

# LA RELIGIOSITÀ GIOVANILE IN ITALIA: QUESTIONI DI FONDO E PROSPETTIVE EMERGENTI

VALERIO CORRADI

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *La religiosità giovanile: aspetti definitivi*. 1. Essere giovani nella postmodernità. 2. La religiosità e le sue dimensioni. 3. Lo studio della religiosità giovanile. III. *Orientamenti e forme dell'esperienza religiosa*. 1. La credenza religiosa. 2. La pratica e l'esperienza religiosa. 3. Gli orientamenti dei giovani cattolici. IV. *Ripensare l'esperienza religiosa*. 1. L'esigenza di nuovi schemi interpretativi. 2. Il tramonto del paradigma della secolarizzazione. 3. I limiti dell'individualizzazione. V. *L'emergere di un nuovo paradigma*. 1. L'atteggiamento riflessivo. 2. La riscoperta della relazione. 3. Aspetti riflessivo-relazionali e agire pastorale. VI. *Conclusioni*.

## I. INTRODUZIONE

**A**PPROFONDIRE lo studio della religiosità giovanile è un compito importante per la riflessione teologica contemporanea che è impegnata a leggere i “segni dei tempi” e per coloro che come educatori, volontari, animatori e sacerdoti si confrontano quotidianamente, in ambito pastorale, con le giovani generazioni.

Tuttavia, i tentativi di lettura sono spesso segnati da ottiche deformanti che di fatto rendono difficile un'adeguata comprensione della tematica e a volte rendono solo parzialmente efficaci le azioni ad essa rivolte in campo educativo e pastorale.

In questo quadro, sotto il profilo metodologico, è da ritenere importante, pur nella sua parzialità, l'apporto offerto alla teologia e all'intervento pastorale dalla ricerca sociale applicata. Quest'ultima è utile per cogliere eventuali distorsioni nelle rappresentazioni sociali prevalenti della religiosità giovanile e per ricostruire un'immagine attendibile del rapporto tra giovani e sfera religiosa dalla quale partire per formulare nuove considerazioni e proposte.

La riflessione teologica, soprattutto quando assume come oggetto la prassi religiosa e pastorale, è dunque chiamata a «fare ricorso anche alle scienze umane, per meglio comprendere la verità rivelata sull'uomo e sulle norme sociali del suo agire, mettendo in rapporto con essa i risultati validi di tali scienze»<sup>1</sup> e ad accogliere la sfida di costruire connessioni con le scienze sociali.<sup>2</sup> Tutto ciò

<sup>1</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istr. *Donum Veritatis: sulla vocazione ecclesiale del teologo*, 24 Maggio 1990, n. 35.

<sup>2</sup> Cfr. M. MIDALI, *Teologia pratica e pastorale giovanile*, «Note di Pastorale giovanile» 40 (2006) 3-28.

senza la pretesa che le opinioni dei giovani rilevate dalle indagini sociali siano puramente considerabili espressione diretta e adeguata del *sensus fidei*<sup>1</sup> ma piuttosto con l'intenzione, di raccogliere e comprendere orientamenti e atteggiamenti di credenti e non credenti in tutte le loro sfumature, per poi discernere quelli che procedono dalla fede da quelli erronei<sup>2</sup> e, infine, per migliorare gli strumenti per l'evangelizzazione e l'educazione delle giovani generazioni.

Per raggiungere tale obiettivo è necessario partire dalla realtà religiosa vissuta, da ciò che i giovani pensano e sperimentano nella loro vita quotidiana, soffermandosi su due dimensioni cruciali della religiosità quali la *credenza religiosa* ovvero quello in cui i giovani dichiarano di credere, e la *pratica religiosa* ovvero gli aspetti relazionali e comunitari che si esprimono nella partecipazione ai riti e in una serie di atteggiamenti e comportamenti socialmente visibili.

Partendo da questa premessa e attraverso la discussione di dati emergenti dalla ricerca sociale, il presente contributo si propone di sviluppare alcune riflessioni sulle principali manifestazioni dell'odierna religiosità giovanile e di capire se per i giovani italiani siano appropriate definizioni come «generazione incredula»<sup>3</sup> e a-religiosa oppure sia meglio parlare di post-secolarizzazione,<sup>4</sup> de-secolarizzazione<sup>5</sup> e di risveglio religioso.

L'esistenza concreta di ogni giovane, con le sue esperienze fondamentali e le sue scelte, è strettamente connessa all'orizzonte valoriale, alla cui costruzione concorrono in modo decisivo il contesto culturale di riferimento e i gruppi sociali primari e secondari di appartenenza. In quest'ottica emerge l'esigenza di verificare fino a che punto adolescenti e giovani siano in grado oggi di costruirsi e di aderire a una visione verticale dell'esistenza, che li possa indurre a guardare alla vita non come a una lunga preparazione alla morte, ma come al denso spazio dell'attesa.<sup>6</sup>

Dopo aver approfondito alcune "forme socio-culturali" dell'esperienza religiosa, il contributo s'interroga sulla necessità di dotarsi di un "nuovo paradigma" per la comprensione della religiosità giovanile.

Si avverte, infatti, l'esigenza di riflettere in modo nuovo, anche in chiave pastorale, sui giovani e sulle attuali difficoltà di molti contesti ecclesiali di intercettare realmente, con le proprie prassi e i propri criteri d'intervento, le domande fondamentali dei ragazzi in ordine al senso del vivere. A tale proposito è lo stesso Papa Francesco a evidenziare che:

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, 21 Novembre 1964, n. 12.

<sup>2</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, II-II, q. 1, a. 3, ad 3: «*Possibile est enim hominem fidelem coniectura humana falsum aliquid aestimare. Sed quod ex fide falsum aestimet, hoc est impossibile*».

<sup>3</sup> Cfr. A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubettino, Soveria Mannelli 2010.

<sup>4</sup> Cfr. L. BERZANO, *La religiosità del nuovo areopago. Credenze e forme religiose nell'epoca postsecolare*, FrancoAngeli, Milano 1994.

<sup>5</sup> Cfr. P.L. BERGER, T. LUCKMANN, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, il Mulino, Bologna 2010.

<sup>6</sup> Cfr. P. DE LUCIA, *La via verticale: dalla dissoluzione dell'umanità al ritorno ai valori*, Aracne, Roma 2010.

i giovani, nelle strutture abituali, spesso non trovano risposte alle loro inquietudini, necessità, problematiche e ferite. A noi adulti costa ascoltarli con pazienza, comprendere le loro inquietudini o le loro richieste, e imparare a parlare con loro nel linguaggio che essi comprendono.<sup>1</sup>

L'attuale fase storica, pur con le sue incertezze e contraddizioni, sembra offrire l'opportunità per rilanciare la proposta cristiana partendo proprio dalle giovani generazioni, facendole diventare al contempo destinatarie e soggetti attivi della nuova evangelizzazione.

## II. LA RELIGIOSITÀ GIOVANILE: ASPETTI DEFINITORI

Negli ultimi anni, il tema della religiosità giovanile è diventato di grande attualità portando studiosi di diverse discipline a interrogarsi su di esso.

Per circoscrivere il campo di analisi, una delle questioni preliminari da affrontare è quella dell'inquadramento dei concetti di *giovinanza* e *religiosità*. Essi, infatti, hanno conosciuto delle importanti riformulazioni segnalando da una parte un problema di decodificazione delle fasi della vita precedenti l'età adulta e dall'altra una difficoltà ad inquadrare esperienze che un tempo erano rese più facilmente riconoscibili da assetti istituzionali e culturali più solidi e da percorsi esistenziali più stabili. Tali trasformazioni segnalano, a loro modo, lo stretto legame tra il modo di "essere" e "sentirsi" giovani oggi e lo scenario psicologico-culturale proprio delle società occidentali all'inizio del terzo millennio.

Seguendo questa impostazione, di seguito saranno fornite alcune indicazioni sui concetti di religiosità e giovinezza e subito dopo si offrirà una breve rassegna di alcuni recenti approfondimenti che hanno avuto per oggetto la religiosità giovanile nel contesto internazionale e italiano.

### 1. *Essere giovani nella postmodernità*

Nello studio *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna* (1960) Philippe Ariès considera l'adolescenza e la giovinezza come uno dei "prodotti" dell'epoca moderna. È infatti con l'avanzamento del processo di modernizzazione socio-economica e culturale che si sono create le condizioni per il sorgere di nuove fasi della vita tra l'infanzia e l'età adulta.

Oggi è ormai consolidata e generalmente condivisa la definizione di adolescenza come fase del ciclo vitale contraddistinta da una serie di modificazioni bio-somatiche e psicosociali. Allo stesso modo è riconosciuta l'esistenza della giovinezza come fase che introduce, seppure con ritardi e difficoltà, alla vita adulta.

Per quanto riguarda l'adolescenza è opportuno ricordare che molti studiosi preferiscono farla precedere, distinguendola, dalla preadolescenza o fase del-

<sup>1</sup> FRANCESCO, Es. ap. *Evangelii gaudium*, 24 Novembre 2013, n. 105.

la pubertà (11-13 anni) in cui avvengono nel soggetto trasformazioni non solo biologiche (sviluppo della funzione sessuale e dei caratteri sessuali secondari) ma anche sociali. L'adolescenza è un periodo contraddistinto soprattutto da trasformazioni biologiche e dall'esigenza soggettiva di riformulare le modalità comunicative per stabilire più corretti e adeguati rapporti con il mondo delle cose, delle persone, dei significati e per trovare una propria identità.

L'adolescenza vera e propria sarebbe dunque un periodo di tempo compreso tra la pubertà e la maturità (14-18 anni) contraddistinto dalla comparsa dei caratteri sessuali secondari, dalla capacità riproduttiva, dall'abbandono delle figure precedentemente interiorizzate e dalla ricerca di nuovi oggetti d'amore.

Dopo l'adolescenza, tra i venti e i trent'anni, si parla più propriamente di giovinezza, fase che si contraddistingue per compiti evolutivi fondamentali quali l'acquisizione di un'identità sociale stabile e l'elaborazione di un compiuto progetto di vita sul quale investire risorse e riporre le proprie attese personali. Sul piano delle scelte di vita, l'intervallo tra la fine dell'adolescenza e il principio dell'età adulta è contraddistinto dal prolungamento della permanenza nella famiglia d'origine, dalla predilezione per scelte reversibili e dal rinvio dell'assunzione di responsabilità matrimoniali e genitoriali.

Nelle sue linee portanti questa descrizione si può ancora ritenere valida, si deve però aggiungere che oggi, secondo alcuni, si assiste sempre di più a una «con-fusione delle età»<sup>1</sup> col permanere nella giovinezza di tratti tipicamente adolescenziali e l'anticipazione all'adolescenza dell'assunzione di comportamenti (soprattutto a rischio) che fino ad alcuni anni fa erano propri soprattutto dei giovani. In questo modo, le fasi di transizione all'età adulta sono sempre più un periodo di ricerca dell'identità nel quale si ridefiniscono continuamente i significati legati alle trasformazioni biologiche e ai rapporti col mondo e viene vissuta in maniera prolungata (quasi indefinita rispetto al passato) il passaggio dalla dipendenza all'indipendenza dalle figure genitoriali.

Non si può non sottolineare che il "movimento" dall'infanzia all'età adulta avviene oggi in un contesto socio-culturale molto diverso rispetto a solo qualche decennio fa. Rischi e opportunità, sentimenti ed emozioni, riferimenti e legami, modelli educativi e stili di vita si sono trasformati radicalmente tanto da dover ricorrere a nuove etichette per individuarli quali *nuovi adolescenti*<sup>2</sup> e *giovani adulti*.<sup>3</sup>

Sul piano storico-culturale oggi, appare evidente, che nuovi adolescenti e giovani adulti sono categorie proprie di una società ormai entrata in una nuova fase storica variamente definita postmoderna, modernità avanzata o tarda modernità.

Tra i tratti caratteristici del nostro tempo vi è quello dello slittamento temporale in avanti delle sfide di trovarsi un lavoro, raggiungere un'autonomia finanziaria e abitativa, trovare moglie o marito e costruire una famiglia vivendo l'e-

<sup>1</sup> M. MERICO, *Giovani e società*, Carocci, Roma 2005, 81.

<sup>2</sup> Cfr. G. PIETROPOLLI CHARMET, *I nuovi adolescenti. Padri e madri di fronte a una sfida*, Cortina, Milano 2000.

<sup>3</sup> Cfr. M. LANCINI, F. MAEDDU, *Giovane adulto: la terza nascita*, Cortina, Milano 2014.

sperienza della genitorialità; si tratta di una posticipazione legata a un profondo cambiamento del modo in cui adolescenti e giovani considerano il significato e il valore del diventare adulti ma anche di realizzare un progetto esistenziale dotato di “senso”.

Sembra che in epoca postmoderna adolescenza e giovinezza abbiano ampliato a dismisura i propri confini temporali, a volte confondendosi, anticipando la propria partenza a danno dell'infanzia e colonizzando in maniera sempre più profonda l'inizio della vita adulta. Inoltre nella società odierna, per cause economiche, organizzative e culturali, sembra essere in atto una generalizzata convergenza verso i *modus vivendi* giovanilistici che portano gli attuali ragazzi ad avere enormi difficoltà ad affrancarsi da questa fase e induce molti adulti a cercare di sottrarsi dalla traiettoria del corso della vita e a desiderare un ritorno verso forme esistenziali proprio di tipo adolescenziale segnate da mutevoli opportunità e sperimentazioni.

