is not only in philosophical terms that such trends are expressed, but there are signs of them in literature, art, the humanities, the interpretation of history and even civil law: all of which is very disturbing to many people" (GS 7).

The consequences of modernism are at the bottom of the present religious malaise. One of the keys which best opens these consequences up and brings them into the light could be seen in reflecting on the socio-historical dimension of secularisation. Vatican II described

secularisation with the interpretations cited above. Since then, the analysis made and the time that has lapsed has enabled us to see within the Council's interpretation of secularisation an expression of the compromises which threatened the unanimity of the Council. These compromises can perhaps help us to clarify *two fundamental stances which were taken* with regard to the issue.

For some Christians **secularisation** means a **breaking with the religion** which involves, in turn, a break with the content of Christian life. Strategies of response are imposed, strategies which necessarily lead to a mutual rejection. Others, over and above the violent episodes against Christianity, consider it as a **radical shift of thought**; that is, as a new way of thinking, valuing and organising society, one already begun with its liberation from the structured norms of traditional religious authority. Seen in this light, one is forced to make an option for dialogue and mutual purification which might enable a new inculcation and re-positioning of Christianity within the context of modern thought.

In response to the question as to what type of Christianity, what type of Church we want to build, the *first group* would reply emphasising the need for a strong articulation of ecclesial power, a prominence of orthodoxy and a tight doctrinal, dogmatic and ethical code. Historically speaking this ecclesial trend of thought would impose its criteria clinging to the issue of maintaining the "churching" (ecclesiatisation) of Christianity. The *second group* would propose a more prophetic model, centering on the need of a Church as sign and "sacrament among the nations", a people-Church and a patient leaven which cannot demand rights, but rather can donate service. To these, one would need to entrust the task of deepening the phenomenon of secularisation and the development of a better theology of Church.

"The rupture between the Gospel and culture is, without a doubt, the drama of our times, in the way it was in other epochs" (EN 20). This is a viewpoint which very much depends on the culture image presented by the Church. Today many people feel that the Church is doing very little to re-think its system of mediating the Christian life. Many feel that the Church offers few meaningful gestures, within and without, infected perhaps by a world which is caressed by a meaningfulness unable to re-awaken a sense of utopia and incite hope. The growing religious indifference, particularly felt among the young, must, given the air we are breathing, urge us to a decisive **and profound dialogue with modern culture** in order to re-position Christianity within it. This *re-positioning* will carry with it a new definition of the place and presence of religion in this pluralistic and secularised society.

4.2 Communicating day to day “experiences rooted” in Gospel hope

The religious malaise is also strongly linked to the lack of christian identity and the scarcity of christian communities able to live and to communicate the Good News in a meaningful way.

Sociology of daily living pinpoints a category known as “**definitions of reality**” and calls these definitions the keys to the “negotiations” of the identity or the symbols of the identity of each person. Identity emerges through the reactions and adaptations made in view of finding a place within the inter-personal relationships of life. The “**definitions of reality**” are the central element in a culture shared by people or a group who are spontaneously infused with them. Here culture is meant in the sense of feeling and interpreting the world and life.

The change in the “**definitions of reality**” have much to do with the *cultural changes*. It could also be said that groups influence such change in a decisive way. To belong to an identity in a sociological sense, is to identify with one’s community or group. The first Christian communities grew from “experiences rooted” in life and on the memory of Jesus of Nazareth. They were able to generate a *new definition of reality*.

Christianity today has a weak “**definition of reality**” and the majority of European Christians are not part of any community. They do not have at hand real models of life, nor in the same manner are there schemes of self-realisation in any way different from those proposed by non-Christians. The identity which one lives is in direct relationship with the “**definitions of reality**” which inadvertently direct that identity. The journey towards educating to religious experience and evangelising the young passes inescapably through the communication to groups and by groups of “experiences rooted” in the Good News of the Kingdom, a communion capable of transmitting another “**definition of reality**”.

4.3 The eclipse of meaning and a bountiful culture

We can find a *third possible explanation for the religious malaise* in the eclipse of the sense of meaning in life. The need for meaning must be seen within the “*experience of eventuality*” so that it is not merely a simple haughty cry...

We are talking about a *crisis of meaning* not referring to structures or particular actions, but more to relate this to the concept of totality which shapes the global meaning of the person and the world. We have already seen how some modern processes misdirect behaviour and end up by hiding the meaning. The diagnosis of the person’s indefinable

and profuse present anguish would be the result of such an eclipse of meaning.

Usually analyses end with unConcrete conclusions. We must go beyond this. The “experience of eventuality” is one of the possible ways we can do so. This experience, which allows for the possibility that *everything is uncertain* or that *everything is absurd* is linked directly to the question of meaning in life. This eclipse of meaning in the face of sufferings or the threat of death, or its loss in the face of boredom with an existence devoid of expectations and without depth, link in a special way the question and enable the experience of the “sense of limitations” to be drawn from it.

One must take into account things which are much clearer to us today than they were before. For example, the question of meaning cannot be faced exclusively from the vantage point of nature and the essence of the human being, as it was in the past and as some would like to have it today. The human person is a person immersed in history and through culture is defining and directing his or her life and that of things around them. Even the issue of meaning has this historical and ‘process’ dimension.

The experience of limitations and the need for meaning call, in their turn, for a particular cultural *soil* (*humus*) so that they do not degenerate into simple temptations to pessimism as could be possible in the present climate.

It would cost the human person today a great deal to immerse him or her self in this type of experience and in questions which escape the techno-scientific logic around, and move towards that of *mystery* and *gift*. He or she would need to be sustained by a key factor which is a little estranged in terms of modern sensibility, namely that of *trust*. The possibility of religious experience has a great deal to do with these experiences, questions, logics and factors. The clamour for the “*totally other*” (Horkheimer) arrives at the point of being perceived when the person opens up to the world of values, generosity and meaning, aware of the limitations... imbued with the infinite.

5. YOUNG PEOPLE, RELIGIOUS EXPERIENCE AND BUILDING A NEW EUROPE

Young people do not see the *process for European unification* as something which responds to the need for values and for identity. They seem to be *sceptical* in the face of responses which they can develop.

Even if the positive moves towards a New Europe are undeniable, the young have reason for their scepticism as long as we continue to give

so much attention to the multiplicity of economic interests and show a lack of awareness of the image of the human person, of values and culture which needs to be developed. The need for considering more than economic and political factors in the process of integration becomes evident. Its ethical and spiritual factors must also be considered.

5.1 A religious project for Europe?

The majority of the European nations have thrown the Church a challenge to assume a true process of 'laicisation' (laicità). Instead of decrying secularisation the Church needs to recognise itself in its original form within this process. The original form of Church was indeed without power and self-interest but proclaimed words of prophecy. It was indeed free to risk denouncing injustices, inequalities, abuses. It was full of compassion in sharing the questions which disturbed human beings and their society.

There are different signs, especially among the young, of the fact that there is a lack of interest on the part of Europeans for the Church and for her declarations. People in Europe listen very little to the Good News, and the Church's many judgments and harsh condemnations. In respect to our theme, Christians must commit themselves to the project for the unification of Europe. Today the Church and every Christian cannot take part in debate about society unless it is present in it with total disinterest. It is necessary to abandon the pretence of having all the answers and let go of the desire to be recognised, as we must, as a social power.

We must stand by our belief that neither a true "common market" project, nor a laicised and/or near pagan one, based exclusively on techno-scientific reasoning, are desirable for the construction of the new Europe.

Does this mean that we should be seeking to bring about a Christian project?

This could be seen to be the desire of the Church judging by certain official statements which give the impression of *supporting a preponderance of the Christian factor within the European identity*, and urging it in the eventuality of the New Europe. Historical factors do not bear such a pretence out. Are there not other, almost contradictory factors present in European identity, which are not compatible with Christian faith?

Even if it was not true that underpinning the more or less *official* attitude there lies a latent negative concept regarding modernism and secularisation (almost seen as a degree of agnosticism, a Godless humanism, a laid back morality...).

On the pretext of giving the “christian project” a supremacy, the way of proposing it and going about working it out could lead to such a situation.

The best solution, for the presence of the Church and its particular support system in the midst of the spiritual and cultural plurality in Europe, would be to develop a **common project** which had its starting point in a common base. The fundamental content of such a project would be summed up in “basic human rights”. Discussion and dialogue would open up the way ahead.

5.2 Religious experience

Every human being is restless, continually awaiting, constantly seeking to go beyond towards ultimate goals. This human way of being has drawn out throughout history a way of reaching such hopes in religious experience by which a “vital knowing/meaning” is possible, one which unifies the person and life.

Religious experience is something which is perceived before any conceptual analysis and formulation. It is an intimate response on the part of the person who develops an open attitude to the meaning of life from a basic trust in an absolute something/someone. We are talking then about a “*vital knowing*” as the integration of rational replies and solutions to the restlessness and basic questions of life.

Cultures such as our own, which have reached the point of seeing science and technical civilisation as the main cultural values, can *experientially impoverish the person* and reduce the possibilities of religious experiences and of faith experiences. Something similar is happening to us and above all to young people. Even with all this, each of us needs *something* to hold on to, something to experience.

The characteristics we have underlined with regard to European society, the young and the religious malaise, allow us to deduce the ways in which religious experience in Europe is encouraged and blocked. Here we pinpoint two levels of the same element spoken about earlier on, namely religious socialisation.

Explicitly **religious experiences**, or those which best lead to such, must be grounded in the context of a process of global socialisation. On the other hand the development of these experiences cannot be separated from what the *person is becoming*. The family, above all, and then the other institutions of education and socialisation have in their hands the capacity to open or slam shut a sensitivity which right from the beginning favours or nullifies such experiences.

In the modern social conditions, the individual is a part of many social units and his or her *biography* is worked out early on and

developed in a succession of group experiences. This is the process which we call the *identity crisis*: each person must acquire his or her own identity in the context of various groups and as the subject of different *roles*. Religious socialisation is becoming more and more linked to this problem of the search for identity. In this search all that can give meaning is fundamental to religious experience. All religious experience is made **with** and **in** day to day human experiences.

With regard to the more specific problem of **Christian experiences** or of religious socialisation of Christian content, using the terminology of religious sociology, we are becoming aware that the classical and traditional forms of socialisation and the transmission of Christian content are practically useless in a secularised, anonymous and highly pluralistic society. Sociologists point out the lack of credible social structures for Christian faith experiences. The question revolves around the ability of the Church to communicate its experiential evangelical tradition with new forms of socialisation/education.

Classical ideas on sermons, on catechesis, on Christian education tend to take little account of this challenge. To a certain extent we have been led to believe that when the communication of the faith fails, the fault lies in those who listen and learn and not in the teaching itself or the projects of the teacher.

Young people do not see that the *ecclesial proclamation of the faith gives meaning to personal living*. For them what is on offer appears to be of little significance, too particular and too centred on the ecclesial institution. It does not seem possible to propose any strategy which, implicitly or explicitly, has the pretence of a religious socialisation through "identification with the Church". We need to take account of partial and dissident identifications, to give the possibility for all to participate, to be aware that the plurality of the community represents one of the best ways of making religious experience possible in a complex and pluralistic society.

6. FACING THE FUTURE

"Wherever the 'seeds of the Word' are scattered (AG11). In every culture and in every truly human experience the Word resounds and these seeds grow. This means that the Church, in announcing the Gospel, cannot be understood as light without darkness, but light which leans towards the darkness with some clarity" (*Evangelisation and the person today*). "It is from this standpoint that the Church needs to ask itself daily if it is in the best condition to announce the Gospel and to be able to reach the heart of the person with it, in a manner which is

convincing, allows the freedom of spirit necessary, and is efficacious” (EN12).

“The Church, *Paul VI* said, must look at the world as God did after the creation. He looked at his work and marvelled at it, with deep respect, with motherly care, with a generous love”. In this moment in time we Christians are called to look at Europe with great love and commitment to respond in a similar manner to the questions of its future. “Will we be able, - *John Paul II* sums up these questions - to gather a certain number of the challenges of modernism, like the future of the young, solidarity with the marginalised, the risks of a two speed society, secularisation and dialogue with other religions?”

The situation in which we live exaggerates the temptation to devise false sanctuaries or forget that, as *W. Kasper* says, “our present Godless world is, in part, a consequence of having preached a God without any reference to the world”.

We have tried to suggest, in a brief manner, a kind of “outline of needs” (first of all at the level of mentality) assuming that modernism is obliging us to enter into the arduous task of dialogue and analysis to build projects *which have a future*. All of this without forgetting our generous and traditional daily commitment to the young. The last Chapters of the Salesians and of the Daughters of Mary, Help of Christians have mapped out *what this means* and *our specific role* in the task of responding to these times with creative proposals and without trying to escape the risks involved.

POUR RELEVER LE DEFI DE LA NOUVELLE SITUATION DES JEUNES ET DE LA CULTURE CRITERES ET PERSPECTIVES D'INTERVENTION

Richard Tonelli

Ma relation a beaucoup de limites. Deux d'entre elles sont prévues et en quelque sorte voulues. Je le dis dès le début pour préciser ma proposition. Les autres limites, certainement plus nombreuses, je les laisse à l'imagination et au bon coeur de chacun d'entre vous.

On m'a demandé de suggérer surtout du «matériel de travail» par le rappel de ce que nous avons vécu ces dernières années. C'est sur ce matériel que doit s'ouvrir la recherche et la confrontation communes. C'est pourquoi ma relation privilégie les indications «formelles» et s'attache davantage au tracé général et aux orientations fondamentales qu'aux modèles d'action.

Il n'est certes pas facile de rester neutres devant les problèmes qui inquiètent la vie et l'espérance des gens. Malgré mes bonnes intentions, des options précises (et par conséquent discutables) affleureront parfois dans ma relation. Mais je les propose avant tout à titre d'exemples, pour montrer où la réflexion pourrait aboutir et pour anticiper les conséquences qu'elle rencontrera.

La seconde limite concerne les référents de ma réflexion.

Nous avons à présent appris, à nos dépens, qu'il n'est pas correct de dire «les jeunes sont ceci et cela ...», parce que leur condition, elle aussi, est complexe et fragmentée comme un archipel d'expériences diverses et contradictoires. Nous ne pouvons pas non plus nous contenter de ne parler que de Charles, de Pascal et de Catherine ..., de chaque individu concret, car alors la recherche se prolongerait indéfiniment et serait du même coup inutilisable.

Pour faire des propositions «réalistes», il faut chercher un moyen d'organiser la complexité: utiliser la catégorie des «thèmes générateurs», essayer des indications de principe ... puis avancer des «paris» éducatifs, qui ne se relient à la réalité analysée que dans la logique de l'amour et de la prévision. Moi, du moins, j'aime agir ainsi.

Cette limite s'aggrave d'une autre situation inévitable. Mes suggestions sont pensées en référence éducative avec la situation de la culture et des jeunes dans le monde occidental. Elles restent donc à vérifier

et, probablement, à réécrire avant de les proposer pour le monde oriental.

Je me suis mis au travail avec la préoccupation explicite d'inviter chacun de vous à faire preuve d'un sens critique profond et lucide. Cela dit, j'entre dans le vif du sujet.

1. UNE PERSPECTIVE GLOBALE

Un grand nombre d'entre nous a l'impression de vivre comme à la frontière de deux mondes: l'un à son déclin et l'autre à son printemps. Nous sommes à présent en mesure de constater directement ce que, voici bientôt trente ans, la constitution apostolique *Gaudium et spes* proposait avec une précision surprenante: «Les conditions de vie de l'homme moderne, au point de vue social et culturel, ont été profondément transformées, si bien que l'on peut parler d'un nouvel âge de l'histoire humaine» (GS 54).

Ce qui est vieux est facile à repérer. Ce qui est nouveau fait percevoir de nombreux signaux, mais l'ensemble de la trame nous en échappe souvent.

Les relations qui précèdent ont indiqué les raisons et les conséquences de cette situation.

Je voudrais ne rappeler qu'un fait, qui me semble général et particulièrement inquiétant si nous nous sentons dépositaires et témoins d'un projet éducatif et pastoral.

Nous sommes à une époque largement et profondément complexe: c'est devenu un refrain. La complexité produit un changement culturel profond: de valeurs, c'est-à-dire de styles de vie, d'orientations pour éclairer notre vision personnelle de nous-mêmes et du monde.

La citation que je vais rapporter le dit fort bien. Même si nous ne partageons pas l'évaluation positive que l'auteur donne aux phénomènes qu'il décrit et si nous n'adoptons pas son jugement lourdement négatif sur ceux qui regrettent les vieux modèles, les données de fait restent indiscutables, plus que nos propres évaluations.

«L'image d'une réalité ordonnée rationnellement sur la base d'un fondement n'est qu'un mythe rassurant propre à une humanité encore primitive et barbare. [...] La nostalgie d'une réalité solide, unitaire, stable et digne de foi ... risque de se transformer sans cesse en une attitude névrotique, dans l'effort de rebâtir le monde de notre enfance, où les autorités familiales étaient à la fois menaçantes et rassurantes. [...]

«Une fois qu'est tombée l'idée d'une rationalité centrale de l'histoire, le monde de la communication généralisée explose en une multiplicité de rationalités locales - minorités ethniques, sexuelles, religieu-

ses, esthétiques - qui prennent la parole, et ne sont finalement plus tués ni réprimées par l'idée qu'il n'y aurait qu'une seule forme d'humanité vraie à réaliser» (G. VATTIMO, *La società trasparente*, Garzanti, Milan 1989, 15-17).

Comment nous situons-nous «comme éducateurs salésiens», dans cette conjoncture, profondément nouvelle par rapport aux modèles dans lesquels nous avons grandi et que nous avons appris à évaluer comme inaliénables et rassurants? Pour donner un jugement sur ce qui existe, qui ne soit ni émotionnel ni préconçu, et pour décider comment et où intervenir pour le renforcer et le transformer, je dois avant tout décider comment je me situe: définir le point de vue de mes analyses, de mes interprétations et de mon action.

Je suis convaincu que c'est la question la plus épingleuse. Je l'aborde en suggérant trois points de vue. Je les puise dans notre vécu éducatif et pastoral.

1.1. Une attitude «herméneutique»

Les données de fait ne peuvent être ignorées. S'il suffisait de fermer les yeux devant la nouveauté pour résoudre les problèmes qu'elle lance, nous n'aurions aucune difficulté à être tous des maîtres de l'avenir.

La question est différente, beaucoup plus compromettante. Nous en avons progressivement pris conscience en ces années de renouveau.

Nous nous trouvons avec notre projet. Il fait front à la réalité, et cette confrontation ressemble de plus en plus chaque jour à un conflit ouvert. Il ne suffit pas de le mettre entre parenthèses ni de faire semblant qu'il n'existe pas. Les traditions et les biens éducatifs, à la différence des biens de consommation, se conservent et se complètent avec l'usage.

Quel rapport pouvons-nous et voulons-nous instaurer entre «notre projet» (qui vient de loin) et la situation culturelle d'aujourd'hui (qui a subi un profond changement et se révèle donc «différente» par rapport à notre projet éducatif et pastoral)?

1.1.1. Le modèle déductif ne suffit plus

La ligne traditionnelle a souvent répondu avec une certitude suffisante: il s'agit de faire acquérir à chacun ce qu'il doit intérioriser pour son bien. C'est au fond la tâche et la responsabilité de l'éducation. Il est tout au plus possible de concéder l'une ou l'autre adaptation, à titre provisoire de préférence, en attendant des temps meilleurs.

Il suffit de penser à l'attitude prise par rapport aux «valeurs».

Autrefois les valeurs étaient très nombreuses et presque toutes absolues. Aujourd’hui nous sommes un peu plus réalistes. Bien des choses qui semblaient absolues ont perdu leur caractère préemptoire ... ou, peut-être, ne l’ont plus du tout. Mais il doit bien exister l’une ou l’autre valeur inaliénable ... autrement où va-t-on, dira tel éducateur à l’inquiétude facile. «Ces» valeurs au moins sont à proposer, telles quelles, avec patience et fermeté et sans ajustements indux.

Devant le nouveau se déclenche une attitude «déductive»: ce qui est important et inaliénable - peu ou prou, n’importe - est à défendre avec force et à présenter avec fermeté.

1.1.2. Nous connaissons les limites du modèle inductif

Ces dernières trente années (celles du changement profond dont parle GS) se sont caractérisées par la revanche du modèle opposé: le modèle «inductif» (pour utiliser une formule commode). Il fait de la réalité le principe du bien et du mal. Il confie aux appréciations subjectives le soin de définir les valeurs objectives.

Il ne se limite pas aux suggestions pragmatiques. Le processus est théorisé au niveau des principes. La citation que j’ai rapportée ci-dessus exprime bien cette manière de réfléchir.

Nous connaissons bien aujourd’hui toutes les limites du modèle inductif, après les ravages qu’il a déclenchés dans l’éducation.

On éprouve le besoin d’y remédier sans tarder.

Mais cette logique ressemble à celle du «pendule». Après une oscillation déséquilibrée dans un sens, on cherche à la corriger par un déséquilibre dans le sens opposé. Aujourd’hui, on a un peu tous l’impression que revient à la mode le déséquilibre vers le modèle déductif ... et, ma foi, nous attendons le prochain changement de direction.

1.1.3. Une autre solution: du «soupçon» à la «confrontation»

La formule du pendule me semble une façon vraiment minable d’affronter des problèmes inquiétants.

Mais il existe une autre solution intéressante. Expérimentée, par exemple, dans les débats sur les processus d’inculturation, elle a révélé sa consistance théorique et sa force de transformation.

Sous la poussée de la redécouverte de l’Incarnation (Constitution dogmatique *Dei Verbum*, n° 13), en face des valeurs, des projets, des contenus qui se présentent comme normatifs, y compris même ceux de la foi, nous avons appris à distinguer entre le contenu et ses expressions linguistiques.

L’éducation et l’éducation à la foi sont appelées à se mesurer avec

les exigences de la vérité: aucune recherche de nouveaux tracés ne peut se conduire au détriment de la vérité.

Mais ces impératifs ne se présentent jamais à l'état pur. Pour être dites à des personnes marquées par la culture où elles vivent, elles doivent forcément s'exprimer dans la culture. Il en est ainsi pour Jésus de Nazareth, visage et parole de Dieu dans la grâce de son humanité. Il en est ainsi pour la parole de Dieu qui se fait parole pour l'homme en devenant parole d'homme. Il ne peut aussi en être qu'ainsi pour les valeurs éducatives et la teneur de la foi. Celles que nous possédons et dont nous sommes appelés à témoigner sont l'expression des modèles culturels dont elles sont devenues «parole d'homme» pour devenir «parole pour l'homme», mais aussi des événements normatifs, à assumer en toute disponibilité et par lesquels il faut se laisser juger et inquiéter.

Cette conscience, qui est à la base du modèle herméneutique, conduit à une double exigence. D'un côté, évaluer le projet éducatif dont nous sommes témoins à partir de la culture actuelle et des profonds changements qui s'opèrent, pour ne pas risquer de faire passer comme normatif ce qui n'est qu'un résidu nostalgique du passé. D'autre part, relire la culture actuelle, dans toutes ses expressions, à partir de la «mémoire dangereuse» de notre tradition et de notre expérience éducative et religieuse, pour insérer au cœur du réel un principe «objectif» d'évaluation et de critique.

Le résultat de cette double confrontation est la construction, sûre et provisoire à la fois, d'un projet renouvelé d'existence humaine et chrétienne. Il nous permet d'être fidèles au passé et ouverts à l'avenir.

L'opération n'est certes pas facile.

Nous sommes encore trop «riches» de notre passé et nous gardons la nostalgie des fruits qu'il a permis de faire mûrir, pour lire la crise actuelle avec la disponibilité requise. En même temps, nous recevons de partout l'invitation de serrer nos rangs et de retourner à nos vieilles sécurités, après le jeu d'adolescent de ces vingt dernières années.

J'ai l'impression que c'est sur ce front que se joue en grande partie l'avenir. Et je suis persuadé que notre tradition et ce que nous avons réalisé dans le renouveau de l'après-Concile nous offrent de bonnes chances pour nous jeter avec courage et capacité de résistance dans cette mêlée culturelle. C'est précisément lorsque nous nous sommes mis à travailler avec une conscience herméneutique que nous avons redécouvert Don Bosco, son système préventif et sa capacité d'être un maître de spiritualité pour les jeunes. Nous pouvons continuer sur notre lancée pour décider de la qualité que nous donnerons à la vie et à l'expérience chrétienne avec les jeunes d'aujourd'hui.

1.2. Le «pari» de l'éducation

Pour donner le sens du second point de vue indiqué, je pars d'un saut de qualité que j'estime urgent.

La référence au modèle herméneutique, que je viens de rappeler, ne me permet pas d'énumérer trop rapidement les choses qui vont bien et celles qui vont mal dans le vaste panorama de l'éducation d'aujourd'hui. Le «soupçon herméneutique» rend prudent tout qui veut distinguer rapidement les bons des mauvais.

