

I giovani e la religione

(Relazione presentata dal deputato Amalfitano)

PAGINA BIANCA

I N T R O D U Z I O N E

O. SIGNIFICATO DELLA RICERCA.

Le immagini televisive e le cronache della stampa di queste ultime settimane ci hanno portato nelle case l'esplosione delle manifestazioni religiose pasquali delle popolazioni dell'Europa orientale, che per 40 anni furono costrette ad una espressione solo catacombale della loro fede. Riproponendo alla riflessione occidentale tutta la problematica teorica sul radicamento esistenziale della religione nella vita di popoli, costretti per un lungo periodo di tempo ad un positivo indottrinamento ateo e materialista, ne fanno emergere tutta la forza del suo significato per la vita stessa dell'uomo.

Analizzare perciò il rapporto dei giovani con la dimensione religiosa della vita appare oggi non solo per il sociologo ma anche per il politico un'operazione curiosa ed interessante oltre che molto complessa e problematica.

Infatti vi è coinvolta una molteplicità di fattori e di variabili che ne rendono difficile l'analisi, o perchè allargando il significato di questi concetti ("religione" e "giovani") si rischia di renderli evanescenti e quindi inutilizzabili, oppure perchè restringendoli eccessivamente non si viene a dare della realtà una visione adeguata.

D'altra parte assistiamo alla persistenza del fenomeno religioso anche all'interno della nostra società complessa oltre che nella stessa vita privata, sia pure in misure differenziate. Infine l'interesse per tale problematica è rinforzato anche su un piano scientifico dall'importanza che ad esso viene attribuita in tutti gli studi e le ricerche sociologiche che si prefiggono di approfondire il comportamento umano sociale nella sua globalità.

La dimensione religiosa in una prospettiva o nell'altra

riaffiora ineludibilmente ad ogni livello e pone allo studioso, oltre che all'uomo della strada, interrogativi problematici e problematizzanti. La maggior parte degli autori classici di sociologia infatti da Durkheim a Weber come anche ai giorni nostri, si è esplicitamente confrontata con il fenomeno religioso, non fosse altro che per problematizzarlo.

La sua pervasività investe infatti una parte notevole dell'agire umano nelle sue cause come nei suoi effetti. E' così che molte opere fondamentali nella storia del pensiero sociologico sono state dedicate anche monograficamente al fattore "religione".

Infine nella storia sociale e politica italiana di questi ultimi tempi si è assistito ad un evidente risveglio di interessi e di dibattiti attorno al fenomeno religioso, sia per l'esprimersi di una sua più esplicita visibilità, sia per effetto della provocazione di alcuni eventi particolari, come il diffondersi in Italia di sette e movimenti religiosi diversi da quelli propri della religione cattolica, la presenza di terzomondiali prevalentemente di religione mussulmana, il dibattito attorno all'Insegnamento della Religione Cattolica nella scuola di Stato, l'anima religiosa di molti movimenti di volontariato e di solidarietà soprattutto nell'ambito dell'emarginazione e della tossicodipendenza, la presenza stessa della Chiesa Italiana in problemi di natura sociale come nella lotta contro la criminalità organizzata dei sequestri di persona e del traffico di stupefacenti, la promulgazione di espliciti interventi e documenti sociali a favore del Mezzogiorno e della tolleranza razziale, nonché dell'educazione alla mondialità.

Non da ultimo, il più solerte intervento della Chiesa universale nei problemi di natura sociale viene reso più visibile agli occhi di tutto il mondo dalla parola del Sommo Pontefice (come l'enciclica "Sollicitudo rei socialis", la costituzione di un fondo sociale a favore delle popolazioni del Sahel, ecc.).

Non pochi osservatori rilevano come nella stessa ricomposizione politica dell'Europa dell'Est non è assente un'anima religiosa, che ne ha sostenuto la tenacia delle rivendicazioni ed è diventata nel momento della ricompattazione perno coagulante delle differenti forze sociali.

Al di dentro di questo contesto socio-politico acquista allora sempre più significato e importanza storica anche il tema della nostra ricerca "I giovani e la religione nella cultura e nella società italiana degli anni '90".

Già nelle più recenti indagini nazionali, a carattere generale, in materia di opinioni, di atteggiamenti, di comportamenti e di stili di vita degli italiani non sono mancati gli spazi per lo studio della dimensione religiosa. In maniera più o meno diretta anche in ricerche più parziali e ristrette, orientate a studiare

la condizione giovanile di una qualche regione, sono state affrontate tematiche esplicitamente religiose. Tutto ciò costituisce così abbondante materiale di studio per una ricerca più approfondita di queste tematiche.

1. PROBLEMATICA TEORETICA.

1.1. Da un punto di vista più esplicitamente teoretico ed epistemologico, lo studio del rapporto "Giovani e Religione", nonostante l'amplissima letteratura e le numerose ricerche sociologiche sul tema, riserva ancora difficoltà non lievi. Infatti una delimitazione di ciò che si può considerare "religioso" e "non-religioso" è difficilmente realizzabile, senza uno sforzo interdisciplinare che esige considerazioni fenomenologiche, storiche, psicologiche, filosofiche, teologiche; in secondo luogo, proprio l'abbondante ma anche eterogenea e frammentata, produzione scientifica rende difficile operare una sintesi organica e sistematica che dia una visione unitaria e completa dell'argomento. Infine, poichè il fenomeno religioso costituisce una delle dimensioni culturali e sociali più manifeste della società, più di tutti ne subisce gli effetti dei cambiamenti e delle rapide trasformazioni correnti, e ne esige perciò una continua osservazione e riflessione.

Un'ulteriore difficoltà si riferisce alla vastità e complessità del campo semantico inerente alla categoria stessa di "religione": esso è uno dei concetti più complessi e polimorfi che ogni cultura presenti, perchè ad esso come in un grappolo sono correlati anche i concetti di "secolarizzazione", di "sacro", di "religione di chiesa", di "campo religioso" e di "domanda religiosa".

1.2. Quando poi questi concetti si devono correlare con la categoria "condizione giovanile", tale difficoltà aumenta per l'aggiunta di quelle connotazioni e di quei significati soggettivi, che soprattutto i giovani stessi attribuiscono loro per effetto della propria esperienza religiosa assai spesso emotivamente caratterizzata. Di qui si impone la necessità di una sia pur minima chiarificazione teorica del linguaggio, onde evitare equivoci e distorsioni.

1.3. Ne nasce perciò l'esigenza di rispondere ad una serie di domande, almeno circa la natura di "religiosità": quando un'esperienza può essere considerata religiosa? Da quali

requisiti deve essere connotata? E' sufficiente l'autodichiarazione soggettiva per qualificarsi religiosa o c'è bisogno di un'autorità che ne legittimi la qualifica e ne imponga i criteri? In base a che cosa? Quali? Si possono rilevare diversi livelli di "religiosità" lungo un continuum, oppure va accettata l'idea di una totalità già bell'e fatta, completa, priva di gradualità?

1.4. Analogamente per il concetto di "religione", vi sono degli elementi costitutivi oggettivi, che ne caratterizzano essenzialmente la definizione? Partiamo da una precisa e oggettiva definizione di "religione" e su di essa misuriamo le esperienze giovanili, oppure partiamo in modo induttivo dalle esperienze definite "religiose" dai giovani per costruire un concetto di "religione" a posteriori?