Questo quadro pur nella sua sommarietà, suggerisce che non si può pensare di avvicinarsi allo studio della religiosità giovanile senza riconoscere che il modo di credere e di approcciarsi alla dimensione religiosa dei ragazzi risente, in maniera sostanziale, del modo di essere giovani oggi.<sup>1</sup>

## 2. La religiosità e le sue dimensioni

Il termine *religiosità* è ampiamente utilizzato e vi è una grande varietà di definizioni che non è facile riassumere. Tuttavia esiste un convergenza di fondo nel ritenere che la religiosità, in quanto tale, costituisca una «risposta complessa a una serie di bisogni fondamentali dell'uomo»<sup>2</sup> e che si sostanzia nella ricerca di percorsi di senso che trascendono la realtà fisica e naturale.

Dalle analisi sociologiche condotte negli anni '60 da Charles Y. Glock e Rodney Stark,<sup>3</sup> si è soliti indagare forme e orientamenti della religiosità, assumendo come riferimento almeno quattro dimensioni: credenza, esperienza, appartenenza e pratica religiosa. Si tratta di dimensioni riprese anche da altri studi più recenti.<sup>4</sup>

Entrando più nello specifico per *credenza religiosa* s'intende ciò in cui le persone dichiarano di credere e i riferimenti valoriali che esse pongono alla base della loro condotta di vita. Essa si rifà dunque anche ad aspetti ideologici e dottrinali che fanno seguito, legittimandola, all'idea dell'esistenza o meno di un'entità trascendente.

L'*esperienza religiosa* chiama, invece, in causa i vissuti esperienziali collegati a un dialogo, nella sfera interiore di ogni uomo, con sé stesso e una o più enti-

<sup>1</sup> Cfr. D. MESA, *La giovinezza nella società in transizione. Un approccio morfogenetico*, FrancoAngeli, Milano 2014, 207.

<sup>2</sup> R. MARCHISIO, *Religione e religiosità*, Carocci, Roma 2002, 27.

<sup>3</sup> Cfr. C.Y. GLOCK, R. STARK, *Religion and Society in Tension*, Rand McNally, San Francisco 1965.

<sup>4</sup> Cfr. V. CESAREO, R. CIPRIANI, F. GARELLI, C. LANZETTI, G. ROVATI (a cura di), *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995.

tà trascendenti ritenute fonti di senso. L'esperienza religiosa tende ad essere totalizzante, per questo non è solo un esercizio intellettuale ma attiene anche alla sfera affettiva e sensoriale. L'*appartenenza religiosa* riguarda la sfera relazionale e comunitaria che ricorda l'indissolubile legame dell'uomo con la realtà sociale che lo circonda<sup>1</sup> e la sua appartenenza a formazioni sociali di matrice religiosa. Nell'appartenenza rientra il rapporto tra il singolo e il suo gruppo che può essere all'insegna della lealtà, può conoscere manifestazioni di protesta e conflitto ma può anche giungere all'interruzione. Infine, la dimensione della *pratica religiosa* richiama le azioni e i comportamenti socialmente visibili collegati a rituali quali liturgie e preghiere individuali o collettive. Elemento tipico del rituale è la ripetizione di gesti e la loro collocazione in contesti spazio-temporali specifici.

La religiosità giovanile, nel suo complesso, risente del contesto socio-culturale nel quale questa è inserita ed esperita e quindi del modo che ha la società di rappresentarsi e avvicinarsi al "fatto religioso". Le diverse dimensioni della religiosità tendono a modificarsi in termini di estensione e di articolazione interna a seconda dello spirito del tempo; non sorprende allora che alcuni tratti culturali della cosiddetta postmodernità quali: difficoltà a riconoscersi in una tradizione, l'idea di futuro come minaccia e non come promessa<sup>2</sup> si ritrovino, sotto forma di criticità e opportunità, nell'atteggiamento religioso dei più giovani.

I cambiamenti della religiosità individuale sono poi correlati alle fasi della vita e alle specifiche esperienze personali che ciascun individuo in esse vive.<sup>3</sup>

Sarebbe però riduttivo interpretare contenuti e forme della religiosità solo in senso passivo, secondo una logica deterministica e unidirezionale, come un mero prodotto del momento storico o delle fasi della crescita. In ogni uomo esiste, infatti, una irriducibile religiosità naturale e ogni persona è un soggetto attivo, certamente influenzabile, ma anche capace di andare oltre la situazione, di rielaborare liberamente significati e contenuti e da questi trovare stimoli e motivazioni per un rinnovato agire nel mondo. La religiosità personale è lo spazio di una conversazione interiore che riconosce nuove finalità e introduce nuove proposte per cambiare il proprio sé e la realtà in cui si opera.

Ne è una dimostrazione il fatto che lo sviluppo di una *weltanschauung* religiosa abbia delle positive ricadute sulla costruzione dell'identità personale.<sup>4</sup> Ecco allora la religiosità in quanto tale, pur essendo qualcosa che coinvolge intimamente e personalmente un individuo, non è un ambito a sé stante ma influenza profondamente le altre sfere della vita.

<sup>1</sup> Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna 2003, 56-62.

<sup>2</sup> Cfr. M. BENASAYANG, G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2013.

<sup>3</sup> Cfr. M. DIANA, *Ciclo di vita ed esperienza religiosa*, Edb, Bologna 2004.

<sup>4</sup> Cfr. G.K. LEAK, *An Assessment of the Relationship between Identity Development, Faith Development, and Religious commitment*, «Identity» 9 (2009) 201-218.

### 3. Lo studio della religiosità giovanile

Nel panorama internazionale sono numerosi gli studi sulla religiosità che riguardano specifici territori o che abbracciano interi contesti nazionali. Più di recente si è registrata anche la diffusione di rilevazioni transnazionali che interessano più nazioni su periodi di tempo prolungati.

Contestualmente a tali approfondimenti, nell'ambito delle scienze sociali, sono andate crescendo le analisi dedicate alla realtà giovanile, nella convinzione che «se vogliamo capire la religione nella società contemporanea e intravedere il suo futuro, dobbiamo rivolgere la nostra attenzione ai giovani. I giovani sono la generazione in prima linea del cambiamento culturale e sociale».<sup>1</sup>

Alcuni risultati di queste indagini segnalano che la religiosità giovanile sta conoscendo una trasformazione un po' ovunque e che gli attuali giovani, apparentemente, tendono ad essere meno religiosi dei loro padri e dei loro nonni, almeno in termini di religione istituzionale. Stando ai dati raccolti, i giovani sembrano essere meno propensi a identificarsi con una qualsiasi tradizione religiosa rispetto ai loro contemporanei adulti, sono meno disponibili a sottoscrivere in maniera automatica il "credo" di una delle principali religioni del mondo e sono meno inclini a frequentare i luoghi di culto in modo regolare.

Tra le questioni cruciali affrontate da alcuni studi internazionali possiamo citare, a titolo d'esempio, il rapporto tra ciclo di vita ed esperienza religiosa e il tema della trasmissione della fede.

È risaputo che l'identità si forma nell'interazione sociale, ed è il prodotto di un processo autoriflessivo nel quale il soggetto si confronta con le definizioni di sé stesso che trova presenti nei discorsi degli altri. Anche l'identità religiosa ovvero «quella parte del concetto di sé che si riferisce alla religione»<sup>2</sup> non si sottrae a questa dinamica ed è mediata dall'altro e dalle interazioni sociali in cui il soggetto è coinvolto. Ne deriva che il cambiamento della religiosità va di pari passo con la trasformazione del senso di appartenenza ad esempio a gruppi e a contesti sociali.

L'identità religiosa dei giovani di oggi, oltre ad essere costruita nelle interazioni (aspetto situazionale), appare continuamente in discussione (aspetto processuale), presentandosi come fluttuante e dinamica.

Non stupisce allora che l'identità religiosa cambi nel tempo, soprattutto nelle fasi di transizione verso l'età adulta. I risultati di alcune ricerche suggeriscono che i giovani generalmente sperimentano una diminuzione della religiosità durante la crescita in concomitanza del calo significativo riportato nell'appartenenza a un particolare gruppo religioso o di fede.

<sup>1</sup> S. COLLINS-MAYO, *Introduction*, in S. COLLINS-MAYO, P. DANDELION (eds.), *Religion and Youth*, Farnham, Ashgate, 2010, 1.

<sup>2</sup> M. BRAMBILLA, *Identità, appartenenza e pratica religiosa dei giovani*, in ORATORI DIOCESI LOMBARDE, *Giovani e fede, Identità, appartenenza e pratica religiosa dei 20-30enni*, Ilg, Bergamo 2013, 46.

Una ricerca transnazionale conferma che i giovani di molti paesi (tra cui l'Italia):

associano la propria identità religiosa principalmente a un livello di gruppo [...]. Interrogandoci sul significato di questo risultato e leggendo nel dettaglio le risposte dei giovani che hanno partecipato alla ricerca, siamo arrivati a una riflessione sull'importanza dell'incontro con un gruppo che tramandi e testimoni la fede.<sup>1</sup>

Ecco allora che a fronte delle difficoltà di vedere stimolata la propria religiosità nei contesti ordinari della vita quotidiana sembra che «la possibilità di confrontarsi con la religione passa necessariamente attraverso l'entrare a far parte di un gruppo specifico».<sup>2</sup>

Nel passaggio all'età adulta il livello di religiosità risulta poi collegato in maniera positiva alla convinzione che la vita abbia un senso e uno scopo, suggerendo che la coltivazione della sfera religiosa è particolarmente importante per lo sviluppo di una concezione personale del benessere psicologico di tipo eudemonico.<sup>3</sup>

Altre indagini sottolineano l'importanza della socializzazione in famiglia per la formazione dell'identità religiosa per lo sviluppo di una religiosità matura.<sup>4</sup> Sotto la lente d'ingrandimento finiscono i genitori e in particolare le madri che avrebbero, in molti casi, abdicato al compito di educare ai contenuti religiosi i figli. Correlazione per altro confermata in positivo dal fatto che i giovani con il più alto grado di religiosità sono quelli che hanno alle spalle una robusta opera di trasmissione della fede di tipo matrilineare.

Anche in Italia lo studio della religiosità sta trovando nuovi spazi nei programmi di ricerca accademici e non. Tali contributi si confrontano con la questione preliminare di essere condotti all'interno di quel "contesto anomalo" che è l'Europa. Sappiamo infatti che il vecchio continente è un caso d'eccezione a livello mondiale nel quale l'allontanamento dalla sfera religiosa è stato elevato a narrazione collettiva dominante e viene inteso positivamente come distacco da tutte le forme di pensiero tradizionale. Per contro, nel resto del mondo anche occidentale, ad esempio in Nord America, lo spirito religioso non sempre è stato recepito come alternativo o contrapposto alla modernità ma anzi come un fattore chiave per la sua stessa nascita.<sup>5</sup>

La stessa cosa accade addirittura in misura ancora più marcata nei paesi in via di sviluppo dove si registra una sorprendente vitalità della cosiddetta "terza Chiesa" e dove si sta mostrando (paradossalmente proprio in un periodo in cui

<sup>1</sup> BRAMBILLA, *Identità, appartenenza e pratica religiosa dei giovani*, 47.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 47.

<sup>3</sup> Cfr. M. CHAN, K.M. TSAI, A.J. FULIGNI, *Changes in Religiosity Across the Transition to Young Adulthood*, «Journal of Youth and Adolescence» 44 (2015) 1555-1566.

<sup>4</sup> Cfr. R.J. PETTS, *Parental Religiosity and Youth Religiosity: Variations by Family Structure*, «Sociology of Religion» 76 (2015) 95-120.

<sup>5</sup> Cfr. P.L. BERGER, G. DAVIE, E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, il Mulino, Bologna 2010.

si parla di scontro tra civiltà) che esiste un Cristianesimo «non meramente occidentale»<sup>1</sup> che favorisce processi di apertura, emancipazione e modernizzazione di molti popoli.

All'interno di questo scenario globale in Italia si è verificata un'inedita sintesi del rapporto religione e società che tende a segnare una discontinuità tra il nostro Paese e gli altri dell'Europa. Si tratta di una via italiana alla modernità religiosa che sembra basarsi su un sentimento religioso ancora piuttosto diffuso rispetto agli altri paesi dell'Unione europea e che tuttavia assume forme particolari e talora ambivalenti in termini di contenuti, atteggiamenti e opinioni. Una religiosità all'italiana, come è stata definita, che tra le altre cose risente dalla rilevanza sociale che le istituzioni religiose e le attività pro-sociali ad esse collegate continuano ad avere nel nostro Paese.<sup>2</sup>

Per quanto riguarda la realtà italiana non è possibile fornire in questa sede un quadro esauriente dei contributi che hanno toccato, direttamente o per vie laterali, i temi della religiosità giovanile.

Tra gli approfondimenti di carattere sociologico si possono comunque ricordare: i rapporti IARD con le successive analisi,<sup>3</sup> i riferimenti contenuti in ricerche nazionali,<sup>4</sup> i contributi dell'Osservatorio socio-religioso del Triveneto,<sup>5</sup> le recenti analisi delle indagini Ipsos - Istituto "G. Toniolo".<sup>6</sup>

Riprenderemo nel dettaglio più avanti i dati di alcuni di questi lavori. Per il momento possiamo dire che il quadro generale che emerge per la realtà italiana è quello di giovani che per la gran parte si sono sganciati dai tre percorsi di senso che fino alla fine del xx secolo sembravano scandire il loro inserimento nella vita sociale e le loro traiettorie esistenziali, incentrati rispettivamente su: successo e carriera, idealismo politico e impegno ecclesiale.

La "crisi" delle idee-guida del successo e della carriera è correlata all'avvento di una generazione post-materialista che sembra aver messo da parte la spinta al costante miglioramento delle condizioni materiali che aveva ad esempio caratterizzato i giovani nella ricostruzione nel secondo dopoguerra o negli anni del boom economico. Forse la categoria di giovani che meglio rispecchia l'attuale fase è quella dei Neet (Not in Education, Employment, or Training) ovvero i ragazzi che non studiano né lavorano e quindi che non risultano inseriti in nessun percorso formativo o lavorativo.