Il est indéniable que bien des traits de la sensibilité et de la culture actuelles représentent un gain pour la qualité de la vie. Mais beaucoup d'autres exigent des transformations rapides et profondes, parce qu'ils débordent de signes de mort. Je l'affirme avec force, même si je ne suis pas en mesure d'en dresser immédiatement de liste.

Il est donc nécessaire d'envisager une courageuse inversion de tendance. Dans quelle direction?

Ce sera précisé quand nous nous serons mis d'accord sur les éléments d'évaluation.

J'ai l'intention d'avancer l'une ou l'autre timide proposition dans les pages qui suivent.

Je reste cependant sur le plan formel, comme je l'ai annoncé dans le préambule.

1.2.1. Le réalisme: la racine structurelle

Les aspects négatifs ont une racine structurelle très claire: les transformations (qui nous préoccupent justement) qui s'opèrent dans le secteur des valeurs, des orientations de vie et des références religieuses sont, en général, liées à des processus qui réclament la complexification de la diffusion des informations, des maniements et des abus dans la gestion du pouvoir, l'imposition des modèles d'existence, la prévalence des exigences de la consommation ...

Nous le savons et nous le reconnaissions. Nous nous heurtons à ces racines structurelles lorsque nous nous demandons ce qu'il faut faire pour restituer à l'homme sa vie et sa responsabilité, son espérance et sa capacité de regarder l'avenir.

Quand les raisons de la crise sont d'ordre structurel, il est inutile et même nuisible de faire appel à la «bonne volonté» en général, comme s'il suffisait de relever le taux d'engagement personnel pour résoudre les problèmes.

La conscience de la complexité peut cependant éteindre toute possibilité concrète d'action. Avec Don Bosco, nous parions sur l'éducation comme force de transformation, culturelle et sociale.

Elle n'est certes pas la seule. Souvent elle peut se révéler improductive et aliénante, surtout si elle est vécue comme une solution pour remplacer les autres modalités et entreprises d'action. Elle produit une qualité de vie et des structures nouvelles si elle produit des hommes nouveaux, rendus à leur responsabilité personnelle et à une capacité inépuisable de faire des projets. Il vaut donc la peine d'engager dans l'éducation des énergies et des ressources.

1.2.2. La teneur du pari

Je ne veux pas être mal compris. Ma propositions n'est qu'une invitation un faire un pari, sage, expérimenté et motivé, mais qui demeure un simple pari.

Il n'y a cependant pas d'autre solution. Les idéaux qui sont à la base de notre espérance s'acceptent par pari, en renonçant aux froides procédures rationnelles.

Le pari nous porte en outre aux frontières de l'imaginaire, du risque calculé, de l'amour.

Précisément parce qu'il s'agit d'un pari, je dis immédiatement, en trois mots, son sens global.

- Tout d'abord, celui qui croit à l'éducation qualifie à partir de ce point de vue sa manière de lire la réalité. La réalité est complexe; beaucoup d'éléments sont en jeu. Chaque lecture est toujours un peu partielle et se ressent de la position de celui qui la fait. L'éducation nous donne un flair spécial pour nous mouvoir dans la complexité. Elle met en évidence les difficultés et les problèmes que les autres manières de lire la réalité pourraient oublier.

- Une lecture de la réalité du point de vue de l'éducation met au centre la personne concrète et les processus de sa maturation. Celle-ci est la préoccupation première et fondamentale: ce qui compte le plus et propose la référence absolue, autour de laquelle tourne tout le reste. C'est le second point.

- Le troisième concerne le choix des moyens les plus adaptés pour intervenir. Lorsque la situation est complexe, il n'est pas facile d'organiser les projets. Il semble presque qu'il nous échappe sans cesse quelque chose de décisif. Celui qui croit à l'éducation parie sur son incidence de transformation. Il reconnaît que d'autres interventions sont possibles. Il ne les conteste pas. Mais il ne les assume pas non plus. Il croit fermement que restituer à quelqu'un la joie de vivre, la liberté d'espérer, la capacité de jouer un rôle actif dans la trame des événements où se déroule sa vie personnelle et celle de la collectivité, est un geste politique important et efficace pour transformer la société et la culture.

1.3. Le lien étroit entre l'éducation et l'expérience religieuse

J'en arrive ainsi à la troisième indication de point de vue. Je la propose en rappelant un donné désormais pacifique et accepté dans la tradition salésienne: la reconnaissance effective de la connexion profonde qui existe entre la dimension religieuse à susciter et à servir et le choix de l'éducation.

Un coup d'œil sur la réalité fait ressortir que les problèmes et les difficultés de la jeunesse et de la culture d'aujourd'hui concernent à la fois les processus éducatifs et ceux qui ont trait au renforcement et au développement d'une expérience religieuse profonde. Les changements actuels ont fait exploser les modèles traditionnels. Nous avons l'impression d'assister à quelque chose d'inédit et nous le considérons souvent comme préoccupant.

Cette première constatation revient souvent, dès que nous nous mettons à rechercher les raisons de bien des situations critiques. Pour donner un exemple facile, nous pensons à la liaison étroite qu'on reconnaît entre la crise des vocations et les modèles culturels actuels.

Il est peut-être simpliste de trop généraliser. Mais le fait reste. Au fond, ce qui change, c'est la manière d'être hommes et femmes; et c'est ce qui semble mettre en question la dimension religieuse de l'existence, très liée aux modèles anthropologiques du passé.

Je sais que cette affirmation peut avoir des accents très durs. Mais elle semble aussi se justifier par le fait que la reprise religieuse paraît plus solide et plus répandue précisément dans les milieux où ces modèles résistent ou se réaffirment.

D'où la question: où concentrer les ressources?

1.3.1. Positions diverses

Les réponses sont diverses. Pour certains, le religieux représente la préoccupation dominante. Convaincus qu'il est urgent de le reconstruire avec toutes les ressources possibles, c'est là qu'ils concentrent leurs efforts, quitte à agir dans un style qui n'a pas grand-chose d'éducatif. L'expérience religieuse devient totalisante et se met en réaction contre toute autre manière d'exister. D'où la tentation de se fermer, qui prend même parfois une allure de fanatisme.

D'autres se montrent encore disposés à accepter sans critique des modèles de sécularisation qui semblaient indépassables voici peu. Ils soutiennent que le seul milieu sérieux pour exercer une action de transformation est la culture et la politique. Toutes les énergies se concentrent autour des processus éducatifs. L'ouverture à une dimension religieuse explicite et consciente de la vie est un *opcional* que chacun peut

intégrer à son gré, «après» avoir construit la base «anthropologique» - - comme on dit - que les modèles culturels actuels ont mis en question.

Tel autre fait de tout pour retourner en arrière, au bon temps où les propositions prenaient la direction juste. Dans le style de vie, les préoccupations et les recommandations, cette attitude ressemble à de la nostalgie. La modernité et ses conséquences font, à ses yeux, figure de grande catastrophe.

1.3.2. La «voie salésienne»

L'expérience salésienne de ces dernières années a progressivement imaginé et expérimenté une solution sérieuse. Exprimée au début par le slogan réussi «éduquer en évangélisant - évangéliser en éduquant», il a assumé rapidement une consistance plus réfléchie et plus approfondie. Des raisons de tradition salésienne et des motivations théologiques ont donné de la solidité à cette première intuition si juste.

Je n'ai pas l'intention d'analyser ce point de vue comme il se devrait, parce que les données sont bien connues. Il me suffit de les rappeler et d'évoquer une hypothèse résolutoire.

L'éducateur croyant sait que la passion de l'évangélisation ne se limite pas au travail d'éducation. Sans l'annonce de Jésus-Christ et sans la célébration de sa rencontre personnelle, l'homme reste enfermé et étiolé dans son désespoir. Pour lui rendre vraiment le bonheur et l'espérance, nous sommes invités à lui assurer la rencontre avec le Seigneur Jésus, raison décisive de notre vie.

Cette rencontre est toujours l'expression d'un dialogue d'amour et d'une confrontation de libertés, mystérieuse et indéchiffrable. Elle échappe à toute tentative d'intervention de l'homme. Il faut y reconnaître la priorité de l'initiative de Dieu.

Mais tout cela est desservi, soutenu, conditionné par les interventions humaines qui ont la fonction d'activer le dialogue salvifique et de prédisposer à l'accueil.

Ces interventions se situent du côté du «signe». Elles tendent à le rendre toujours plus significatif par rapport aux attentes du sujet et poussent à évaluer les attentes personnelles pour les accorder avec ce qu'offrent la foi et le salut.

La relance de l'expérience religieuse se trouve donc dans la même ligne que la préoccupation plus générale d'éduquer, même si elle ne s'épuise pas en elle.

Nous avons besoin de rendre à la vie de l'homme une maturité; et nous le faisons en entrant, avec décision et compétence, dans le creuset des nombreux projets d'homme sur lesquels notre culture est en train de se briser.

Pour devenir une parole convaincante et signifiante, l'annonce du Seigneur parcourt toujours les sentiers de l'éducation. Elle cherche une réponse personnelle, qui s'exprime toujours en paroles et en gestes de l'existence concrète et historique.

Fidèles à Don Bosco, même en ces moments culturels nouveaux, nous reconnaissons la portée «salvifique» de l'éducation, sa capacité de régénérer vraiment l'homme et la société.

Pour servir à fond la qualité de la vie, il est nécessaire de proposer et de rencontrer le Seigneur de la vie. Mais celui qui croit à l'éducation sait que ce n'est qu'à l'homme qui a retrouvé la conscience de sa dignité et la passion pour sa vie qu'il est possible d'annoncer le Seigneur Jésus, comme ressource qui apporte une solution à son désir de bonheur et de vie, à invoquer et à rencontrer dans la vérité et dans la profondeur de son existence humaine.

2. LE RESULTAT: UNE IDENTITE ENRACINEE SUR LA CONFIANCE

Le choix d'une perspective ne donne pas encore d'indications pratiques. Il dit où se situent les problèmes et quelles ressources nous possédons pour les affronter. Dans cette logique, je puis à présent me mettre à avancer l'une ou l'autre proposition.

2.1. La question fondamentale: qui est l'homme?

J'ai l'impression que les grandes transformations de ces dernières années ont surtout relancé la question qui a depuis toujours inquiété le coeur et l'existence de l'homme pensant: qui est l'homme?

La crise est inédite et violente, pas tellement parce que la réponse traditionnelle a été mise en discussion, mais parce que la contestation porte sur la manière dont cette réponse était tirée et présentée.

L'éducateur religieux est habitué à utiliser le procédé déductif. Cette manière de faire est rassurante. Car elle part des choses certaines et arrive, progressivement, à formuler des indications sur le plan concret et quotidien, fortes et précises. La logique est celle que nous connaissons tous fort bien: nous sommes témoins d'un dévoilement du saint mystère de Dieu pour notre existence; nous pouvons en tirer les indications pour comprendre et orienter cette existence même. Même la compréhension de la nature de l'homme et de la femme, le mystère de l'amour, de la souffrance et de la mort ... deviennent ainsi clairs et formulables.

Tout cela a fondu comme brouillard au soleil: sur le plan pratique et même avec une justification théorique insistante. Le désaccord avec les modèles traditionnels ne provient pas d'intuitions d'un esprit trop libre ni de la diffusion incontrôlée d'une publication que nous n'arrivons plus à mettre efficacement à l'index. Mais il est le fruit de processus qui ont derrière eux les lois du marché, de l'économie, de la communication massive.

Il suffit de penser à la révolution anthropologique qu'a déchaînée la large diffusion des biens de consommation.

Bien longtemps nous avons vécu à l'enseigne d'une distinction entre les produits fonctionnels et les significations existentielles. Elle semble tellement logique qu'elle paraît presque banale.

La grande majorité des choses sert à satisfaire des besoins fonctionnels. Si tu as un rhume, un mouchoir t'est utile pour te moucher. Pour nous défendre du froid et protéger notre vie privée, nous avons besoin de vêtements. Pour faciliter les déplacements à petit ou à grand rayon, nous avons besoin d'une voiture, du train de l'avion. Pour communiquer avec quelqu'un qui est au loin, le téléphone est providentiel. On raisonnait spontanément grossso modo comme ceci: Il y a un besoin et il y a un produit pour le satisfaire. Le choix entre un produit ou un autre se basait sur sa valeur fonctionnelle: si la distance est réduite, il suffit d'une auto de petite cylindrée; si elle est grande, il en faut une plus rapide ou bien il est préférable de prendre le train ou l'avion.

Aujourd'hui, il n'en est plus ainsi. Quand les produits disponibles sont abondants et somme toute assez homogènes, la concurrence est obligée de battre d'autres chemins.

Le prestige entre en ligne de compte. Au centre se situe le problème inquiétant du sens de l'existence. Les questions de toujours affluent: qui suis-je? comment les autres font-ils pour découvrir que j'existe moi aussi et que je suis important?

Voici la réponse: ce sont les choses qui disent, à toi et aux autres, qui tu es et qui donnent la mesure de ton importance.

La valeur fonctionnelle cède la place à la signifiance.

Les besoins primaires ne suffisent plus, ceux à la satisfaction desquels les choses sont normalement destinées. Il est indispensable de mettre dans le commerce et de faire acquérir de nouveaux besoins, pour pouvoir écouler les produits proposés comme capables de les satisfaire.

Et même les choses les plus coûteuses (une voiture puissante, un vêtement signé, quinze jours dans une île de rêve ...) sont disponibles: il suffit de les vouloir. Quelqu'un se sacrifie pour toi ... pour te permettre l'impossible. Il n'y a que les imbéciles qui y renoncent. S'ils le font, ils se disqualifient en humanité, les pauvres.

Cette opération dit qui est l'homme; elle suggère les conditions

pour le devenir; elle montre comme il est facile de devenir des «hommes» et des «femmes» authentiques.

Selon cette manière de penser l'homme et la vie, il semble que Dieu n'ait guère de place. Il ne nous sert plus puisque nous pouvons nous en tirer seuls, ou que du moins nous savons comment faire.

Parfois le mécanisme s'enraie. Les problèmes de toujours réapparaissent. Mais ils ne reviennent que parce que l'homme se heurte à sa limite et à l'imprévisible. Et ce n'est certes pas une belle façon de reconnaître le sens de Dieu dans notre vie.

2.2. La réponse: le visage de Dieu et de l'homme

Nous n'arrivons pas à nous contenter de ces modèles anthropologiques. Nous cherchons quelque chose qui nous permette d'inverser la tendance. Et nous voilà coincés par un excès de réponses.

Pour trouver une voie praticable, dans le guêpier où nous nous trouvons, je propose une manière de faire qui, ces dernières années, a donné beaucoup d'assurance à notre recherche et ouvert les portes à la liberté et à la responsabilité personnelles.

Je relis l'Evangile à partir de ces problèmes. Une très belle page semble écrite à propos pour nous révéler qui est Dieu et qui est l'homme dans le projet de Dieu: l'histoire du bon Samaritain.

Pour mettre Jésus à l'épreuve, un docteur de la Loi lui posa cette question: «Maître, que dois-je faire pour avoir part à la vie éternelle?» Jésus lui demanda: «Dans la Loi, qu'y a-t-il écrit? Que lis-tu?» L'autre répondit: «Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton coeur, de toute ton âme, de toute ta force et de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même.» Jésus lui dit: «Tu as bien répondu. Fais ainsi et tu auras la vie.»

Mais lui, voulant montrer qu'il était un homme juste, dit à Jésus: «Et qui donc est mon prochain?» Jésus reprit:

«Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, et il tomba sur des bandits; ceux-ci, après l'avoir dépouillé, roué de coups, s'en allèrent en le laissant à moitié mort. Par hasard, un prêtre descendait par ce chemin; il le vit et passa de l'autre côté. De même, un lévite arriva à cet endroit; il le vit et passa de l'autre côté. Mais un Samaritain, qui était en voyage, arriva près de lui; il le vit et fut saisi de pitié. Il s'approcha, pensa ses plaies en y versant de l'huile et du vin; puis il le chargea sur sa propre monture, le conduisit dans une auberge et prit soin de lui. Le lendemain, il sortit deux pièces d'argent, et les donna à l'aubergiste, en lui disant: "Prends soin de lui; tout ce que tu auras dépensé en plus, je te le rendrai quand je repasserai." Lequel des trois, à ton

avis, a été le prochain de l'homme qui était tombé entre les mains des bandits?» Le docteur de la Loi répond: «Celui qui a fait preuve de bonté envers lui.» Jésus lui dit: «Va, et toi aussi, fais de même.» (Lc 10, 25-37).

2.2.1. Une histoire qui dévoile une part du mystère

Au centre de la parabole, le docteur de la Loi et Jésus lui-même placent la «chose» qui compte le plus: la vérité de l'existence personnelle selon le projet de Dieu.

«Que dois-je faire pour avoir part à la vie éternelle?», demande le docteur de la Loi avec une formule classique des Ecritures hébraïques. Jésus accueille la question en renvoyant aux deux conditions fondamentales suggérées par la Loi: l'amour de Dieu et l'amour du prochain.

Ce rappel semble tout résoudre. Et pourtant c'est ici que se déchaîne la nouveauté de l'Evangile, qui transforme une affirmation connue et resassée en une provocation qui sollicite une option personnelle.

Le docteur de la Loi reprend la conversation sur le thème pour lequel il reconnaît avoir des doutes: qui est le prochain?

Jésus répond en inversant les positions. Il ne s'agit pas d'énumérer «qui» est le prochain et qui ne l'est pas, en définissant la situation objective de départ. La question ne concerne pas les autres, mais l'attitude personnelle par rapport à chacun. Jésus demande en effet de «se faire le prochain». Il transforme la situation physique de proximité ou d'éloignement, en une vocation, qui interpelle la liberté et la responsabilité personnelle.

L'invitation de Jésus mobilise fortement. L'autre est souvent sans voix: il n'a même pas la force de demander de l'aide. Et pourtant, dans cette situation, il est toujours pour chacun un puissant impératif. Jésus lui donne une voix et invite à accueillir le cri silencieux de celui qui souffre et a besoin de soutien.

Ne peut entendre cette voix que celui qui vit dans la compassion. Cette attitude, qui rend présente la compassion de Dieu pour chaque homme, permet d'interpréter l'appel de l'autre et pousse à se faire le prochain pour chaque personne qui traverse notre existence.

Dans cette nouvelle manière de voir les choses, Jésus remet aussi en question la certitude d'où était parti le docteur de la Loi. Invité à aimer Dieu et le prochain pour mériter la vie éternelle, il n'interroge Jésus qu'à propos du prochain, parce qu'il est convaincu de savoir déjà qui est Dieu. Mais Jésus lui brouille les cartes. Il lui révèle, à lui et à nous, quelque chose du mystère de Dieu.

Le Dieu invisible se rend présent dans le pauvre que les bandits ont laissé à moitié mort sur la route, comme celui qui sollicite à la com-

passion de l'amour. Et il se rend aussi présent dans le Samaritain qui se penche sur la souffrance, comme celui qui communique l'amour.

Comme le bon Samaritain, nous avons la vie éternelle, parce que, dans tout geste d'amour, nous rencontrons Dieu, unique raison de notre salut.

Dieu est le fondement suprême de cette vocation à l'amour qui vient du silence de l'autre. Nous le manifestons, le connaissons et l'aimons dans la mesure où nous accueillons, servons et aimons le pauvre de toutes nos ressources.

Il est en outre impératif de constater comment le récit nous interpelle tous. «Toi aussi, fais de même», dit Jésus au docteur de la Loi et, en lui, à tous ceux qui ont le même problème que lui: comment posséder la vie éternelle.

2.2.2. Une existence en exode vers l'altérité

La méditation de la parabole du bon Samaritain nous invite à comprendre le sens de notre vie, avec un regard qui embrasse, d'un seul coup, le mystère de Dieu et celui de l'homme.

Nous ne construisons notre existence que si nous acceptons de «sortir» de nous-mêmes pour nous décentrer vers autrui. Selon la conception de l'Evangile, l'existence est donc un exode vers l'altérité, celle-ci devenant la norme de notre vie personnelle.

Une vie décentrée dans l'engagement n'est donc pas le banc d'essai où nous appliquons ce que nous avons appris pour mériter de la sorte le don de la vie nouvelle. Mais elle est l'explosion de toute notre vie quotidienne, parce que nous existons par amour et que nous sommes engagés à bâtir la vie à travers des gestes d'amour.

2.2.3. Une identité dans la confiance

L'histoire du bon Samaritain nous révèle quelque chose du mystère de Dieu et de l'homme. Elle nous propose le modèle anthropologique à donner comme référence à tout projet éducatif. Par le rapport étroit que j'aime à reconnaître entre l'éducation et l'éducation à la foi, elle exprime aussi la condition préalable pour éduquer un homme capable de reconnaître la présence de Dieu dans sa vie.

Cette constatation relance, à mon avis, un des problèmes de la formation sur lequel on discute beaucoup aujourd'hui.

Le lieu de la formation est l'identité personnelle. Eduquer un jeune dans le sens où nous provoquons la parabole du bon Samaritain, c'est reconstruire en lui une identité décentrée vers l'altérité.

Il est assez facile d'être d'accord sur ce point. Le désaccord se présente dès que nous cherchons à nous entendre sur le type d'identité à

construire et à assurer. Les transformations culturelles actuelles investissent en effet directement cette épineuse question. Pacifique autrefois, du moins chez les éducateurs religieux, elle est aujourd’hui au centre de polémiques ardentes.

Certains songent à revenir aux temps où l’identité était forte, sûre et combative. C’est surtout de cette façon que doit se qualifier l’identité du chrétien. C’est pour cela que beaucoup d’éducateurs veulent des propositions fortes et sûres, et qu’ils font coïncider la maturité avec la robustesse de leurs options personnelles, avec la cohérence continue et constante, avec le taux élevé des connaissances possédées.

Tel autre, par contre, préfère parler d’une entière adaptation à la complexité de la situation culturelle où nous vivons, par la construction d’identités fragiles et faibles. Ce type d’identité semble le seul visible en ce temps de crise.

Je suis convaincu qu’il est possible de trouver une solution autre que les modèles forts et les modèles faibles.

Cette solution est donnée par la capacité de confiance.

La stabilité n’est à rechercher ni dans la réactivité au réel ni dans la sécurité qui provient des principes solides et stables pour bâtir l’existence personnelle. Elle n’est cependant pas non plus à rejeter comme aliénante et impossible dans une situation de complexité et d’excès incontrôlé de propositions. Mais elle se trouve dans le courage de s’en remettre à un fondement, qui est surtout espéré, et qui dépasse ce que je puis construire et expérimenter.

Celui qui vit se comprend et se définit chaque jour dans une expérience réelle de confiance; il accepte la faiblesse de son existence personnelle comme une limite infranchissable de son humanité.

Le fondement espéré est la vie, progressivement comprise dans le mystère de Dieu. Le geste, fragile et risqué, de son accueil est une décision jouée dans l'aventure personnelle et tournée tout entière vers un projet déjà donné, qui surpasse, juge et oriente les pas incertains de l'existence.

2.3. La dimension religieuse de la vie

Autour du noeud de l’identité nous jouons aussi le rapport fondamental entre l’éducation et l’expérience religieuse.

La dimension religieuse de l’identité est une nouvelle signification donnée à l’identité personnelle, réalisée à partir de la rencontre, unique et mobilisatrice, avec Jésus de Nazareth et son projet de vie. Elle précise, par conséquent, sur quoi porte la confiance et explicite sa racine.

Cette relation nouvelle n’ajoute rien à ce que chacun élabore dans l’exercice pénible de sa liberté et de sa responsabilité. Elle ne le rem-

place pas non plus. Mais elle consiste en des niveaux différents de compréhension.

Par conséquent, l'appel à la foi ne détourne pas l'attention de l'éducateur du problème sérieux et central de la stabilisation de l'identité personnelle. Mais il pose des exigences qui retombent sur sa construction et la qualifient.

Reconstruire des personnes capables de confiance, c'est reconstruire un tissu d'humanité. Mais c'est aussi donner des racines à la condition indispensable pour vivre une expérience chrétienne profonde.

Telle est la vie chrétienne: s'abandonner dans les bras de Dieu, comme l'enfant qui a confiance en l'amour de sa mère. C'est apparemment étrange: pour devenir adultes, nous découvrons qu'il est nécessaire de devenir des «enfants». C'est Jésus qui l'a recommandé: «Amen, je vous le dis: si vous ne changez pas pour devenir comme les petits enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux» (Mt 18, 3).

De l'adulte nous voulons garder la lucidité, la responsabilité et la liberté, précisément lorsque nous nous plongeons dans une espérance qui sait «croire sans voir».

De l'enfant, par contre, nous cherchons le courage de risquer, la liberté de regarder en avant, la confiance inconditionnelle en quelqu'un dont nous avons expérimenté l'amour, la disponibilité exagérée à partager: au fond, la volonté de jouer aussi avec les choses les plus sérieuses.