Ci basti soltanto avere accennato alla molteplicità dei problemi che in questa discussione possono essere coinvolti, per farne intravedere i limiti e le difficoltà connesse con questa relazione.

1.5. Infine nel rapporto "giovani e religione", chi sono i giovani di cui vogliamo qui occuparci? Su quali articolazioni si muove questo rapporto? Quale approccio teorico e metodologico privilegiamo nello studio? La risposta a questi interrogativi condiziona anche la nostra riflessione successiva.

2. NATURA E LIMITI DEL NOSTRO STUDIO.

2.1. Anzitutto il nostro sarà un approccio sociologico orientato ad una prospettiva di tipo politico: prenderà in esame le varie ricerche sociologiche sulla condizione giovanile italiana di quest'ultimo decennio, estrapolandone i risultati relativi all'area socioreligiosa.

Al suo interno ne esaminerà le diverse articolazioni, sia a livello di indicatori costitutivi essenziali, come sono i sistemi di significato, l'esperienza religiosa, la socializzazione religiosa nelle sue varie dimensioni motivazionali, conoscitive, affettive, volitive, comportamentali.

A livello poi dei riferimenti istituzionali ne studieremo gli atteggiamenti e i comportamenti verso la Chiesa, i gruppi, le associazioni, i movimenti.

Infine a livello dei riferimenti consequenziali, rapportati ad alcune aree significative dell'esperienza umana, ne analizzeremo le ricadute e gli influssi che vanno a toccare il rapporto tra

fede religiosa e impegno sociale, impegno politico, e impegno culturale.

2.2. In genere i giovani qui considerati sono coloro che, superata la fase adolescenziale, si affacciano sul mondo del lavoro o su quello degli studi superiori, comprendendo all'incirca la fascia generazionale che va dai 16 ai 25 anni. Si tratta però di soggetti che vivono ancora una fase particolare della loro vita, caratterizzata dallo sviluppo della propria personalità in una dinamica ricerca di identità. Tutto ciò è rilevante sul piano dell'analisi sociale, perchè molti risultati dovranno essere letti in quest'ottica evolutiva di notevole fluidità.

2.3. Infine, nel rapporto "giovani e religione" vi è una duplice dimensione da considerare, quella soggettiva, costituita dai loro atteggiamenti nei confronti del fatto religioso e della religione di Chiesa, e quella oggettiva, che si riferisce alla religione come fatto culturale, caratterizzato da una serie di credenze e di valori che, interiorizzati attraverso la socializzazione e l'educazione religiosa, influiscono sulla vita individuale e sociale dei giovani stessi ai vari livelli di comportamento e nei diversi ambiti dell'esistenza quotidiana.

2.4. Sarà perciò nostro compito analizzare l'impatto sociale e politico della religione sulle più profonde manifestazioni della condizione giovanile di questa generazione, come sono l'associazionismo, il volontariato sociale, la sensibilità verso la mondialità, il servizio militare e l'obiezione di coscienza, lo stesso impegno politico, dove la dimensione religiosa può costituire una riserva di utopia, una matrice di eticità e di responsabilità civile, di solidarietà sociale, di tolleranza, di sensibilità per i problemi della differenza e della parità tra Nord e Sud, tra maschio e femmina, tra razze diverse.

2.5. Per altro verso sarà utile verificare sul versante giovanile la consistenza della dimensione religiosa nella loro vita in termini di centralità e/o di marginalità, di specificità dell'appartenenza religiosa all'interno del loro quadro di valori e più complessivamente nei loro sistemi di significato, nelle loro credenze e nella stessa pratica religiosa.

In particolare sarà esaminato il loro rapporto con la Chiesa Cattolica, che nella cultura italiana riveste indubbiamente un ricercato e ineludibile punto di riferimento e di confronto, una forte matrice di valori etici e di proposte non solo religiose, ma anche sociali di attenzione all'uomo e alla dignità della

persona.

2.6. Il rapporto "giovani e religione" non si esaurisce però in una semplice bidirezionalità o reciproco influsso. Per realismo storico essa va inserita nel contesto più vasto di una società in via di rapide trasformazioni socio-culturali che ne variano continuamente l'assetto socio-politico, ma anche quello valoriale. Non è senza conseguenze né per la religione, né per i giovani di questa generazione vivere in una società statica o in una società come l'attuale, caratterizzata dalla complessità, dalla frammentazione, dalla modernità, dallo sviluppo della tecnologia, dalla contemporanea pluralità di sistemi culturali diversi e dai loro reciproci influssi, che sempre più oggi assumono i caratteri della circolarità o della convergenza causale rispetto alla precedente linearità.

A tutto questo noi saremo attenti nella prima parte della nostra analisi, che verrà fatta sulle fonti della letteratura sociologica più rilevante di questo decennio.

Nella parte successiva, che sarà costituita da una riflessione più propositiva, affronteremo le medesime tematiche, però con un approccio più di tipo politico e programmatico che non diagnostico e analitico. Prenderemo in esame diverse prospettive di intervento sia a livello educativo che a livello politico.

2.7. Conclusivamente, vogliamo rilevare una nota che percorre tutta la riflessione sviluppata, ed è la chiara consapevolezza che l'argomento affrontato si differenzia da tutti gli altri studiati dalla commissione, perchè emotivamente coinvolgente, carico di implicazioni esistenziali che derivano dalle proprie precomprensioni teoretiche, dalle proprie scelte di vita e di impegno umano. Sarà perciò necessario uno sforzo maggiore di autocritica e di razionalità sia nelle analisi che nelle interpretazioni. Ne siamo pienamente consapevoli.

Inoltre la stessa globalità della trattazione in un ambito nazionale porta intrinsecamente il limite di appiattare le diverse specificità, sia territoriali (differenze tra Nord e Sud), sia sessuali (tra maschi e femmine), sia occupazionali (tra studenti e lavoratori), sia sociali (ai diversi livelli delle classi sociali) sia culturali (nei diversi settori di occupazione e livelli di studio). Ne terremo tuttavia conto nei termini che ce lo consentiranno le ricerche empiriche e la ragionevole proporzione di questa trattazione.

Ne sintetizziamo gli sviluppi nel seguente SCHEMA.

3. SCHEMA DELLA RELAZIONE :

Prima Parte: RELIGIONE E SOCIETA' - Problematica teorica

Seconda Parte: GIOVANI E RELIGIONE - Ricognizione sociologica -

1. Sulla base delle ricerche più rilevanti di quest'ultimo decennio, un excursus storico-diacronico permetterà di seguire gli sviluppi delle ricerche sociologiche più recenti sulla religiosità giovanile in Italia, presentandone i principali risultati quantitativi e le specifiche conclusioni di tipo "qualitativo".

2. Verranno prese in considerazione le principali dimensioni costitutive del comportamento religioso attraverso lo studio delle motivazioni, delle opinioni, delle valutazioni, degli atteggiamenti, delle credenze, della pratica religiosa, del senso di appartenenza ecclesiale, dell'associazionismo religioso.