<sup>1</sup> P. JENKINS, *Chiesa globale, la nuova mappa. Cristianesimi di domani: realtà e scenari*, Emi, Bologna 2014, 13.

<sup>2</sup> Cfr. F. GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*, il Mulino, Bologna 2011, 10-11.

<sup>3</sup> Cfr. R. GRASSI (a cura di), *Giovani, religione e vita quotidiana. Un'indagine dell'Istituto Iard per il Centro di Orientamento Pastorale*, il Mulino, Bologna 2006.

<sup>4</sup> Cfr. GARELLI, *Religione all'italiana. L'anima del Paese messa a nudo*.

<sup>5</sup> Cfr. A. CASTEGNARO (a cura di), *C'è campo? Giovani, spiritualità, religione*, Marcianum Press, Venezia 2010.

<sup>6</sup> Cfr. ISTITUTO G. TONIOLO, *La condizione giovanile in Italia. Rapporto giovani 2014*, il Mulino, Bologna 2014.

L'abbandono del percorso dell'idealismo politico è invece reso evidente dalla crisi di partecipazione politica e sociale. Il che non vuol dire che i giovani contemporanei non abbiano ideali ma che questi non passano dai canali tradizionali e soprattutto non riconoscono la necessità di dar luogo ad aggregazioni sociali tangibili per sostenerli. Il coinvolgimento in gruppi di attivisti, ad esempio impegnati sul fronte dei diritti o della difesa di aspetti etici, sembra riguardare una minoranza.

Infine, in merito all'appartenenza e all'impegno ecclesiale si registra un cambiamento importante del modo di concepire la propria appartenenza a una fede religiosa. Secondo alcuni ciò dipende dal fatto che in una società pluralista la fede diventa, a tutti gli effetti, un'opzione.<sup>1</sup>

Pur tra segnali non sempre univoci, il tramonto di queste meta-narrazioni, colto da J. F. Lyotard già all'inizio degli anni '80, sembra essersi compiuto. I "miti" dell'uomo in carriera e di successo, dell'idealista che vuole cambiare il mondo, e del cattolico impegnato sopravvivono solo in alcune frange del mondo giovanile. I ragazzi sembrano essere sintonizzati su altro, su una dimensione immediata e relazionale apparentemente priva di grandi slanci ma che coinvolge molto una fragile sfera affettiva. Ciò che rimane non è il vuoto ma un *modus vivendi* nuovo basato su nuovi rapporti con gli altri e su un'identità personale che si fa sempre più mobile.<sup>2</sup>

Le trasformazioni del sentire individuale e sociale, registrate dalle ricerche, hanno portato al centro dell'attenzione la dimensione emozionale nell'esperienza religiosa dei giovani di oggi. La soggettivizzazione della religiosità si traduce in una maggiore importanza assegnata alle relazioni, all'affettività e alla stessa sfera sensoriale.

Per questo, autori come Mario Pollo invitano a non trascurare l'importanza delle emozioni nella religiosità giovanile contemporanea al punto che un'esperienza religiosa viene sperimentata come autentica e vera solo se lascia una qualche impronta nel corpo della persona che la vive.<sup>3</sup>

Va da sé che una religiosità basata sull'esperienza che si sostituisce a una fondata unicamente su discorsi razionali, possiede aspetti problematici che vanno approfonditi. Motivo conduttore è in ogni caso la ricerca del benessere psicofisico individuale che da luogo a sperimentazioni che si intrecciano facilmente con la sfera della religiosità.

Molti giovani si avvicinano o si allontanano da forme di spiritualità perché in queste trovano o non trovano stati di benessere o forme di autorealizzazione.

Non è un caso che in un contesto che considera imperativo sociale lo spirito d'iniziativa e l'auto-realizzazione personale i giovani siano sempre più afflitti da problemi identitari che conducono a disturbi psicopatologici.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cfr. H. JOAS, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2014.

<sup>2</sup> Cfr. A. ELLIOTT, J. URRY, *Vite mobili*, il Mulino, Bologna 2013, 48.

<sup>3</sup> Cfr. M. POLLO, *Sacro e società nella seconda modernità. Fenomenologia della esperienza religiosa*, Eledici, Torino 2010.

<sup>4</sup> Cfr. A. EHRENBURG, *La fatica di essere se stessi*, Einaudi, Torino 1999.

## III. ORIENTAMENTI E FORME DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA

Indagare la dimensione religiosa dei giovani di oggi rappresenta una sfida in un panorama complesso come l'attuale che sembra dare la priorità ad altri aspetti della vita sociale e individuale e che a tratti mostra una certa indifferenza verso la questione.

Di seguito riprenderemo alcune delle rilevazioni citate in precedenza per condurre una breve analisi secondaria su alcuni dati (nazionali e locali) relativi alla religiosità giovanile raccolti in Italia, soffermandoci sull'andamento di credenza e pratica religiosa negli ultimi 15 anni circa. L'obiettivo è quello di tentare una "quantificazione" delle tendenze in atto e di verificare la validità degli schemi di comprensione finora applicati (in merito a questo tema) alla realtà giovanile italiana.

1. *La credenza religiosa*

Le più recenti indagini condotte in Italia<sup>1</sup> sono concordi nel rilevare che oggi circa 1 giovane su 2 dichiara di credere alla religione cristiana cattolica. Si tratta di un dato che sembrerebbe confermare l'assenza di una sintonia di fondo tra le giovani generazioni e la religione tradizionale.

Più nello specifico, in Italia sembra essere in atto una «erosione dell'appartenenza cattolica»<sup>2</sup> e del relativo credo religioso che ha come punta "avanzata" i territori del nord del paese. Solo il 43,1% dei giovani residenti nelle regioni settentrionali si dichiara cristiano cattolico a fronte del 46,2% nelle regioni centrali e del 64,2% nelle regioni meridionali.<sup>3</sup>

Pur non essendo pienamente comparabili sul piano statistico per i diversi riferimenti campionari e spaziali assunti, i dati riportati nella Tabella 1, derivanti da ricerche nazionali o locali, hanno il pregio di far intravedere l'intensificazione del trend di distacco dal credo cattolico che ha conosciuto un'importante accelerazione negli ultimi anni.

Solo 15 anni fa circa, nel corso dell'anno 2000, la percentuale dei giovani che dichiarava di riconoscersi nella religione cattolica superava l'80%.<sup>4</sup> In pochi anni tale percentuale si è praticamente dimezzata al punto che oggi in molte aree del Paese la quota dei "giovani cattolici" è scesa vicino al 40%.<sup>5</sup>

Oltre alla tendenziale riduzione del numero di giovani che dichiarano di fare proprie le credenze cattoliche, la tabella indica che l'appartenenza religiosa è sempre più declinata al plurale. Accanto ai gruppi probabilmente sottodimensionati di chi esprime una credenza in fedi cristiane ma non cattoliche, a reli-

<sup>1</sup> Cfr. par. II.3.

<sup>2</sup> ISTITUTO G. TONIOLO, *La condizione giovanile in Italia*, 116.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 117.

<sup>4</sup> Cfr. R. GRASSI, *Tensioni verso il sacro e contaminazioni con lo "spirito del mondo" nel rapporto tra giovani e religione*, in C. BUZZI, A. CAVALLI, A. DE LILLO (a cura di), *Rapporto giovani. Sesta indagine dell'Istituto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna 2007, 166.

<sup>5</sup> Cfr. ISTITUTO G. TONIOLO, *La condizione giovanile in Italia*, 117.

TABELLA 1. “credi a qualche tipo di religione e credo filosofico?”,  
“confronto” tra ricerche nazionali e locali - periodo 2000-2015, (%)

	Rapporto giovani 2000 Iard	Rapporto giovani 2004 Iard	Ricerca prov. Novara “Il valor della vita nei giovani” <sup>1</sup> 2010 Ass. Difendere la vita	Iard per Passio 2010	Ricerca Diocesi Fidenza 2012	Rapporto giovani 2012-13 Istituto Toniolo - Ipsos	Rapporto giovani 2014 Istituto Toniolo - Ipsos	Ricerca Vicariato Lago bresciano 2014-15 Centro di Pastorale giovanile JLB
Sì, alla religione cristiana cattolica	80,8	69,4	59,6	52,8	55,1	55,9	52,2	48,7
Sì, ad una religione cristiana non cattolica	1	1,3	4,5	1,4	2,7	2,4	2,4	1,2
Sì, mi sento cristiano ma senza nessuna altra specificazione	np.	4,8	-	7,4	6,8	6,4	7,8	11,0
Sì, a religioni non cristiane monoteiste	0,2	0,2	4,6	0,3	4,1	1,4	1,6	1,0
Sì, a religioni orientali (buddismo, induismo..)	1,1	0,5	1	1,3	2	0,7	0,9	1,5
Sì, credo ad un'entità superiore ma senza far riferimento a nessuna religione	0,7	6	6,8	14,6	8,3	10,0	9,2	12,3
No, non credo a nessuna religione o filosofia trascendente	15,6	11,3	21,4	17,5	11,6	15,2	17,7	15,5
Credo che sulla religione non ci si possa esprimere	Np	6,2	-	3	7,3	7,8	8,0	8,6
Altro	-	-	2	-	-	-	-	-
Campione e fascia d'età	3.000 15-34enni	2.999 15-34enni	350 14-25enni	1000 18-29enni	588 13-19enni	9.087 18-29enni	5.073 19-31enni	915 13-28enni

gioni monoteiste non cristiane e a religioni cosiddette orientali, troviamo un numero consistente di persone che si collocano su posizioni che dichiarano di possedere una religiosità volutamente non identificabile con alcuna religione istituzionale.

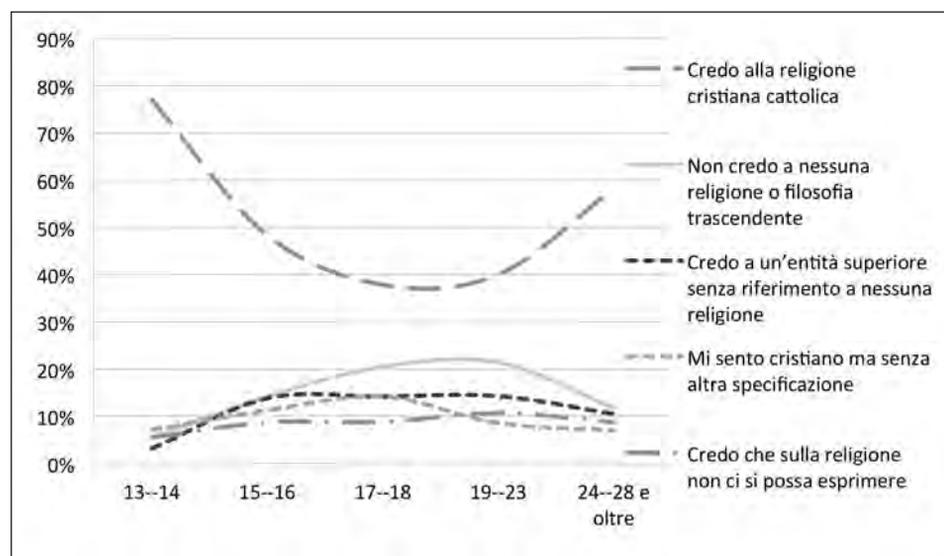
Minoritaria è la posizione di coloro che non credono a nessuna religione o filosofia trascendente che nelle più recenti rilevazioni si attestano intorno al 15% con una netta preminenza dei maschi rispetto alle femmine. Si tratta di un gruppo che esprime ostilità verso la religione e che dimostra sia l'esistenza di un ateismo meditato, sia di posizioni “emotive” alimentate dall'antipatia nei

<sup>1</sup> Gli item di questa ricerca non sono pienamente sovrapponibili alla matrice adottata nelle altre indagini. In particolare non risultano disaggregabili le risposte di atei, agnostici e indifferenti (21,4%), e non è prevista la categoria “mi sento cristiano ma senza nessuna altra specificazione”.

confronti della Chiesa come realtà istituzionale e da forme di anti-clericalismo amplificate da alcuni mass media. Una variabile che sembra incidere su questo indicatore è il titolo di studio: alcune indagini ci dicono che rispetto alla religione «la distanza maggiore si registra tra i giovani uomini con bassa istruzione».<sup>1</sup>

Significativo è anche che vi sia anche un 10% circa che ritiene che non ci si debba esprimere sulla religione. Cattura consensi crescenti anche la posizione di coloro che affermano di credere in una entità superiore ma non sentono l'esigenza di appartenere a gruppi religiosi o chiese.

GRAFICO 1. Tipo di religione o credo filosofico, andamento per età.



Fonte: Centro di Pastorale giovanile JLB - Diocesi di Verona

Come mostrato dal Grafico 1, tratto da una ricerca locale condotta in una vasta area della Diocesi di Verona, tra adolescenza e giovinezza, nell'arco di pochi anni, le credenze religiose conoscono delle interessanti variazioni. Il livello di adesione alla religione cristiana cattolica è ancora elevato all'età di 13-14 anni per poi conoscere una decisa contrazione tra i 15 e i 18 anni. Tra i 15 e i 18 anni il rapporto con il cattolicesimo subisce un'importante ridimensionamento e crescono le posizioni atee e quelle di coloro che si sentono cristiani ma senza specificazione o che credono in una entità superiore non ben definita. Tra alti e bassi, in questo periodo, si registra anche un incremento delle posizioni agnostiche. Dopo la conclusione della scuola secondaria di II grado e all'inizio della maggiore età, alcuni di questi orientamenti persistono altri cominciano a essere messi

<sup>1</sup> P. SEGATTI, G. BRUNELLI, *Da cattolica a genericamente cristiana: ricerca sull'Italia religiosa*, «Il Regno» 10 (2010) 347.

in discussione, al punto che tra alcuni ventenni si registra un riavvicinamento, lento e sfumato, al credo cattolico.