3. LE PROCESSUS: REPENSER LA FORMATION

J'ai suggéré quelques indications pour décider vers quel homme et vers quel chrétien orienter notre effort éducatif. A présent, nous déplaçons notre attention vers le type de processus de formation qui peut aider à obtenir ce résultat.

Entre le résultat et le processus, la corrélation est en effet très étroite. Si nous pensons d'une manière nouvelle à reconstruire des个人ités, il nous faut repenser le processus à partir de ce point de vue rénové.

L'expérience et les biens éducatifs que nous possédons ne peuvent être reproposés tels quels, et il ne suffit pas de revenir avec fidélité à notre passé glorieux. De ce précieux bagage aussi nous devons faire une relecture herméneutique: pour faire la distinction entre les intuitions fondamentales du modèle sur lequel elles ont été formées, et les modalités concrètes avec lesquelles elles ont été exprimées.

Les modèles de formation dont nous disposons ont été, en général, projetés en une saison où l'homogénéité était un donné assez pacifique

et l'engagement des institutions de formation se jouait tout entier dans l'effort de renforcer la situation et d'en contrôler les brèches éventuelles.

A présent, le climat est profondément changé.

Mais il ne suffit pas de constater les profondes transformations pour décider comment se situer dans cette saison nouvelle qui semble mettre radicalement en question la possibilité même d'une éducation protectrice.

Les défenseurs du modèle déductif cherchent de toutes leurs forces à apporter des remèdes. Pour eux, les ennemis de la formation sont ceux de toujours, un peu plus dangereux parce qu'ils ont changé de forme et ont transformé le conflit en un sourire séduisant.

D'autres, par contre, sont totalement d'accord avec l'analyse que j'ai rapportée en citation. Ils ne se contentent pas de constater combien le pluralisme diffus rend inefficace toute tentative de réaffirmer l'existence de valeurs normatives. Ils en font l'éloge, comme d'un grand gain pour la formation.

Mais je crois que, dans la logique du modèle herméneutique, il est urgent de repenser l'ancien et le nouveau sur la mesure du type d'homme et de croyant que nous voulons aider à faire naître dans la vie de nos jeunes.

La recherche des moyens pratiques en sera la conséquence. Nous aurons le courage de rentrer au placard des choses désormais dépassées, certaines préoccupations qui avaient fasciné notre jeunesse. Et nous saurons résister, avec un amour lucide, à tout qui tente de les relancer sur le marché.

Il est certes plus facile de souligner les exigences que de suggérer un modèle concret.

J'essaie cependant, en restant bien conscient de mes limites.

Je commence par une indication globale: quel type de «formation» pouvons-nous suggérer?

La formation, à mon avis, c'est la stabilisation de la structure de la personnalité propre autour d'un cadre de valeurs jugées importantes pour se dire à soi-même et aux autres sa propre identité et sa propre réactivité face au réel.

La proposition place au centre le problème de l'identité personnelle et la qualité de sa stabilité. Elle se rattache, par conséquent, aux réflexions présentées dans les pages précédentes pour dire le résultat du processus de la formation.

Elle ajoute cependant deux apports nouveaux, typiques du processus de la formation: la confrontation avec les valeurs et la manière dont la personne se les approprie.

C'est sur ces points que je vais développer quelque peu ma réflexion.

3.1. Capacité d'intériorité

Le pivot de l'identité sont les valeurs dont la personne s'approprie. Organisées dans un système cohérent de signification, elles déterminent le sens de son existence et la référence à travers laquelle sont saisies, sélectionnées et élaborées les stimulations qui la poussent à l'action.

Ces valeurs, nous ne les trouvons pas dans un dépôt, patent et protégé, pas plus que nous n'en héritons à la naissance. Elles sont diffuses dans la monde quotidien, avec toutes les tensions et les difficultés dont il est marqué. Nous les assumons par la confrontation et par l'éducation. Elles sont davantage des objets d'expérience que des fruits d'études et de connaissances.

Il est difficile et peu pratique d'imaginer un contrôle sélectif sur les valeurs autour desquelles bâti et stabiliser sa propre identité. La complexité du contexte menace précisément cette possibilité.

La manière d'intervenir à employer en vue de la formation est différente. Elle ne se situe pas au niveau de celui qui lance les propositions, «extérieur» par conséquent, mais au niveau de celui qui doit les recevoir.

La personne est formée lorsque elle s'est constitué un «filtre» à travers lequel elle peut évaluer et contrôler ce qu'elle doit accueillir et à quoi elle doit réagir. Elle ne recherche donc pas des mondes protégés, pas plus qu'elle ne «craint» le pluralisme des propositions. Mais elle sait les accueillir ou les refuser à partir de quelque chose qu'elle reconnaît comme déterminant dans la structuration de sa propre personnalité.

La construction de l'identité est ainsi un fait à la fois personnel et social: elle dépend d'un effort dont l'unique acteur est la personne et elle est fortement liée au tissu social dans lequel la personne s'exprime, ainsi qu'à son influence et à son pouvoir de conditionnement.

Pour être possible et authentique dans un contexte de complexité et de pluralisme, la formation a par conséquent besoin de rendre à chacun la capacité de se comprendre et de se projeter à partir du silence de son intériorité personnelle.

L'intériorité implique un espace très intime et personnel, où toutes les voix peuvent résonner, mais où chacun se trouve à devoir décider, seul, pauvre et privé de toutes les sécurités qui réconfortent dans la souffrance qu'exige chaque décision.

La confrontation et le dialogue serrés avec tous sont recherchés, comme un don précieux qui provient de la diversité. La décision et la reconstruction des personnalités naissent cependant dans un espace de solitude intérieure, qui permet, vérifie et concrétise la «cohérence» avec les options qui unifient l'existence personnelle.

La capacité d'intériorité devient ainsi la condition indispensable

pour mener à bien la formation dans une époque de complexité. Dans cet espace de subjectivité exigeante et indiscutable, la personne évalue et interprète tout, prend ses décisions, souffre la difficile cohérence avec ses options.

Je suis convaincu que toute tentative d'objectiver la décision est perdante aujourd'hui. Elle n'est en général pas praticable; ou elle ne le devient qu'à des prix injustifiés pour l'éducation. Mais il y a pis: si la personne n'apprend pas à réagir aux propositions à partir du silence de son intérriorité, «nos» valeurs objectives seront chaque jour battues en brèche par la fascination séduisante de toutes les propositions qui sont dans l'air. La prétention de guérir le subjectivisme par une bonne cure d'objectivité est, à mon avis, un remède pire que le mal. Il n'atteint pas le mauvais fonctionnement à sa racine et, en quelque sorte, le perpétue.

Je vois, par contre, la possibilité d'intervenir par rapport au subjectivisme effréné en renvoyant d'une manière sérieuse la personne à son intérriorité.

Les ressources de l'éducation peuvent s'utiliser pour faire naître le besoin, appuyer l'expérience, projeter la réalisation. Et il en faudra beaucoup dans une culture qui fait tout pour entraîner vers l'extérieur, même avec l'excuse de mieux sauvegarder l'objectivité.

Je l'affirme sur la confiance éducative à l'égard des jeunes. Je le relance, en connaissance de cause, dans la foi: le silence de l'intérriorité est le lieu où l'Esprit de Jésus se fait voix pour nous conduire à la plénitude de la vérité.

C'est de cette façon que l'identité même se développe et se fortifie, comme fruit de l'échange entre l'histoire personnelle et les apports de l'extérieur, qui écrivent précisément cette histoire.

3.2. Vers des décisions courageuses

Former, c'est enfin travailler à solliciter chacun à prendre avec courage des décisions fermes sur les choses qui comptent vraiment. Ces décisions sont à vivre en sorte que soit déterminante la qualité de vie qu'on poursuit et, en dernière analyse, la qualité provocatrice de la foi.

Notre culture nous pousse à des décisions qui ne sont jamais décisives, à veiller jusqu'à l'exaspération à ne se fermer aucune possibilité. Le pléthore des possibilités qui se présentent justifie les appartennances faibles, où semblent compatibles une orientation et son contraire.

C'est un principe dangereux: la personne est divisée précisément au niveau de sa qualification.

Je ne me contente pas de choix «cohérents» avec un cadre objectif de valeurs. Il est trop facile de les assumer avec enthousiasme et puis, dans un autre contexte et sous un autre toit, de jouer le même enthou-

siasme dans un sens opposé. La limite n'est pas une limite de «cohérence», mais de manque de décision forte qui semble la condition indispensable pour survivre aujourd'hui.

La décision forte et qualifiée est nécessaire à l'égard des choses qui comptent vraiment: les problèmes, les vrais, par lesquels nous avons le devoir de nous laisser inquiéter pour de bon.

Dans la recherche des problèmes vrais surgit le thème brûlant de la mort.

Notre culture l'exorcise par tous les moyens à sa disposition. Le nouveau processus de la formation le relance et le repropose, pour aider à prendre position à propos de la vie et de sa qualité, précisément à partir de la provocation de la mort.

Notre tradition éducative a fait un large usage de la confrontation avec la mort. Mais nous l'avons fait en cherchant à mettre en question la vie, ou du moins sa prétention de se suffire à elle-même. Je ne vous invite pas à repartir ces itinéraires. L'horizon où se situe ma proposition est, au contraire, un «amour de la vie» intense et mobilisateur.

C'est précisément cela que la mort met en question. Elle interpelle la vie parce qu'elle la révèle au-delà de toute expérience facile.

La mort produit un détachement obligé et irrévocable des choses et des personnes. Elle coupe, en dernière analyse, la trame quotidienne de la vie.

Il y a des tas de raisons pour se désespérer. Quel sens peut avoir une existence qui se conclut par une obligation sans appel d'abandonner tout ce qu'on a aimé, bâti, réalisé?

Pouvons-nous aimer une vie qui tend vers une fin si triste et si injuste?

Cette question est le «vrai» problème sur lequel le processus de la formation exige de se rencontrer. Elle retrouve l'objectivité perdue et met en contact avec des impératifs sur lesquels il n'est absolument pas possible de jouer à cache-cache.

Elle ne le fait pas du haut de certitudes froides et impersonnelles. Elle part de la vie pour retourner à la vie: de la vie qui est vraiment la chose la plus objective qui soit, précisément dans l'expression la plus grande de sa subjectivité.

4. ETRE EDUCATEUR EN UN TEMPS DE COMPLEXITE

Me voici à la fin de ma proposition. J'ai indiqué le résultat du cheminement de maturation et suggéré certaines préoccupations pour sa rénovation. Tout cela est entre les mains de l'éducateur religieux.

Voilà, me semble-t-il le point crucial de toute la recherche. Les si-

tuations nouvelles et les tâches nouvelles qui en découlent mettent en question celui qui a l'heureuse responsabilité d'en être l'âme et le stimulant continual.

Je ne puis donc pas terminer ma réflexion sans adresser un mot à tous ceux qui, comme nous et nos nombreux amis, croient intensément à la vocation d'éducateur et s'interrogent sur la nouvelle manière de la réaliser.

Je le fais avec joie parce que je sais que je puis donner une voix à ce que beaucoup vivent, souffrent et réalisent au nom de la vie et de son Seigneur.

4.1. Savoir faire des propositions

Je pars d'un impératif. Nous le redécouvrions comme inéluctable.

Dans une situation de complexité et de pluralisme, l'éducateur a la responsabilité de faire des propositions.

Nous sommes à une époque étrange. Tout le monde crie: surtout ceux qui devaient plutôt se taire. Il semble pourtant que le droit à la parole ne soit accordé qu'à ceux qui acceptent de dire des choses qui ne comptent pas. Dès que la parole touche les cordes du sens de la vie, le droit lui est refusé ... et ne peut être retrouvé que moyennant finances (comme font les gérants des systèmes de communication sociale).

La réduction au silence ou à l'inefficacité ne me fait pas difficulté. Mais ce qui m'inquiète et me provoque, c'est la constatation que dans cette logique, c'est la vie qui écope, celle des jeunes, les plus fragiles et les plus exposés, et celle des pauvres, privés violemment de tout droit à la parole.

Cette constatation me pousse à penser à un éducateur capable de faire de fortes propositions et doté de l'autorité nécessaire pour pénétrer, avec ses propositions, dans l'intime de l'existence de quelqu'un, pour demander d'évaluer, même à partir de celles qu'il présente, les options fondamentales de son existence.

L'affirmation vaut, d'une manière toute particulière, pour l'éducateur religieux. Jésus ne peut résonner comme la raison fondamentale de la vie et de l'espérance, si quelqu'un ne l'annonce pas avec la passion contagieuse de ses premiers disciples.

Ce qui rend «nouvelle» la tâche de l'éducateur, c'est, à mon avis, la constatation de cette exigence, en réaction avec les modèles résignés et permissifs d'un passé à peine révolu. Et c'est aussi, avec la même force, la recherche d'un style renouvelé pour la réaliser.

Faire des propositions selon l'ancien modèle ... serait dangereux: parce qu'en outre ce serait vraiment inefficace, dans la logique de la culture où nous nous vivons. On nous laisse parler, même si nous le

faisons avec fougue: puisque nos paroles ne sont que des ... paroles qui ne comptent pas par rapport aux choses qui comptent, celles que chacun décide personnellement (ou, tout au plus, dans la mouvance du petit groupe de référence).

4.2. Le témoignage ne suffit pas

A quelles conditions quelqu'un devient-il si important pour les autres qu'il les sollicite à se mesurer à la proposition de vie qu'il est et qu'il proclame?

Le schéma traditionnel attribuait l'autorité à la vérité des choses proclamées. Quand une affirmation était vraie, elle pouvait se crier à haute voix. Au droit de la vérité correspondait le devoir de l'accueillir. Ce fait est remis en question aujourd'hui parce qu'il est difficile dans les situations concrètes d'affirmer que «ceci» (et seulement ceci) est la vérité. Dans une situation de complexité, chacun pense avoir sa part de vérité. Faire pression sur la vérité, c'est, dans une situation comme celle-là, s'embourber dans les marais de la complexité.

Est également remise en question la seconde source traditionnelle de l'autorité.

Autrefois, l'autorité se fondait sur le rôle, sur le fait d'avoir telle ou telle charge. A un rôle socialement reconnu revenait l'autorité de dire certaines choses, et le destinataire avait, par conséquent, le devoir de l'accueillir.

L'autorité est à reconquérir, difficilement et avec compétence. Sur quelles racines?

Ces derniers temps est apparue la proposition du «témoignage», comme une racine indiscutée de l'autorité.

L'hypothèse est intéressante et demande un approfondissement. Mais elle comporte des limites très sérieuses.

Si l'unique source de l'autorité devait être le témoignage, comme ce fut suggéré, j'ai l'impression que nous serions trop souvent condamnés au silence. Il est vraiment difficile de convaincre sa propre conscience d'avoir le droit de parler de choses aussi mobilisatrices ... Ce n'est qu'en faisant silence qu'on se sent assez encouragé.

Une seconde raison me suggère l'insuffisance du témoignage. C'est presque le contraire de la précédente. Mais elle me préoccupe beaucoup.

Je suis convaincu que le témoignage est trop convaincant. Devant des personnes qui ont le courage de payer de leur personne, qui, dans leur vécu quotidien concret, disent des choses dures comme des meules, nous ne pouvons rester indifférents. Ils nous convainquent immédiatement et cela suffit. Le témoignage, en somme, fait peu de place à la liberté et à la responsabilité de l'interlocuteur.

Je doute de l'efficacité du témoignage pour une troisième raison encore. Il porte en lui la grave limite de ne pas reconnaître comment c'est nous qui sommes le fondement de la vie et de l'espérance.

Je m'explique.

La vie et l'espérance ne sont jamais le fruit des paroles que nous prononçons ni de leur crédibilité, forte ou faible. Car elles sont des dons à accueillir. Elles nous viennent de loin: d'un mystère auquel nous devons nous fier, comme l'enfant se jette dans les bras de sa mère.

Nous pouvons faire beaucoup pour justifier cet abandon. Mais aucune de nos paroles ni aucun de nos gestes ne peut donner ce que nous ne conquérons qu'au moment où nous acceptons de nous perdre dans l'abîme infini d'un mystère qui nous écrase.

C'est pour ces raisons que je suis critique par rapport à la force «exclusive» du témoignage.

Je ne voudrais pas être mal compris. Je ne conteste pas la nécessité de devenir «témoins». Crier fortement l'exigence du témoignage nous sollicite à vérifier sans cesse notre vie au moment où nous proclamons aux autres sa qualité. Je veux simplement rappeler que nous avons le droit et le devoir de dire des choses mobilisatrices, même lorsque nous n'arrivons pas à produire des faits cohérents.

Le fondement de notre autorité est ailleurs.

4.3. L'éducateur: celui qui raconte des histoires qui aident à vivre

Je ne veux pas parcourir une nouvelle fois la longue route, vécue ces dernières années, qui nous a permis de découvrir qu'il existe une manière d'être éducateur, avec une bonne dose d'autorité, mais qui s'appuie sur des fondements qui soient vraiment de roche sûre.

Je n'indique que la conclusion.

Je retrace le profil de l'éducateur (et en particulier de l'éducateur religieux) pour proposer de devenir capables de «faire des propositions», en racontant des histoires qui aident à vivre.

L'hypothèse reporte, dans sa pratique quotidienne de témoin des exigences plus radicales de la vie, le style selon lequel ont été bâties les Evangiles par la foi de la communauté apostolique, sous l'inspiration de l'Esprit de Jésus.

La parole de l'éducateur est toujours un récit: une histoire de vie, racontée pour aider des autres à vivre, dans la joie, dans l'espérance, dans la liberté de se retrouver protagonistes.

Dans son récit se mêlent trois histoires: celle qui est racontée, celle du narrateur et celle des auditeurs.

Il raconte les textes de sa foi ecclésiale: les pages de l'Écriture, les

histoires des grands croyants, les documents de la vie de l'Eglise, la conscience actuelle de la communauté ecclésiale autour des problèmes fondamentaux de l'existence quotidienne. Dans ce premier élément, il propose, avec courage et fermeté, les exigences objectives de la vie, comprise à partir de la vérité donnée. Croire à la vie, la servir pour qu'elle naisse contre toute situation de mort, cela ne peut pas signifier émousser les exigences plus radicales et moins encore laisser le champ libre à l'anarchie de la recherche sans horizons et de la pure subjectivité.

Répéter ce récit ne signifie cependant pas reproduire un événement toujours dans les mêmes termes. Mais cela comporte la capacité d'exprimer l'histoire racontée au cœur de son expérience personnelle et de sa foi.

C'est pourquoi l'éducateur retrouve dans son expérience et dans sa passion les mots et la teneur pour redonner de la vitalité et de l'actualité à son récit. Son expérience fait partie intégrante de l'histoire qu'il raconte: il ne peut parler correctement de la vie et de son Seigneur sans dire tout cela avec les mots, pauvres et concrets, de sa vie.

Cette nécessité aussi reconstruit un fragment de la vérité de l'histoire racontée. Elle la sort des espaces du silence froid des principes pour la plonger dans la chaude passion du salut.

Du côté du salut, les destinataires aussi deviennent des protagonistes du récit lui-même. Leur existence donne la parole au récit: elle fournit la troisième des trois histoires sur laquelle se tisse l'unique histoire.

Comme dans le texte évangélique, la narration associe dans sa structure l'événement raconté, la vie et la foi du narrateur et de la communauté qui raconte, les problèmes, les attentes et les espérances de ceux à qui s'adresse le récit. Cette implication assure la fonction performative de la narration. Si son but était tout d'abord de donner des informations correctes, elle devrait répéter les mêmes mots et reproduire les mêmes détails. Mais si le récit nous demande une décision de vie, il est plus important de susciter une forte expérience évocatrice et de la rattacher à l'existence concrète. Les mots et les détails peuvent varier lorsque est assurée la fidélité radicale à l'événement raconté, dans lequel se trouve la raison constitutive de la force salvifique de la narration.

En vertu de l'implication personnelle du narrateur, la narration n'est jamais une proposition résignée ou détachée. Celui qui raconte l'histoire de Jésus veut une option de vie: pour Jésus, le Seigneur de la vie, ou pour la décision, folle et suicidaire, de vivre sans lui.

C'est pourquoi l'indifférence tourmente toujours l'éducateur religieux. Il anticipe chez le petit les choses merveilleuses qu'il raconte, pour interpeller plus radicalement et pour mobiliser avec plus de force.

PARA ACEPTAR EL RETO DE LA NUEVA SITUACIÓN JUVENIL Y CULTURAL: CRITERIOS Y PERSPECTIVAS DE ACTUACIÓN

Ricardo Tonelli

Mi ponencia tiene muchos límites. Dos están previstos y, de algún modo, queridos. Los señalo con fuerza al principio, para enfocar mi propuesta. Los otros, sin duda más numerosos, los dejo a la fantasía y al buen corazón de los asistentes.

Se me ha pedido que sugiera, sobre todo, «material de trabajo», recordando lo que hemos vivido estos años. Con dicho material hay que iniciar la búsqueda y la confrontación común. Por ello mi ponencia se detiene en las indicaciones «formales» y está más atenta al trazado general y a las orientaciones de fondo que a los modelos de acción.

Ciertamente no es fácil ser neutral ante los problemas que inquietan la vida y la esperanza de las personas. De cuando en cuando, en mi ponencia, aflorarán, a pesar de la buena intención, opciones precisas (discutibles, por tanto); las ofrezco, sobre todo, como ejemplos, para mostrar dónde podría confluir nuestra reflexión y para adelantar las consecuencias hacia las que camino.

El segundo límite tiene que ver con aquellos a quienes se refiere mi reflexión.

Hemos aprendido, a expensas nuestras, que no es correcto decir: «los jóvenes son así o así», pues la complejidad afecta también a su condición y hace de ella un archipiélago de vivencias diversas y contradictorias. Pero tampoco podemos limitarnos a hablar de Carlos, Pascual o Catalina..., de cada persona concreta, porque entonces la búsqueda sería infinita y no serviría para nada.

Quien desea hacer propuestas realistas, busca cómo organizar la complejidad: utiliza la categoría de los «temas generadores», lanza indicaciones de principio... y después adelanta «apuestas» educativas, relacionadas con la realidad analizada sólo con la lógica del amor y de la previsión.

A mí me gusta hacer así.

Este límite se ve agravado por otra opción de campo precisa. Mis sugerencias están pensadas en referencia educativa con la situación cultural y juvenil del mundo occidental. Por consiguiente, hay que verifi-

carlas y, probablemente, formularlas de nuevo, antes de ofrecerlas al mundo oriental.

Os he prevenido, con la preocupación explícita de invitaros individualmente a un profundo y lúcido sentido crítico. Sentadas estas premisas, puedo entrar en argumento.

1. PERSPECTIVA GLOBAL

Muchos tenemos la impresión de vivir a caballo entre dos mundos: uno que fenece y otro que germina. Ya estamos en condiciones de comprobar directamente lo que hace treinta años decía con sorprendente vigor la constitución *Gaudium et spes*: «Las condiciones de vida del hombre moderno en el aspecto social y cultural han cambiado profundamente, tanto que se puede hablar con razón de una nueva época en la historia humana» (núm. 54).

Lo viejo es fácil de identificar; de lo nuevo nos llegan muchas señales, aun cuando a menudo se nos escapa la trama de su conjunto.

Las ponencias anteriores han señalado razones y resultados de esta situación.

Sólo quiero recordar un dato, que me parece general y particularmente inquietante para quien, como nosotros, se siente depositario y testigo de un proyecto educativo y pastoral.

Vivimos en una época de gran complejidad de la que se habla una y otra vez como si fuera un estribillo. La complejidad produce un cambio cultural profundo: es decir, de valores, de estilos de vida, de orientaciones en que inspirar la visión personal de sí mismo y del mundo.

Lo expresa muy bien la siguiente cita. Aunque no compartimos la valoración positiva que hace el autor de los fenómenos que describe y sin hacer nuestro su juicio claramente negativo sobre los nostálgicos de los viejos modelos, sus datos son indiscutibles, por encima de nuestras apreciaciones.

«La imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un fundamento es sólo un mito tranquilizador propio de una humanidad todavía primitiva y bárbara ... La nostalgia de una realidad sólida, unitaria, estable y con autoridad... corre peligro de transformarse continuamente en una actitud neurótica, por el ahínco de reconstruir el mundo de nuestra infancia, donde las autoridades familiares eran a la vez amenazadoras y tranquilizadoras ...

«Caída la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada explota como una multiplicidad de rationalidades locales - minorías étnicas, sexuales, religiosas, estéticas - que toman la palabra, finalmente ya no silenciadas y frenadas por la

idea de que hay una sola forma de la verdadera humanidad que hay que realizar» (G: VATTIMO, *La società trasparente*, Garzanti, Milán 1989, 15-17)

¿Cómo nos colocamos «en cuanto educadores salesianos» en esta situación, profundamente nueva respecto a los modelos en que hemos crecido y que hemos aprendido a valorar como irrenunciables y tranquilizadores? Para dar un juicio sobre lo que existe, que no sea ni emotivo ni preconcebido, y para decidir cómo y dónde intervenir para consolidar y transformar, ante todo tengo que decidir mi postura: definir desde qué perspectiva voy a analizar, interpretar y actuar.