3. In un ulteriore approfondimento saranno prese in considerazione alcune relazioni più specifiche nei diversi ambiti in cui si può articolare il rapporto Giovani/Religione, e precisamente nell'ambito dei :

3.1. Sistemi di significato, bisogni, valori, stili di vita: è lo studio del livello di centralità/perifericità del problema religioso rispetto agli altri problemi esistenziali;

3.2. I rapporti con la Chiesa cattolica e con le altre chiese o sette religiose in Italia: è lo studio dei riferimenti istituzionali e del senso dell'appartenenza ecclesiale;

3.3. L'associazionismo cattolico e le prospettive di impegno sociale e/o politico: dati sulla consistenza, sulle articolazioni organizzative, sulle matrici ideali, sulla natura dei progetti;

3.4. La socializzazione religiosa nella famiglia e nella scuola all'interno della fondamentale cultura italiana in vista di un'educazione integrale della personalità del giovane;

3.5. Gli sbocchi del comportamento religioso in rapporto

a) la politica e l'impegno politico:

nuovo concetto di "politica"?

impegno sociale e politico: individuale e di gruppo

impegno nel volontariato organizzato: come e perchè

relazioni con il territorio: "l'interconnessione"

b) l'etica e la questione morale:

rapporto con le istituzioni in generale

nuove problematiche emergenti :

emarginazione di nuovo tipo

fenomeno migratorio e razzismo
rapporti Nord - Sud
donna e questione femminile
mafia, camorra, e sequestri di persona.

Parte Terza: GIOVANI RELIGIONE E SOCIETA': - Prospettive di
intervento politico -
nell'area più propriamente EDUCATIVA
nell'area più propriamente SOCIALE
nell'area più propriamente POLITICA.

In questa terza parte di carattere più propositivo si prenderanno in esame ipotesi di intervento politico che investiranno i vari settori dell'area educativa, culturale, sociale e politica, che possono avere una più diretta relazione con il fenomeno religioso, allo scopo di rafforzarne l'impatto ed offrire spazi di intervento socio-politico per tutti quei soggetti, che animati da uno spirito di solidarietà sociale sostenuto da una forte carica religiosa si vogliono rendere disponibili per un servizio competente e organico all'intera comunità nazionale.

PARTE PRIMA
RELIGIONE E SOCIETÀ

PAGINA BIANCA

Lo studio sulla religiosità dei giovani oggi comporta una serie di interrogativi e di problemi, che vanno al di là delle abituali questioni teoriche e metodologiche che i ricercatori devono cercare di superare nell'impostare le loro scelte operative, per concentrarsi invece sulla complessità dei problemi e sulle profonde trasformazioni che in questi ultimi decenni hanno investito sia l'area della "religiosità", sia quella della "società italiana post-industriale", che quella della "condizione giovanile".

Lo scopo delle seguenti riflessioni perciò è quello di approfondire lo studio delle condizioni strutturali e culturali della società con particolare riferimento al problema "religione". Esso infatti è centrale per la nostra trattazione sui giovani, perchè ne contestualizza il successivo sviluppo introducendovi fondamentali premesse esplicative.

Il problema religioso infatti fa continuo riferimento, sia esso voluto o no, ad un quadro di valori, che per la persona diventa fondamentale come principio unificatore del suo cosmo valoriale, delle sue opzioni di fondo e delle sue scelte di vita.

CAPITOLO PRIMO

TRASFORMAZIONI NELL'AREA DELLA RELIGIONE

In questi ultimi anni si sono verificate trasformazioni di notevole importanza all'interno della religione di chiesa, come anche nella religiosità personale dei singoli individui. E ciò è avvenuto per effetto dei forti cambi strutturali e culturali che hanno toccato la società italiana nel suo complesso e nelle sue interdipendenze con la società internazionale civile e politica. Vi hanno contribuito però anche importanti eventi trasformativi all'interno stesso della Chiesa. Si è realizzato il Concilio Ecumenico Vaticano II. Sono emerse personalità di cristiani particolarmente significative, che hanno fatto della

loro fede la motivazione principale della propria azione in un generoso servizio sociale e politico alla comunità civile. A guida della Chiesa sono state poste personalità universalmente riconosciute come dotate di una spiccata valenza carismatica. Fermenti innovatori di ampi settori del laicato cattolico hanno ravvivato i gruppi ecclesiali con stimolanti proposte di rinnovamento. La stessa presenza fisica dell'attuale Papa nelle più remote regioni del globo con viaggi di estenuante predicazione apostolica e di intensi "bagni di folla" con i fedeli hanno contribuito a dare alla Chiesa una visibilità di eccezione. Infine gli stessi ultimi sconvolgimenti politico-religiosi dell'Est europeo e il tempestivo, quanto inatteso, invito a Giovanni Paolo II di un viaggio, ormai diventato emblematicamente storico, in Cecoslovacchia hanno reso palpabile il valore della religione per popolazioni che, nel cuore dell'Europa, si sono finalmente liberate da un quarantennio di persecuzione, di oppressione e di indottrinamento ateo e marxista.

1. UNA RELIGIOSITA' IN TRANSIZIONE ?

Sulla scia di questi eventi si può parlare di una religiosità in transizione? In che termini? E per quanto si riferisce alla società italiana quali indicatori ne rivelano la trasformazione?

Da qualche decennio si avvertono dei cambiamenti nella "religione", specialmente nei paesi a forte sviluppo industriale e urbano. Se ne osservano i sintomi, propri di trasformazioni non secondarie e non superficiali, legate a quella che è stata chiamata l'"eclissi del sacro" : calo della pratica religiosa, disaffezione nei riguardi delle devozioni tradizionali, crisi di credibilità dell'istituzione religiosa come depositaria del magistero dottrinale e disciplinare, riduzione delle tradizioni popolari e religiose, privatizzazione della credenza, crescente marginalizzazione dell'istituzione ecclesiale anche come fattore di dinamica sociale, calo dei candidati al sacerdozio e alla vita religiosa.

D'altra parte si presentano altri segni positivi di progressiva, anche se lenta, ripresa del fenomeno religioso, come una curiosa attenzione alle scelte di vita dei singoli cristiani e alle sempre più frequenti prese di posizione da parte della Chiesa istituzionale nei confronti delle frange più deboli della società civile e politica, la tenuta consistente anzi talora la crescita costante e progressiva dell'associazionismo cattolico, l'aumento qualitativo della pratica religiosa e delle manifestazioni di

vita cristiana, lo sviluppo della domanda di cultura religiosa e di formazione socio-politica da parte di cristiani impegnati nel territorio, l'incremento della dimensione missionaria e apostolica nello stesso laicato cattolico, la crescita della religiosità popolare e la sua rivalutazione anche in campo teologico.

Sono tutti fenomeni che evidenziano in maniera inequivocabile quanto la problematica religiosa sia innervata profondamente con il sistema sociale e con il sistema della personalità (Parsons).

1.1. RAPPORTI TRA L'ISTITUZIONE RELIGIOSA E LA SOCIETÀ CIVILE.

Volendo però approfondire i rapporti tra istituzione religiosa e società civile, non possiamo non rilevare oggi una crescente autonomia della società civile dall'istituzione ecclesiale, frutto di una complessa interazione di fattori, che ne provocano la progressiva irrilevanza sociale ed una crescente privatizzazione del discorso religioso (Luckmann, 1969; Berger, 1967). Ne potrebbe seguire la formazione di una società, nella quale la religione viene relegata all'interno di gruppi specializzati, destinata a svolgere un ruolo puramente interiore e a non influenzare né le altre istituzioni né il comportamento collettivo.

Inoltre all'interno della stessa istituzione religiosa si può evidenziare un certo indebolimento strutturale per effetto di questi tentativi esterni di emarginazione, ed una maggiore conflittualità per le tentazioni di mondanizzazione e di accomodamento alle pressioni sociali.