Il credo religioso per età, così configurato, assume un andamento che è stato definito, per semplicità, «effetto a U»<sup>1</sup> con il nadir, dell'adesione alla religione cattolica, collocato tra 15 e 18 anni. Ricerche qualitative<sup>2</sup> ci dicono che si tratta di un allontanamento che può essere interpretato dentro il più vasto fenomeno della sfida al mondo adulto e dell'affrancamento dalla dipendenza "istituzionale" da una certa immagine di Chiesa. Diffusa tra gli adolescenti è anche l'idea che per sembrare grandi, serva farsi vedere distaccati nei confronti della religione.

Ampliando la prospettiva agli aspetti intergenerazionali, questi dati confermano che lungo le principali «dimensioni del rapporto degli italiani con la religione si evidenzia un divario generazionale imponente. La differenza maggiore sono soprattutto tra i giovanissimi nati dopo il 1981 e quelli nati prima del 1945. Ma a ben vedere il calo più netto in tutti gli aspetti del rapporto con la religione riguarda proprio i giovanissimi. Sembra veramente di osservare un altro mondo».<sup>3</sup>

Rispetto ai loro padri e ai loro nonni «i giovani, in particolare quelli nati dopo il 1981, sono tra gli italiani quelli più estranei a un'esperienza religiosa. Vanno decisamente meno in chiesa, credono di meno in Dio, pregano di meno, hanno meno fiducia nella Chiesa, si definiscono meno come cattolici e ritengono che essere italiani non equivalga a essere cattolici».<sup>4</sup>

Vedremo poi più nel dettaglio se questa possa essere considerata o meno solo una fotografia di superficie. Intanto, se si entra più nello specifico del contenuto delle credenze religiose emerge un quadro tutt'altro che chiaro che denota notevoli incertezze in merito alla conoscenza di ciò in cui si dichiara di credere o di non credere. Rispetto alla società italiana c'è già chi ha notato che a livello generale «il paesaggio culturale oggi sotto gli occhi di tutti, è quello di un paese dove è rilevabile statisticamente l'ignoranza della Bibbia, la produzione di idee fantasiose sulla struttura dottrinale e culturale della fede nella quale si era nati e la superficialità con la quale si leggono le fedi estranee al proprio immaginario infantile».<sup>5</sup>

Tra gli stessi giovani si registra solo una parziale conoscenza di base della propria tradizione religiosa, spesso colta attraverso rappresentazioni estremamente personali. Si assiste a una confusione di molti stili e credenze, provenienti da religioni diverse e spesso impropriamente associati e banalizzati. Tutto ciò mo-

<sup>1</sup> Cfr. R. GRASSI, *I mille volti della religiosità giovanile*, in R. GRASSI (a cura di), *Giovani, religione e vita quotidiana. Un'indagine dell'Istituto Iard per il Centro di Orientamento Pastorale*, il Mulino, Bologna 2006, 40.

<sup>2</sup> Cfr. E. ROTA (a cura di), *Come e perché ho abbandonato la fede (ma forse la fede non ha abbandonato me)*, Elledici, Torino 2011.

<sup>3</sup> SEGATTI, BRUNELLI, *Da cattolica a genericamente cristiana*, 346.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 351.

<sup>5</sup> A. MELLONI, *L'analfabetismo religioso in Italia. Actio finum regundorum*, A. MELLONI (a cura di), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, il Mulino, Bologna 2014, 8.

stra, al di là della dichiarazione sul credere o non credere, che tra i giovani vi è un crescente «analfabetismo religioso».<sup>1</sup>

Come già mostrato da alcune ricerche internazionali, si tratta dell'esito forse più evidente della crisi della socializzazione religiosa in Italia che interessa al contempo l'ambito familiare, parrocchiale e scolastico.

In molti casi si assiste all'abdicazione da parte dei genitori-educatori dalla loro funzione di trasmettitori di principi, valori, idee e visioni che rimandino a una visione religiosa. L'assenza del religioso nel panorama educativo e scolastico è un altro aspetto preoccupante e pone il problema di come si insegnano oggi i contenuti religiosi. Tra gli altri fenomeni che rinforzano l'erosione dei contenuti del credo religioso si può citare la posticipazione (a data indefinita) del battesimo che viene alimentata da orientamenti familiari axiologicamente neutri e da una cultura che assolutizza (prescindendo da qualsiasi motivazione di ordine teologico-pastorale) la futura "libertà" di scelta del neonato. Va da sé che «il rinvio del battesimo indebolisce l'influenza del patrimonio accumulato in precedenza, che in quanto capitale non investito tende a perdere valore ed efficacia».<sup>2</sup>

Accanto ai contenuti della credenza religiosa è interessante capire quanto quest'ultima incida sulle scelte etiche, soprattutto di coloro che si dichiarano cattolici. In altri termini si tratta di verificare se c'è continuità tra *weltanschauung* religiosa e orientamento etico.

Come riferimento empirico emblematico si può assumere una ricerca, curata per la parte sociologica da Luigi Berzano, condotta nel 2010 nella provincia di Novara su un campione di 350 giovani tra i 14 e i 25 anni.<sup>3</sup> Essa si è focalizzata sulle opinioni dei giovani in merito ad alcune questioni etiche rilevanti e al centro del dibattito degli ultimi anni, tra cui famiglia, divorzio, convivenza, rapporti prematrimoniali, omosessualità, aborto, eutanasia, contraccezione ed esercizio della sessualità.

Indipendentemente dal credo religioso dichiarato emerge che l'82,6% degli interpellati ammette l'uso dei metodi anticoncezionali, che il 68,1% è favorevole alla fecondazione artificiale se non si possono avere figli e che per il 69% sia meglio fare una prova di convivenza prima di sposarsi.<sup>4</sup> D'altro canto, però, la maggioranza continua a sostenere che l'amore eterno non è superato (61,7%) e che l'amore eterno esiste (61,8%).<sup>5</sup>

Lo scollamento fra il riconoscimento di certi valori e la pratica di vita è evidente anche fra i giovani che si dichiarano cattolici: infatti non solo il 92,7% dei credenti "non praticanti" approva il ricorso alla contraccezione, ma perfino il 75% di coloro che frequentano la Chiesa regolarmente è della stessa idea. E non solo l'81% dei primi è favorevole alla fecondazione artificiale, ma lo è anche il

<sup>1</sup> U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Bari 2008, 107.

<sup>2</sup> R. CIPRIANI, *La dinamica della socializzazione e alfabetizzazione religiosa*, in A. MELLONI, *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, 33

<sup>3</sup> Cfr. M. PALMARO, T. SCANDROGLIO (a cura di), *Figli di un'etica minore*, Editori Riuniti University Press, Roma 2014.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 25-26.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 23.

66,2% dei secondi. Medesimo discorso per l'aborto, ritenuto un atto grave, seppur ammesso nella pratica.<sup>1</sup>

Nel complesso si conferma la diffusione di credenze religiose che potrebbero essere definite "liquide". In esse prevalgono le esperienze che esprimono un bisogno di "senso religioso" che non sfocia necessariamente in un'adesione alle istituzioni e ai modelli religiosi tradizionali.

## 2. La pratica e l'esperienza religiosa

Possiamo definire la pratica religiosa come la messa in atto da parte delle persone di un insieme di prescrizioni rituali previste dal proprio credo religioso o filosofico, sia esso istituzionalizzato o meno. Rientrano in questa categoria la partecipazione ai riti e ai servizi ritenuti ufficiali dall'autorità religiosa, la partecipazione a pratiche rituali che si svolgono preferibilmente in forma pubblica, e una serie di iniziative lasciate ai singoli.<sup>2</sup>

In riferimento al mondo cattolico l'indicatore di pratica religiosa più immediato è quello della partecipazione alle celebrazioni eucaristiche settimanali e ai momenti centrali dell'anno liturgico (Santo Natale, Veglia notte di Pasqua, ecc.).

Uno studio di Istat sulla frequentazione dei luoghi di culto mostra un calo generale di questa azione rituale che riguarda tutte le fasce d'età. A livello generale, se nel 1995 dichiarava di praticare una volta alla settimana il 29,8% degli italiani, nel 2010 la stessa condotta viene ammessa del 23,1%. La flessione più importante riguarda il centro e nord Italia anche se in certi territori si notano segnali di ripresa.<sup>3</sup>

Le ricerche sui giovani (19-31enni) più recenti stimano che la percentuale dei praticanti settimanali non è superiore al 15%.<sup>4</sup> Inglobando nel campione gli adolescenti il valore complessivo si attesta intorno al 20%. Sommando ai praticanti regolari quelli che partecipano alla Messa almeno una volta al mese sia raggiungono punte di oltre il 25%. Scontato è che il grado di partecipazione sia più alto nelle sottogruppo di coloro che dichiarano di credere nella religione cattolica e che scenda tra coloro che si dichiarano lontani (in diverse forme) dalla religione tradizionale.

La percentuale di non praticanti è comunque molto alta e richiede di essere letta guardando anche al genere e alle diverse fasce di età. Le ragazze sembrano essere più assidue frequentatrici della liturgia domenicale rispetto ai coetanei maschi anche se è in atto un avvicinamento nella pratica religiosa dei due sottogruppi che su questo indicatore fanno registrare valori sempre più simili.

Infatti, si sente in misura importante anche nella componente femminile più giovane la crisi di quello che è stato per molto tempo il rapporto privilegiato tra

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 22-23.

<sup>2</sup> Cfr. S. ACQUAVIVA, E. PACE, *Sociologia delle religioni*, Carocci, Roma 1998, 99-107.

<sup>3</sup> Cfr. ODIELLE, *Giovani e fede. Identità, appartenenza e pratica religiosa dei 20-30enni*, Ilg, Bergamo 2013.

<sup>4</sup> Cfr. ISTITUTO G. TONIOLO, *La condizione giovanile in Italia*, 119.

donne e Chiesa. Si segnala il forte ridimensionamento della presenza femminile alla liturgia negli ultimi anni. Se nel 1995 dichiarava di frequentare la liturgia domenicale il 55% delle donne, nel 2010 questo dato era già sceso al 33%.<sup>1</sup> Si tratta di un trend con conseguenze preoccupanti sulla vita ecclesiale e per la socializzazione religiosa.<sup>2</sup>

Occasioni particolari per un riavvicinamento ai momenti liturgici sono le festività natalizie e pasquali oppure eventi che riguardano familiari o amici (es. matrimoni, comunioni, cresime, funerali).

Anche in questo caso si segue il tipico “effetto a U”, con un’elevata partecipazione nella prima adolescenza, in concomitanza con la conclusione del cammino dell’iniziazione cristiana e un calo drastico della partecipazione tra i 15 e i 18 anni, per poi assistere a una sua risalita seppure lenta e non priva d’incertezze.

Tra i 20enni si assiste a un riavvicinamento che non appare più segnato da una frequenza abitudinaria ma piuttosto dalla ricerca di esperienze coinvolgenti e da una riflessione più profonda sulla propria condizione. In alcuni casi il tornare a frequentare la liturgia è messo in relazione con esigenze psicologiche ed esistenziali profonde accentuate dalla percezione di un vuoto nella propria vita che difficilmente potrebbe essere altrimenti riempito.

Il trend discendente relativo alla partecipazione al momento centrale e culminante della vita cristiana si ritrovano in maniera più accentuata anche per le altre forme di pratica religiosa tanto che adorazioni eucaristiche, processioni e confessioni riescono a coinvolgere una minoranza di giovani.

Alla luce di quanto appena presentato possiamo affermare che la contrazione della pratica religiosa e della partecipazione a riti comunitari va considerata collegata al clima culturale odierno che non rende semplice l’individuazione e il rispetto di un coerente progetto di vita che consideri decisivo il coinvolgimento in questi momenti.

Non si tratta, tuttavia, solo di un cambio di abitudini ma di una trasformazione della relazione tra sé dei giovani e l’ambiente sociale circostante oltre che dei significati socialmente condivisi. In altri termini dopo il passaggio dalla sfera pubblica a quella privata, sembra essere in atto, in alcuni casi, il passaggio dal privato a una sfera più intima, in un processo che potrebbe essere definito di “intimizzazione” dell’esperienza religiosa. La religiosità non solo ripiega nel privato, ma non trovando qui terreno fertile a causa del vuoto della socializzazione religiosa familiare, si ritrae ulteriormente nella sfera interiore.

Significativo a questo proposito è il dato sulla preghiera personale che si dimostra superiore a quello della frequenza ai riti religiosi. Le indagini sono concordi nel mostrare che solo una minoranza di ragazzi (circa uno su quattro) dichiara di non pregare mai.

<sup>1</sup> Cfr. ISTAT, *Multiscopo sulle famiglie: aspetti della vita quotidiana – Frequenza luoghi di culto*: <http://dati.istat.it>

<sup>2</sup> Cfr. I. CRESPI, E. RUPINI (a cura di), *Genere e religioni in Italia. Voci a confronto*, FrancoAngeli, Milano 2014.

TABELLA 2. Frequenza della preghiera, confronto tra alcune ricerche.

	IARD 2004	Ricerca Fidenza 2012	Ricerca JLB 2014-15
Prego tutti i giorni	20,2%	18,5%	17,3%
Prego a volte ma senza continuità	36,6%	21,9%	31%
Prego solo in occasioni particolari	19,2%	29,9%	29,4%
Non prego mai	23,4%	28,9%	22,3%
Non risponde	0,6%	0,7%	-
	100%	100%	100%

Dati nazionali ci informano che si tratta di una pratica che coinvolge ampie quote della popolazione non strettamente giovanile, con 1/3 degli italiani che prega quotidianamente e quasi la metà che lo fa con almeno una cadenza settimanale.<sup>1</sup>

I ragazzi che dichiarano di pregare lo fanno, logicamente con frequenza e motivazioni molto diverse. Le preghiere legate alle formule ereditate dalla tradizione cattolica non trovano molto spazio in questo dialogo che ricorre a parole personali e non formali «rivolte a qualcuno che non ha nome, che può essere Dio, un insieme di anime, “qualcuno che sta sopra”, qualcuno che non c'è più che non appartiene insomma all'immanente».<sup>2</sup>

L'andare “oltre le formule” esprime l'esigenza di personalizzare questa relazione, rendendola più intima e riservata, ma a volte è anche il risultato della mancanza di un vocabolario adeguato dovuto all'assenza o alla superficialità dell'educazione religiosa ricevuta.