Estoy convencido de que aquí está la cuestión más espinosa. Acometo esta empresa sugiriendo tres puntos de perspectiva, sacados de nuestra vivencia educativa y pastoral.

1.1 Actitud «hermenéutica»

Los datos de hecho no pueden ignorarse. Si bastara cerrar los ojos ante lo nuevo para resolver los problemas que suscita, no sería difícil ser maestros de futuro.

La cuestión es distinta, mucho más comprometida. Poco a poco hemos ido tomando conciencia de ella durante estos años de renovación.

Nos encontramos con un proyecto propio, que está frente a lo existente en una confrontación que cada día parece convertirse más en un choque abierto.

No basta ponerlo entre paréntesis y fingir que no existe. Las tradiciones y bienes educativos, a diferencia de los bienes de consumo, con el uso se conservan y mejoran su servicio.

¿Qué relación podemos y queremos entablar entre «nuestro proyecto», que viene de lejos, y la situación cultural actual, que ha cambiado profundamente y, por tanto, es «diversa» de nuestro proyecto educativo y pastoral?

1.1.1 Ya no basta el modelo deductivo

La línea tradicional ha respondido muchas veces con suficiencia y seguridad: Se trata de adquirir lo que las personas deben interiorizar para su bien.

En el fondo, es la tarea y responsabilidad de la educación. A lo más, cabe conceder alguna adaptación, posiblemente provisional, en espera de tiempos mejores.

Basta pensar en la actitud con respecto a los «valores».

Antaño los valores eran numerosísimos y todos casi absolutos. Hoy día somos algo más realistas. Muchas cosas que parecían absolutas, ya

no lo son tanto... o, quizá, ni siquiera lo son. Sin embargo - se dice -, tiene que haber algún valor irrenunciable...; si no, ¿dónde vamos a parar? - añade algún educador de preocupación fácil. Al menos «estos» valores hay que proponerlos tal como suenan, con paciente firmeza y sin ajustes indebidos.

Frente a lo nuevo, surge una actitud «deductiva»: lo que es importante e irrenunciable - séalo poco o mucho - debe defenderse con vigor y ofrecerse con firmeza.

1.1.2 Conocemos los límites del modelo inductivo

Los últimos treinta años (los del cambio profundo de que habla *Gaudium et spes*) se han caracterizado por el desquite del modelo opuesto: el «inductivo» (para usar aún expresiones cómodas), que hace de lo existente el principio del bien y del mal. Asigna a las valoraciones subjetivas la función de definir los valores objetivos

No se limita a simples sugerencias prácticas, sino que se pasa al plano de los principios. La cita a que he aludido indica bien este modo de reflexionar.

Del modelo inductivo conocemos hoy todos sus límites, a la vista de los enormes desastres educativos que ha desencadenado.

Se siente la necesidad de poner remedio.

Sin embargo, la lógica parece la del péndulo. Después de una oscilación excesiva en una dirección, se busca su remedio con el exceso en la opuesta. Hoy es general la impresión de que está volviendo la moda del desplazamiento excesivo hacia lo deductivo, y quizá esperamos el próximo cambio de dirección.

1.1.3 Alternativa: de la «sospecha» a la confrontación»

El modo pendular me parece realmente una pobre forma de afrontar problemas inquietantes.

Existe una alternativa interesante. Experimentada, por ejemplo, en los debates relativos a los procesos de in culturación, ha demostrado su consistencia teórica y su fuerza de transformación.

Recuperado el sentido de la Encarnación (*Dei Verbum* 13), frente a los valores, proyectos y contenidos que se presentan como normativos, incluidos los de la fe, hemos aprendido a distinguir entre el contenido y sus expresiones lingüísticas.

La educación y la educación en la fe está llamada a medirse con las exigencias de la verdad: no cabe ninguna búsqueda de nuevos trazados a costa de la verdad.

No obstante, dichas exigencias nunca se presentan en su estado puro. Para indicarlas a personas marcadas por la cultura en que viven, tie-

nen que asumir necesariamente expresiones de tipo cultural. Así fue para Jesús de Nazaret, rostro y palabra de Dios en la gracia de su humanidad; así es para la palabra de Dios que se hace palabra para el hombre haciéndose palabra de hombre. Sólo así puede ser también para los valores educativos y el contenido de la fe. Los que poseemos y estamos llamados a testimoniar son simultáneamente expresión de modelos culturales de los que se han hecho «palabra de hombre» a fin de ser «palabra para el hombre» y acontecimientos normativos, que se han de asumir con plena disponibilidad y por los que hay que dejarse juzgar e inquietar.

Esta convicción, que está en la raíz del modelo hermenéutico, provoca una doble exigencia. Por un lado, hay que verificar el proyecto educativo de que somos testigos a partir de la cultura actual y de los profundos cambios en curso, para no exponernos a hacer pasar como normativo lo que sólo es residuo nostálgico del pasado. Por otra parte, es imprescindible leer la cultura actual, en todas sus expresiones, a partir de la «memoria peligrosa» de nuestra tradición y experiencia educativa y religiosa, a fin de introducir en el corazón de lo existente un principio «objetivo» de valoración y crítica.

El resultado de la doble confrontación es la construcción, al mismo tiempo firme y provisional, de un proyecto renovado de existencia humana y cristiana. Ello nos permitirá ser fieles al pasado y abiertos al futuro.

La operación no es nada fácil.

Todavía nos sentimos «ricos» de nuestro pasado y tenemos nostalgia de los frutos que ayudó a madurar, para leer la crisis actual en actitud de disponibilidad. Simultáneamente, llega de muchas partes la invitación a cerrar filas para volver a las viejas seguridades, cansados del juego adolescente de los dos últimos decenios.

Tengo la impresión de que en esta frontera nos jugamos un importante partido de futuro y estoy convencido de que nuestra tradición y lo hecho en la renovación posconciliar nos ofrece una oportunidad para zambullirnos con valentía y capacidad de resistencia en esta refriega cultural. Hemos recuperado a san Juan Bosco, su Sistema Preventivo y su capacidad de ser maestro de espiritualidad juvenil precisamente cuando hemos trabajado con conciencia hermenéutica. Podemos seguir haciéndolo para decidir la calidad de la vida y de la vivencia cristiana con los jóvenes de hoy.

1.2 Apuesta de la educación

Para explicar el significado de la segunda indicación de perspectiva, parto de un salto de calidad que creo urgente.

La referencia al modelo hermenéutico, que acabo de recordar, no me permite exponer demasiado rápidamente lo que va bien y lo que va mal en el vasto panorama educativo actual. La «sospecha hermenéutica» hace cauto a quien querría clasificar apresuradamente en buenos y malos.

Es innegable que muchos rasgos de la sensibilidad y cultura actual suponen una ganancia en la calidad de vida, mientras que otros muchos requieren intervenciones de cambio rápido e incisivo, porque rezuman signos de muerte.

Lo digo con fuerza, aun cuando no estoy en condiciones de ofrecer inmediatamente su lista.

Es, pues, necesario pensar en una inversión valiente de tendencia. ¿En qué dirección?

Las cosas serán precisadas cuando estemos de acuerdo en los elementos de valoración. Alguna tímida propuesta pienso adelantar yo mismo en las páginas que siguen.

Mientras, sigo en el plano formal, como insinué al principio.

1.2.1 Realismo: la raíz estructural

Los aspectos negativos tienen clara raíz estructural: los cambios, que con razón nos preocupan, en el sector de los valores, de las orientaciones de vida y de las referencias religiosas están vinculados, en general, a procesos relacionados con la complejidad de las informaciones, utilizaciones y abusos en el ejercicio del poder, introducción forzada de modelos de existencia, predominio de exigencias de consumo...

Lo sabemos y reconocemos. Con esas raíces estructurales chocamos cuando pensamos qué hacer para devolver al hombre vida y responsabilidad, esperanza y capacidad de mirar al futuro.

Cuando las razones de la crisis son de orden estructural, no vale, e incluso es contraproducente, apelar genéricamente a la «buena voluntad», como si bastara elevar el índice de compromiso personal para resolver los problemas.

Sin embargo, la conciencia de la complejidad puede sofocar toda posibilidad concreta de acción. Con san Juan Bosco apostamos por la educación como fuerza de transformación cultural y social.

Ciertamente no es la única. A menudo puede resultar improductiva y alienante, sobre todo cuando se vive como alternativa respecto a las otras modalidades y entidades de acción. Produce calidad de vida y estructuras nuevas cuando produce hombres nuevos, recuperados para su responsabilidad personal y para su inagotable capacidad de proyectos. Por ello, vale la pena dedicar energías y recursos a la educación.

1.2.2 Contenido de la apuesta

No querría ser mal interpretado. Mi propuesta es sólo invitación a una apuesta, todo lo prudente, experimentada y motivada que se quiera, pero sin dejar de ser apuesta.

Sin embargo, no hay otra alternativa. Los ideales que fundamentan nuestra esperanza se aceptan por apuesta, renunciando a los fríos cálculos racionales.

La apuesta nos lleva más hacia las fronteras de la fantasía, del riesgo calculado, del amor.

Cabalmente porque se trata de apuesta, voy a aclarar en pocas palabras su significado global.

Ante todo, quien cree en la educación se pone en esa perspectiva para leer la realidad. Ésta es compleja; son muchos los elementos en juego. Toda lectura es siempre un poco parcial y refleja la colocación de quien la hace. La educación nos da un sentido especial para movernos por la complejidad. Pone en evidencia dificultades y problemas que podrían olvidar otros modos de leer la realidad.

Una lectura de la realidad desde la educación pone en el centro la persona concreta y los procesos que sigue su maduración: es la preocupación primera y fundamental, lo que más cuenta y lo que propone la referencia absoluta, en torno a la que gira lo demás. He ahí el segundo dato.

El tercero se refiere a la elección de los instrumentos más adecuados para intervenir. En situación de complejidad no es fácil organizar los proyectos: se tiene la impresión de que siempre se nos escapa de las manos algo decisivo. Quien cree en la educación apuesta por su influjo transformador. Reconoce que son posibles otras intervenciones; no las contesta, pero tampoco las asume. Cree sinceramente que devolver a una persona la alegría de vivir, la libertad de esperar y la capacidad de sentirse protagonista en la trama de los acontecimientos en que se desenvuelve la vida personal y colectiva, es un gesto político importante que incide en la transformación social y cultural.

1.3 Estrecha relación entre educación y vivencia religiosa

He llegado a la tercera indicación de perspectiva. La ofrezco, recordando un dato que ya es pacífico y compartido en la tradición salesiana: el reconocimiento eficaz de la relación profunda que existe entre la dimensión religiosa que hay que suscitar y servir y la opción de la educación.

Una mirada a la realidad permite ver que los problemas y dificultades de la actual situación juvenil y cultural afecta simultáneamente a

los procesos educativos y a los de consolidación y desarrollo de una vivencia religiosa madura. Los cambios en curso han hecho saltar los modelos tradicionales. Nos parece tener que asistir a algo inédito y muchas veces lo vemos como preocupante.

Esta primera comprobación es frecuente cuando indagamos los motivos de muchas situaciones críticas. Pensemos, por poner uno de los ejemplos más fáciles, en la estrecha relación que todos admiten entre crisis vocacionales y modelos culturales de nuestros días.

Quizá resulta expeditivo proceder con generalizaciones apresuradas; pero el hecho queda. En el fondo, está cambiando un modo de ser hombre y mujer; ello parece poner en crisis la dimensión religiosa de la existencia, muy ligada a modelos antropológicos del pasado.

Sé que mi afirmación puede sonar a dura; pero la creo justificada incluso por el hecho de que la recuperación religiosa parece más sólida y general precisamente en los ambientes donde se resisten o se reafirman dichos modelos.

De aquí el interrogante: ¿Dónde concentrar los recursos?

1.3.1 Posturas diversificadas

Las respuestas son diversas. Para alguno, lo religioso es la preocupación principal. Convencido de que es urgente reconstruirlo sirviéndose de todos los recursos, concentra en ello su esfuerzo, a costa de actuar con un estilo realmente poco educativo. La vivencia religiosa se hace absorbente y reacia a las demás formas de existencia. Se siente la tentación de encerrarse y, a veces, asume incluso el tono de fanatismo.

Otros se muestran dispuestos a aceptar críticamente los modelos de secularización que hasta hace poco parecían insuperables. Sostienen que el único ámbito serio de acción transformadora es el cultural y político. Todas las energías se concentran en torno a los procesos educativos. La apertura y el despliegue hacia una dimensión religiosa explícita y consciente de la vida son una opción que cada uno puede integrar como le parezca, «después de» haber construido la base «antropológica» - como suele decirse - puesta en crisis por los modelos culturales recurrentes.

También hay quien hace lo posible para volver atrás, a los buenos tiempos en que las propuestas discurrían por el lado justo. En su estilo de vida y en sus preocupaciones y recomendaciones aparece la nostalgia. La modernidad y lo que sigue le parecen una catástrofe.

1.3.2 La «vía salesiana»

La experiencia salesiana de los últimos años ha ideado y experimentado una alternativa seria. Formulada al principio con el atinado

eslogan de «educar evangelizando, evangelizar educando», pronto adquirió una consistencia más meditada y madura. Razones de tradición salesiana y motivaciones teológicas han dado densidad a aquellas primeras y acertadas intuiciones.

No tengo la intención de analizar esta perspectiva como debería hacerse, porque sus datos son muy conocidos. Me basta recordarlos y sugerir una hipótesis de solución.

El educador creyente sabe que la pasión evangelizadora no puede limitarse a los procesos de educación. Sin el anuncio de Jesucristo y la celebración de su encuentro personal, el hombre sigue encerrado y muerto en su desesperación. Para devolverle auténticamente felicidad y esperanza, debemos asegurar el encuentro con Jesús, el Señor, que es la razón decisiva de nuestra vida.

Dicho encuentro es siempre expresión de un diálogo de amor y de una confrontación misteriosa e indescifrable de libertad. Escapa a cualquier intento de intervención humana; en ella hay que reconocer la prioridad de la iniciativa divina.

Pero todo ello es servido, sostenido y condicionado por las intervenciones humanas, que tienen la función de activar el diálogo salvífico y de disponer a la acogida.

Estas intervenciones actúan como «signo». Se orientan a que el signo sea cada vez más significativo respecto a las expectativas del sujeto e impulsan a verificarlas, con objeto de ponerlas en sintonía con el ofrecimiento de la fe y de la salvación.

El relanzamiento, pues, de la vivencia religiosa discurre por el mismo rafí de la preocupación educativa más general, aunque sin agotarse en ella.

Necesitamos devolver al hombre una calidad madura de vida; lo hacemos entrando con decisión y competencia en el crisol de los muchos proyectos de hombre en que se está dividiendo nuestra cultura.

El anuncio del Señor, para ser palabra convincente y significativa, sigue siempre los senderos de la educación. Busca una respuesta personal, dada siempre con palabras y gestos de la existencia concreta e histórica.

Fieles a san Juan Bosco, también en estos nuevos momentos culturales, reconocemos el alcance «salvífico» de la educación, su capacidad de regenerar verdaderamente al hombre y a la sociedad.

El servicio pleno a la calidad de la vida exige la propuesta y encuentro con el Señor de la vida. Sin embargo, quien cree en la educación sabe que sólo al hombre que ha recuperado la conciencia de su dignidad y la pasión por su vida podemos anunciar a Jesús, el Señor, como remedio que colme su deseo de felicidad y de vida, al que que se invoca y encuentra en la verdad y en la profundidad de su existencia humana.

2. RESULTADO: UNA IDENTIDAD CON RAÍCES EN EL ABANDONO

La elección de una perspectiva no supone en sí misma ninguna indicación práctica. Dice dónde están los problemas y los medios que tenemos para afrontarlos. Con esta lógica puedo ahora comenzar a adelantar alguna propuesta.

2.1 Cuestión de fondo: quién es el hombre

Tengo la impresión de que las grandes transformaciones de los últimos años han planteado de nuevo, sobre todo, el interrogante que desde siempre ha inquietado el corazón y la existencia del pensador: ¿Qué es el hombre?

La crisis es inédita y violenta, no tanto por cuestionar la respuesta tradicional cuanto porque se ha contestado el modo de obtener y dar la respuesta.

El educador religioso está acostumbrado a utilizar un procedimiento de carácter deductivo. Este modo da seguridad, pues parte de las cosas ciertas para llegar progresivamente a indicaciones en el plano concreto y cotidiano, fuertes y claras. La lógica es la que todos conocemos muy bien: somos testigos de una relevación del misterio santo de Dios para nuestra existencia. La misma comprensión del ser hombre y ser mujer, el misterio del amor, del dolor y de la muerte... resultan así claros y posibles de formulación.

Todo ello se ha disipado como niebla bajo el sol: en el plano práctico y con una repetida justificación incluso teórica. El desacuerdo con los modelos tradicionales no procede de la intuición de algún espíritu demasiado libre ni de la difusión incontrolada de alguna publicación que ya no logramos incluir eficazmente en el Índice; nace de procesos que tienen detrás de sí las leyes del mercado, de la economía y de la comunicación de masas.

Basta pensar en la revolución antropológica desencadenada por la difusión de los bienes de consumo.

Durante mucho tiempo hemos vivido distinguiendo entre productos funcionales y significados existenciales. Es tan lógico que hasta podría parecer banal.

La inmensa mayoría de las cosas sirve para satisfacer necesidades funcionales. Si estás resfriado, te hace falta un pañuelo con que despejar la nariz. Para defenderte del frío y proteger tu intimidad, debes usar ropa. Para facilitar los pequeños o grandes desplazamientos, se necesita un coche, el tren o el avión. Para comunicarse con quien está

lejos, el teléfono es un instrumento providencial. Espontáneamente se razonaba, más o menos, así: «Hay una necesidad y el producto capaz de remediarla». La elección de un producto u otro pasaba por el hilo de la funcionalidad: si la distancia es corta, basta un coche de pequeña cilindrada; si larga, se requiere uno más veloz o se toma el tren o el avión.

Hoy las cosas ya no son así. Cuando los productos a disposición son muchos y parecidos, la competencia se ve obligada a buscar otros caminos.

Entra en juego el prestigio. En el centro aparece el problema inquietante del sentido de la existencia. Surgen las preguntas de siempre: ¿Quién soy yo? ¿Cómo hacer para que los otros descubran que también existo yo y que soy importante?

He aquí la respuesta: las cosas te dicen a tí y a los demás quién eres y dan la medida de tu importancia.

La funcionalidad da, pues, paso a la significación.

Ya no bastan las necesidades primarias, aquellas para cuya satisfacción están destinadas normalmente las cosas. Es imprescindible llevar al comercio y hacer sentir otras necesidades, para poder vender los productos que se presentan como capaces de satisfacerlas.

Hasta las cosas más caras (un coche de gran cilindrada, un traje de firma, quince días en una isla de ensueño...) están al alcance de todos: basta quererlo. Hay quien se sacrifica por tí para facilitarte lo imposible. Sólo renuncian los tontos; al hacerlo - ¡pobrecitos! - se descalifican como hombres.

Esta operación dice quién es el hombre, sugiere las condiciones para llegar a serlo y muestra lo fácil que es ser «hombre» y «mujer» auténticos.

En este modo de ver al hombre y la vida, parece que Dios entra realmente poco. Ya no sirve, pues podemos arreglarnos solos, o al menos sabemos cómo hacerlo.

De cuando en cuando el mecanismo se atasca. Vuelven los problemas de siempre, pero sólo porque el hombre tropieza con sus límites y con lo imprevisible. Ciertamente no es ése el mejor modo de reconocer el significado de Dios en nuestra vida.

2.2 Respuesta: el rostro de Dios y del hombre

No podemos contentarnos con esos modelos antropológicos. Buscamos algo que permita una inversión de tendencia. Y nos hallamos con un aluvión de respuestas.

Para encontrar una vía practicable en la selva moderna, propongo un modo de hacer que, en estos años, ha dado seguridad a nuestra bú-

queda, abriendo de par en par la puerta a la libertad y responsabilidad personal.

Leo el Evangelio desde estos problemas. Una página hermosísima parece escrita a propósito para revelarnos quién es Dios y quién el hombre en el proyecto divino: la historia del «buen samaritano».

«Un letrado preguntó a Jesús para ponerlo a prueba:

- Maestro, ¿qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?

¿Qué está escrito en la Ley?, ¿qué lees en ella?

El letrado contestó:

- 'Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con todas tus fuerzas y con todo tu ser. Y al prójimo como a ti mismo'.

- Bien dicho. Haz esto y tendrás la vida.

Pero el letrado, queriendo justificarse, preguntó a Jesús:

- ¿Y quién es mi prójimo?

Jesús dijo:

- Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó, cayó en manos de unos bandidos, que lo desnudaron, lo molieron a palos y se marcharon dejándolo medio muerto. Por casualidad, un sacerdote bajaba por aquel camino y, al verlo, dio un rodeo y pasó de largo. Y lo mismo hizo un levita que llegó a aquel sitio: al verlo dio un rodeo y pasó de largo.

Pero un samaritano que iba de viaje, llegó a donde estaba él y, al verlo, le dio lástima, se le acercó, le vendó las heridas, echándole aceite y vino y, montándolo en su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y lo cuidó. Al día siguiente sacó dos denarios y, dándose los al posadero, le dijo:

- Cuida de él y lo que gastes de más yo te lo pagaré a la vuelta.

- ¿Cuál de estos tres te parece que se portó como prójimo del que cayó en manos de los bandidos?

- El letrado contestó:

- El que practicó la misericordia con él.

Díjole Jesús:

- Anda, haz tú lo mismo.

(Lc 10, 25-37).

2.2.1 Historia que descubre un retazo de misterio

El letrado y Jesús mismo ponen en el centro de la parábola lo que más cuenta: la verdad de la propia existencia según el proyecto de Dios.

«¿Qué tengo que hacer para heredar la vida eterna?», pregunta el letrado con una expresión clásica en las Escrituras hebreas. Jesús aco ge la pregunta y responde remitiendo a las dos condiciones fundamentales sugeridas por la Ley: el amor a Dios y el amor al prójimo.

Parecería que así todo quedaba resuelto. Sin embargo, aquí salta la

novedad del Evangelio, que transforma una afirmación conocida y repetida en algo que provoca y mueve a una elección personal de campo.

El letrado sigue la conversación sobre un tema en el que reconoce que tiene dudas: ¿Quién es el prójimo?

Jesús responde, invirtiendo las posiciones. No se trata de decir quién es prójimo y quién no, definiendo la situación objetiva de partida. La cuestión no afecta a los otros, sino a la actitud personal frente a cualquiera. Jesús pide «hacerse prójimo». Transforma la situación física de vecindad o lejanía en una vocación que interpela la libertad y la responsabilidad personal.

La invitación de Jesús supone mucho compromiso. El otro a menudo está sin voz: ni siquiera tiene fuerza para pedir auxilio; no obstante, en su situación es siempre un imperativo que obliga a todos. Jesús le da voz, invitando a acoger el grito silencioso de quien sufre o necesita apoyo.

Sólo puede oír esa voz quien vive en la compasión. Esta actitud, que hace presente la compasión de Dios hacia todo hombre, permite interpretar la llamada del otro y estimula a hacerse prójimo de cualquier persona que se cruce en nuestra existencia.

Según este modo nuevo de ver las cosas, Jesús cuestiona incluso la certeza de la que había partido el letrado. Invitado a amar a Dios y al prójimo para heredar la vida eterna, sólo pregunta a Jesús por el prójimo, pues está seguro de saber quién es Dios. Pero Jesús le pone las cartas boca arriba y le muestra a él y a nosotros algo del misterio de Dios.

El Dios invisible se hace presente en el pobre que los ladrones dejaron medio muerto en el camino, como acicate para la compasión del amor. Y se hace presente también en el samaritano que se detiene ante el sufrimiento, como quien comunica amor.

Nosotros, igual que el samaritano, tenemos la vida eterna, porque en el acto de amor nos encontramos con Dios, la única razón de nuestra salvación.

Dios es el fundamento supremo de esta vocación al amor que llega del silencio del otro. Lo manifestamos, conocemos y amamos en la medida en que lo acogemos, servimos y amamos con todas nuestras fuerzas en el pobre.

Es vinculante constatar, además, el modo con que la narración interpela a todos. «Haz tú lo mismo», dice Jesús al letrado y, en él, a cuantos tienen su mismo problema: cómo heredar la vida eterna.

2.2.2 Existencia en éxodo hacia la alteridad

La meditación sobre la parábola del «buen samaritano» nos estimula a comprender el significado de nuestra vida, con una mirada que abarca simultáneamente el misterio de Dios y el del hombre.