Tali trasformazioni costituiscono uno degli aspetti del processo globale di differenziazione della struttura sociale, per cui la religione istituzionalizzata cessa di esercitare un ruolo egemone e lascia il posto ad un pluralismo articolato, in cui ogni istituzione tende a rispondere ai bisogni singoli della collettività e dell'individuo, non ultimo lo stesso bisogno di religione.

1.2. TRASFORMAZIONI CULTURALI

Per quanto riguarda poi le trasformazioni culturali, assistiamo allo svilupparsi di orientamenti di valore degli attori sociali che sono sempre più ispirati da ideologie "profane" (Berger, 1969). In seguito allo svilupparsi di scienze capaci di sottoporre l'uomo e la natura ad una manipolazione razionale-causale, il "disincanto del mondo" (Weber) si manifesta

come una tendenza irreversibile verso la razionalizzazione di tutte le attività dell'uomo, le quali cercano di trovare solo in se stesse le ragioni e i nessi causali propri. Inoltre la parcellizzazione degli approcci scientifici rende quasi impossibile una visione totalizzante e significativa del mondo e dell'uomo, come invece è in grado di fare la religione. Infine la diffusa trasposizione di credenze e valori, originariamente religiosi, in ideologie giudicate chiaramente profane se non esplicitamente atee, se da una parte è segno di una inculturazione efficace del religioso, dall'altra ne può far temere la futura irrilevanza, qualora tenda a diluire il suo precedente vigore. Movimenti socialisti e comunisti sembrano infatti avere ereditato ideali e istanze già vive nella secolare tradizione religiosa giudaico-cristiana (Desroche, 1965). La stessa fiducia nel progresso, di derivazione illuministica altro non sarebbe che una mondanizzazione delle credenze escatologiche cristiane.

In ogni caso non va passata sotto silenzio la persuasione di diversi osservatori sociali circa l'esistenza di una diffusa crisi religiosa, che molti chiamano "secolarizzazione", dagli esiti e dagli orientamenti ancora incerti. Incerto infatti è il senso da dare a queste trasformazioni in atto. Vi è chi ipotizza la scomparsa progressiva e totale del sacro (come "numinosum"), e chi invece avanza l'ipotesi della scomparsa più o meno definitiva di alcune forme o manifestazioni religiose (ad esempio quelle legate all'istituzione o alla tradizione), ma non della radicale capacità di chiedere e di fare un'esperienza del sacro. Questa potrebbe rimanere integra o nella forma di una religione purificata (la fede), o nella forma di una religiosità secolarizzata (assolutizzazione di valori umani in un quadro ateo), o nella forma di mitizzazioni sacrali di certi valori (i nuovi idoli della civiltà industriale). Le ipotesi più radicali trovano però una chiara opposizione presso quegli studiosi che fondatamente e a buon diritto ritengono essenziale alla natura umana una risposta religiosa, anche se talora può venire caratterizzata da orientamenti e da forme espressive inedite. In ogni caso il problema religioso non sembra poter venire liquidato così facilmente, anche perchè la religione all'interno di ogni società svolge funzioni sociali e culturali di vario genere oltre che di notevole e riconosciuta rilevanza.

2. FUNZIONI SOCIALI DELLA RELIGIONE.

In tutte le società storicamente conosciute la religione da sempre ha svolto particolari funzioni sociali che hanno avuto una notevole incidenza nello svolgersi degli avvenimenti, sia perchè essa si è istituzionalizzata calandosi in una struttura (Chiesa, culto, setta, ecc.), sia perchè si è fatta cultura, organizzandosi in una autentica "filosofia di vita", e in un organico "sistema di significati".

Dalla storia della sociologia della religione è facile constatare che le risposte sono state abbastanza differenti, ma raggruppabili sostanzialmente attorno a quattro grossi orientamenti di pensiero (Milanesi e Bajzek, 1990, 51):

- il primo evidenzia gli aspetti integratori della religione nei confronti della società,
- il secondo ne sottolinea gli aspetti disgiuntivi, innovatori, .
- il terzo ne accentua la dimensione dello sviluppo, .
- il quarto ne esprime le capacità trasformatrici e di cambio. .

2.1. LA RELIGIONE COME FATTORE DI INTEGRAZIONE SOCIALE.

In una prima prospettiva la religione, quale comportamento sociale rilevante, è considerata come un fattore di integrazione, coesione, conservazione dell'ordine sociale (e ciò può essere ritenuto un fatto positivo e auspicabile, oppure può essere giudicato come un'evenienza negativa e stigmatizzabile); in una seconda prospettiva, la religione è interpretata come un fattore di innovazione e cambio sociale, anche di disintegrazione per taluni casi (e ciò è ancora apprezzato positivamente o negativamente a seconda delle prospettive ideologiche).

Inoltre al di là delle varie interpretazioni che si danno del rapporto società-religione in termini di integrazione-disintegrazione, emerge una seconda doppia accentuazione, a seconda che si considera la religione come variabile dipendente o indipendente nella dialettica del rapporto stesso.

Alcuni sociologi infatti ritengono che i fatti religiosi siano riducibili essenzialmente alle loro cause sociali e che perciò la religione sia comprensibile solo in una prospettiva funzionale alle esigenze dei sistemi sociali.

Altri invece ammettono che la religione possiede una dinamica propria che si impone alla realtà sociale, in quanto è capace di modificarla, differenziarla, stimolarla.

Il rapporto però società-religione è comprensibile solo nella sua globalità, accettandone ambedue le prospettive.

Considerare la religione come fattore di integrazione sociale significa evidenziarne gli aspetti originari di

solidarietà, di coscienza collettiva, di salvaguardia dei principi morali e dei valori fondamentali di base su cui è costruita, garantendosi contro i rischi della critica dissolutrice, rafforzando il consenso e l'ethos societario allo scopo di suscitare sentimenti di fiducia nella società, di disponibilità per la cooperazione, di altruismo (Durkheim).

In questa prospettiva, prevalentemente funzionalista, la religione viene considerata come una variabile dipendente della società, con il compito di rispondere funzionalmente alle contraddizioni del sistema. In quanto sistema di credenze essa è in grado di ridefinire le frustrazioni, collocandole in un quadro globale di significati correlato con le motivazioni soprannaturali. Essa è perciò un sistema di adattamento cognitivo, che favorisce

a) L'integrazione della personalità

La religione fornisce una visione coerente della vita, dell'universo e dell'uomo, che una volta interiorizzata costituisce un sistema di significati che contribuisce potentemente all'identità dell'individuo e alla sua progressiva maturità (Allport, 1950). Sul piano affettivo ed emotivo la pratica religiosa, aggiunta alla credenza, offre sentimenti di consolazione, di sicurezza, di soddisfazione; riconcilia con se stessi e col gruppo in caso di errore e di colpa; accompagna nelle tappe essenziali della vita e dello sviluppo, mediante opportuni "riti di passaggio".

b) L'integrazione del sottosistema strutturale

La religione, dando un significato alle frustrazioni, ne riduce la portata e riesce ad integrare le persone sociali nelle loro interazioni. Reinterpretando e sdrammatizzando le contraddizioni del sistema, ricrea la fiducia nei suoi scopi, mezzi, norme, valori. In ultima analisi, la religione ha il potere di ricostruire il sistema delle relazioni umane strutturate, messo in crisi dalle frustrazioni. L'uomo così ricupera la volontà di collaborare allo sviluppo della società.

c) L'integrazione del sottosistema culturale

La religione, giustificando e legittimando il quadro di norme-valori della società, contribuisce a sostenere l'ordine e la stabilità, rende chiaramente identificabili i valori, fa accettare come "normale" il sistema di ricompense e castighi, come pure la divisione della disponibilità delle risorse economiche entro il sistema sociale.