Il ricorso alla preghiera sembra essere un fatto abbastanza frequente soprattutto quando ci si trova coinvolti in situazioni limite segnate da dolore, malattia, pericoli o morte. In ambito adolescenziale e giovanile resiste dunque questa espressione della religiosità individuale a fronte di un indebolimento di quella “istituzionale” e sociale. Si privilegia questa modalità di relazione diretta con Dio o con l'entità superiore in cui si dichiara di credere, che non prevede e non cerca la mediazione di una comunità o di una chiesa.

### 3. Gli orientamenti dei giovani cattolici

Un tentativo di comprendere la religiosità giovanile non può passare solo attraverso la disamina delle posizioni di coloro che si sono allontanati dal credo tradizionale, ma esige anche una riflessione sullo “stato” dei giovani che invece,

<sup>1</sup> Cfr. GARELLI, *Religione all'italiana*, 69.

<sup>2</sup> M. CHILESE, *Tra obbligo e personalizzazione. Le pratiche religiose*, in CASTEGNARO, *C'è campo?*, 417.

apertamente, si dichiarano cattolici e che hanno mantenuto un rapporto con i contesti ecclesiali.

Un primo dato che emerge dalle indagini nazionali e locali è la maggiore importanza assegnata al credo religioso professato nella propria vita quotidiana da parte dei “cattolici” rispetto alla media della popolazione giovanile.

I riscontri empirici ci dicono che il credo cristiano cattolico, qualora accolto in profondità, sembra possedere quindi una maggiore capacità di plasmare il *modus operandi* dei giovani rispetto agli altri orientamenti dichiarati che invece rimangono al livello di credenze di superficie, non radicate in modo profondo.

Per molti giovani l'essere “cattolici” è decisivo: inquadra l'esistenza all'interno di un percorso di senso, da sicurezza e stabilità, risveglia nuove energie. Un dato che conferma tutto ciò e che emerge dalle principali ricerche degli ultimi anni, è la maggiore soddisfazione nei confronti della propria vita da parte dei cattolici rispetto a chi possiede altri orientamenti religiosi.

Tra adolescenti e giovani cattolici non mancano comunque coloro che si attestano su posizioni che, ricorrendo al gergo teologico, si possono definire di «tiepidezza spirituale»,<sup>1</sup> tipiche di chi si accontenta del minimo necessario, e pur dichiarandosi cattolico non vuole impegnarsi a fondo nella vita spirituale ed ecclesiale.

In merito alla pratica religiosa, nel complesso, chi si dichiara cattolico mantiene livelli di frequenza piuttosto elevati, tanto da ritenere, la liturgia un'occasione importante per guardare dentro sé stessi e fare il punto sulla propria vita.

Tuttavia, è in crescita la quota di coloro che ritengono che i momenti di raccoglimento comunitario non siano elementi peculiari della propria condizione di “cattolici”. A tal proposito la frequentazione sporadica delle funzioni religiose costituisce un tratto comune a molti “tipi” di giovani che, malgrado tutto, continuano a definirsi cattolici:<sup>2</sup> i “lontani” (hanno una fiducia nella Chiesa molto bassa e la loro partecipazione alle funzioni religiose è praticamente nulla), gli “occasionalisti” (con interesse ridotto verso la dimensione spirituale e frequentatori 3-4 volte l'anno della Messa) fino ad arrivare agli “intimisti” (ritengono la religione molto importante nella loro vita ma partecipano poco agli eventi liturgici). Un altro dato che accomuna questi sottogruppi ai cattolici più impegnati è la preghiera. Sono meno del 10% i giovani cattolici che dichiarano di non pregare mai a conferma che la preghiera, seppure condotta a volte in maniera incostante e a volte in modo molto personalizzato, riveste una parte importante dell'esperienza esistenziale dei giovani fino a costituire un aspetto saliente del loro essere “cattolici”.

Sappiamo poi che nella tradizione italiana, accanto alla partecipazione ai sacramenti, la dimensione comunitaria della religiosità si esprime, ed è rinforzata, anche dalla partecipazione attiva alla vita parrocchiale e a iniziative che afferiscono al concreto esercizio dell'apostolato e della carità.

<sup>1</sup> M. BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio. Corso di Teologia spirituale*, Edusc, Roma 2009, 372.

<sup>2</sup> Cfr. GRASSI, *I mille volti della religiosità giovanile*, 55-66.

Tra i giovani cattolici il calo della partecipazione ai riti e l'allontanamento dalla parrocchia non sempre sono tra loro collegati, soprattutto in quei contesti parrocchiali che promuovono iniziative solidaristiche, culturali e ricreative e laddove esistono "contenitori" dotati di una propria storia (es. oratori) come nelle regioni del nord del Paese.

In molti casi il collegamento alla parrocchia viene mantenuto, non tanto per aderire alla religiosità in senso tradizionale, ma per vivere esperienze di socialità oppure per partecipare a iniziative che stimolano l'incontro con gli altri quali gite, raduni e giornate a tema.

In questi termini, solo per alcuni contesti locali si può parlare di «crisi della civiltà parrocchiale»,<sup>1</sup> in altri lo spazio sociale e simbolico della parrocchia, seppure in una nuova veste, si ritaglia ancora un posto di rilievo nella vita sociale.

Insieme a quella delle parrocchie, e spesso in collaborazione con esse, va infine ricordata l'attività svolta movimenti e gruppi religiosi, da quelli locali e meno formalizzati (es. gruppi di preghiera e volontariato) a quelli più consolidati presenti a livello nazionale. Alcuni approfondimenti fatti su questo tema in specifiche realtà diocesane e a livello nazionale segnalano un aumento della quota dei partecipanti a tali formazioni sociali, soprattutto nel nord-est del Paese.<sup>2</sup>

Papa Francesco sottolinea come questo sia un segno dell'opera dello Spirito Santo:

La proliferazione e la crescita di associazioni e movimenti prevalentemente giovanili si possono interpretare come un'azione dello Spirito che apre strade nuove in sintonia con le loro aspettative e con la ricerca di spiritualità profonda e di un senso di appartenenza più completo.<sup>3</sup>

Sotto il profilo sociologico si tratta di realtà ecclesiali<sup>4</sup> che sembrano avere più presa sui giovani-adulti (allo stesso modo per maschi o femmine) piuttosto che sugli adolescenti, anche se è nell'adolescenza che spesso si ha occasione dei primi contatti. L'avvicinamento col tempo a tali gruppi segnala l'esigenza di molti giovani cattolici di ricercare contesti capaci di tenere alto il livello di "tensione spirituale" e d'implementare percorsi di accompagnamento e formazione che favoriscono la maturazione personale e spirituale.

#### IV. RIPENSARE L'ESPERIENZA RELIGIOSA GIOVANILE

##### 1. L'esigenza di nuovi schemi interpretativi

Un paradigma è una cornice cognitiva e culturale che influenza il modo di esprimersi, di pensare e di affrontare la realtà. Come tale non è un *frame* stati-

<sup>1</sup> M. MARZANO, *Quel che resta dei cattolici. Inchiesta sulla crisi della Chiesa in Italia*, Feltrinelli, Milano 2012.

<sup>2</sup> Cfr. A. CASTEGNARO, *Religione in standby*, Marcianum Press, Venezia 2008, 86.

<sup>3</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, n. 105.

<sup>4</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI, *I movimenti nella Chiesa. Atti del convegno mondiale dei movimenti ecclesiali*, Città del Vaticano 1999.

co, ma tende a modificarsi, ad emergere con lentezza e inevitabilmente anche a dissolversi.

È nella comprensione di queste dinamiche che la ricerca sociale applicata può dare un contributo al sapere teologico per cogliere i segni di novità ad esempio dello “schema postmoderno” di rapporto tra Dio e l’uomo. Ogni paradigma risente dello spirito del tempo e le sue trasformazioni possono essere colte solo mettendosi in ascolto della realtà e utilizzando una valida strumentazione.

Il monitoraggio delle tendenze della religiosità giovanile emerse in sede di analisi, conduce a riflettere sulla reale validità di alcuni modelli interpretativi finora utilizzati per comprendere questa sfera e in particolare sui cosiddetti paradigmi della secolarizzazione e dell’individualizzazione. Occorre cioè svolgere una critica delle letture sociologiche che riducono la religiosità odierna all’abbandono della fede cristiana o a un’esperienza di tipo autoreferenziale.

La religiosità, infatti, sta assumendo nuove forme e quello che è intervenuto negli ultimi anni sembra davvero essere un cambiamento nello «statuto sociologico della fede». <sup>1</sup> Il discorso sulla fede «non è più qualcosa di ovvio, di naturale, che si trasmette attraverso la cultura e la pratica sociale e pure laddove persiste ha il carattere di un’adesione selettiva» <sup>2</sup> che ogni volta chiama in causa una continua e libera conferma del soggetto.

Pur non potendole approfondirle in questa sede, tale impostazione pare in grado di generare conseguenze importanti per la stessa riflessione teologica, soprattutto quella condotta in chiave pastorale. Per questo, avendo presenti i caratteri sociologici della religiosità postmoderna, è «urgente approfondire la struttura teologica della fede, in vista di una proposta di fede e di un’educazione alla fede più adeguata sia agli uomini d’oggi sia alla stessa verità del Vangelo». <sup>3</sup>

## 2. *Il tramonto del paradigma della secolarizzazione*

I dati analizzati nella sezione precedente portano ad affermare che in Italia è in atto un allontanamento delle giovani generazioni dal modello di religiosità tipico della tradizione cattolica basato su una chiara adesione al credo religioso trasmesso dal Magistero della Chiesa, sulla pratica religiosa regolare e su un forte senso di appartenenza alla comunità ecclesiale.

Il gruppo dei giovani che si dichiarano cattolici, pur annoverando oggi ancora un giovane su due, è in fase di contrazione. Sempre più giovani (con alcuni distinguo rispetto alle specifiche fasce d’età) approdano a posizioni che contemplano il sentirsi cristiani ma senza altra connotazione e forme estremamente individuali di credere (slegate da qualsiasi riferimento alle istituzioni religiose). Troviamo, infine, l’insieme che raggruppa manifestazioni d’indifferenza e di rifiuto del discorso religioso.

<sup>1</sup> C. TAYLOR, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 37.

<sup>3</sup> G. FERRETTI, *Essere cristiani nell’età secolare*, «La Scuola Cattolica» 141 (2013) 402.

Sotto il profilo sociologico l'area più interessante è quella intermedia per la sua capacità di erodere gli "spazi di credenza" limitrofi, al punto che alcune sfumature di queste posizioni basate, tra gli altri sul credere a modo proprio, sul basso livello di pratica religiosa e su uno scarso senso di appartenenza si ritrovano anche nel gruppo dei "cattolici".

Altrettanto significativo è che le posizioni "atee" che esprimono ostilità nei confronti della religiosità variamente intesa siano rimaste stabilmente intorno al 15% circa. Nel complesso sono questi due ultimi dati che segnalano la sopraggiunta inadeguatezza del cosiddetto paradigma della secolarizzazione.

La religiosità, pur conoscendo alti e bassi, non scompare completamente dall'esperienza dei giovani ma si sviluppa in forme nuove. Per molto tempo è prevalso un approccio unilaterale alla secolarizzazione che è stata inquadrata come un fenomeno di totale allontanamento dalla sfera religiosa al punto che sulla scorta della teoria del disincanto del mondo di Max Weber, illustri intellettuali contemporanei, anche nel recente passato, si sono sbilanciati affermando l'imminente scomparsa della religione. Uno dei casi più celebri è quello di Peter Berger che in un articolo sul *New York Times* del 25 febbraio 1968 non aveva dubbi nel preannunciare la scomparsa delle principali chiese e comunità religiose entro il 2000, al punto che sarebbero rimasti solo piccoli gruppi e sette di credenti numericamente poco significativi nella vita sociale. A trent'anni di distanza, lo stesso Berger è stato costretto ad ammettere il suo errore dichiarando apertamente «il presupposto che viviamo in un mondo secolarizzato è falso [...] Il mondo di oggi è tanto furiosamente religioso come mai lo è stato».<sup>1</sup> Si sono infatti sviluppate con successo nuove identità e nuove forme dell'essere religiosi, ed è stato mantenuto un focus sul sovrannaturale anche a livello di credenze e in taluni casi di pratiche.

Tuttavia è sotto gli occhi di tutti che qualcosa in merito a credenza e appartenenza religiosa è cambiato negli ultimi decenni, al punto che è difficile dire come esso evolverà in futuro. Tale aspetto risulta evidente osservando i giovani le cui credenze, in senso convenzionale, sono meno radicate e chiare di quelle delle generazioni precedenti accompagnandosi, spesso, a una mancanza di conoscenza e di comprensione dei contenuti di base della tradizione cristiana.<sup>2</sup>

In Italia è la dimensione comunitaria della religione ad aver subito un ridimensionamento per fare posto a esperienze individuali che, alla lunga, si rivelano non facilmente istituzionalizzabili.<sup>3</sup> Il fenomeno del "credere senza appartenere" è allora in espansione con una credenza che assume sempre più l'aspetto di un "politeismo soggettivo" contraddistinto dalla mescolanza di motti, stili e credenze che vengono da religioni diverse e che spesso sono impropriamente associati e banalizzati.

<sup>1</sup> P.L. BERGER, *The Desecularization on the World: a Global Overview*, in P.L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Washington 1999, 2.