Sólo construimos nuestra existencia cuando aceptamos «salir» de nosotros mismos y vamos hacia el otro. La existencia, según la idea evangélica, es por tanto un éxodo hacia la alteridad, reconocida como norma de la propia vida.

Una vida realizada en el compromiso no es, pues, el banco de prueba donde «aplicamos» lo aprendido, mereciendo así el don de la vida nueva, sino la explosión de toda nuestra vida cotidiana, porque existimos por amor y debemos construir nuestra vida mediante gestos de amor.

2.2.3 Identidad en el abandono

La historia del «buen samaritano» nos descubre algo del misterio de Dios y del hombre. Nos ofrece el modelo antropológico que debe servir de referencia a todo proyecto educativo. Dada la estrecha relación, que me gusta reconocer, entre educación y educación en la fe, expresa también la condición necesaria para lograr un hombre capaz de reconocer la presencia de Dios en su vida.

Esta comprobación, creo, vuelve a plantear uno de los problemas formativos sobre el que hoy se discute mucho.

El espacio de la formación es la identidad personal. Educar a un joven de acuerdo con las exigencias de la parábola del «buen samaritano» significa reconstruir en él una identidad abierta a la alteridad.

Es bastante fácil ponerse de acuerdo en esto. El desacuerdo llega en cuanto se busca un entendimiento sobre el tipo de identidad que debemos construir y asegurar. Las transformaciones culturales en curso afectan directamente a esta espinosa cuestión. Pacífica antaño, al menos entre los educadores religiosos, hoy está en el centro de acaloradas polémicas.

Algunos sueñan con el retorno a los años en que la identidad era fuerte, segura y batalladora. La identidad del cristiano debe calificarse sobre todo en ese aspecto. Por ello, muchos educadores quieren propuestas fuertes y seguras y hacen coincidir la madurez con la robustez de las opciones, la coherencia continua y constante y el alto índice de conocimientos que posee la persona.

Otros, en cambio, prefieren hablar de adaptación plena a la situación de complejidad cultural en que vivimos, construyendo identidades frágiles y débiles. Este tipo de identidad parecería el único posible en una época de crisis.

Estoy convencido de que se puede encontrar una alternativa a los modelos fuertes y a los débiles.

Dicha alternativa la ofrece la capacidad de tener fe en algo.

La estabilidad no se busca ni en la reacción contra lo que existe ni en la seguridad de los principios sólidos y estables sobre los que se

quiere construir la propia existencia, aunque tampoco se la rechaza por alienante e imposible en una situación de complejidad y de exceso incontrolado de propuestas.

La estabilidad la da la valentía de fiarse de un fundamento, que es sobre todo esperado y está más allá de lo que yo puedo construir y experimentar.

El que vive, se comprende y define a diario en una experiencia real de fe y acepta la debilidad de su existencia como límite insalvable de la propia humanidad.

El fundamento esperado es la vida, comprendida progresivamente en el misterio de Dios. El gesto, frágil y arriesgado, de su acogida es una decisión que se toma en la aventura personal y se orienta plenamente hacia un proyecto dado, que supera, juzga y orienta los pasos inciertos de la existencia.

2.3 Dimensión religiosa de la vida

En torno al punto clave de la identidad se juega también la relación fundamental entre educación y vivencia religiosa.

La dimensión religiosa de la identidad es una nueva significación de la identidad personal, realizada a partir del encuentro, único y envolvente, con Jesús de Nazaret y su proyecto de vida. Es, por consiguiente, la elevación del significado del abandono y la confesión de su raíz.

Esta relación nueva no añade nada a lo que cada uno hace en el fatigoso ejercicio de su libertad y responsabilidad. Tampoco es su alternativa, sino que consiste en niveles distintos de comprensión.

Por lo tanto, hablar de fe no quiere decir apartar la atención del educador del grave problema central de la estabilización de la identidad personal, sino que plantea exigencias que recaen en su construcción y la califican.

Reconstruir personas capaces de tener fe en algo significa reconstruir un tejido de humanidad; pero también significa poner la condición irrenunciable para una vivencia cristiana madura.

En efecto, la vida cristiana es abandono en los brazos de Dios, como el niño que se abandona al amor de su madre. Parece extraño: para llegar a ser adultos, descubrimos la necesidad de hacerse «niños». Lo recomienda Jesús: «Os digo que, si no volvéis a ser como niños, no entrareis en el Reino de los cielos» (Mt 18, 3).

Del adulto queremos retener la lucidez, la responsabilidad y la libertad, precisamente al sumergirnos en una esperanza que sabe «creer sin ver».

Del niño, en cambio, aprendemos la valentía de arriesgar, la libertad de mirar adelante, la confianza incondicional en alguien cuyo amor hemos experimentado y la disponibilidad plena a compartir: en el fondo, las ganas de jugar incluso con las cosas más serias.

3. PROCESO: RECONSIDERAR LA FORMACION

He sugerido algunas indicaciones para ver hacia qué tipo de hombre y cristiano debemos orientar nuestro trabajo educativo. Ahora la atención se desplaza hacia el tipo de proceso formativo que puede favorecer dicho resultado.

En efecto, entre resultado y proceso hay una correlación muy estrecha. Si, pues, pensamos de modo nuevo en la reconstrucción de la personalidad, es preciso considerar el proceso desde esta nueva perspectiva.

La experiencia y los bienes educativos que poseemos no pueden proponerse sin tener los pies en la tierra; no es suficiente volver con fielidad a nuestro pasado glorioso. También de ese bagaje debemos hacer una lectura hermenéutica, a fin de distinguir entre las intuiciones fundamentales de un modelo de formación y las modalidades concretas con que se ha expresado.

Los modelos de formación de que disponemos se proyectaron en general durante una época en la que la homogeneidad era un dato bastante tranquilo y el esfuerzo de las instituciones formadoras se dirigía a consolidar la situación, controlando sus eventuales brechas.

Ahora el clima ha cambiado profundamente.

Sin embargo, no basta constatar las profundas transformaciones para decidir cómo situarse en la nueva estación, que parece cuestionar radicalmente la posibilidad misma de una educación protectora.

Los defensores del modelo deductivo tratan de poner remedio con todos los medios a su alcance. Para ellos los enemigos de la formación son los de siempre, apenas algo más peligrosos porque han variado de forma y convertido el choque en sonrisa seductora.

En cambio, otros están plenamente de acuerdo con el análisis a que he aludido en la cita. No les basta comprobar lo ineficaz que el pluralismo generalizado hace cualquier intento de reafirmar la existencia de valores normativos. Los elogian como si se tratara de algo muy beneficioso para la formación.

Creo, al contrario, que, en la lógica del modelo hermenéutico, urge reconsiderar lo viejo y lo nuevo según el tipo de hombre y de creyente que queremos hacer que surja en la vida de nuestros jóvenes.

La búsqueda de los medios prácticos será sólo consecuencia. Tendremos la valentía de guardar en el baúl de lo viejo algunas preocupaciones

ciones que sedujeron nuestros años mozos. Y sabremos resistir, con amor lúcido, a quien intente relanzarlo al mercado.

Ciertamente es más fácil hacer ver exigencias que sugerir un modelo concreto...

De todas formas, voy a intentarlo, plenamente consciente de los límites.

Empiezo por una indicación de conjunto: ¿Qué figura de «formación» podemos poner en el horizonte de la propuesta?

Formación para mí significa estabilización de la propia estructura de personalidad en torno a un cuadro de valores que se consideran importantes, para mostrarse a uno mismo y a los demás la propia identidad y la reacción frente a lo existente.

La propuesta pone en el centro el problema de la identidad personal y la calidad de su estabilidad. Se une, pues, a las reflexiones de las páginas anteriores para explicar el resultado del proceso formativo.

No obstante, añade dos nuevas aportaciones, típicas de dicho proceso: la confrontación con los valores y el modo con que los asimila la persona.

Desarrollo un poco mi reflexión sobre ambos elementos.

3.1 Capacidad de interioridad

La identidad gira en torno a los valores que asimila una persona. Organizados en un sistema coherente de significado, determinan el sentido de su existencia y la referencia con que se captan, seleccionan y elaboran los estímulos que llevan a la acción.

Esos valores no los sacamos de un depósito limpio y protegido; tampoco se heredan por nacimiento. Están disueltos en el mundo ordinario, con todas las tensiones y dificultades que lo distinguen. Los asumimos por confrontación y educación. Son más objeto de experiencia que fruto de estudio y conocimiento.

Es difícil y poco factible imaginar un control selectivo de los valores en torno a los que construir y estabilizar la identidad personal. El contexto de complejidad es precisamente una amenaza para esa posibilidad.

La intervención formativa posible es otra. No se sitúa en el plano «externo», el que lanza las propuestas, sino en el de su adquisición.

La persona está formada cuando ha logrado un «filtro» por el que verificar y valorar lo que debe acoger y aquello contra lo que tiene que reaccionar. Así, no busca mundos protegidos ni «teme» el pluralismo de propuestas, sino que sabe acoger o rechazar a partir de algo que reconoce como determinante en la estructura de su personalidad.

De ese modo, la construcción de la identidad resulta un hecho simultáneamente personal y social, es decir, depende de un esfuerzo cuya única protagonista es la persona e intensamente vinculado al tejido social en que actúa y a su influjo y condicionamiento.

En un contexto de complejidad y pluralismo, la formación requiere, pues, como condición de posibilidad y de autenticidad, la tarea de dar a cada persona la capacidad de comprenderse y proyectarse desde el silencio de su interioridad.

Interioridad es como decir espacio sumamente íntimo y personal, donde pueden llegar todas las voces, pero donde cada uno tiene que decidir solo y pobre, falto de todas las seguridades que le alientan en el sufrimiento que comporta toda decisión.

La confrontación y el diálogo intenso con todos se buscan como don precioso que proviene de la diversidad. La decisión y la reconstrucción de la personalidad, sin embargo, nacen en un espacio de soledad interior, que permite, verifica y concreta la «coherencia» con las opciones que dan unidad a la propia existencia.

La capacidad de interioridad resulta así condición irrenunciable de un proceso de formación para una época de complejidad. En este espacio de subjetividad exigente e indiscutible, la persona valora e interpreta todo, toma sus decisiones y sufre la fatigosa coherencia con sus opciones.

Estoy convencido de que todo intento de objetivizar la decisión no tiene éxito hoy día. En general no es factible, o lo es a un precio educativo injustificado. Todavía hay algo peor: si la persona no aprende a reaccionar a las propuestas desde el silencio de su interioridad, «nuestros» valores objetivos serán superados diariamente por el hechizo seductor de las muchas propuestas que respiramos. La pretensión de cuidar la subjetivización cuidando bien la objetividad, me parece un remedio peor que el mal: no capta la raíz del desarreglo, y, de algún modo, lo perpetúa.

En cambio, veo la posibilidad de intervenir respecto a la subjetivización desenfrenada, devolviendo seriamente la persona a su interioridad.

Los recursos educativos pueden emplearse para hacer nacer la exigencia, sostener la experiencia y proyectar la relación. Harán falta muchos medios en una cultura que hace de todo para arrastrar hacia fuera, con la excusa de salvaguardar mejor la objetividad.

Lo afirmo por confianza educativa en los jóvenes. Lo relanzo, consciente, en la fe, de que el silencio de la interioridad es el lugar donde el Espíritu de Jesús se hace voz para guiar hacia la plenitud de la verdad.

De ese modo la identidad crece y se consolida, como fruto del intercambio entre historia personal y aportaciones del exterior, que son las que escriben dicha historia.

3.2 Hacia decisiones valientes

Formación significa, en fin, estimular a las personas a la valentía de tomar decisiones firmes en las cosas que cuentan de verdad. Estas decisiones se han de vivir de modo que funcione, como determinante, la calidad de vida que se busca y, en último análisis, la calidad que estimula la fe.

Nuestra cultura nos arrastra a decisiones que no sean nunca definitivas, hacia una atención exagerada a no cerrar el camino a ninguna posibilidad. El exceso de oportunidades justifica pertenencias débiles, donde parece compatible una orientación y su contraria.

Es un principio peligroso: la persona queda recortada precisamente en el nivel de su cualificación.

No me contento con opciones «coherentes» con un cuadro objetivo de valores. Es demasiado fácil asumirlas con entusiasmo y después, en otro contexto y bajo otro techo, poner el mismo entusiasmo en la dirección opuesta. El límite no es de «coherencia», sino de falta de capacidad para decidir con fuerza, condición irrenunciable para sobrevivir hoy.

La decisión firme y cualificada hay que plantearla ante las cosas que cuentan de verdad: ante los problemas, los auténticos, por los que verdaderamente tenemos la obligación de dejarnos inquietar.

Al buscar los problemas auténticos surge inquietante el tema de la muerte.

Nuestra cultura lo rehúye con todos los medios a su alcance. El nuevo proceso de formación lo relanza y vuelve a presentar, a fin de ayudar a tomar posición sobre la vida y su calidad precisamente a partir del estímulo de la muerte.

Nuestra tradición educativa se ha servido mucho de la confrontación con la muerte. Pero lo hacía para poner en crisis la vida o, al menos, su pretensión de bastarse a sí misma. No estoy invitando a seguir el mismo camino. El horizonte en que se sitúa mi propuesta es un intenso y envolvente «amor a la vida».

Es precisamente eso lo que la muerte pone en crisis. Interpela a la vida porque la revela más allá de toda experiencia fácil.

La muerte produce una separación obligada e irrevocable de cosas y personas. En último análisis, corta la trama cotidiana de la vida.

Habría motivos de sobra para desesperarse. ¿Tiene sentido una existencia que concluye en un apremio sinapelación a abandonar todo lo que hemos amado, construido y realizado?

¿Podemos amar una vida que camina hacia un fin tan triste e injusto?

Estos interrogantes plantean el problema «verdadero» que el proceso formativo estimula a afrontar. Recupera la objetividad perdida y po-

ne en contacto con exigencias con las que verdaderamente no cabe juzgar al escondite.

No lo hace desde lo alto de seguridades frías e impersonales. Parte de la vida para volver a la vida: da la vida, que es realmente lo más objetivo que puede haber, precisamente en la mayor expresión de su subjetividad.

4. SER EDUCADOR EN UNA ÉPOCA DE COMPLEJIDAD

He llegado casi al final de mi propuesta. He indicado el resultado del camino de maduración y he sugerido algunas ideas para su renovación. Todo ello está en las manos del educador religioso.

Aquí tenemos, me parece, el punto crucial de toda la búsqueda. Las situaciones nuevas y las nuevas tareas que de ella se derivan cuestionan al que tiene la gozosa responsabilidad de ser su estímulo continuo y su alma.

No puedo, pues, terminar mi reflexión sin dedicar una palabra a quien, como nosotros y muchos amigos nuestros, cree de verdad en la vocación de educador y se pregunta por el nuevo modo de vivirla.

Lo hago con alegría, porque sé que puedo dar voz a lo que muchos están viviendo, sufriendo y realizando en el nombre de la vida y de su Señor.

4.1 Ser capaz de ofrecer propuestas

Parto de una exigencia, que estamos descubriendo como irrenunciable.

El educador, en una situación de complejidad y pluralismo, debe ser capaz de ofrecer propuestas.

Estamos en una época extraña. Todos gritan: lo hacen con mayor ímpetu particularmente quienes sería mejor que se callaran. Sin embargo, parece que el derecho a la palabra sólo se le concede a quien acepta decir cosas que no cuentan. Apenas la palabra pulsa las cuerdas del sentido de la vida, se le retira el derecho..., que sólo puede recuperarse pagando en buena moneda contante y sonante, como hacen los gestores de los sistemas de los medios de comunicación social.

No me pone en crisis la reducción al silencio o a la ineficacia; lo que me inquieta y provoca es la comprobación de que en esta lógica es la vida la que sale perdiendo, la de los jóvenes, los más frágiles y expuestos, y la de los pobres, a quienes se les arranca violentamente todo derecho a la palabra.

Esta comprobación me mueve a pensar en un educador capaz de recuperar intensamente la capacidad de hacer propuestas y dotado del prestigio y fuerza necesarios para llegar, con sus propuestas, a lo íntimo de la existencia de una persona y pedirle que verifique, también por su ofrecimiento, las opciones de fondo de su existencia.

La afirmación vale, de manera muy especial, para el educador religioso. Jesucristo no puede aparecer como la razón fundamental de la vida y de la esperanza, si alguien no lo anuncia con la pasión contagiosa de sus primeros discípulos.

Lo que hace «nueva» la tarea del educador es, creo, la comprobación de esta exigencia, que reacciona ante los modelos trasmítidos y permisivos de un pasado reciente. Y es, al mismo tiempo y con idéntica intensidad, la búsqueda de un estilo renovado para realizarla.

Ser capaz de hacer propuestas según el viejo modelo... sería peligroso: incluso porque resultaría verdaderamente ineficaz en la lógica de la cultura en que nos movemos. Nos dejan hablar, aunque lo hamos con fogosidad, pues las palabras sólo son palabras, que no cuentan frente a las cosas que cuentan, las que cada uno decide personalmente (o, a lo más, en el clima tranquilizador del pequeño grupo de referencia).

4.2 El testimonio no basta

¿En qué condiciones una persona resulta tan importante para los otros que los mueve a medirse con la propuesta de vida que Él es y proclama?

El esquema tradicional daba prestigio y fuerza a la verdad de las cosas proclamadas. Cuando una afirmación era verdadera, podía gritársela a todo pulmón. Al derecho de la verdad correspondía el deber de acogerla. Este hecho está hoy en crisis, porque es difícil en situaciones concretas afirmar que «ésta» (y sólo ésta) es la verdad. En una situación de complejidad cada uno piensa que tiene su parte de verdad. Urdir sobre la verdad significa, en una situación como ésta, sumergirse en los lodos pantanosos de la complejidad.

Está en crisis también la segunda fuente tradicional de la autoridad.

Antaño la autoridad se basaba en el cargo, es decir, en el hecho de ocupar ciertos puestos. A un cargo socialmente reconocido le competía la autoridad de decir determinadas cosas, con el consiguiente deber de acogida por parte del destinatario.

Hay que reconquistar la autoridad, con sudor y competencia. ¿Sobre qué raíces?

En estos años ha aparecido la propuesta del «testimonio», como raíz indiscutible de autoridad.

La hipótesis es interesante y estimula a madurar en responsabilidad; pero contiene límites muy serios.

Si la única fuente de autoridad fuera el testimonio, como alguien sugiere, tengo la impresión de que con excesiva frecuencia nos veríamos condenados al silencio. Es realmente difícil convencer a la propia conciencia de que tiene derecho a hablar de cosas tan serias... Sólo guardando silencio, una persona se siente suficientemente aliviada y segura.

Otra razón me la sugiere la insuficiencia del testimonio. Es casi opuesta a la anterior, pero me preocupa mucho.

Creo de verdad que el testimonio convence demasiado. Frente a personas que tienen el valor de pagar personalmente, que dicen cosas duras como muelas de molino en su realidad cotidiana, no logramos quedar indiferentes. Nos convencen y basta. En una palabra, el testimonio da poca cabida a la libertad y responsabilidad del interlocutor.

También dudo de la eficacia del testimonio por otra razón: lleva dentro el grave límite de no reconocer que el fundamento de la vida y de la esperanza no somos nosotros.

Me explico.

La vida y la esperanza nunca son fruto de las palabras que decimos ni de su mucha o poca credibilidad. Son un don que se ha de acoger. Nos viene de lejos: de un misterio del que debemos fiarnos como el niño que se arroja a los brazos de su madre.

Podemos hacer muchas cosas para justificar este abandono; pero ninguna de nuestras palabras ni ninguno de nuestros gestos puede dar lo que conquistamos sólo cuando aceptamos perdernos en el abismo sin fondo de un misterio que está por encima de nosotros.

Tales son las razones que me hacen ser crítico respecto a la fuerza «exclusiva» del testimonio.

No querría ser mal entendido. No me opongo a la necesidad de ser «testigo». Gritar fuerte la exigencia de testimonio nos estimula a verificar continuamente nuestra vida cuando proclamamos a los demás su calidad. Lo único que deseo es recordar que tenemos el derecho y el deber de decir cosas serias, incluso cuando no logramos producir hechos coherentes.

El fundamento de nuestra autoridad está en otro lugar.

4.3 Educador es quien narra historias que ayudan a vivir

No quiero recorrer el largo camino de estos años, que nos ha permitido descubrir que hay un modo de ser educador, con una dosis alta de autoridad, pero cimentados en rocas que sean verdaderamente firmes.

Indico sólo la conclusión.

Trazo la figura del educador (del educador religioso, muy especialmente) en la propuesta de ser personas que sepan «hacer propuestas» narrando historias que ayudan a vivir.

La hipótesis, en su práctica cotidiana de testigo de las exigencias más radicales de la vida, lleva al estilo con que se construyeron los evangelios por parte de la fe de la comunidad apostólica, bajo la inspiración del Espíritu de Jesús.

La palabra del educador es siempre una historia: una historia de vida, narrada para ayudar a otros a vivir en el gozo, en la esperanza y en la libertad de ser protagonistas.

En su narración se cruzan tres historias: la narrada, la del narrador y la de los oyentes.

Narra los textos de su fe eclesial: las páginas de la Escritura, las historias de los grandes creyentes, los documentos de la vida de la Iglesia, la conciencia actual de la comunidad eclesial en torno a los problemas de fondo de la existencia cotidiana. En este primer elemento propone, con valentía y firmeza, las exigencias objetivas de la vida, vista desde la verdad que se nos ha dado. Creer en la vida, servirla para que nazca contra toda situación de muerte, ciertamente no puede diluir las exigencias más radicales ni dejar de oponerse a la ruinosa búsqueda sin horizontes y de la mera subjetividad.

Sin embargo, repetir esta narración no significa presentar siempre un hecho con las mismas palabras, sino que supone la capacidad de formular la historia narrada desde la propia vivencia y desde la propia fe.

Por ello, el educador halla en su experiencia y en su pasión las palabras y el contenido para dar vida y actualidad a su narración. Su experiencia es parte integrante de la historia que narra: no puede hablar correctamente de la vida y de su Señor sin decirlo con las palabras, pobres y concretas, de su propia existencia personal.

También esta exigencia reconstruye un fragmento de la verdad de la historia narrada. La saca de los espacios del silencio frío de los principios para introducirla en la pasión cálida de la salvación.

Desde la salvación, también los destinatarios se hacen protagonistas de la narración. Su existencia da palabra a la narración: proporciona la tercera de las tres partes que trenzan la única historia.

Como en el texto evangélico, la narración envuelve en su estructura el hecho narrado, la vida y fe del narrador y de la comunidad que la narra y los problemas, expectativas y esperanzas de aquellos a quienes se dirige la narración. Este envolvimiento asegura la eficacia de la narración. Si ésta se propusiera ante todo informar correctamente, habría que decir siempre las mismas palabras e indicar los mismos detalles. Si, en cambio, la narración pide una decisión de vida, es más importante

suscitar una fuerte experiencia de evocación y relacionar la narración con la existencia concreta. Las palabras y los detalles pueden variar cuando queda asegurada la fidelidad radical al hecho narrado, que contiene la razón constitutiva de la fuerza salvífica de la narración.

En virtud del envolvimiento personal del presentador, la narración no es nunca una propuesta meramente transmitida o fría. Quien narra la historia de Jesús busca una opción de vida: o por Jesús, Señor de la vida, o por la decisión loca y suicida de vivir sin él.

De ahí que la indiferencia sea siempre un tormento para el educador religioso, que, en pequeño, anticipa las maravillas que narra, para interpelar más radicalmente y para envolver más intensamente.

THE NEW YOUTH CULTURAL SITUATION AND ITS CHALLENGE: CRITERIA AND PROPOSALS FOR ACTION

Riccardo Tonelli

My input has a number of limitations. Two of these were foreseen and to a certain extent are intentional. Acknowledging this from the outset helps to clarify my standpoint. The other limitations, which are undoubtedly more numerous, I leave to your imagination and to the goodness of your hearts to overlook.

I was asked to suggest to you a kind of 'working document' which takes into account all that has been done in the past few years. On the basis of this material we are to open up our shared reflection and discussion. For this reason my input brings out the more 'formal' issues of a general overview, with guidelines rather than models for action.

Certainly, trying to remain neutral before the problems which so disturb our lives and hopes is not an easy task. Even with the best will in the world, every now and again, I found certain precise (and therefore debatable) choices surfacing. I present these, above all, as examples of how reflection can unify our responses towards the needs which emerge.

The second limitation is with regard to the referral points of my reflection. We have at last learnt, with some cost to ourselves, that it is no longer right or even just to say "young people are this or that..." because of the complexity of their lives and the scars of their varied and so often contradictory experiences. Neither is it possible to talk about Charles or Pasquale or Diana... as individual people, because to do so would mean that this reflection would continue ad infinitum, and consequently be useless.