Sotto altri aspetti la religione costituisce anche un punto di riferimento sicuro per giudicare criticamente le deviazioni e le crisi del quadro di valori.

Però in questa fattispecie, nel caso in cui le società non abbiano più bisogno delle legittimazioni offerte dalla religione, ci si può attendere che esse la respingano come una componente conservatrice che si oppone al cambio. E' il caso dell'emarginazione in cui viene relegata la religione-di-Chiesa in quelle società animate da rapide trasformazioni sociali.

2.2. LA RELIGIONE COME FATTORE DI INNOVAZIONE.

Il rapporto società-religione però può essere anche considerato in prospettiva disgiuntiva. Si parla in questo caso della religione come variabile indipendente dalla società e come disfunzionale alla società, intendendo generalmente che essa non tende a rafforzare l'ordine vigente, ma piuttosto a favorire il persistere della non-integrazione sociale.

Si presenta così come fattore di innovazione, quando si leva come voce critica nei confronti delle strutture esistenti. Ciò avviene specialmente in particolari condizioni sociali, come sono quelle di pluralismo religioso, di oppressione e di sfruttamento, di esperienze religiose allo stato nascente.

Anzitutto la condizione di pluralismo religioso può costituire un fattore di disintegrazione, soprattutto quando si manifesta con caratteri competitivi e conflittuali, sintomo di una più vasta dinamica conflittuale di gruppo o di classe, fino al punto che la lotta religiosa può diventare un pretesto o un alibi per mascherare altri motivi di conflitto. In questi casi l'appartenenza al gruppo religioso diventa funzionale all'identificazione del singolo con il gruppo etnico, razziale, politico, ecc.

Vi sono casi però in cui il pluralismo religioso è quasi irrilevante ai fini della differenziazione del sistema sociale. Ciò avviene quando le differenze religiose sono ammorbidite da processi di livellamento, di omogeneizzazione, di secolarizzazione (che minimizza la rilevanza del religioso), o di riavvicinamento delle religioni come nel caso dell'ecumenismo più recente. In questa fattispecie si verifica invece una situazione nuova in cui la religione può "prendere le distanze" e interrogarsi sui nuovi ruoli che le si prospettano, quando i suoi rapporti strutturali con la società si sono allentati.

Anche la condizione di oppressione e di sfruttamento delle minoranze può suscitare reazioni contro l'ordine costituito, perchè si avvalgono della religione come fattore di opposizione e di critica. Non è raro il caso che gli oppressi si appellino alle proprie credenze religiose per dare un fondamento e una

legittimazione alla propria opposizione, soprattutto quando la religione è stata storicamente un motivo essenziale dell'identità del gruppo, del popolo, della nazione. In tal caso il ricorso alla religione rafforza la solidarietà di gruppo e impedisce l'integrazione dello stesso nella società dei dominanti.

Talora invece il ricorso alla religione sfocia in una vera "invenzione" di nuove religioni, nelle quali confluiscono i motivi del disagio, della protesta e della rivolta. Nei paesi a grande sviluppo industriale, si verifica invece il fenomeno dei "revivals" religiosi, cioè di movimenti a carattere religioso nei quali si canalizza la protesta di gruppi emarginati, soprattutto giovanili. E' evidente che in questi casi la probabilità di sopravvivenza è molto bassa, proprio perchè mancano di una tradizione e vivono solo di un moto reattivo.

L'incidenza dirompente della religione è tanto più evidente, quanto è più rilevante il fattore religioso nel contesto culturale.

Infine la condizione di un'esperienza religiosa allo stato nascente costituisce spesso un fatto disgiuntivo per la società, in quanto tali forme di religiosità iniziali tendono a porsi come istanze negatrici e critiche nei confronti della società stabilita. Esse includono un giudizio negativo sul "mondo" attuale. Spesso in tale rifiuto del mondo è contenuto anche un'inizio di proposta alternativa che non si riferisce solo alla salvezza soprannaturale, ma che si concretizza anche in un progetto di riforma sociale, per la quale i credenti lavorano alacremente, sospinti proprio da motivazioni religiose, quando non si rifugino in progetti utopici (tipo forme di millenarismo). Analoghe considerazioni vanno fatte per quelle forme comunitarie nuove che sono spesso caratterizzate da una profonda carica critica nei confronti della società, di cui denunciano l'involuzione e la forza alienante e di cui auspicano un cambio rivoluzionario e radicale. Spesso in tale critica viene coinvolta la stessa religione istituzionalizzata, accusata di connivenze e compromessi con il potere. L'esperienza religiosa di questi gruppi carismatici contrapposti si avvicina all'esperienza della "setta" o della "piccola Chiesa".

2.3. LA RELIGIONE COME FATTORE DI SVILUPPO DI UN' ETICA DELL'IMPEGNO SOCIALE.

Una concezione generale dell'uomo e dell'universo (e tale è la religione) implica necessariamente una concezione della società, delle relazioni interpersonali, dei rapporti tra istituzioni e dell'individuo con le istituzioni, e quindi fonda

atteggiamenti coerenti con quella concezione nei riguardi di tutte le esperienze umane che vi si riferiscono (dall'economia alla politica, dalla cultura al tempo libero). Tuttavia questi atteggiamenti generali non sono necessariamente specificati in tutte le articolazioni del comportamento collettivo, il quale viene condizionato da altre variabili non meno importanti. Le concezioni religiose così influiscono con le loro componenti etiche e sociali nella misura in cui diventano norma e sistema di significato per la vita dei credenti, e determinano conseguentemente nell'individuo una coerente azione sociale, sostenuta da un altrettanto forte ethos.

2.4. LA RELIGIONE COME FATTORE DI CAMBIO SOCIALE.

Quando si parla della religione come di un fattore capace di stimolare il cambio sociale (Eisenstadt (1968 e 1971) si vuole sottolineare la capacità di legittimare in termini religiosi o ideologici lo sviluppo di nuove motivazioni, attività e istituzioni.

Questa capacità stimolativa può essere analizzata a tre livelli, a seconda che ci si interroghi sui contenuti tipici dell'esperienza religiosa che spingono al cambio, oppure sulle direzioni del cambio, o sulle condizioni societarie complessive entro cui si esercita il cambio (Houtart, 1971).

Dal punto di vista dei contenuti tipici del messaggio la religione ha una forza trasformatrice sulla base di alcune caratteristiche generali sue proprie.

Anzitutto il suo orientamento trascendente (cioè la chiara affermazione della differenza radicale esistente tra il mondo e il soprannaturale), il suo grado di razionalità (cioè di coerente tendenza a elaborare una comprensione totale del mondo, dell'uomo e di Dio), la proposta di un sistema di significato universale per la vita, la "recettività" di nuovi scopi, istituzioni e ruoli suggeriti dallo sviluppo della società, la concezione positiva e non negativistica dell'uomo e del mondo aiutano a rafforzare la sua capacità di legittimazione sociale ed etica, oltre a quella di trasformazione reale.