<sup>2</sup> Cfr. G. DAVIE, *Europe: the Exception?*, in BERGER, *The Desecularization of the World*, 83.

<sup>3</sup> Cfr. L. ALLODI, *Esperienza religiosa senza religione?*, in G. COLOMBO (a cura di), *Religione e fede nell'età post-secolare*, Vita e Pensiero, Milano 2013, 41.

Di fronte a questo quadro è interessante notare che l'inadeguatezza del paradigma della secolarizzazione e la necessità di costruire nuovi quadri di comprensione sia affermata anche da studiosi laici e di diversa estrazione.

Franco Ferrarotti, ad esempio, parla di «persistenza del sacro». <sup>1</sup> Egli invita a non lasciarsi abbagliare dagli epigoni dei maestri del sospetto (Marx, Nietzsche e Freud) che da decenni annunciano il declino e la scomparsa della religione, considerata una forma di autoinganno. Al tempo stesso non può essere accolta una retorica superficiale che interpreta la religiosità solo alla luce dell'andamento di dati quali il calo della pratica religiosa, la diserzione dai sacramenti e la diminuzione delle vocazioni. *In primis* perché c'è un pregiudizio etnocentrico che «spaccia per situazione a carattere universale una situazione che invece riguarda, anche qualora sia verificata, solo l'Europa e, anzi, solo l'Europa occidentale». <sup>2</sup> Inoltre egli invita a non trascurare che anche nel Vecchio continente non mancano delle eccezioni che infrangono questo quadro.

In secondo luogo, Ferrarotti invita a non avere un approccio unidimensionale alla religiosità, impostazione per altro non giustificata dalla differenziazione interna al cristianesimo e delle diverse forme di spiritualità presenti nello stesso cattolicesimo. In altri termini non vi è un unico stile di esperienza religiosa e il fenomeno religioso è «polifonico e sfaccettato». <sup>3</sup>

Tutto ciò porta ad affermare che «proprio nel momento in cui alcuni analisti proclamano l'eclissi del sacro fioriscono culti, miti, riti che la mentalità razionalistica e positivista ingenua dell'800 aveva dato in anticipo per liquidati». <sup>4</sup> Anzi «si assiste oggi all'affermazione di modelli, all'interno e fuori della tradizione cristiana, di religiosità come esperienza personale e riscoperta della responsabilità dell'individuo di fronte al sacro» ovvero di «forme nuove e differenti di esperienza del sacro, forme inedite che possono sembrare tipiche di un'epoca di crisi come quella attuale». <sup>5</sup>

La privatizzazione dell'esperienza religiosa è la spia di un malessere generato da una razionalità autoreferenziale che ha perso di vista, nei suoi aspetti burocratico-formali, la realtà e si è eretta a norma. Per cercare di ritrovare la via e il senso del discorso esistenziale l'individuo prova ripartire dal privato. <sup>6</sup>

Sulla stessa lunghezza d'onda di Ferrarotti è Jürgen Habermas che di recente ha sviluppato una riflessione che parte proprio dalla rinnovata vitalità della religione esemplificata dai movimenti religiosi e dal fondamentalismo. Lo studioso tedesco è categorico nel ritenere che la religione deve essere considerata a tutti gli effetti «una figura contemporanea dello spirito». <sup>7</sup>

Questo autentico «risveglio religioso» pone però una serie di problemi al pensiero occidentale abituato da secoli a trattare la religione come qualcosa di oscuro da delimitare, oppure a razionalizzarla come figura della spirito ormai supe-

<sup>1</sup> F. FERRAROTTI, *La religione dissacrante. Coscienza e utopia nell'epoca della crisi*, Edb, Bologna 2013, 33.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 36.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 108.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, 111.

<sup>7</sup> J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Bari 2015, 94.

rata.<sup>1</sup> Spiazzato appare anche il pensiero politico chiamato a rivedere l'idea che la soluzione migliore ai problemi della convivenza tra culture diverse sia uno Stato secolarizzato che si è illuso di espellere la religione dalla sfera pubblica e di confinarla solo nel privato.

Il pensatore tedesco riconosce che nell'età del pluralismo «lo svincolamento dai contenuti semantici derivanti dal solco delle tradizioni religiose»<sup>2</sup> non necessariamente favorisce l'integrazione politico-democratica. In fondo la società moderna ha potuto mantenere una coesione di fondo e un orientamento valoriale latente grazie al trasferimento di certi contenuti teologici nella dimensione secolare.<sup>3</sup>

Habermas è categorico: «non c'è nessun rapporto diretto tra modernizzazione della società e deperimento della religione, sì da far pensare alla prossima scomparsa della religione»<sup>4</sup>. Anzi, attualmente abbiamo di fronte almeno tre modelli di religiosità<sup>5</sup>: il fondamentalismo, che alimenta forme di chiusura; una fede riflessiva e comunitaria che si pone il problema, in tempi di pluralismo, del confronto con altre religioni, riconosce la fallibilità della scienza ed è sensibile al riconoscimento dei diritti; una fede "fai da te" che si autoriduce a individualismo soggettivo.

Viene quindi riconosciuta una duplice tendenza. Da una parte alla soggettivizzazione e alla privatizzazione dell'esperienza religiosa, che non dovrebbe essere drammatizzata ma colta in un orizzonte storico più ampio.<sup>6</sup> Dall'altra parte ci sono alcuni segnali di riappropriazione della sfera pubblica. È la secolarizzazione a diventare un problema perché non sembra più un processo univoco e irreversibile e non sembra una chiave di lettura, né tantomeno una soluzione dei conflitti nei quali la religione fa sentire il proprio peso. Habermas, pur dissentendo su alcuni passaggi, riconosce il merito a José Casanova per aver registrato per primo questo fenomeno.<sup>7</sup>

### 3. I limiti dell'individualizzazione

Le questioni sollevate in precedenza suggeriscono di sviluppare alcune riflessioni sul rapporto tra l'esperienza religiosa giovanile e il processo di individualizzazione.

Un primo aspetto che va precisato è che "l'individualismo religioso" non costituisce una novità nel panorama dell'occidente in quanto il contrasto tra azione rituale "esteriore" e ricerca dell'autentico tramite il "ripiegamento" nello spazio interiore è rinvenibile in più fasi della storia della religione.

Quello che piuttosto si sarebbe verificato con l'avanzamento della modernità è un'accentuazione delle tendenze individualistiche dei vissuti religiosi che

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, VII.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 110.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 81.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 84.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, 111.

<sup>7</sup> Cfr. J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000.

porterebbe a elevare a paradigma della religiosità odierna un «individualismo della differenziazione/diversificazione»<sup>1</sup> che negherebbe l'importanza delle relazioni come elemento chiave, considerando le forme di socialità attinenti alla religione come manifestazioni residuali e reificate.<sup>2</sup>

In questo itinerario, la parte più recente degli approfondimenti sull'individualizzazione si è molto concentrata sullo studio del narcisismo considerato il tratto caratteristico della condizione esistenziale attuale.<sup>3</sup>

In termini generali è difficilmente contestabile che negli ultimi decenni si sia diffuso un atteggiamento psicologico-culturale narcisista. A tal proposito si può osservare come la centralità valoriale del sé, del benessere psicologico e corporeo sia un tratto ricorrente dell'esperienza esistenziale dei giovani. Essa è collegata al bisogno di coltivare costantemente la propria incerta personalità nei confronti del rischio di sentirsi ignorati o minacciati, con l'obiettivo di proteggere un'interiorità fragile, vulnerabile e impotente.

In effetti molti adolescenti e giovani hanno difficoltà sempre maggiori a trovare fuori sé e del proprio spazio di prossimità valori significativi da assumere come riferimento. Tendono così a ripiegare su sé stessi a privilegiare gli spazi relazionali in cui meglio si rispecchiano.

Sempre in linea generale, esiste poi un certo distacco tra le giovani generazioni e i valori di impegno a favore di un ideale o di un modello di riferimento. A partire dall'adolescenza e in misura inferiore nella giovinezza, molti individui da un lato sentono gli ambiti che formalmente sono portatori di questi valori come "lontani" e distanti dal loro orizzonte. Dall'altro lato ammettono di essere molto influenzati nella loro posizione da un clima culturale che alimenta forme di sospetto e di disinteresse.

Non essendo coinvolti e catturati da qualcosa di "esterno" molti giovani finiscono così per assumere il proprio "Io" come principale orizzonte di riferimento nutrendo la convinzione che il proprio sé sia molto più importante dell'altro e di qualsiasi altra cosa, tutto deve essere ricondotto ad esso. Il carattere autoreferenziale dell'identità giovanile e il suo assorbimento nel presente, trova manforte, a volte, nel modo di intendere valori come l'amicizia, considerata ambito di espressione di ciò che si sente più attraente e la salute con la spasmodica autoconcentrazione sugli stati del proprio corpo.

Questo quadro parrebbe confermare la validità dell'applicazione della categoria di "narcisismo" all'intera condizione giovanile attuale e suggerirebbe di comprendere in questa cornice anche molte delle espressioni attinenti alla sfera della religiosità, tanto da arrivare ad affermare che molti giovani non credono in Dio forse perché, in quanto narcisisti, non accettano che il loro sé non sia al centro dell'attenzione. Altri dichiarano di credere in Dio, ma forse in quanto narcisisti, lo riconducono al proprio sé facendolo diventare un

<sup>1</sup> R. MARCHISIO, *La religione nella società degli individui. Forme di individualismo e dinamiche del religioso*, FrancoAngeli, Milano 2010, 7.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 109.

<sup>3</sup> Cfr. V. CESAREO, I. VACCARINI, *L'era del narcisismo*, FrancoAngeli, Milano 2012.

Dio personale, non condiviso con gli altri e per questo a propria immagine e somiglianza.

Queste sfumature sarebbero alla base anche dell'allontanamento dei giovani dai rituali collettivi e la stessa crisi della pratica religiosa si inscriverebbe in un processo di de-ritualizzazione alimentato dalla individualizzazione narcisistica appena descritta e riguardante l'intera società.

Tuttavia, i dati commentati in precedenza portano a ritenere che una lettura della religiosità giovanile solo in termini di individualizzazione non riesca a spiegare molti altri aspetti emergenti del complesso rapporto tra giovani e sfera religiosa all'inizio del XXI secolo.

Anzitutto i molti segnali che provengono dal mondo giovanile in merito a una persistenza della ricerca dell'altro. In altri termini, anziché una perdita di relazioni sembra esserci stato un loro spostamento su aspetti diversi mediante il ricorso a stili espressivi nuovi. Si tratta di un cambiamento delle modalità di entrare in relazione con il mondo e con la stessa sfera trascendente testimoniate dalle nuove forme socio-culturali dell'esperienza religiosa.

È poi interessante notare le ricadute sulle giovani generazioni del riemergere del rito nella società postmoderna proprio in quei settori che se ne erano allontanati ma che oggi riscoprono la sua importanza per la vita sociale e individuale.<sup>1</sup>

Il superamento dell'individualismo è, nel particolare, sperimentato da minoranze di giovani che si aprono all'altro e, più in generale, avvertito come una necessità per condurre l'uomo a soddisfare alcuni dei suoi più profondi bisogni.<sup>2</sup> Proprio in un'epoca che sembra essere irrimediabilmente narcisista sorge una forte richiesta di esperienze relazionali capaci di generare senso di appartenenza, aumentare l'empatia e conferire ordine all'esistenza proiettandolo oltre il sé. Il bisogno di tornare alla relazione coincide con il bisogno di tornare ad assegnare alla soggettività umana dei confini e d'introdurla in un mondo condiviso costituito tra gli altri da limitazione della volontà, vicinanza e fiducia.

#### V. L'EMERGERE DI UN NUOVO PARADIGMA

A fronte di un'apparente implosione e crisi dell'esperienza religiosa e pur tra molte criticità, compaiono, proprio nel mondo giovanile, nuove istanze e nuove forme di religiosità che molti degli approcci utilizzati correntemente (es. "secolarizzazione" e "individualizzazione") non riescono a cogliere nella loro portata innovativa ed emergente.

Già nei primi anni '90 personalità lungimiranti come il Card. Joseph Ratzinger avevano intuito la portata del cambiamento propria di questo periodo storico, tanto da dichiarare:

<sup>1</sup> Cfr. A. SELIGMAN, R.O. WELLER, M.J. PUETT, B. SIMON, *Rito e modernità. I limiti della sincerità*, Armando, Roma 2011, 13.

<sup>2</sup> Cfr. R. SENNET, *Insieme. Rituali, piaceri e politiche della collaborazione*, Feltrinelli, Milano 2012.

probabilmente stiamo assistendo alla formazione di un nuovo paradigma, un paradigma post-moderno, connotato da elementi positivi che lo rendono affidabile e realizzabile. Teilhard de Chardin, nella sua filosofia dell'evoluzione, parla del "blanc des origines", il bianco delle origini: non si vede l'origine delle nuove specie, così come sono nascosti gli inizi di ogni grande novità, come è nascosta la sorgente che poi diventa un fiume. Ciò che Teilhard dice dell'evoluzione si può dire della storia: le grandi realtà che orientano la storia hanno inizio in questo "blanc des origines". Ci sono indizi che sta nascendo una nuova disponibilità alla fede, un nuovo modello di incontro tra uomo e Dio, ma si tratta di inizi che non sono ancora divenuti paradigma storico.<sup>1</sup>

All'inizio del XXI secolo possiamo sostenere che alcuni "segnali" di questa nuova religiosità sembrano passare dalla diffusione di un atteggiamento riflessivo e dalla riscoperta della relazione. Si tratta di orientamenti forse non sempre evidenti, a tratti contro-intuitivi, altre volte controcorrente, che sembrano richiamare, tuttavia, alcuni caratteri essenziali, (mai completamente smarriti) della religiosità, quali la costante ricerca di senso e la sua connotazione essenzialmente "relazionale".