Anyone who wants to make realistic proposals looks for a way of organising the complexity, uses the category known as "generative themes", makes suggestions which are wider reaching... and then puts forward educative "gambles", linked to a reality which has been analysed only in terms of the logic of love and foresight. I like to do things this way.

This limitation is intensified by another necessary factor. My suggestions are thought out in reference to the youth situation and cultural context of education in the Western world. They would need to

be re-evaluated and probably re-written before they could be put forward as suggestions for the East.

I have put my cards on the table in the hope of inviting each of you to be critical. With this premise I feel I can finally enter into the theme.

1. A GLOBAL STANCE

Many of us feel as if we are living at the watershead of two worlds: one which is ending and the other which is in the process of growing. We are, at least, in a position to agree wholeheartedly with what *Gaudium et spes* proposed with amazing determination almost thirty years ago: "The human condition in its social and cultural aspects has changed radically, so much so that it is possible to talk about this being a new epoch in human history" (GS 54). The old era is fairly easily identifiable. We seem to perceive many signs of the new era, even if the intricacies of the plot escape us at times. The previous inputs have already pinpointed the reasons for and outcomes of this situation.

I would like to remind all of us of an element which seems to me to be extremely disturbing for anyone who feels called to witness to and formulate an educational and pastoral project. We are in a time of great and insistent complexity: this fact is becoming something of a chorus line. The complexity produces a huge cultural upheaval: of values, that is of life-styles, and of guidelines which inspire a personal vision of self and of the world.

The quotation below describes just this. Even if we do not share the positive evaluation the author gives to the phenomenon which he describes, and even if we find we cannot make his predominantly negative judgements on the nostalgic old models our own, the evidence is indisputable even without bringing any judgement values on it.

"The image of a reality rationally organised on the basis of a single principle is only a kind of reassurance myth for a humanity which is still primitive and barbaric. (...) The nostalgia for a solid, united and authoritative reality... runs the risk of transforming itself continuously into a neurotic attitude, in its efforts to rebuild the world of its infancy where the family models of authority were both menacing and reassuring. (...) Once the idea of a central rationality of history fails, the world of generalised communications explodes with a multiplicity of local rationalities - ethnic, sexual, religious, aesthetic minorities - which finally gives the impression, no longer repressed or silenced, that there just might be a single true form of humanity to be brought about" (G. VATTIMO, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989, 15-17).

How do we fit “as Salesian educators” in this deeply new situation with respect to the models we have grown up with and which we have learnt to value as reassuring and undying? To be able to pass any sort of unprejudiced and objective judgement on our present existence, and in order to be able to act in a way which consolidates the good and transforms that existence, I have to take a stand with regard to what prospects I need to look at, to interpret and to work towards.

I am convinced that this is the thorniest issue. I am going to attempt to respond to this by suggesting three possible proposals. I take them from our pastoral and educational reality.

1.1 A “hermeneutical” attitude

The facts can no longer be ignored. If it was enough to turn a blind eye to the new developments to resolve the problems that change stirs up, all of us would be wonderful teachers of the future. The issue is a far more demanding one. We have, little by little, become aware of it in these years of renewal.

We find we have a project, a plan. In the face of present day reality this project seems to be being slowly betrayed. It is not enough to put this fact on hold and make believe that this is not so. While consumable goods, with use, perish and are no more, tradition and educational ‘goods’ are enriched and developed with the passing of time. The question we need to ask ourselves is: what relationship can we and are we able to establish between “our project” (which comes from far off) and the actual cultural situation (which is one of change and therefore very “different” to our own educational and pastoral plan)?

1.1.1 The deductive model is no longer enough for us

The traditional and fairly safe reply to this problem has been that of acquiring what people need to interiorise for their good. At its root this is the aim and the task of education. At the most one can concede some adaptations as one waits for ‘better times ahead’. It is enough to think of our present day attitudes in the face of “values”. In the past there were many values, and they were almost all of an absolute nature. Today we are a little more realistic perhaps. Many things which in the past seemed absolute are no longer considered to be compulsory... or, perhaps of no real importance. However, we keep telling ourselves that we do need some lasting values otherwise, some educators add, where are we going to end up? At least such values can be put forward with a certain firmness and without the need to keep changing them.

In the face of this innovation a “deductive” attitude springs up: that

which is important is undying, no matter how great or how small, and it needs to be strongly defended and put forward firmly.

1.1.2 We are becoming aware of the limitations of the inductive model

The last thirty years (which GS describes as the epoch of radical changes) have been characterised by a shift in the opposite direction: towards the “inductive” model. This posits existence on the basis of good and evil. It asks subjective evaluations to define objective values. It does not limit itself to simple pragmatic suggestions. The process is theorized with principles. The quotation already cited above is a good example of this way of reflecting. Today we are more than aware of all the limitations of the deductive model after the terrible educational disasters to which we have succumbed. One almost senses the need to take shelter from these disasters.

Underlying this shift however lies the logic of the “pendulum”. After moving to one extreme, in an attempt to correct the imbalance, the pendulum goes to the other extreme. Today, one senses a swing towards deductivism... and undoubtedly we can be sure of the direction of the next shift.

1.1.3 An alternative stance: from “suspicion” to “comparison”

I feel the pendulum model is a delusory way of confronting the disturbing problems. There is an interesting alternative, one which has been tried out and seen to be theoretically sound in the area of inculturation. Indeed, it is in this field that it has shown its power to transform as well.

Under the urgency given to the rediscovery of the Incarnational approach (DV 13), in the face of the different values, projects, contents which appear often as norms, we have begun to learn to distinguish between content and its linguistical expression.

Education, and faith education is asked to measure itself by the truth: no research of new schemes can be made to the detriment of the truth. These needs, however, are never presented in their ‘pure state’. The very fact that the truth is spoken by those assigned to do so within their cultural context means that they have to assume culture bound expressions. This is the case for Jesus of Nazareth, who in his humanity reveals God. This is how it is for the words of God which are expressed in human language and are thus, in every way, human words. Could this not also be true for educative values and faith content? The values and content we possess and are called to give witness to are, at the same time, expressions of cultural models which have become “each

person's word" to be "word for each person", and norms to assume with openness and from which we leave ourselves to be judged by and worry over.

This awareness, which is at the heart of the hermeneutical model, gives rise to a double obligation. On the one hand, the educative project which we are witnessing to, which takes account of the cultural reality and the profound changes that reality is undergoing, is re-evaluated continually thereby counteracting the risk of calling normative what in fact is but the nostalgic left overs of the past. On the other hand, reading and reflecting on the many aspects of the cultural reality is crucial from the point of view of the "dangerous memory" of our tradition and educative and religious experience, so that we can insert an objective evaluating and discerning principle into the heart of present day existence.

The outcome of such a double edged confrontation is to create a project renewed on the basis of human and christian existence which is simultaneously secure and provisional. This would enable us to be faithful to the past while lauching ourselves towards the future.

The task is anything but easy. We are still too "rich" in terms of our past and have too much nostalgia for/over the fruits which the past has allowed to come to fruition to be able to read the present day crisis with a really open attitude. At the same time coming from many places is an invitation to pull up our socks and return to the what was safe in the past, after the adolescent games of the last twenty years.

I have the impression that there is going to be some 'Cup Final' on this front in the future. I am also convinced that our tradition, together with the post-Council renewal, are offering us a really good chance to emerge with courage and the ability to stand fast in the midst of this cultural fray. We have rediscovered Don Bosco and his preventive system and his ability to be a teacher of youth spirituality right at the time when we are being pushed to work with a hermeneutical awareness. We can continue to do this and choose the quality of life and christian experience we can share with today's young people.

1.2 The educational "gamble"

In order to give some meaning to my second proposal I need to make a qualitative leap in the dark which I feel is really urgent.

In referring to the hermeneutical model above I was unable to list very easily the things which are going well and those which are not going well in the field of education today. The "hermeneutical suspicion" isolates anyone who wants to make quick divisions between

the good and the bad. It is interesting to see that many attitudes towards sensitivity and the present cultural reality are concerned about increasing the quality of life within this reality. Many others call for quick and incisive transforming interventions because that reality seems weighed down by signs of death. I would agree with this even if I am not able to make an immediate list of possibilities.

It is necessary to plan a courageous inversion of the current trend. But, one may ask, in what direction? This will only fall into place when we can agree on the evaluating elements. I am going to make a few modest proposals in the following pages. I am, as I have already explained in the premise, restricting myself to a more formal scenario.

1.2.1 Realism: the structural root

The negative aspects have a clear structural root: the transformations (with which we are justifiably concerned) in the area of values, of life choices, of religious points of reference are for the most part tied to the processes which continually call for inclusion in the spread of information, uses and abuses of power, an enforced influx of models of existence, a predominance of consumerist needs...

We know and recognise this. We clash head on with these structural roots when we begin to ask what we need to do to restore to the human person life and responsibility, hope and the ability to look to the future with optimism.

When the reasons for the crisis are structural, appealing in general terms to the 'good will' of the people is both pointless and counter-productive, as if raising the level of the person's commitment was enough to solve the problems.

An awareness of the complexity could however extinguish every possibility for concrete action. With Don Bosco we believe in education as the driving force of cultural and social transformation.

Certainly it is not the only force. Often it ends up as unproductive and alienated, especially when it is seen as an alternative to other ways and means of action. It produces a better quality of life and new structures only when it produces new people who have had restored to them that sense of their own responsibility and their insatiable capacity for creating new projects. It is therefore more than worth the effort to commit energy and resources to education.

1.2.2 The content of the gamble

I don't want to be misunderstood. My proposal is little more than an invitation to a wise gamble, a gamble tried and motivated, but which

nonetheless remains only a gamble. There are no alternatives. The ideals at the heart of our hope seem to agree to the risk involved, renouncing the otherwise cold rational procedures. The gamble moves us towards the threshold of our imagination, of the calculated risk, of love itself.

Precisely because we are referring to a gamble I would like to map out the global sense of where we are in three points.

Firstly, anyone who believes in education in looking at reality sees it as complex, with many elements at play. Each person's vision is always a little partial and expresses the disposition of the owner. Education gives us a certain perception in dealing with the complexity. It brings to the fore specific problems and difficulties which other ways of reflecting on reality could leave aside.

Secondly, an educative viewpoint places the person and the ways in which the person grows to maturity very much at the centre of the action. This is the base-line preoccupation of education: it is what matters most, the only referral point on which all the rest pivots.

Finally, there is the choice of the best means of intervening. In complex situations organising projects is very difficult. It is almost as if decisive action is continually slipping through our hands. Whoever believes in education takes a gamble on its transforming possibilities. The gambler knows that there are ways of intervening. He or she does not argue that point, but neither does he or she assume the other ways. The gambler believes passionately that attempting to restore to the person the joy of living, the freedom of hoping, the ability to direct the course of events of one's personal and collective lives as they unfold, is already a great and incisive political gesture for social and cultural transformation.

1.3 The strong link between education and religious experience

Our Salesian tradition recognises the profound connection there is between arousing and serving the religious dimension and the choice of education. Looking at the world today it is evident that the problems and difficulties facing the youth cultural reality are at the level of the educational process and processes related to consolidation as well as the development of a mature religious experience. The changes taking place are blowing our traditional models apart. It seems as if we are being drawn into something hitherto unpublished and we are clinging to old models. This worries me a great deal.

This point comes up again and again whenever we begin to look at

different situations with a critical eye. To take one of the simplest examples: it is enough to think about the strong link there is between the vocations crisis afoot and our society today. Perhaps it is a little hasty to go along with over-generalisations. The facts remain to be seen. Our way of being men and women is radically changing; this in turn seems to be putting in crisis the religious dimension of existence which is so tied to old anthropological models. I know that this assumption may sound a little hard, but I feel it is justifiable given the fact that any religious revival there is seems to be more solid and more widely diffused in places where these models endure or are being reaffirmed.

From here emerges the question: where do we concentrate our resources?

1.3.1 Differing standpoints

Responses are diverse. For some the religious question is the dominant one. Convinced that it is of dire importance to re-build it using all the resources available, they put their energies into this endeavour at the cost of working in a way which has little of the educative about it. Religious experience becomes reactionary and absolute in contrast to all the other forms of existence. What emerges is the temptation to close off the world in a way which smacks of sheer fantasy.

Others appear ready to accept without criticism all models of secularisation which were out of the question only a little while ago. This standpoint affirms only the political and cultural arena as areas of serious transformative action. All energy is placed on the educational processes. Openness and explanations of an explicit and recognisable religious dimension to life is an ‘option’ that can be integrated according to the likes of each one, after the so-called ‘anthropological’ base has been built, a base which the current cultural models have put in crisis.

Others instead are doing everything in their power to turn back to the good times when all the proposals seemed to go in the right direction. In the life style, the anxieties and recommendations have a strong feel of the nostalgic. Modernisation, and all that follows on from it, appears to these people as a terrible catastrophe.

1.3.2 The “Salesian way”

In the last few years the Salesian experience has little by little experimented and attempted to demonstrate a different sequel. Initially

it was expressed by the auspicious slogan “educating by evangelising and evangelising by educating”, it gradually assumed a deeper and more mature consistency. Theological motivations and reasoning out at the level of Salesian traditions have given depth to the first intuitions.

I do not intend analysing the prospect as it should be because it has been well researched. It is enough for me to mention it and suggest a hypothesis which is a result of it.

The faith educator knows that the evangelising passion cannot be restricted to the processes of education. Human beings remain trapped within their own desperation without the announcement of the good news of Jesus Christ and without celebrating their personal meeting with him. In order to restore true happiness and hope we are invited to meet the Lord Jesus who is the decisive reason of our lives.

This meeting always expresses a dialogue of love and a touching into the mystery of our freedom. It slips away from every attempt on our part to intervene. In it we recognise the fact that God takes the initiative.

All of this is served, sustained and conditioned by human interventions which have the task of opening up the salvific dialogue and preparing us to welcome it.

These interventions are proposed as part of the “sign”. They are geared to enable the sign to be more significant with regard to the expectations of the subject and encourage the personal expectations to be in line with the gift of faith and salvation which is offered.

Re-launching the religious experience runs along the same tracks as the other educational preoccupations, even though it goes beyond them. We need to restore to the human person a mature quality of life. We will do this only if we throw ourselves, with courage and competence, into the melting-pot of the many human projects our culture is crumbling upon.

Announcing the Lord in meaningful and convincing words is part and parcel of education. It seeks a personal response which is always expressed in the words and gestures of the concrete and historical existence.

Faithful to Don Bosco, even in these new cultural moments, we will recognise education’s “salvific” doorway and its ability to renew society and the human person. To fully serve the purpose of the quality of life demands the proposal for and the meeting with the Lord of life. Anyone who believes in education knows that the Lord Jesus can only be presented as the source of and desire for happiness and life, be called on and met in truth and in the depth of the human experience, to people who have had an awareness of their dignity restored along with a passion for living.

2. THE OUTCOME: A SENSE OF SELF BASED ON TRUST

Simply choosing a proposal does not automatically give that proposal working guidelines. It pinpoints where the problems are and what resources are needed to confront them. Within this way of looking at things I am now in a position to put forward some proposals.

2.1 The base-line question: who am I?

I get the impression that the great transformations of the last few years have more than anything else re-awakened the question which has always disturbed the hearts and lived experiences of thinking people: who am I? The crisis is both ignored and violent not simply because the traditional response is being questioned. What is under discussion is the way that this response is being packaged and offered.

The religious educator is used to proceeding according to a deductive model. This is a re-assuring way of going about things. It takes off from certain secure facts and arrives, little by little, at formulating strong and precise guidelines of a concrete and day to day life nature. The logic behind this is one which we all know well: we are witnesses to an awakening of the holy mystery of God within our existence. Even our understanding of being women and men, of the mystery of love, of suffering and of death.....can be spoken about fairly clearly in this way. All of this is dissolved, as the sun dissolves the mist: on a practical level and with theoretical justifications. The dissent from the traditional models does not come from intuitions of a too free spirit or from the uncontrolled diffusion of publications which we cannot list honourably in the index. No, it is born of processes which are driven by the laws of the market-place, of the economy and of mass communication.

It is enough to think about the human revolution brought about by the mass retailing of consumer goods.

For a long time we lived under the banner of the distinction between functional and essential and meaningful products. It seemed so logical as to appear almost banal. The majority of goods served to fill functional needs. If you have a cold, you need a handkerchief to blow your nose. We need clothes to cover ourselves and protect us from the cold. To be able to move long or short distances we need a car, a train, an airplane. To communicate with a person who is far away, a telephone is really useful. Spontaneously we reasoned more or less: there is a need and there is a product which can fill that need. The

choice between one product and another was on the basis of its function: if the distance is not great a small car is enough; if the distance is greater a faster one is necessary, or better still take the train or the plane.

Today we do not reason in this way. When there are many products available and all more or less of the same quality, retailers will try other means of marketing their goods. At this point what emerges is prestige. Into this area the whole problem of the meaning of existence becomes entangled. The questions which arise are the eternal ones: who am I? how do I get others to realise that I exist and I am important?

And the reply? Things speak to others of who you are and of how important you are. Function gives way to meaning or significance. The primary needs, those which up until now consumer goods have been produced to satisfy, are no longer important in this scenario. It becomes paramount to market and acquire new needs to be able to dispose of products which are put forward as things which can satisfy these needs. Thus the most expensive things (a fast car, designer clothing, fifteen days on an island of dreams...) become available to everyone: it is enough to want them. Someone will sacrifice themselves for you...to give you the impossible. Only fools do not pine after these things. By acting in this way the poor are disqualified from humanity. All this tells us who we are; suggests how we can become who we are; and demonstrates just how easy it is to be authentic "women" and "men".

In this way of looking at the human person and at life itself there is very little space for God. There is not really any more need of God. We can look after our own needs, or at least we know what to do. At times the mechanism cuts out. The usual problems emerge again. They return now only as a reminder of human limitations and the unpredictability of the future. They are certainly not a good way of recognising a sense of God in life itself.

2.2 The reply: the face of God and humankind

We are not really satisfied with these models of humanity. We are seeking something which will allow us to modify this tendency. We are faced with a whole array of possible responses. We need to find a practical way through this forest of possibilities. I propose a way of going about this which, in these past few years, has encouraged us to reflect, while at the same time leaving space for personal freedom and responsibility.

I try to re-read the Gospel from the viewpoint of these problems. One beautiful page stands out as having been written with the intention

of pointing out to us who God is and who the human person is within God's plan. It is the story of the Good Samaritan.

"One day a lawyer approached Jesus and asked him, 'Teacher what must I do to inherit eternal life?'. Jesus replied: 'What is written in the law? How do you interpret what is written there?'. The lawyer replied, 'Love the Lord your God with all your heart, with all your spirit, with all your strength and with all your mind and you must love your neighbour as yourself *'. Jesus replied, 'You are right, do this and you will live'. But the lawyer wanted to justify himself, so he asked Jesus, 'Who is my neighbour?'. Jesus answered, 'There was once a man who was going down from Jerusalem to Jericho when robbers attacked him, stripped him, and beat him up, leaving him half dead. It so happened that a priest was going down that road; but when he saw the man, he walked on by, on the other side. In the same way a Levite also came, went over and looked at the man, and then walked on by, on the other side. But a Samaritan who was travelling that way came upon the man, and when he saw him, his heart was filled with pity. He went over to him, poured oil and wine on his wounds and bandaged them; then he put the man on his own animal and took him to an inn, where he took care of him. The next day he took out two silver coins and gave them to the innkeeper. 'Take care of him', he told the innkeeper, 'and when I come back this way, I will pay you whatever else you spend on him'. And Jesus concluded, 'In your opinion, which one of these three acted like a neighbour towards the man attacked by the robbers?'. The Lawyer answered, 'The one who was kind to him'. Jesus replied, 'You go, then, and do the same'" (Luke 10:25-37).

2.2.1 A story which awakens a little mystery

At the heart of the parable both the Lawyer and Jesus touch on to the 'thing' that really matters: the truth of our existence within God's plan. "What must I do to inherit eternal life?" the Lawyer asks in classic Hebrew scriptural terms. Jesus listens to the question and replies sending him to the two fundamental conditions suggested in the Law: the love of God and neighbour. With this reminder everything seems to be solved. Instead it is at this point that the 'novelty' of the Gosepl lies. It has the power to transform something known and tested into a challenge towards a personal choice. The lawyer takes up the theme in an area in which he is conscious of having his doubts: who is my neighbour? Jesus turns the question on its head. He does not make a list of "who" the neighbour is and who he or she is not, moving from an objective departure point. The question is not about who others are, rather it is about a personal attitude before others. In fact Jesus asks

him to ‘become a neighbour’. He transforms the physical situation of closeness or distance into a vocation which calls for freedom and personal responsibility.

Jesus’ invitation is very demanding. The ‘other’ is often the one who has no voice, who does not even have the power to ask for help, who nevertheless, calls out to each person. Jesus gives the ‘other’ a voice, inviting us to welcome the silent cry of the one who is suffering and needs support.

Only those who live compassionately can hear this voice. This attitude, which makes God’s compassion present to all, allows us to interpret the “other’s” call and truly ‘be neighbour’ to all we meet in our day to day existence.

In this new way of seeing and thinking and acting, Jesus questions radically the certainty from which the Lawyer has made his presumption. When invited to inherit eternal life through loving God and neighbour, the lawyer questions Jesus only on the proposal of loving his neighbour. Undoubtedly he is convinced that he already knows who God is. Jesus instead changes the cards on the table. In doing so he reveals to us something of the mystery of God.

The invisible God becomes visible in the poor man the thieves have left half-dead by the roadside, as one calling out for love’s compassion. We find that in the Samaritan we must yield to suffering as people who communicate love. We, just like the Samaritan, have eternal life, because in the act of loving we meet God who is the reason for our salvation. God is the very source of this vocation to love which comes from the silence of the ‘other’. We show this love, we know this love, we love with this love in the measure in which we welcome, serve and love the poor with all our energy. It is compelling to reflect on how the story challenges everyone. “You go, then, and do the same”, Jesus says to the Lawyer and to all who have the same question: how to possess eternal life.

2.2.2 An existence which moves towards the ‘other’

Reflecting on the parable of the “Good Samaritan” urges us to find meaning and purpose in our lives, with a vision which embraces simultaneously, the mystery of God and humankind. We can build our existence only by accepting to “go out” from ourselves, decentralizing ourselves for the ‘other’. Life in gospel terms is therefore a reaching out towards the other, a reaching out as a life stance and life-style. Life, in this sense, is more than a selfless commitment to others, it is more than an exercise in applying what we have learnt to appreciate and in this way ‘earn’ the gift of new life. No, life in terms of reaching out

beyond ourselves, means energising our daily living with love, simply because we exist to love and we are committed to build life through loving.

2.2.3 A sense of self in trust

The “Good Samaritan” story awakens in us something of the mystery of God and the human person. It evokes for us the model of human existence which must be proposed by any educative project. Because of the strong link I see between education and education to faith, it also expresses the condition for educating a person capable of recognising the presence of God in day to day living.

I believe this point brings to the fore one of the most discussed formative problems of today. Personal identity is the ‘space’ in which formation happens. To educate the young along the lines which the parable of the “Good Samaritan” provokes is to rebuild within the person an identity which has shifted from the self to reach out to the other.

On this point most people agree. What causes conflict is seeking agreement on the type of identity to build and to work towards. The cultural changes taking place run head on into this thorny issue. While it was a peaceful issue in the past, at least among religious educators, today it is an issue at the very heart of heated controversy.

Some yearn for a return to those times when personal identity, the sense of self, was strong, secure and belligerent. More than any others, Christian identity was called on to have these characteristics. For this to be so, many religious educators wanted strong and safe proposals and saw maturity in the context of the steadfastness of adhering to the life choices, and continual and faithful coherence in following them through. This was in fact the yardstick of a person’s awareness of self. Others instead prefer to speak about adapting to the complex cultural situation in which we live through building weak and fragile personal identities. This alternative seems the only one possible in a time of crisis.

I am convinced that it is possible to create an alternative model to the strong and the weak ones. This model comes from the capacity to trust. Stability is not to be found neither in reacting to what exists nor in the security which proceeds from solid and sure principles on which one wants to build one’s existence. A situation of complexity and excess and uncontrolled proposals can only be seen as impossible and disaffected. The alternative rests instead in its courage to consign itself to a foundation which is hoped for and is beyond that which I can build or experiment with.

Those who, day after day, live a true experience of deep trust accept the fragility of their existence as a priceless limitation of their humanity. The hoped for foundation is his or her life, gradually understood in God's mystery. The fragile and risky gesture of welcoming him is a decision played out in the personal adventure of life and already moving towards a plan which surpasses, judges and directs the uncertain steps of our existence.