Dal punto di vista delle direzioni del cambio, la religione può realizzare una duplice finalità: quella di incidere sulla elaborazione di nuovi simboli, identità e istituzioni politiche; e quella di influire sulla formazione di nuovi ruoli (e correlative strutturazioni e motivazioni) nei settori di vita associata più rilevanti (economia, famiglia, servizi, cultura). Tali percorsi sono resi più efficaci se si verificano alcune

condizioni, che venendo implicitamente percepite anche dai giovani stessi, ne provocano reazioni diversificate, cioè:

- quanto più la religione costituisce un sistema di significati ideologicamente autonomo dal sistema di simboli centrali che condizionano e fondano i sistemi politici, sociali e culturali, tanto più alte sono le probabilità di influire sulla formazione di nuovi simboli, identità, ruoli, ecc.;

- quanto più la religione come fatto istituzionale è indipendente sul piano della prassi dall'ordine politico, sociale e strutturale vigente, tanto maggiori sono le probabilità di incidere nell'elaborazione di proposte strutturali alternative. Ciò invece non si verifica quando l'istituzione religiosa si trova per vari motivi compromessa a sostenere di fatto una situazione stabilita, soprattutto quando ciò si riferisce ad aspetti non periferici, ma centrali, del sistema.

Ci sembra necessario insistere su questi aspetti, perchè assai spesso gli atteggiamenti dei giovani verso la religione e la Chiesa sono condizionati da queste precomprensioni e impalpabili percezioni.

La capacità trasformativa della religione deve dunque esprimersi in un equilibrio difficile tra orientamento positivo verso le realtà mondane e una relativa indipendenza ideologica e pratica dalle forme politiche, sociali e culturali in cui quella si esprime. L'accentuazione di una delle due componenti porta necessariamente ad una immagine distorta della religione e dell'istituzione religiosa, che può apparire così o come compromessa nel mondano fino alla perdita della sua identità soprannaturale o irresponsabilmente estranea alle vicende della vita associata della comunità.

Dal punto di vista dei contesti societari complessivi entro cui si esercita il cambio, la capacità trasformatrice della religione è tanto più grande :

- quanto più l'istituzione religiosa si presenta come un gruppo solidale e coerente, capace di entrare in rapporto con altri gruppi non necessariamente centrali della struttura vigente, ma relazionati ad ampi strati della società e orientati a partecipare alla dinamica sociale più vasta; e

- quanto più i gruppi religiosi si rivolgono a scopi sociali non di carattere ristretto e corporativo, ma ampi e aperti su problematiche centrali del sistema sociale. La chiusura del gruppo religioso nel ghetto dei propri interessi particolari, o la concentrazione degli sforzi su interessi di altri gruppi periferici, rendono molto limitata l'incidenza trasformatrice. Tali condizioni di base influiscono su qualunque tipo di impegno socio-politico dei giovani che parta da una matrice religiosa (Milanesi, Bajzek, 1990, 73).

Infatti il ruolo innovativo della religione non è garantito automaticamente dal momento del suo apparire, ma risulta ampiamente condizionato dalle caratteristiche inerenti alla religione stessa e dai fattori strutturali e culturali più generali che determinano i processi di trasformazione della società.

3. LE NUOVE FUNZIONI CULTURALI DELLA RELIGIONE.

Nella nostra società italiana la funzione della religione si è espressa in un modo inequivocabilmente e universalmente riconosciuto anche nell'ambito della cultura di base del nostro Paese come del singolo cittadino. Infatti una notevolissima parte della sua storia, della sua arte, della sua letteratura, del suo folklore è legata inscindibilmente e strutturalmente ad un preciso riferimento religioso, tale che, se lo si volesse eliminare, lo stesso patrimonio culturale italiano nella sua globalità perderebbe di consistenza e andrebbe incontro a vaste e sostanziali lacune sul piano del suo stesso vivere sociale.

Però oltre che sul piano della cultura come prodotto letterario, filosofico, artistico, architettonico, storico e come fonte di ispirazione musicale, la religione ha avuto e conserva tuttora nella società una funzione culturale come proposta di valori, di ideali, di modelli di comportamento impliciti o espliciti, di simboli, di conoscenze, di credenze, di norme morali, di leggi, di usanze, di atteggiamenti che vengono conservati e trasmessi.

La religione stessa si fa cultura.

Ciò avviene ad un duplice livello:

- a livello interno, la religione si fa cultura nel senso che si avvia a diventare un sistema abbastanza organico e coerente di modelli di condotta, che copre tutte le aree dell'esperienza umana, individuale e collettiva;
- a livello esterno, in quanto si pone in connessione e interazione con la più vasta cultura o con le altre culture con cui il messaggio religioso viene in contatto.

3.1. LA RELIGIONE COME "SISTEMA DI SIGNIFICATI".

La religione si fa cultura, quando dalle originarie intuizioni religiose si viene costruendo un sistema sempre più organico di modelli che costituiscono un'autentica "filosofia di vita", cioè una visione globale di tutta l'esperienza umana, un

"sistema di significato" che ha la caratteristica e la pretesa di essere "totalizzante", cioè capace di coestendersi a tutte le aree della condotta e di dare a tutte un senso.

Utilizzando l'elaborazione di Glock e Stark (1965), possiamo ritenere che le principali aree a cui si estende questa "visione del mondo" siano le seguenti:

- a) l'area della conoscenza, che comprende il "sapere religioso", cioè i sistemi di conoscenza tipici di una esperienza religiosa, i contenuti espliciti del messaggio, già codificati e trasmessi (dogmi, verità, definizioni, ecc.);
- b) area della credenza, che comprende i modelli di adesione alle verità religiose, cioè i diversi gradi e tipi di fede richiesti ai credenti in rapporto a determinati contenuti;
- c) area delle motivazioni e dell'esperienza, che comprende le modalità interiori dell'esperienza religiosa, codificate in modo che garantiscono un collegamento rispetto al carisma iniziale;
- d) area dell'espressione rituale, che comprende i modelli di comportamento religioso esterno, riferentisi al culto e alle pratiche devozionali;
- e) area delle connessioni istituzionali ed etiche, che comprende il vasto sistema di modelli di comportamento "profano" investiti e condizionati dalla visione religiosa del mondo, insieme ai riferimenti istituzionali con i quali la religione entra in rapporto, come la famiglia, lo Stato, la scuola.

Fur con le dovute riserve metodologiche e teoretiche, questa tipologia si presta molto utilmente come strumento per la successiva analisi critica delle condotte giovanili e del loro rapporto con la religione.

Queste diverse aree formano dunque un sistema unitario e organico di modelli da costituire la "cultura religiosa" di un certo gruppo, che in riferimento alle situazioni esterne si mette in relazione con la più vasta cultura globale della società.

3.2. LA RELIGIONE COME SISTEMA CULTURALE IN RAPPORTO ALLA CULTURA GLOBALE.

La funzione esercitata dalla cultura religiosa nei riguardi della cultura globale può essere mutevole nel tempo e nelle diverse situazioni societarie che si verificano nello spazio. Sullo schema utilizzato nell'analisi strutturale del paragrafo precedente, anche nel caso della cultura possiamo identificare alcune delle funzioni già sopra ricordate, come quelle di

integrazione da una parte e di innovazione dall'altra.

a) La cultura religiosa come parte integrante della cultura globale.

Questa situazione si ha quando i valori religiosi hanno talmente permeato la cultura generale da costituire il fulcro della filosofia di vita predominante nel sistema sociale.