### 1. *L'atteggiamento riflessivo*

L'uomo contemporaneo, rispetto a quello delle epoche precedenti, è più incline a pensare in modo critico a sé stesso e alla propria esperienza esistenziale tanto che questa assomiglia sempre meno a un percorso lineare e sempre di più a un cammino incerto nel quale la provvisorietà e la reversibilità diventano i tratti salienti. In linea con l'atmosfera culturale del nostro tempo anche la religiosità giovanile sta assumendo una connotazione sempre più riflessiva<sup>2</sup> che segna l'allontanamento da modalità abitudinarie e di riproposizione "meccanica" di forme precedenti e la messa in discussione (molto più che in passato) dei contenuti provenienti dalla tradizione.

La transizione verso un'esperienza religiosa riflessiva è collegabile direttamente alla moltiplicazione di possibilità di scelta a disposizione dell'individuo nelle diverse situazioni della vita quotidiana nelle società a modernità avanzata.<sup>3</sup> In breve, possiamo dire che la riflessività è il risultato delle influenze congiunte di macro-fattori<sup>4</sup> quali: la progressiva transizione verso un *modus vivendi* post-tradizionale, la crescente estensione del dubbio "metodologico" a ogni azione della vita quotidiana, la pluralizzazione dei mondi vitali e la prevalenza delle esperienze filtrate dai mass media.

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Modernità atea, religiosità postmoderna*, «Il Regno» 4 (1994) 65.

<sup>2</sup> Cfr. V. CORRADI, *Giovani e religiosità. Verso un nuovo paradigma*, «Note di Pastorale Giovanile» 49 (2015) 34-37.

<sup>3</sup> Cfr. M.S. ARCHER, *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

<sup>4</sup> Cfr. A. GIDDENS, *Modernity and Self-Identity*, Polity Press, Cambridge 1991, 82-85.

A fronte di questo processo, si assiste ad una moltiplicazione delle opzioni in termini di credenza ed esperienza a disposizione degli individui, già nella fase di crescita e a una riflessione critica nei confronti di quei sistemi di significato e degli ordinamenti normativi ereditati dal passato. Nella transizione verso l'età adulta i giovani valutano sempre meno le proprie azioni secondo criteri esterni prestabiliti ma piuttosto secondo una serie di riferimenti non necessariamente stabili, di volta in volta scelti, che confermano, in tutta la sua problematicità, un'accresciuta capacità riflessiva.<sup>1</sup>

La transizione verso una condizione post-tradizionale ovvero un *modus operandi* nel quale non esistono riferimenti di tipo culturale di lunga durata è comunque fenomeno ambivalente.

Da una parte allarga la consapevolezza di sé e della propria collocazione nel mondo ma dall'altra si assiste a un aumento del livello d'incertezza, dei dubbi e del senso di rischio. La dilatazione delle possibilità e la consapevolezza di non avere dei riferimenti permanenti costringe ogni individuo a sottoporre le proprie azioni a una ricorrente valutazione che coinvolge progettazione, corso, esito e conseguenze dell'agire. Ciò alimenta un senso di insicurezza e di paura della scelta "definitiva" che pervade la stessa esperienza religiosa sempre più percepita come esperienza "rischiosa" nel momento in cui pone di fronte a degli *aut aut*.

Tra i molti fattori che concorrono alla genesi dell'atteggiamento riflessivo citati in precedenza, si deve notare il peso delle nuove tecnologie della comunicazione e della pluralità di messaggi che riescono a veicolare e a mettere a disposizione di ciascuna persona. Esse sono uno stimolatore importante di ripensamenti, dubbi e discussioni e alimentano un'attitudine riflessiva anche se non sempre profonda. Le giovani generazioni sono molto sensibili a ciò che viene trasmesso attraverso i nuovi canali comunicativi, del resto esse sono ormai completamente digitalizzate e fanno passare buona parte dei propri rapporti dai nuovi media.

I tempi del coinvolgimento negli spazi sociali virtuali ad esempio di Internet, sono sempre più lunghi e il trend è favorito dalla diffusione sempre più capillare di tecnologie come iPad e iPhone e delle connessioni domestiche al Web. Questa «net generation»<sup>2</sup> è coinvolta in arene di discussione e di "stimolazione" virtuale che rendono quotidiana l'esperienza del pluralismo e della varietà e che finiscono per accentuare la riflessività perché portano ciascun soggetto a confrontarsi costantemente con contenuti diversi.

Tutto ciò porta ancora una volta a mettere in guardia sui limiti e sulle potenzialità dell'atteggiamento riflessivo. Se non adeguatamente e autenticamente soddisfatte le richieste avanzate dai giovani possono sfociare in una

<sup>1</sup> Cfr. ARCHER, *The Reflexive Imperative in Late Modernity*, 99-101.

<sup>2</sup> Cfr. D. TAPSCOTT, *Net Generation: come la generazione digitale sta cambiando il mondo*, FrancoAngeli, Milano, 2011.

iper-riflessività che apre le porte al relativismo oppure tradursi in forme d'integralismo.<sup>1</sup>

La riflessività va invece colta come una sfida positiva per riconoscere i limiti e le contraddizioni di una modernità che si sta profondamente ripensando<sup>2</sup> e, come importante chance per riflettere, in modo nuovo, sulla sfera religiosa individuale e comunitaria<sup>3</sup> andando oltre schemi routinari distanti dall'esperienza realmente vissuta. Papa Francesco ricorda che:

La pastorale in chiave missionaria esige di abbandonare il comodo criterio pastorale del "si è fatto sempre così". Invito tutti ad essere audaci e creativi in questo compito di ripensare gli obiettivi, le strutture, lo stile e i metodi evangelizzatori delle proprie comunità.<sup>4</sup>

In questi termini, la riflessività si presenta allora come la forma più recente di quella domanda di senso che è propria degli uomini di ogni epoca e che può trovare un approdo in una consapevole e matura esperienza religiosa.

## 2. La riscoperta della relazione

In più passaggi del presente contributo, si è insistito sul fatto che i giovani tendono oggi ad aderire a un modello religioso caratterizzato da una radicale soggettività e fanno un'esperienza "narcisistica" della religione. Sembra cioè esistere una «domanda, perlopiù nascosta e inevasa, di religiosità e spiritualità, rintracciabile nelle nuove forme di individualizzazione del credere»<sup>5</sup> e che i modelli di lettura improntati alla secolarizzazione o alla soggettivizzazione riescono solo in parte a cogliere.

Per evitare di leggere la questione secondo schemi riduzionisti che si soffermano solo sugli aspetti implosivi e individualizzanti della religiosità, sul piano interpretativo si deve comprendere questa "domanda" tornando sull'essenza "relazionale" della religiosità.

Infatti, come richiamato anche da una linea etimologica del termine (dal latino *religāre* ovvero unire insieme, legare), la religiosità consiste in una relazione dialogica con il trascendente che ha come sede la sfera interiore e che «nasce dal semplice percepire i grandi problemi della vita e dal viverli in rapporto a un senso che rinvia a una totalità, a un'alterità».<sup>6</sup> Uno dei tratti distintivi dell'esistenza dotata di significato sta nel riconoscimento e nell'appropriazione, da parte del

<sup>1</sup> Cfr. P.L. BERGER, A. ZIJDERVELD, *Elogio del dubbio. Come avere convinzioni senza diventare fanatici*, il Mulino, Bologna 2011.

<sup>2</sup> Cfr. U. BECK, A. GIDDENS, S. LASH, *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste 1999, 24-25

<sup>3</sup> Cfr. P. DONATI, *Quale «modernizzazione riflessiva»? Il ruolo della riflessività nel cambiamento sociale*, «Sociologia e Politiche sociali» 12 (2010) 9-44.

<sup>4</sup> FRANCESCO, Es. ap. *Evangelii gaudium*, n. 33.

<sup>5</sup> C. LANZETTI, *L'individualizzazione del credere in Italia e in Europa*, in COLOMBO, *Religione e fede nell'età post-secolare*, 33.

<sup>6</sup> A.N. TERRIN, *Pregliera ed esperienza religiosa*, Cittadella, Assisi 2014, 88.

soggetto esistente, delle relazioni. Solo mediante queste l'individuo è in grado di riconoscersi, di sviluppare una propria identità e di aprirsi alla vita esercitando una libertà responsabile. La stessa religiosità è dunque intrinsecamente relazionale e richiede un rapporto con un totalmente Altro che, in quanto tale, non può essere ridotto o "manipolato" dalla persona che lo cerca.

L'adozione di una prospettiva relazionale assume valenze euristiche e operative in quanto consente di rileggere gli orientamenti dei giovani in un'ottica che va oltre il modello della "religiosità solipsistica" e mostra come alla radice anche degli attuali "stati religiosi" ci sia la relazione. Inoltre, tale prospettiva mette nelle condizioni di cogliere gli aspetti "costruttivi" delle emergenti forme di religiosità e di far emergere alcune possibili linee d'indirizzo alternative all'odierna autoreferenzialità, sottolineando come essa non sia connaturata all'uomo.

Tale presupposto "relazionale" chiarisce che in realtà i giovani postmoderni «soggettivizzano i comportamenti e anche le credenze, ma non possono soggettivizzare Dio. Soggettivizzano la sua immagine, soggettivizzano il vissuto e la relazione che sentono (secondo un sentire che non presuppone l'elaborazione di mediazioni simboliche, anche se utilizza simboli-segni)». <sup>1</sup> Paradossalmente, sembra che più la religiosità diventa autoreferenziale più esprime una ricerca di relazioni, «di significati che non si riducano al rapporto utilitaristico» <sup>2</sup> e «di nuovi ideali e di nuove certezze». <sup>3</sup>

Questa ricerca di relazioni profonde si riattiva tutte le volte che viene sperimentata l'insufficienza, la limitatezza e il senso di smarrimento proprio del soggettivismo autoreferenziale. Si può allora sostenere che oggi «le relazioni diventano sempre più funzionali e autoreferenziali, ma è anche vero che proprio la crisi di quelle relazioni fa emergere il bisogno di relazioni sovralfunzionali ed eterofunzionali». <sup>4</sup>

Del resto una prospettiva più ampia mostra come l'esigenza di relazioni sia una costante della quotidianità dei giovani, come testimoniato dall'attenzione che essi rivolgono alle relazioni familiari e amicali e dal loro coinvolgimento in spazi reali e virtuali nei quali condividere ed essere costantemente connessi all'altro.

Sono numerosi i tratti relazionali suggeriti dagli orientamenti assiologici dei giovani postmoderni. È ormai da molti anni che ricerche di livello locale e nazionale evidenziano come i giovani collochino ai primi posti della propria scala di valori rispettivamente: famiglia, amicizia, amore e salute. Si tratta di opzioni che dimostrano come l'attenzione dei giovani sia concentrata su tre sfere principali quali: sfera delle relazioni con gli altri significativi (famiglia), sfera dell'espressione di sé e della condivisione (amicizia e amore) e sfera della relazione col sé corporeo (salute).

<sup>1</sup> P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, 44-45.

<sup>2</sup> FERRAROTTI, *La religione dissacrante*, 40.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> P. DONATI, *Sociologia della relazione*, il Mulino, Bologna 2013, 61.

Tratti relazionali si possono ritrovare nel riferimento alla famiglia come valore e luogo delle relazioni “calde”, che rimanda alla famiglia d’origine ma anche, in proiezione, a una famiglia futura. Il desiderio di costruire un proprio nucleo familiare sembra essere molto vivo anche se poi si scontra con resistenze di ordine strutturale che non favoriscono una sua attuazione a breve termine.

Le partecipazione dei giovani a spazi virtuali di condivisione,<sup>1</sup> se da una parte rischia di far venire meno privacy e intimità dall’altra esprime un forte desiderio di coinvolgimento. Interessante è la presenza, in questi nuovi “luoghi”, di una dimensione relazionale presente nell’essere “online” ovvero sempre accessibili e disponibili per i propri amici in un’attenzione reciproca<sup>2</sup> che porta a sviluppare la socialità su più piattaforme d’incontro.

In questo nuovo scenario interpretativo anche in merito alla stessa religiosità «la relazione [...] non scompare, subisce una morfogenesi: diventa più complessa, viene segnata da un nuovo ordine di complessità». <sup>3</sup> La stessa soggettivizzazione dell’interpretazione di Dio e delle regole di condotta che mettono in contatto con Lui si traduce in una fuoriuscita dalle istituzioni religiose ma «anche questo processo è relazionale e dovrebbe essere indagato come tale». <sup>4</sup>

L’emergere di un carattere relazionale nella religiosità odierna è poi testimoniato dai molti giovani che in controtendenza al senso di estraneità provato dai loro coetanei nei confronti dei valori dell’apertura all’altro, non considerano lontani questi riferimenti e che sembrano riscoprire il valore dello stare insieme e degli stessi rituali liturgici.

Particolarmente importanti risultano per i giovani le esperienze di condivisione nei gruppi parrocchiali, nelle associazioni e nei movimenti, nel volontariato, nel servizio in ambito sociale e nei territori di missione. In esse imparano a stimarsi non solo per quello che fanno, ma soprattutto per quello che sono. Spesso tali esperienze si rivelano decisive per l’elaborazione del proprio orientamento vocazionale, così da poter rispondere con coraggio e fiducia alle chiamate esigenti dell’esistenza cristiana: il matrimonio e la famiglia, il sacerdozio ministeriale, le varie forme di consacrazione, la missione ad gentes, l’impegno nella professione, nella cultura e nella politica. <sup>5</sup>

Tali giovani avvertono «l’esigenza che la loro età sia configurata come un percorso di maturazione, di scoperta, di costruzione di un futuro personale e sociale, anziché come età della pura espressione di sé». <sup>6</sup> I riscontri empirici suggeriscono che, anche se numericamente non prevalenti, ci sono dunque giovani che tra adolescenza ed età adulta esprimono l’esigenza di non rimanere intrappolati

<sup>1</sup> Cfr. C. GIACCARDI (a cura di), *Abitanti della rete: giovani, relazioni e affetti nell’epoca digitale*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

<sup>2</sup> Cfr. S. LIVINGSTONE, *Ragazzi online. Crescere con Internet nella società digitale*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.