2.3 The religious dimension of life

Intrinsically bound to the issue of identity or sense of self is the issue of the fundamental relationship between education and religious experience. The religious dimension of the sense of self is a "re-expression" of the personal identity, worked out through the unique and inclusive meeting with Jesus of Nazareth and his life project. Consequently, it is the theme of trust and the declaration of the person's roots.

This new relationship does not add anything to what each one works out in terms of one's own freedom and personal responsibility. Neither is it an alternative for this. Instead it consists of different levels of understanding. Consequently calling the person to faith does not shift the educator's attention from the serious and central problem of establishing personal identity. Instead it puts forward the needs which emerge from building and empowering that identity. To fashion people able to trust is, in a sense, an exercise in re-fashioning the very fabric of humanity. It also signifies giving roots to the undeniable condition for living a mature Christian experience.

This is, in fact, Christian life: entrusting oneself into God's arms in a loving, childlike attitude. It may seem strange that in order to become an adult we discover the necessity of becoming "children". Jesus himself called us to do just this: "I assure you that unless you change and become like children, you will never enter the Kingdom of heaven" (Matthew 18:3).

As we become immersed as adults in a hope which "believes without seeing", we need to preserve the lucidity, the responsibility and the freedom which is ours. We need to search for the courage to risk, the freedom to look ahead, the unconditional trust in someone in whom we have experienced love, the childlike almost exaggerated readiness to share and the deep down desire to play even with the most serious things.

3. THE PROCESS: RE-THINKING FORMATION

I have tried to point out the kind of human and Christian person we should be aiming our education towards. Now I want to shift attention towards the type of formative process which could favour such an end. There is, in fact, a fine inter-relationship between the outcome and the process. If we are thinking in a new way about fashioning the personality, it follows that we need to re-think the process from this new standpoint.

The experience and the educative good which we possess cannot be re-proposed as "a burden", neither is it sufficient to return with fidelity to our glorious past. We need to look, even at this precious baggage, with a hermeneutical attitude. We need to do this in order to distinguish the fundamental intuitions of the formative model, from the way in which they have been expressed. The formative models were born in a time when there was a certain uniformity and commitment on the part of the educational institutions to consolidate the situation and defend it against any possible fragmentation.

Today the climate has changed quite radically. The evidence of the profound transformations already in act is not enough, however, to enable one to decide how to respond in this new climate which seems to question so fundamentally the possibility of a protective education. The defenders of the deductive model are busy building shelters with all their available resources. For them the enemies of education are the age old ones, only more dangerous now since they have changed their guise and transformed the battle with a seductive smile. Others, instead, would be totally at home with the analysis I have pointed out in this text. They are not happy about the fact that a pervading pluralism makes all attempts at re-affirming human existence in terms of useless normative values. They eulogise about it, as a kind of great, formative well-earned wage.

In the hermeneutical logic, I believe it is far more important to rethink the old and the new according to what kind of believing human being we want to encourage to be born within the lives of our young people. Research into ways of putting this into action would follow on from this. Re-thinking will give us the courage to pack away things already outmoded, things which were preoccupations of our childhood. It will also enable us to understand how to resist, with an enlightened love, those who try to re-launch such preoccupations. Without a doubt it is easier to underline the needs which provoke a more concrete model. It presents us, however, with a strong awareness of its limitations.

I would begin from a more global direction: what figure of

“formation” can we look to creating through our proposals? For me formation means establishing the personality structure within a framework of values deemed important as a means of saying to oneself and to others who you are and what your life stance is. The proposal places at the centre the problem of personal identity and the quality of its stability. It follows that this will be linked to the reflections of the preceding pages regarding the outcome of the formative process. I would add two new contributions typical of the formative process: recognising the values and the way in which the person owns those values. I would like to develop my reflection along these lines for a moment.

3.1 Capacity to live ‘from within’

The pivot of the sense of self are the values which the person owns. Organised into a coherent system of meaning, these owned values give sense to human existence and are the stimulus to action in the way they are understood, selected and worked out. These values are not taken from a neat and protected safe-deposit, neither are they inherited. They are present in our day to day life, with all the tensions and difficulties which characterise living. We assume them by comparing them and through education. Much more are they objects of experience than the fruit of study and learning.

It is difficult and highly impracticable to think in terms of a selective control of values around which one personal identity can be built and established. The complexity of human existence intimidates this possibility. Another formative intervention is possible. This is based, not on an “external” level, the one from which the proposal is made but, rather, on the level of personal acquisition.

A person could be said to be formed when they have built a “filter” through which they can value and evaluate what to accept and what to reject. In this way the person does not seek protected worlds nor fear the multiplicity of proposals. Instead, the person knows how to welcome or reject from the standpoint of something which is known within the structure of his or her personality.

Building personal identity becomes, simultaneously, a personal and social fact. It depends on the work, within the person, who as a single protagonist is intricately bound to the social fabric, its influence and conditioning, in which the person expresses themselves. In a complex and pluralistic context possible and authentic formation demands the commitment to re-establish in each person the ability to understand themselves and to be oneself from the silence of the life within them.

The innermost being is the personal and intimate space where all

voices are able to resound, but where each one, poor and alone, must make a choice deprived of all the securities which give comfort to the suffering caused by any decision. Entering into dialogue with others becomes imperative as a precious gift which is born of diversity. The decision and the establishment of the personality are hidden within a place of innermost solitude which allows, verifies and makes concrete, the "coherence" of the choices which are unified in one's existence.

Thus, the ability to live "from within" is the undeniable condition for a formative process in a complex age. In this place of undisputed and much needed subjectivity the person evaluates and interprets everything, making his or her decisions and struggling to live in accordance with these choices. I am convinced that any attempt to objectify the decision is lost in this day and age. Usually it is not practical, or it becomes so because of unjustified educative costs. But there is worse still: if the person does not learn to respond to the proposals from the silence within them, "our" objective values will be lost day after day to the seductive attraction of the many other proposals which we breathe in. The pretext of curing subjectivity with a large dose of objectivity is, I believe, a remedy which is worse than the sickness itself. It does not reach into the roots of the dysfunction, and to a certain extent, perpetuates it.

I see the way of intervening in an unrestrained subjectivity is to restore to the person in a serious manner his or her interiority. Educative resources could be well spent in enabling this need to emerge and in sustaining the experience by looking towards its realisation. This is very much needed in a culture which does everything to entice us towards living from the outside of ourselves, even using the excuse of safeguarding objectivity. I would affirm this in terms of educative confidence towards the young. I would repeat it aware, in faith, that the innermost silence is the place where the Spirit of Jesus speaks to us and leads us to the fullness of truth. In this way the sense of self grows and is strengthened, as the fruit of the exchange between the person's story and the contributions which have been made from without the person, contributions which make up the text of this story.

3.2 Towards making courageous decisions

Formation then means the commitment to encourage the person to the courage of making firm decisions based on things which really matter. These choices come to be seen in function of the quality of life which is pursued and, in the last analysis, that quality of life which faith inspires.

Our present culture seems to push us towards indecisive choices,

towards exasperation with its limitless possibilities. The excess of opportunities makes for a weak sense of belonging, where one direction is as good as its opposite direction. This is a very dangerous principle. The person is fragmented at the level of his or her attributes.

I cannot be satisfied with "coherent" choices in an objective framework of values. It is too easy to take them on board with enthusiasm and then in another context and under another roof, be as enthusiastic in the opposite direction. The limitation is not one of "coherence", it remains instead in the lack of decisiveness which seems the one condition we need in order to live in today's world.

Decisiveness is called for in the face of things that really matter: the problems, the real problems which we have the duty to allow to disturb us. In looking into these real problems one which seems to go very deep is the theme of death. Our present culture tries to exorcise death with all the means available. The new formative process re-launches and re-proposes it in the hope of enabling us to take up a stance with regard to life and its quality.

Our educative tradition has made a great deal of the issue of death. We have done so in terms of putting into crisis life or, at least, the pretence of the insufficiency of the self. I am not inviting anyone to go down that road again. I am proposing, however, looking towards an intense involvement at the level of "love for life". This is what death puts in crisis. It challenges life because it reveals life as beyond any facile experience. Death produces an obligatory and irrevocable detachment from things and people. In the last analysis it truncates the branches of life itself. It gives rise to desperation. What sense has an existence which ends up totally abandoning all that which has been loved, built and realised? Can we possibly love a life which is projected towards such a sad and unjust outcome? This question represents the "real" problem which the formative process runs up against. It re-discovers the lost objectivity and puts it in contact with needs which one cannot play hide and seek with. It does not do this from above, from cold and impersonal securities. It goes from life to return to life: from that life which is truly the most objective thing it can be, in the greatest expression of its subjectivity.

4. BEING AN EDUCATOR IN A COMPLEX AGE

I am nearly at the end of my proposal. I have tried to point out what I see as the outcome of the journey to maturity. I have attempted to point out also some of the preoccupations inherent in the renewal of that journey. All of this is in the hands of the religious educators.

This is, I feel, the crucial point of the whole of this study. The new situations and the new tasks that they engender question deeply anyone who has the joyful responsibility of being a continual stimulus and life-giver in the process of maturation. Consequently, I feel I cannot finish my reflection without dedicating a few words to those who, like ourselves and many of our friends, believe passionately in the calling of the educator and who question themselves on the new way of being just that. I do this with a great deal of joy because I know that in doing so I can attempt to articulate that which so many are living, suffering and bringing about in the name of life and of the Lord of life.

4.1 Becoming people who make proposals

I move from an urgency which many of us are re-discovering as irrefutable. In a complex and pluralistic situation the educator has the responsibility of becoming a person with "proposals".

We are in strange times. Everyone is crying out, they are shouting out with the greatest ardour for the very things which it would be much better to keep silent about. However, it seems that the right to speak has been granted only to those who can say things that do not really matter. As soon as speech touches the chords of life's meaning, the right to speak is taken away... and can only be acquired again when the sound of ready cash jingling is heard (as the producers of social communications systems verify). The reduction of silence or inefficiency does not worry me. What disturbs me and challenges me is the fact that within this logic it is the quality of life which loses out, that of the young, the weak and exposed, and that of the poor, violently deprived as they all are, of their right to speak.

It is this issue which urges me to think about an educator who is able to become once again a person with proposals, and gifted with the authority necessary to penetrate, with his or her proposals, the very heart of human existence, empowering others to evaluate the essential choices of that same existence.

This affirmation is even more valid for the religious educator. Jesus cannot possibly become the fundamental reason of life and hope, if someone does not proclaim him with that contagious passion with which the first disciples did so.

What is "new" about the task of the educator is, I believe, this urgency in response to the resigned and permissive models of the more recent past. It is, at the same time, with the same intensity a search for a renewed style in which this may come to be.

To become a person who makes proposals according to the old model... would be dangerous, because it would be truly ineffective in

the logic of the culture of our present times. Such proposals are allowing us to speak, and even if we are doing so with great gusto, make us feel, what does it matter, after all our words are... words which do not really count in the face of the things that matter, those things which each one of us makes a personal decision about (or, at most, in the re-assuring atmosphere of the little referral group).

4.2 Merely witnessing is not enough

What conditions are needed for a person to become so important to others as to enable them to measure themselves against the life proposal which he or she is and proclaims? The traditional scheme left the authority to the truth of the things which were proclaimed. When something was true, it was shouted in a loud voice. The right inherent in the truth corresponded to the duty to accept it. This fact is in crisis today, because in the concrete circumstances of life it is so difficult to uphold that "this" (and only this) is the truth. In a complex situation each one tends to think they have their own piece of truth. To pursue the issue of the truth in a situation like our own is to allow ourselves to be engulfed and swamped by complexity.

The second traditional source of authority is also in crisis. In the past authority was based on the role, on the fact of having certain pre-determined responsibilities. To this socially recognised role, the authority to say certain things was assigned, as was the duty to accept such things on the part of the receiver.

This authority needs to be re-claimed with struggle and competence. But, one asks, on what basis? In these last few years the concept of 'witnessing' has flourished as the indisputable root of authority. The hypothesis is interesting and urges us to grow in a sense of responsibility. However, it carries within it some very serious limitations.

If the one basis of authority was witness, as some suggest, I have the impression that we would very often be condemned to silence. It is very difficult to convince our conscience that it has the right to speak about such compelling things... Only in staying silent does a person feel they have enough courage.

There is another reason why I feel witnessing or personal testimony is not sufficient. It is almost the opposite of the first reason. It worries me a great deal. I believe that witnessing is too convincing. In the face of people who have the courage to give of their very lives, who tell us of the awful events of their day to day living, we are not capable of remaining indifferent. They convince us immediately and far too easily.

Personal witness creates very little space for the freedom and sense of responsibility of the listener.

A third reason which makes me doubt the efficacy of personal testimony is that it has the grave limitation of failing to accept that, left to ourselves, we are not the foundation of life and hope. Let me explain what I mean. Life and hope are never the fruit of the words we proclaim or of the greater or lesser credibility they carry. They are gifts to be welcomed. They come from beyond us, from a mystery to which we must abandon ourselves, as the child in the arms of the mother. We can do many things to try to gain this abandonment. None of our words or our actions can bring us to that which we acquire in the moment in which we accept to lose ourselves in the limitless depths of the mystery which surrounds us.

For these reasons I am a little critical of the “exclusive” power of witnessing. I do not want to be misunderstood. I am not contesting the need to become “witnesses”. To proclaim loudly the need of personal witnessing urges us to continually re-evaluate our lives from the moment in which we proclaim its quality to others. I only want to remind us that we have the right and the duty to speak up for what is just, even when we do not manage to produce a coherence between what we say and what we do.

The foundation of our authority is elsewhere.

4.3 The educator: one who tells stories which enable us to live

I do not want to go back along the road we have already travelled in the past few years. It is a road which has helped us to discover that there is a way to educate, a way which has a great deal of authority, one which is, however, built on firm rock. I want to point out where I feel the road ends and another begins.

I would re-design the educator (and the religious educator in a particular way) in the context of the invitation that they are “people with proposals”, relating stories which help us to live. The hypothesis carries within it, in its day to day living out of life’s most radical needs, the style in which the gospels of the faith of the apostolic community, under the inspiration of the Holy Spirit, was built. The educator’s word is always a story, a life story, told to enable others to live, in joy, in hope, in the freedom of discovering themselves to be their own persons.

In the educator’s story three stories merge: that which is told, that of the narrator and that of the one who listens.

He or she relates the texts of his or her ecclesial faith: the pages of Scripture, the stories of the great believers, the documents of the life of

the Church, the conscience of the ecclesial community in the face of the problems of contemporary, human existence. In this first element he or she puts forward with courage and conviction, life's objective needs, including that which comprises the truth. To believe in life, to serve life so that it may continue to counteract every situation of death, cannot possibly signify undermining the most radical needs, or even banishing the issues to pointless and purely subjective research.

Repeating this story does not mean reproducing an event with the same words. Instead, it calls for the capacity to express the story within the context of life and faith experience.

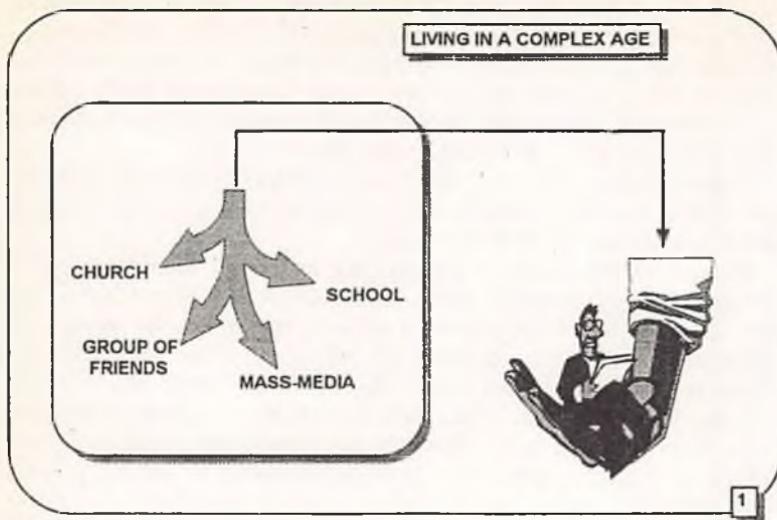
Because of this educators find in their experience and their passion the words and the contents which give vitality and immediacy to the story. The educator's experience is an integral part of the educator's narration: no educator can speak of life and of the Lord, without talking, no matter how poor and earthy his or her words are, in terms of personal life. Even this need helps to re-build a fragment of the truth of the story which is told. This is what removes the spaces of cold silences of principles and allows it to be immersed in the hot passion of salvation.

From the point of view of salvation, those who listen become the protagonists in the story. Their existence gives body to the story, it supplies the third of the three stories into which the one story merges. As happens in the gospel texts, the narration involves in its structure the event being told, the life and the faith of the narrator and of the community being spoken about as well as the problems, expectations and hopes of those for whom the story is meant. This involvement assures the performance of the narration itself. If the aim was primarily to inform correctly, the same words would need to be repeated and story reproduced in every particular. If, instead, the story was calling for a response at the level of life choice, it would be far more important to evoke a strong experience of the event and align the story to the contemporary existence. Words and particulars can change when fidelity to the event in which the reason for the salvific power of the narration lies, is assured.

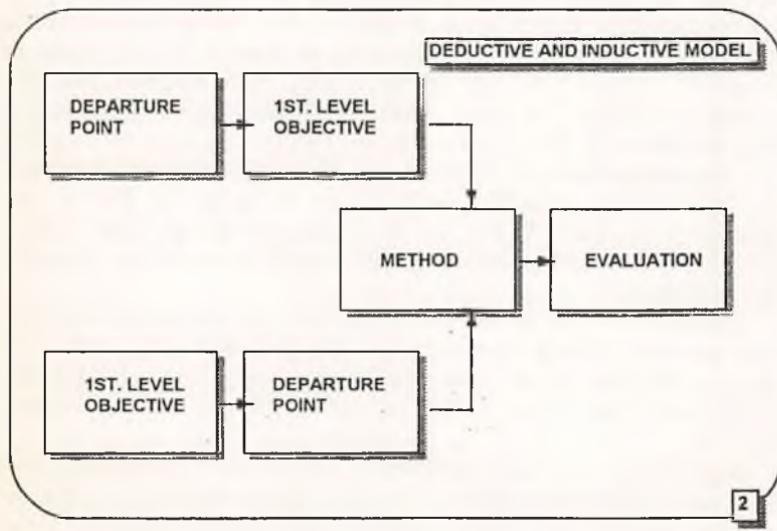
The very fact that the narrator must own the narration means that it can never be a resigned or detached proposal. The person who tells the story of Jesus does so from a certain life stance, a stance for Jesus, the Lord of life or for the foolish and suicidal decision to live without him.

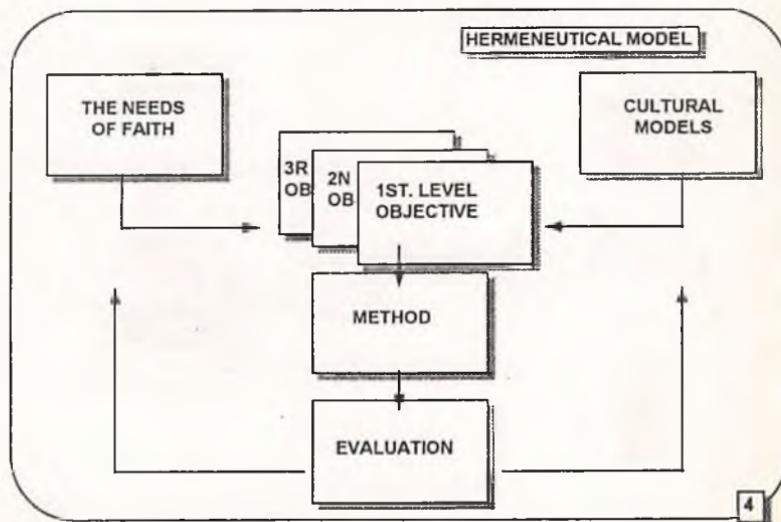
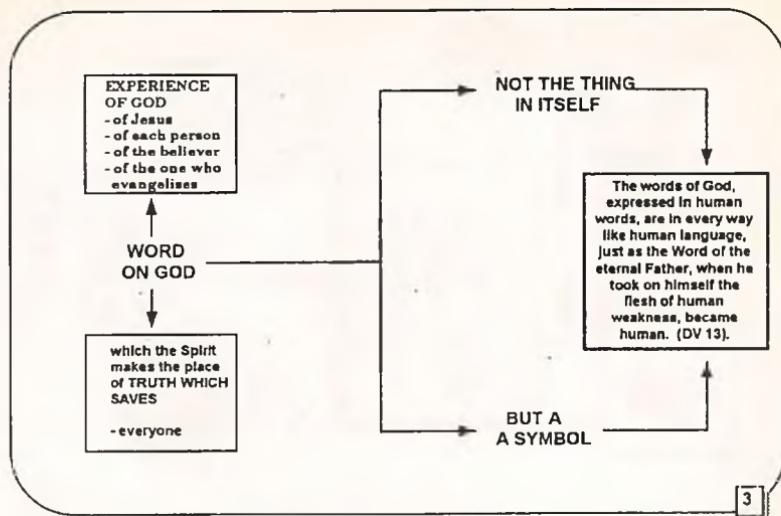
It is for this reason that indifference torments the religious educator. He or she foresees in a small way the great things which are related, in order to question life more radically and involve everyone more intensely in it.

LIVING IN A COMPLEX AGE

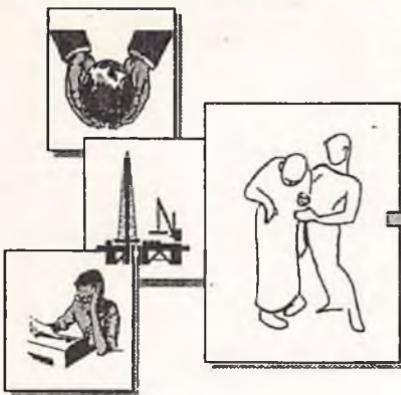


DEDUCTIVE AND INDUCTIVE MODEL





THE EDUCATIONAL "GAMBLE"



LOOKING AT
REALITY
FROM THE
POINT OF
VIEW OF THE
QUALITY OF
LIFE

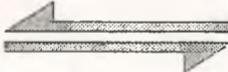


PUTTING THE
PERSON AND
THEIR PROBLEMS
OF GROWTH AT
THE CENTRE

TRUSTING IN
THE ABILITY OF
EVEN THE
POOREST MEANS
TO TRANSFORM

5

WHO AM I?



6

COMMON TO ALL DIVERSITY



WHERE DOES
GOD COME IN TO
OUR DESIRE
FOR LIFE AND
HAPPINESS?

ME... WHO AM I
REALLY?
WHEN AM I REALLY
HAPPY?