Altre volte i valori religiosi sono talmente integrati con la cultura da non essere evidenziati da particolari tratti tipici; essi però sono il valore soggiacente a tutti gli altri e se ne possono ravvisare gli effetti dinamici anche a livello della personalità degli individui, le quali portano appunto le tracce di un quadro interiorizzato di valori segnato dalla religione.

b) La cultura religiosa come "subcultura" tipica in seno alla cultura globale.

In alcuni contesti sociali la cultura religiosa costituisce un elemento solo parzialmente integrato al sistema globale, mentre per il resto tende a diversificarsi e in alcuni casi a contrapporsi polemicamente con la cultura globale per rottura dell'integrazione del sistema culturale. Allora i modelli di condotta religiosa, non potendo più pretendere di giocare un ruolo totalizzante, come nel caso della secolarizzazione, si estendono a particolari segmenti dell'agire collettivo.

c) La cultura religiosa come "controcultura" rispetto alla cultura prevalente.

In particolari situazioni la cultura religiosa può costituire nei riguardi della cultura prevalente un quadro di valori alternativi, un tentativo di innovazione culturale radicale, divergente dai valori correnti, soprattutto nei casi in cui essa è una razionalizzazione delle motivazioni di protesta e di ribellione di gruppi ristretti, male integrati nella società: è il caso delle sette e dei gruppi del dissenso.

In conclusione, si può dire che la cultura religiosa si presenta con una notevole variabilità di modelli nei confronti della cultura globale. Essi diventano punti di riferimento per gruppi, associazioni, movimenti giovanili che ad essa si rifanno.

4. UNA NECESSARIA CHIARIFICAZIONE TERMINOLOGICA.

Rispetto alle diverse possibilità e funzioni sopra esaminate, è necessario ora domandarci quali reali risonanze culturali ha di fatto la "religione" nella vita dei giovani di

questa generazione.

Si può parlare di "secolarizzazione", di "religiosità", di "ritorno del sacro", di indifferenza religiosa, di appartenenza religiosa? In quali termini? Secondo quali accezioni? Con quali riferimenti al quadro fondamentale dei valori del giovane? Alle sue scelte di fondo? Al suo mondo vitale? A quel principio unificante della sua vita che è il suo punto di riferimento essenziale attorno al quale si costruisce ogni scala di valori? Sono tutti problemi a cui è necessario dare una risposta in termini di correttezza terminologica, per dissipare quegli equivoci, cui inevitabilmente si incorre quando il tema è così articolato e problematico come quello della "religione", specialmente poi quando esso viene studiato nei suoi correlati con la condizione giovanile.

4.1. FEDE, RELIGIONE E VALORI.

Ogni uomo ha una fede, ma non sempre essa è di natura religiosa.

Ogni uomo consapevole, infatti, vive in virtù di un complesso di valori o di ideali, assunti per fiducia in alcuni testimoni autorevoli. Essi costituiscono appunto l'orizzonte della sua fede. Ogni fede, d'altra parte, esige dei momenti simbolici per mantenere viva la memoria di tutti gli eventi attraverso i quali gli ideali sono emersi e si sono imposti, per rinsaldare i rapporti tra i diversi componenti della collettività e per allenarli alla fedeltà. I partiti politici, le associazioni, i vari movimenti, ogni gruppo umano che abbia ideali da attuare e traguardi da raggiungere, ha necessariamente anche rituali per esercitare la fede comune e per rinsaldare i rapporti tra i diversi suoi componenti, in ordine all'attuazione dei programmi comuni. Attraverso i riti simbolici, ogni gruppo umano vive ed esprime la propria fede, riordina ed interpreta le quotidiane esperienze di vita.

La religione è appunto il complesso dei simboli e l'organizzazione operativa di comunità umane che si raccolgono attorno a quelle esperienze che si è soliti chiamare "esperienze del sacro" (Molari, 1989, 22), e che da un punto di vista soggettivo costituiscono la "religiosità personale".

In modo implicito od esplicito essa fa riferimento al mondo dei valori, dove per "valore" intendiamo "quel nodo o centro di riferimento, di natura astratta, largamente condiviso da una collettività e propulsore di atteggiamenti pratici congrui, gerarchizzati e finalizzati al bene sociale" (Burgalassi, 1990, 59). Esso trascende il bisogno del singolo e si configura come un bene comune, auspicabile per tutti.

La somma di questi valori costituisce quel "cosmo sacro" il cui principio ordinatore (immanente o trascendente) serve da elemento selettivo per una diversa gerarchizzazione dei valori stessi, all'interno di un "quadro valoriale".

La condivisione di tale principio unificante e ordinatore, grazie all'adesione ad una religione specifica (o ad una ideologia), informa e illumina di sé i singoli valori dando loro una coerenza interna specifica. Sta qui la differenza tra un cosmo di valori generico e un cosmo di valori religioso di natura trascendente. Questo nucleo centrale è costituito di aspetti dottrinali, rituali, etici, gerarchizzati attorno ad un "principio unificante" espresso nella "opzione di fondo" di tipo religioso. In termini religiosi può essere chiamato fede.

In sintesi, riferendoci ad un ambito strettamente religioso, considerando sia la storia delle religioni, sia il vissuto religioso, possiamo ragionevolmente affermare che della "religione" fanno parte almeno tre elementi:

-la risposta agli interrogativi e ai problemi "ultimi" della vita e la ricerca di una "salvezza assoluta" all'interno della storia o fuori di essa;

-la credenza in un Essere trascendente, cioè al di fuori e al di sopra del mondo (Essere personale, Assoluto impersonale, Forza vitale), che interviene nel destino dell'uomo e del mondo e con il quale ci si può mettere in contatto con la preghiera e con la meditazione;

-l'esistenza di pratiche rituali compiute sia per onorare, placare, propiziare l'Essere trascendente, sia per conseguire la "salvezza". I riti e le liturgie comunitarie rappresentano il momento di riagggregazione e di fusione ("La Civiltà Cattolica", Editoriale, 1989, 4).

Le due ipotesi però dell'immanenza e/o della trascendenza hanno conseguenze rilevanti sui porsi di ogni altro valore, in quanto lo esaltano come "mediato" oppure come "riferimento ultimo".

Così la dignità dell'uomo, il valore della vita, la sostanziale uguaglianza tra gli esseri umani, l'anelito alla libertà, gli affetti familiari, gli orientamenti politici (ideologie) o etici (filosofie), gli imperativi di natura economica e civica hanno una ben diversa caratterizzazione se sono visti come "assoluti", o se sono visti alla luce di un principio unificatore trascendente. La Carta dei diritti dell'uomo dell'ONU e le varie Costituzioni nazionali sono largamente ispirate a motivi etico-religiosi di fondo: per l'Europa, il Cristianesimo ha fornito larga base agli ordinamenti giuridici; la presenza e la qualità dei valori istituzionalizzati, fatti patrimonio ormai comune, in qualche modo riconducono il valore religioso a far parte della coscienza collettiva, "umanizzandolo" e laicizzandolo, cioè rendendolo non più un valore di una religione specifica, bensì un

valore "laico".

La progressiva caduta dei principi trascendenti religiosi (Dio), per effetto della "secolarizzazione" non ha eliminato i valori sottostanti propri della vita collettiva, ma li ha di fatto resi autonomi. In questo senso da un tipo di "religione cosmica" e unitaria, totalizzante e conglobante si è passati ad un tipo di "religione disarticolata" e frantumata, autonoma e spesso individualista, dove la frantumazione del cosmo sacro individuale e collettivo, ha originato un'organica disarticolazione anche nella costellazione generale dei valori etici.