<sup>3</sup> DONATI, *La matrice teologica della società*, 49.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 45.

<sup>5</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell’Episcopato italiano per il decennio 2010-2020*, Roma 2010, n. 32.

<sup>6</sup> P. DONATI, *Una generazione di cercatori: con quali speranze?*, in P. DONATI, I. COLOZZI (a cura di), *Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, il Mulino, Bologna 1997, 276.

nella odierna cultura dell'Io e di intendere la propria vita come un progetto relazionale di crescita. Ecco allora che la famiglia diventa anche meta esistenziale e l'amicizia esperienza di arricchimento e maturazione comune e diventano, insieme, «esperienze che generano vita nuova, grembo da cui possono nascere uomini e donne rinnovate e capaci di rinnovamento».<sup>1</sup>

La stessa "necessità" della preghiera è un chiaro indicatore di carattere relazionale che porta molti giovani ad attivare questo rapporto con Dio alla luce dei propri limiti e delle proprie debolezze. In questi termini, quello che esteriormente sembra un ripiegamento dentro sé stessi, in realtà esprime una profonda ricerca di contatto con un Altro autentico e stabile che sia anche fonte di significato. La preghiera, come modalità intima del ricercare il rapporto con l'Altro, costituisce un'opportunità per cogliere la potenziale portata "totale" di tale relazione.

### 3. *Aspetti riflessivo-relazionali e agire pastorale*

Sul piano dell'agire pastorale i connotati "riflessivo-relazionali" che rendono la religiosità giovanile di oggi «diversa»<sup>2</sup> da quella del recente passato, comportano un ripensamento delle modalità d'interazione e delle proposte rivolte alle giovani generazioni.

Negli ultimi anni l'insieme di simboli e significati provenienti dalla tradizione religiosa ha smesso di rappresentare un riferimento comune, è venuta meno l'influenza di una specifica cultura sulle singole coscienze, il pluralismo è sempre più accentuato e ciò ha prodotto una crescente incertezza su ciò che è giusto o è sbagliato e sulle forme del credere e dell'appartenere.

La messa in discussione dei contenuti ricevuti durante i percorsi di socializzazione religiosa e la ricerca di una modalità più personale di vivere la stessa religiosità, ha fatto diventare quest'ultima un'esperienza sempre più *riflessiva*.

Nella ricerca di una nuova via alla religiosità, adolescenti e giovani, si disancorano dal passato ma a volte conservano contenuti che riemergono nei momenti di crisi che si uniscono a nuove rappresentazioni ed elaborazioni. In tutto questo si annida anche il rischio di «un carico riflessivo insostenibile che produce disorientamento e senso di impotenza»<sup>3</sup> e che, dall'altra parte, è anche opportunità per acquisire consapevolezza di sé.

Disorientamento e senso d'impotenza tra i giovani sono incubatori di relativismo, fondamentalismo e di molte forme di dipendenza e di fuga dalla realtà, ma costituiscono anche un serbatoio di domande che richiedono di essere accolte e che esprimono l'esigenza di tornare a vivere con minore smarrimento, e di

<sup>1</sup> C. BELFIORE, *Con i giovani: una compagnia da riscoprire a valorizzare*, «Note di Pastorale giovanile» 48 (2014) 39.

<sup>2</sup> FRANCESCO, Es. ap. *Evangelii gaudium*, n. 263.

<sup>3</sup> L. ALLODI, *Secolarizzazione ed "Exclusive humanism" in Charles Taylor*, in L. ALLODI, M.A. FERRARI, (a cura di), *La secolarizzazione in questione*, «Sociologia e Politiche sociali» 11 (2009) 58.

recuperare un'idea di trascendenza che sostenga un'immagine di sé, della vita, del futuro come speranza e promessa.

Gli operatori pastorali sono chiamati a raccogliere la sfida di inserirsi in questa riflessività in maniera positiva, non rigettandola o ignorandola (ciò creerebbe una frattura di mentalità con le giovani generazioni) ma nemmeno esaltandola (ciò alimenterebbe forme intellettualistiche e solipsistiche di ipercriticismo).

Anche sul piano della trasmissione dei contenuti di fede è necessario accogliere la sfida della riflessività attraverso nuovi linguaggi e a forme dialogiche che accettino la problematizzazione delle esperienze e dei vissuti come fase di transizione per giungere al riconoscimento dei punti fermi che conferiscono "senso" alla vita. I consolidati schemi di trasmissione della fede dovranno essere opportunamente rimodulati, nella convinzione che il clima riflessivo della nostra epoca, non senza rischi, rappresenti un'opportunità per far maturare la sfera religiosa e per contrastare, tramite nuove modalità "dialogiche", il diffuso analfabetismo religioso. L'atteggiamento riflessivo si configura dunque come uno dei «nodi critici che vanno compresi e affrontati senza paura, accettando la sfida di trasformarli in altrettante opportunità educative».<sup>1</sup>

Possiamo allora affermare che la riflessività diventa oggi un'efficace chiave sia interpretativa sia operativa per leggere e accompagnare l'esperienza religiosa di adolescenti e giovani ma essa ha bisogno, per completarsi, di un analogo riconoscimento dell'importanza delle relazioni.

I contesti ecclesiali non devono alimentare una riflessività solipsistica e individualizzante ma una "riflessività relazionale" capace di far elaborare i contenuti ma anche di dividerli e di stabilire "con" e "per" essi dei legami.

Una Chiesa chiamata a «camminare con i giovani»<sup>2</sup> accompagnandoli nel loro itinerario di vita e a promuovere «l'incontro vitale con la persona di Gesù Cristo»<sup>3</sup> non può tralasciare il carattere relazionale di ogni attività di evangelizzazione.

Nonostante la perdita del suo ruolo sociale centrale, anzi, in alcuni casi proprio in virtù di questa perdita, la Chiesa in quanto istituzione intermediaria può scoprire una funzione straordinariamente positiva, sia per la vita del singolo che per l'intera società. Per il singolo la Chiesa può rappresentare la più importante comunità di senso; attraverso di essa può gettare un ponte tra la sua vita privata e la sua partecipazione alle istituzioni sociali.<sup>4</sup>

L'attività di minoranze profetiche, la disponibilità al confronto e all'incontro, il costante "lavoro su sé stessi" e la persistenza della preghiera nelle giovani generazioni sono tutti segnali di una "nuova" sensibilità che richiede di essere comprese e coltivata attraverso un costante impegno educativo. In questa direzione,

<sup>1</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo*, n. 9.

<sup>2</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare i giovani alla fede. Orientamenti emersi dai lavori della XLV Assemblea Generale*, 27 Febbraio 1999, n. 1.

<sup>3</sup> *Ibidem*, n. 2.

<sup>4</sup> BERGER, LUCKMANN, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, 102.

le comunità ecclesiali, in quanto comunità di senso e di relazioni, sono chiamate a ripartire dall'intrinseca relazionalità dell'esperienza religiosa che scaturisce dalla "relazione" fondamentale con una verità che ci trascende e che conferisce significato all'esistenza.

## VI. CONCLUSIONI

In fase introduttiva si è evidenziata la necessità per la riflessione teologica contemporanea, e in particolare di quella parte che s'interroga sul rinnovamento della prassi pastorale, di confrontarsi con i risultati delle scienze sociali per comprendere l'atteggiamento religioso dei giovani postmoderni.

L'analisi e la discussione di alcuni dati provenienti da ricerche sociali condotte in Italia negli ultimi 15 anni circa ha mostrato che la messa in discussione delle credenze tradizionali, il calo nella pratica religiosa e l'indebolimento del senso di appartenenza alle strutture comunitarie ereditate dal passato non testimoniano ma nemmeno preannunciano una scomparsa della religiosità. Non sembrano allora appropriati modelli di lettura che riferiscono di una generalizzata incredulità o a-religiosità delle giovani generazioni. Essi si dimostrano incapaci a cogliere le molteplici sfumature della odierna religiosità giovanile che se pure registra (per una parte) tendenze implosive, dall'altra mostra dinamiche espansive e diversificate che comportano forme di riscoperta dell'esperienza religiosa.

La discussione dei dati empirici ha consentito di mettere in evidenza la parzialità di letture che affermano, in maniera pressoché univoca, il disincanto della religiosità giovanile contemporanea o la sua individualizzazione che la renderebbe meno legata e mediata da esperienze relazionali e rituali-collettive. Lo stesso "stile religioso" narcisistico che estremizza la centralità del sé individuale non si è rivelato una chiave di lettura convincente e generalizzabile per cogliere in profondità la complessità dello "specifico religioso" dei giovani postmoderni.

La riscontrata inadeguatezza dei paradigmi della secolarizzazione e dell'individualizzazione oltre che decretare un loro necessario accantonamento ha consentito di registrare alcuni segnali di una nuova ed emergente prospettiva che sembra portatrice di una nuova sensibilità religiosa e al contempo richiede l'elaborazione di un corrispondente e nuovo schema di comprensione.

Quella degli adolescenti e dei giovani italiani d'inizio millennio è una religiosità "diversa" da quella di solo alcuni anni fa, si tratta di un segno del nostro tempo che esige un cambio d'idee, di categorie e di concetti per strutturare un nuovo modo per comprenderla e per orientare l'azione in ambito pastorale.

In un quadro composito, i tratti di novità che vanno a caratterizzare l'emergente religiosità giovanile sono stati individuati nell'atteggiamento riflessivo e nella riscoperta della relazioni.

Si ritrovano, infatti, forme di religiosità sempre più riflessive che sottopongono a una continua problematizzazione quanto ricevuto da processi di socializzazione religiosa e le "convinzioni" maturate nel corso della vita. La categoria di riflessività, pur non senza alcuni risvolti critici, si afferma come possibile chiave

interpretativa ed esprime la costante necessità dell'uomo di interrogarsi in modo critico sulle azioni e sugli orientamenti della propria esistenza oltre che sui legami che uniscono agli altri e al totalmente Altro.

Insieme a questo tratto riflessivo, la nuova religiosità giovanile è apparsa poi intrinsecamente relazionale. Si tratta di una connotazione forse non sempre evidente a fronte delle più superficiali manifestazioni soggettivistiche e autoreferenziali. Tuttavia, l'odierna trasformazione della religiosità può essere letta come trasformazione delle modalità prevalenti di entrare in relazione con Dio e come ricerca costante della relazione. Non è un caso che alcune delle più interessanti esperienze di religiosità giovanile traggano nuova linfa da esperienze di gruppo e d'incontro con gli altri e con l'Altro a cui sembra associarsi un'interessante rinnovamento delle relazioni e un nuovo senso di appartenenza di tipo comunitario.

Il mutamento dello "statuto sociologico" della religiosità generato dall'emergere di questi tratti riflessivo-relazionali, rende necessaria la ridefinizione della pastorale giovanile per rilanciare una proposta "religiosa" più adeguata ai giovani di oggi, in grado di dialogare con lo spirito del tempo ma anche di ribadire il carattere permanente e sovra-storico del progetto cristiano.

Sotto il profilo pastorale il modello riflessivo-relazionale pone con forza l'esigenza di progettare azioni efficaci che sappiano rivolgersi in modo adeguato ai giovani, agganciandoli a percorsi di senso e a relazioni in grado di sottrarli alla frammentazione e alla liquidità del vivere postmoderno.

#### ABSTRACT

Lo studio della religiosità giovanile è un compito importante per la riflessione teologica contemporanea che è impegnata a leggere i "segni dei tempi" e a migliorare gli strumenti per l'evangelizzazione. In questo quadro è da ritenere importante, l'apporto offerto alla teologia e all'intervento pastorale dalla ricerca sociale applicata. Quest'ultima è utile per cogliere eventuali distorsioni nelle rappresentazioni sociali prevalenti della religiosità giovanile e per ricostruire un'immagine attendibile del rapporto tra giovani e sfera. Partendo da questa premessa il contributo analizza alcuni dati di ricerche condotte sulla religiosità giovanile in Italia tra il 2000 e il 2015, soffermandosi sulle tendenze in atto a livello di credenza e di pratica religiosa.

Dopo aver evidenziato il riduzionismo e la parzialità di schemi interpretativi che descrivono i giovani solo come increduli e chiuse nella propria individualità (es. "paradigmi" della secolarizzazione e dell'individualizzazione), il contributo si sofferma sulla necessità di dotarsi di un nuovo "approccio" per la comprensione della religiosità giovanile. Si avverte, infatti, la necessità di riflettere in modo adeguato, anche in chiave pastorale, sulla nuova sensibilità religiosa e su aspetti emergenti della religiosità dei giovani postmoderni quali la riflessività e la ricerca delle relazioni che richiedono di essere inseriti a pieno titolo in questo nuovo schema di comprensione.

The study of the youth religiosity is an important task for the contemporary theological reflection that is committed to understand the "signs of the times". In this context, it should be considered important the contribution offered to theology and pastoral intervention by the applied social research.

The social research is useful to detect distortions in the social representations of the youth religiosity, to reconstruct a reliable picture of the relationship young people-religious sphere and to improve the tools for evangelization and education.

This paper analyzes some data derived from research conducted on youth religiosity (religious belief and practice) in Italy in the period 2000-2015. After highlighting the reductionism and the partiality of interpretive schemes (secularization and individualization) that portray the younger generation as incredulous and individualist, the contribution focuses on the need to adopt an “new approach” to understanding of youth religiosity. There is the need to reflect adequately on the new religious direction and on new criteria to helping young people to find the meaning of life. Postmodern reflexivity and relational attitude are peculiarity of youth religiosity that to must be incorporated into this new scheme of understanding.

## NOTE