7

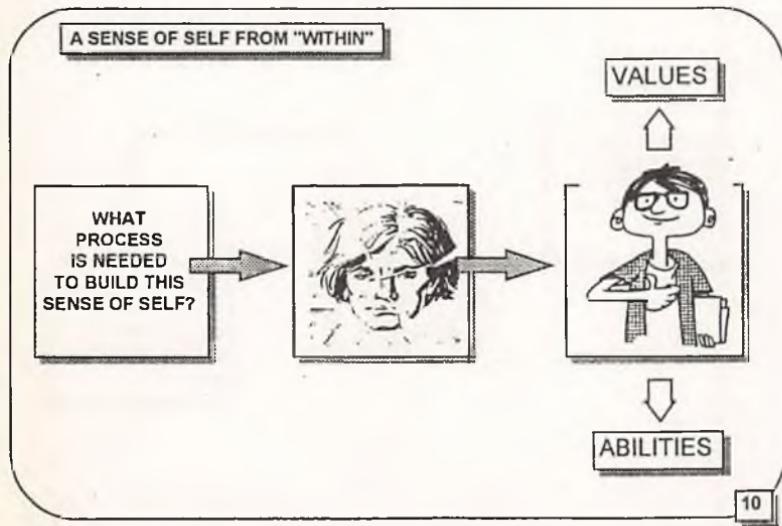
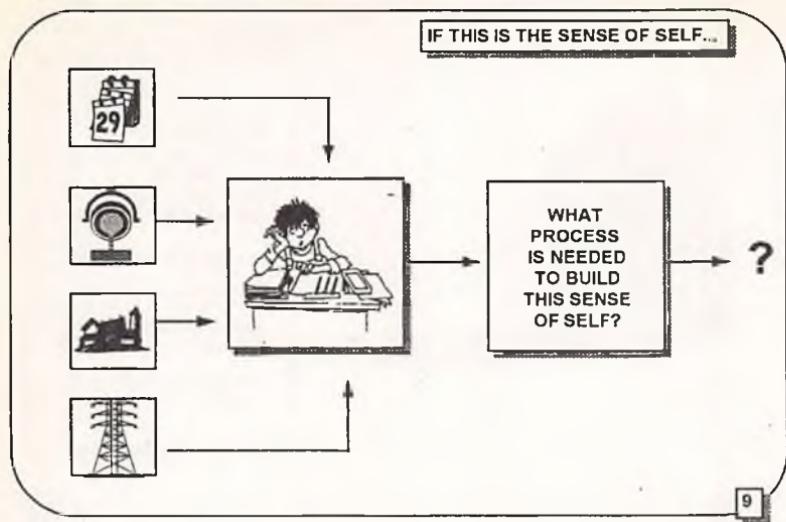
JESUS' PROPOSAL

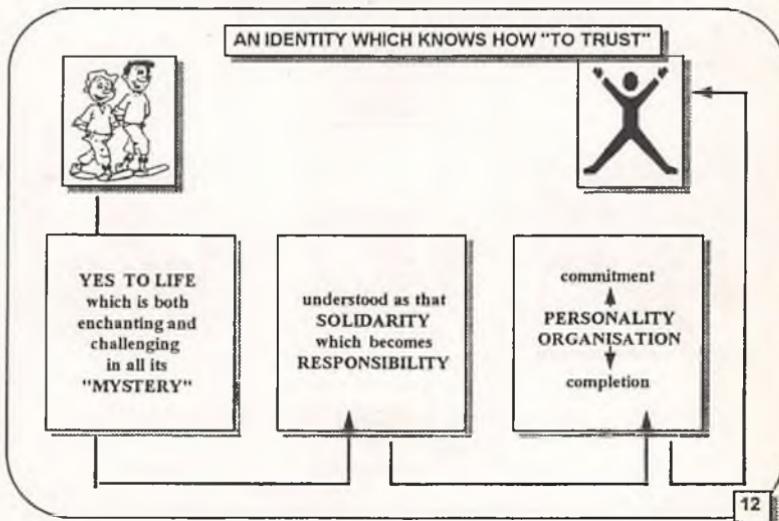
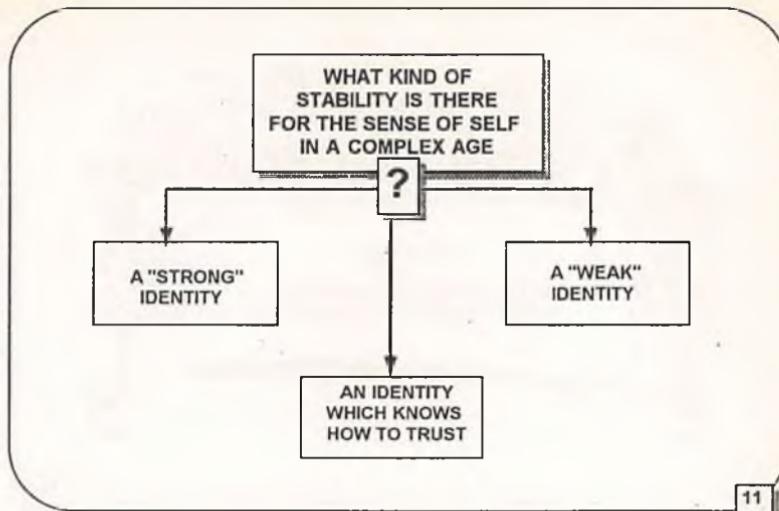
JESUS REVEALS
HIMSELF IN THE
POOR AND IN
THOSE WHO CARE
FOR THEM

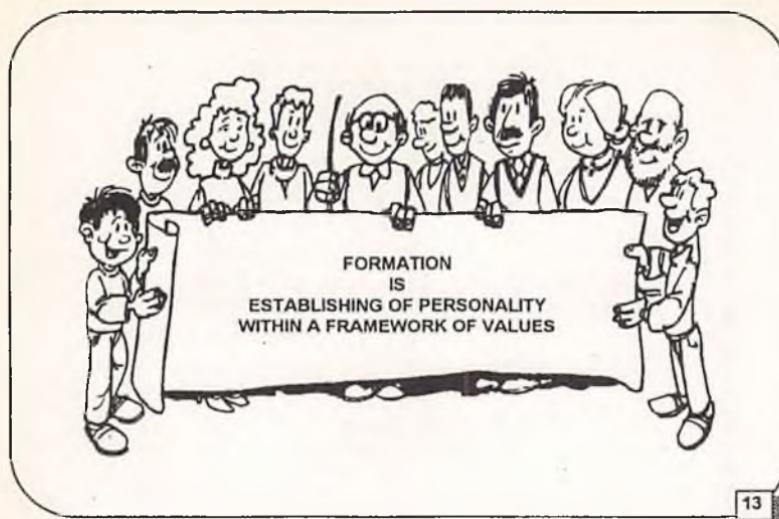


WE ARE WHO WE
ARE, WHEN WE
FREELY REACH
OUT TO OTHERS
IN LOVE

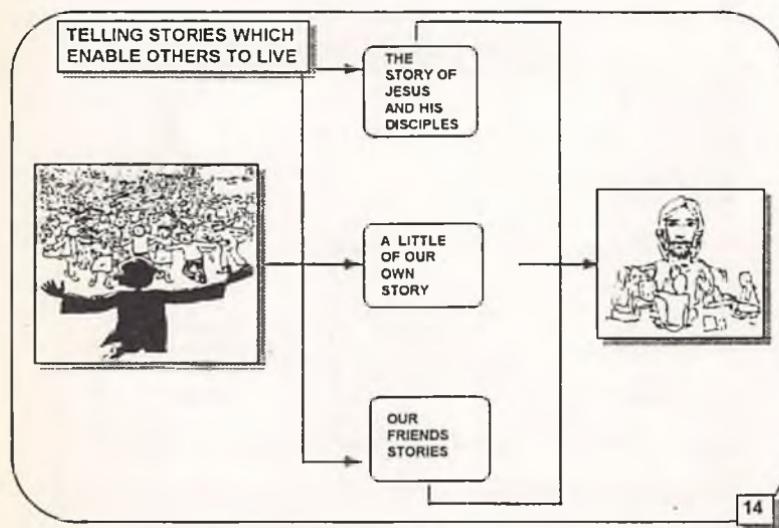
8







13



14

PROGRAMMA

10 ottobre - ARRIVI E SISTEMAZIONI

- ore 18.30 - Cena
- ore 19.30 - Presentazione dei partecipanti
Preghiera della Sera
Buona Notte (Rettore Maggiore)

11 ottobre - DALLA DESCRIZIONE ALL'INTERPRETAZIONE...

- ore 9.00 - *Introduzione* al Convegno
- ore 9.45 - *Relazione*: «Evolution des valeurs en Europe entre 1980-1990» (Jan Kerkhofs)
- ore 11.30 - *Gruppi* (per aree linguistiche)
Analisi della propria situazione culturale a confronto con la relazione e formulazione di alcune domande di approfondimento
- ore 15.00 - *Assemblea*
Confronto con Jan Kerkhofs
- ore 17.00 - *Relazione*: «Jovenes: experiencia religiosa y realidad europea» (José Luis Moral)

12 ottobre - ... ALLA LETTURA CRITICA DELL'ESPERIENZA

- ore 9.00 - Introduzione al lavoro della giornata
- *PANEL*:
Lettura critica delle relazioni, a partire dalle esperienze
- ore 11.00 - *Lavoro di gruppo*
- *Intergruppo*
- ore 15.00 - *Assemblea*
- ore 17.00 - *Lavoro di gruppo*:
verso una sintesi interpretativa e valutativa

13 ottobre - CRITERI E PROSPETTIVE DI INTERVENTO

- ore 9.00 - *Visita alla città*
- ore 15.00 - Introduzione al lavoro della giornata

- *Relazione*: «Per raccogliere la sfida della nuova situazione giovanile e culturale: criteri e prospettive d'intervento» (Riccardo Tonelli)
- *Lavoro di gruppo*:
(Gruppi ispettoriali e/o nazionali)
Analisi delle proprie esperienze, progetti, linee di P.G.

14 ottobre - VERSO L'ELABORAZIONE DI PROPOSTE

- ore 9.00 - Introduzione al lavoro della giornata
- *Intergruppo*:
condivisione del lavoro ispettoriale e/o nazionale
- ore 11.00 - *Assemblea*
- ore 15.00 - *Lavoro di gruppo*: (per aree linguistiche)
verso una sintesi interpretativa e valutativa
- ore 17.00 - *Minigruppo*:
elaborazione creativa di proposte e suggerimenti

15 ottobre - ORIENTAMENTI CONCLUSIVI

- ore 9.00 - *Assemblea*:
- presentazione della sintesi dei lavori
- discussione e condivisione di alcune linee comuni
- ore 11.00 - *Verifica del Convegno*
- ore 11.30 - *Assemblea*
- Conclusioni

ELENCO E INDIRIZZI DEI PARTECIPANTI

AMADDEO Serafina fma 9, Rue Grande B-7380 QUIEVRAIN - Belgio	BOLKOVAC Stjepan sdb Srebrnjak, 101 41000 ZAGREB - Croazia
AROSIO Stefano Via Govone, 83 20125 MILANO MI - Italia	BORGNOLO Paola P.zza Libertà, 9 21100 VARESE VA - Italia
BALCERZAK Antoni sdb ul. Krzywa, 1 64-920 PILA - Polonia	Bosco Giovanni Battista sdb Via Marsala, 42 00185 ROMA RM - Italia
BALSAMO Rosario Via della Regione, 169 95037 SAN GIOVANNI LA PUNTA CT - Italia	BRENDAXI Lynch 5, Whitehall PK, Terenure DUBLIN 12 - Irlanda
BARANYAI Ladislav sdb Hlubikova, 19 91700 TRNAVA-KOPANKA - Slovacchia	CALAVIA Miguel A. sdb C/ Joaquin Turina, 6 28044 MADRID - Spagna
BELFIORI Marco Via Giacomo Costamagna, 52 00181 ROMA RM - Italia	CAMPOCHIARO Gennaro Cot. Pozzillo, 17 85010 PIGNOLA PZ - Italia
BELLETTI Michele Via Bello, 2 28100 NOVARA NO - Italia	CANALES Maria del Carmen fma Espinosa y Cárcel, 26 41005 SEVILLA - Spagna
BELLOCCHI Pina Via Vittorio Emanuele, 37 95033 BIANCAVILLA CT - Italia	CANNONE Concetta fma Via Caronda, 224 95128 CATANIA CT - Italia
BIGLIETTI Silvia fma Via S. Savino, 37 40128 BOLOGNA BO - Italia	CHINELLATO Marisa fma Via dell'Ateneo Salesiano, 81 00139 ROMA - RM
	CINTI Sara V. Jacopo della Quercia, 6 40128 BOLOGNA BO - Italia

CICCARELLI Barbara
Borgo Cappuccini, 269
57126 LIVORNO LI - Italia

COFALKA Józef sdb
Salezjannie - Plac Grunwaldski, 3
50-377 WROCLAW - Polonia

D'ANGELO Antonio sdb
Salesiani - Via Don Bosco, 8
80141 NAPOLI NA - Italia

DEIANA Egidio sdb
P.zza Maria Ausiliatrice, 9
10152 TORINO TO - Italia

DEPLIANO Mario sdb
Via Marsala, 42
00185 ROMA RM - Italia

DE NICOLÒ' Giancarlo sdb
Via Marsala, 42
00185 ROMA RM - Italia

DE PABLO Juan Carlos sdb
Avda. Lehendakari Aguirre, 75
48014 BILBAO - Spagna

DI MARIO Paola
Via L. Fontanazza, 2
95123 CATANIA CT - Italia

DOBRAVEC Lojze sdb
Zelimlje, 46
SLO-61292 Ig pri Ljubljani
Slovenia

DOMENECH Antonio sdb
Martí Codolar
Av. Vidal y Barraquer, 8
08035 BARCELONA - Spagna

DONATI Indria
Via Picardi, 176
20099 SESTO SAN GIOVANNI
MI - Italia

DZIEDZIEL Augustyn sdb
Via della Pisana, 1111
00163 ROMA RM

EGELING Petra fma
Dreifaltigkeitsstrasse, 3
D-8450 AMBERG - Germania

EHRLICOVA Magdalena
Salesiansky Dum, Zborovske
nam. 2018
530 02 PARDUBICE - Rep. Ceca

ESCRICHE Monsalve Inmaculada
Avd. Ration y Cajal, 13 3B izg.
SEVILLA - Spagna

FARRUGIA Stefan
Savio College - Buskett Road
DINGLI - MALTA

FERNANDEZ Artime Angel sdb
Avda. Antibioticos, 126
24080 LEON - Spagna

FERNANDEZ Francisco sdb
Osario, 7
14001 CORDOBA - Spagna

FERT Chantal fma
70 rue des Haies
7, Passage de la Providence
75020 PARIS - Francia

FLYNN Ellen fma
14 Streatham Common North
LONDON SW16 3HG U.K. -
Gran Bretagna

FRIGERIO MariaRosa Via ai Colli, 17 22040 MALGRATE CO - Italia	HANOBIK Jan Ceresnova, 18 08001 PRESOV - Slovacchia
FRUTTERO Giuseppe sdb Via della Pisana, 1111 00163 ROMA RM - Italia	INCANI Emanuele Via Salvemini, 7 67039 SULMONA AQ - Italia
GARAU Francesca Via Carloforte, 8 09123 CAGLIARI CA - Italia	JASKOT Grzegorz sdb ul. Kaweczynska, 53 03-775 WARSZAWA - Polonia
GARCIA Mendez José Maria sdb Marqués de la Valdavia, 2 28012 MADRID - Spagna	KACZMARCZYK Marek sdb ul. Tyniecka, 39 30-323 KRAKOW - Polonia
GARCIA Maria del Carmen fma C7 San Juan Bosco, 26 24190 ARMUNIA - LEON - Spagna	KOPECKY Josef sdb Zborovské nám 2018 530 02 PARDUBICE - Rep. Ceca
GOMEZ Palacios José Joaquín sdb C/ Sagunto, 192 46009 VALENCIA - Spagna	KOZLIK Vojtech Kamenicka Street 900/64 405 01 DECIN - Rep. Ceca
GRAND-MAITRE Josiane 70, rue des Haies 7, Passage de la Providence 75020 PARIS - Francia	KRAWCZYK Wojciech sdb ul. Konfederacka, 6 30-306 KRAKOW - Polonia
GREENAN Mary fma Via dell'Ateneo Salesiano, 81 00139 ROMA RM - Italia	KUBICKOVA Michaela fma Denisovo námestí, 172 500 02 HRADEC KRALOVE 4 - Rep. Ceca
GRUNNER Jozef sdb Don-Bosco-Platz, 1 D-86161 AUGSBURG - Germania	KWASNIEWSKA Teresa 24-180 GARBOW - Polonia
HALASZ Istvan sdb Kossuth Lajos utca 41 2660 BALASSAGYARMAT - Ungheria	LABATE Rosetta fma Via S. Maria Mazzarello 74015 MARTINA FRANCA TA
LASZUK Igor sdb ul. Gorkogo, 121 231300 LIDA - Bielorussia	

- LEAL Gomes Manuel sdb
Rua Saraiva de Carvalho, 275
1399 LISBOA Codex - Portogallo
- LE DUFF Jean Yves sdb
14, rue du Moulin-au-Roy
14 000 CAEN - Francia
- LEWEK Bernadeta fma
ul. Sienkiewicza 48/50
50-335 WROCLAW - Polonia
- LOPEZ Jimenez Francisco
Regin, 37
47012 VALLADOLID - Spagna
- LOPEZ Irune
C/ Isaac Albeniz 2 - 3º IsDA
48903 BARAKALDO BIZKAIA
Spagna
- MAGGI Dalmazio sdb
Via Marsala, 42
00185 ROMA RM - Italia
- MALFAIT Daniel sdb
Don Boscolann, 15
3050 OUD-HEVERLEE - Belgio
- MANIERI Giancarlo sdb
Corso C. Alberto, 77
60127 ANCONA AN - Italia
- MARIANI Anna fma
Via Marghera, 59
00185 ROMA RM - Italia
- MARIN Jimenez Ignacio
Sarrion, 10-3
46009 VALENCIA - Spagna
- MARTIN Elena
Avda. Portugal, 29, 3º D
37003 SALAMANCA - Spagna
- MARTINEZ Rodriguez Carlos
Fernando Pco 3
28045 MADRID - Spagna
- MASCOTTO Silvana fma
P.zza Libertà, 9
21100 VARESE VA - Italia
- MISSORI Silvano sdb
Via Marsala, 42
00185 ROMA RM - Italia
- MOMTUORI Pia
Via Carducci, 6
80038 POMIGLIANO D'ARCO
NA - Italia
- MORAL De La PARTE José sdb
Joaquín Turina, 6
28044 MADRID - Spagna
- MUGNAINI Nila fma
Borgo Cappuccini, 268
57126 LIVORNO LI
- NORDELL Amanda
54 Minguly Street
GLASSGOW G22 704 - Gran Bretagna
- OLIVELLA Maria Rosa fma
Paseo de S. Juan Bosco, 24
08017 BARCELONA - Spagna
- ORUS Jorge
Pº Ramón y Cajal, 22
22001 HUESCA - Spagna
- O'SHAUGHNESSY Gerard sdb
Sharples Park
BOLTON BL1 6PQ
Gran Bretagna

PAJAK Witold
ul M. Skłodowskiej 9/13
50-381 WROKŁAW - Polonia

PECE Marija fma
Rakovniska, 6
61108 LJUBLJANA - Slovenia

PEREZ Godom Juan Carlos sdb
C/ Salesianos, 1-B
41008 SEVILLA - Spagna

PERRELLI Luigi sdb
Via Cifali, 7
95123 CATANIA CT - Italia

PIOSKONIK Maria
Via Brauna, 5
91-745 LODZ - Polonia

PITTI Benedicte
Chaussée de Wemmel, 100
1090 BRUXELLES - Belgio

PIVA Maria Lucia fma
Riviera S.Benedetto, 88
35139 PADOVA PD - Italia

PLEN Edward sdb
ul. Kaweczynska, 53
03-775 WARSZAWA - Polonia

PRENDEVILLE Patricia fma
Dun Ide, Lower Shelbourne Road
LIMERICK - Irlanda

PRIETO Javer sdb
Via della Pisana, 1111
00163 ROMA RM

PUSNIK Dragica
Pod Gradom, 25
62367 VUZENICA - Slovenia

RAZIONALE Anna fma
Via Ballero, 74
08100 NUORO NU - Italia

RIVELLA Paola fma
Via dell'Asilo, 28
18011 ARMA DI TAGGIA IM

ROBAZZA Manuela fma
P.zza M. Ausiliatrice, 27
10152 TORINO TO - Italia

RUIZ-Piqueras Manuel
Gaspar de Alvear 8, 1° - 3
41008 SEVILLA - Spagna

RUSIECKI Jan sdb
ul. Kaweczynska, 53
03-775 WARSZAWA - Polonia

SANJUSTO Susana
Vital Aza, 46
MADRID - Spagna

SANTANGELO Concetta
Via Appia, 249
85100 POTENZA PZ

SARIS Wim sdb
Dodeweg, 6
3832 RC LEUSDEN - Olanda

SCARPA Gabriella fma
Via S. Saba, 14
00153 ROMA RM

SCERRI Adrian
Savio College - Buskett Road
DINGLI - Malta

SCHWARZL Hans sdb
St. Veitgasse, 25
A-1130 WIEN - Austria

SLIVON Jozef sdb
Náimestie Baníkov, 30
048 01 ROZNAVA - Slovacchia

SOMERS Patrick sdb
Salesiani Hostel - Castletroy
LIMERICK (Co Limerick)
Irlanda

SPREAFICO Maurizio sdb
Via Copernico, 9
20125 MILANO MI

SZPAKOWSKA Kamila
Dom Młodzieży, Trzciniec
78-448 BROCYNO - Polonia

SZYDELKO Kazimierz sdb
ul. Lesnaja 4/48
MOSKVA - Russia

TARTARINI Rosa
Via del Torretto 5/7
19100 LA SPEZIA SP

TONELLI Riccardo sdb
P.zza dell'Ateneo Salesiano, 1
00139 ROMA RM

TOSORATTI Fulvia
Via Petro Galli, 27
34170 GORIZIA GO

TUVERI Claudio sdb
P.zza M. Ausiliatrice, 10
09092 ARBOREA OR

VAZOVEZ DE LA TORRE
Ignacio
Medina Azamara 14, 2º 2
14001 CORDOBA - Spagna

VELLA Savio sdb
Savio College - Buskett Road
DINGLI - Malta

VERLINDE Luc
Gaversesteenwe, 767
9820 MERELBEKE-MELSEN
Belgio

VILLAPLANA y Batalla Monser-
rat
C/ Sepúlvede 53 1º 2º
08015 BARCELONA - Spagna

VILLORA Maria Carmen fma
C/ Villaamil, 18
28039 MADRID - Spagna

ZANARA Maristella fma
Via Laura Vicuña, 1
20092 CINISELLO BALSAMO
MI

ZUER Stane
Kvedrona, 3
61110 LJUBLJANA - Slovenia

INDICE

PRESENTAZIONE.....	p.	5
<i>Don Luc Van Loy</i>		
(Consigliere Generale per la Pastorale Giovanile SDB)		
<i>Madre Georgina McPake</i>		
(Consigliera Generale per la Pastorale Giovanile FMA)		

INTRODUZIONE AL CONVEGNO

I. Intervento di Don Luc Van Looy	»	7
II. Intervento di Madre Georgina McPake	»	10

Parte Prima

LE RELAZIONI

Evoluzione dei valori in Europa: 1980-90.....	»	15
<i>Jan Kerkhofs</i>		
Giovani, esperienza religiosa e realtà europea	»	27
<i>José Luis Moral</i>		
Per raccogliere la sfida della nuova situazione giovanile e culturale: criteri e prospettive d'intervento.....	»	55
<i>Riccardo Tonelli</i>		

Parte Seconda

LE ESPERIENZE

Great Britain

Listening to young people	»	87
<i>O'Shaughnessy Gerard</i>		

Italia

Atteggiamenti e sfide giovanili.....	»	93
<i>Maria Lucia Piva</i>		

Repubblica Ceca	
Carenza di valori nella gioventù ceca.....	p. 97
<i>Kozlik Vojtech</i>	

Polonia	
Alla luce dei recenti cambiamenti.....	» 99
<i>Krawczyk Wojciech</i>	

Slovenia	
Qualche riflessione sulla situazione in Slovenia	» 103
<i>Marya Pece</i>	

España	
Los jovenes vascos ante el fenomeno de la violencia	» 105
<i>Irune López</i>	

Parte Terza
LAVORO DEI GRUPPI
E ORIENTAMENTI CONCLUSIVI

Lavoro dei gruppi.....	» 111
Orientamenti conclusivi	» 135
Interventi conclusivi	
<i>Madre Georgina McPake.....</i>	» 145
<i>Don Luc Van Looy</i>	» 147

Appendice
RELAZIONI IN VARIE LINGUE

Evolution des valeurs en Europe entre 1980 et 1990.....	» 151
<i>Jan Kerkhofs</i>	

Evolución de los valores en Europa entre 1980 y 1990.....	» 163
<i>Jan Kerkhofs</i>	

Jovenes, experiencia religiosa y realidad europea	» 177
<i>José Luis Moral</i>	

Young people, religious experience and europe today	» 199
<i>José Luis Moral</i>	

Pour relever le défi de la nouvelle situation des jeunes et de la culture: critères et perspectives d'intervention.....	p. 221
<i>Riccardo Tonelli</i>	
Para aceptar el reto de la nueva situación juvenil y cultural: criterios y perspectivas de actuación.....	» 245
<i>Riccardo Tonelli</i>	
The new youth cultural situation and its challenge: criteria and proposals for action	» 269
<i>Riccardo Tonelli</i>	
<i>Programma</i>	» 299
<i>Elenco e indirizzi dei partecipanti</i>	» 301
<i>Indice</i>	» 307

Insieme, FMA, SDB, laici abbiamo condiviso quanto emerge dalla realtà culturale e giovanile d'Europa, attenti a ricercare i criteri per una risposta salesiana nell'oggi e in prospettiva.

Convinti che l'educazione è la strada privilegiata per aiutare le persone a crescere come «donne e uomini nuovi», siamo disponibili a un confronto critico con la cultura attuale e con le domande dei giovani.

Tutto ciò esige di: essere «educatori per questo tempo di cambiamento»;

riattivare la comunicazione tra i giovani e adulti attorno alle cose che contano veramente:

il senso della vita, il suo orientamento, la speranza oltre la morte;

ripensare la formazione di FMA, SDB, laici impegnati a confronto con i cambi culturali e con le esigenze che emergono soprattutto dai giovani; rinnovare le nostre comunità perché siano per, educatori e giovani, luoghi dove sperimentare quotidianamente le realizzazioni di quello che proponiamo.

Dentro queste idee di fondo sono scaturite alcune proposte operative che possono aiutare le Ispettorie salesiane a trovare risposte più puntuali per camminare nella direzione del rinnovamento e della convergenza di interventi educativi.