4.2. SACRO, PROFANO ED ESPERIENZA RELIGIOSA.

Il "sacro", nella definizione data da M.Eliade, è "la manifestazione di qualcosa di 'completamente diverso', di una realtà che non appartiene al nostro mondo". Si collega quindi al concetto di "trascendenza", arricchito però dall'idea del "numinosum", del "tremendum", del "fascinans" che accompagnano il dato dell'esperienza religiosa. L'homo religiosus infatti è sempre riconoscibile, continua lo studioso rumeno (M.Eliade, 1973, 14). Qualunque sia il contesto storico nel quale è immerso, l'homo religiosus crede sempre che esista una realtà assoluta, il sacro, che trascende questo mondo, ma in questo mondo si manifesta e per ciò stesso lo santifica". Esso entra in rapporto con la realtà stessa modificandola e condizionandola. In questa accezione si può parlare di esperienza del sacro, come di esperienza del "radicalmente Altro, che si postula come presente all'uomo e al mondo". Tale esperienza può essere vissuta a due livelli di profondità e di totalizzazione: il più superficiale è quello che chiamiamo "religioso", il più profondo è quello che chiamiamo "fede". Naturalmente il discorso sociologico si arresta al livello della religiosità, sulla quale ha gli strumenti per pronunciarsi (gli indicatori socio-culturali); circa la fede invece procede per ipotesi e supposizioni, non potendone constatare né la presenza, né la natura profonda.

In definitiva possiamo dire che non si può parlare di fede senza evidenziarne la forma religiosa (che è il suo veicolo espressivo caratteristico), ma è anche possibile parlare di religiosità senza inglobarvi il concetto di fede, proprio perché se ne vedono gli indicatori soltanto esterni.

Il contrario di tutto ciò è rappresentato dalla negazione della trascendenza, dall'assenza di un significato ultimo dell'esistenza. L'uomo areligioso moderno assume una situazione esistenziale nuova: egli si considera esclusivamente il soggetto e l'operatore della Storia, rifiutando qualsiasi richiamo alla

trascendenza. In altre parole, non riconosce nessun altro modello di umanità al di fuori della condizione umana. L'uomo si fa da sé e si fa completamente in proporzione alla sua desacralizzazione e alla desacralizzazione del mondo. L'uomo areligioso, sforzandosi di svuotarsi di ogni religiosità e di qualsiasi significato trascendente, riconosce se stesso come svincolato dalle 'credenze' dei suoi antenati, che però in realtà continuano a permanere. Ed è così che, afferma Eliade, l'uomo areligioso allo stato puro è un fenomeno piuttosto raro, anche nella società moderna più desacralizzata. La maggioranza dei 'senza-religione' si comporta ancora, a loro insaputa, religiosamente, non sono veramente liberi da comportamenti religiosi, da teologie e da idolatrie altrettanto sacrali. Sintomaticamente D. Milani (1967, 202) veniva a confermare i medesimi concetti quando già una trentina d'anni fa scriveva "nel giovane di oggi c'è tutto uno stile che mi è estraneo: parla di sport e di cine senza domandarsi gli ultimi perché di interessi così insignificanti. Non vuole parlare di politica né di sindacato per non fare fatica interiore. Parla della donna e della futura moglie col solo criterio sessuale. Vuole ignorare il dolore e la morte, considera prodezza l'arrischiare per gioco la propria e l'altrui vita sui motori (sembra di oggi!). Parla del denaro come del bene supremo. Attende da una vincita al Totocalcio la soluzione di ogni problema. Considera il divertimento un diritto essenziale, anzi un dovere, una cosa sacra, il simbolo della sua età".

Sembra preconizzare la 'religione invisibile' di Luckmann: il denaro è "bene supremo", il divertimento è "cosa sacra", sono i "nuovi dei". Di qui si vede come l'esclusione del "radicalmente Altro" non comporta la rinuncia alla ricerca di altri valori che funzionino da fattori totalizzanti, che svolgano cioè il compito di dare un orizzonte di significato all'esperienza quotidiana dell'uomo. Essi tendono così a diventare per l'uomo degli "assoluti", anche se sono nell'area dell'esperienza profana.

Per questo non da tutti vengono considerati valori "religiosi". K. Dobbelaere (1988, 339) infatti osserva: "Anche se dovessimo accettare come ipotesi il fatto che la gente costruisce una 'visione del mondo', un 'sistema di significato', dobbiamo supporre che tutti i sistemi di significato siano "religiosi"? Gli atei collegano certo, in maniera più o meno sistematica, la realtà umana ordinaria della vita quotidiana con qualcosa che si ritiene trascenda tale realtà; ma in base a che cosa abbiamo il diritto di ritenere che essi siano "religiosi"?... Se insistiamo nel chiamare religiosi i sistemi di significato, la religione non è forse coestensiva alla cultura? E tutto ciò che è tipicamente umano non è quindi "religioso"? Ho difficoltà ad accettare una tale concezione."

A livello giovanile si possono profilare due situazioni oggi

emergenti : la posizione secolarista e l'indifferentismo religioso.

La posizione secolarista rappresenta la più integrale esclusione di ogni ipotesi del "radicalmente Altro" e si può descrittivamente presentare con le seguenti caratteristiche:

- può coesistere con la ricerca positiva di alcuni valori, che superano la dimensione biologica, anche a livello dei fini ultimi; sono valori universali come la libertà, l'uguaglianza, la giustizia; e sono anche valori particolari, come la lealtà, la solidarietà di gruppo, etnica o razziale; è un orizzonte significativo di tipo umanista;
- rimane però una religione laica, in quanto assolutizza valori e istanze umane; tale "ateismo secolarista" non rappresenta una religione se non in senso improprio e traslato; meglio si potrebbe dire che "funziona come" una religione;
- per la sua costante ricerca di significato la posizione del secolarismo può produrre a livello di personalità effetti di integrazione e di maturazione in grado di assicurare risposte pur differenziate, al bisogno esistenziale massimo che è quello di dare un senso alla vita. Tale atteggiamento è un sintomo indubbio della crisi religiosa del nostro tempo.

L'indifferentismo religioso esclude praticamente l'incidenza decisiva dell'ipotesi del "radicalmente Altro", preoccupato soltanto dei fini prossimi e delle esigenze immediate della vita concreta, come l'efficienza, la razionalità pragmatica, il rendimento, la salute, lo status, il potere, la gratificazione dei bisogni bio-psicologici, che vengono elevati a valori assoluti. Rimangono dei tronconi di religiosità sacrale, che però non riescono a svolgere la funzione totalizzatrice che è propria di ogni proposta di valori religiosi.

Ad un livello più strutturale assistiamo anche ad un progressivo processo di desacralizzazione dell'esperienza religiosa che ne comporta la riduzione progressiva e forse radicale delle sue forme sacrali. Ciò potrebbe implicare:

- a) La caduta delle pratiche religiose e devozionali ispirate alla mentalità magica, utilitarista, superstiziosa e le correlative motivazioni religiose legate ai bisogni di salvezza cosmo-biologica.
- b) La progressiva emarginazione dell'istituzione religiosa dai ruoli di egemonia socio-culturale.
- c) La caduta dei condizionamenti sociali e tradizionali che finora sostenevano il sentimento di appartenenza e le conseguenti condotte sul piano dell'etica, della politica, della cultura, dell'educazione.

Sono tutte dinamiche che sostengono il processo di secolarizzazione/secolarismo.

4.3. SECOLARIZZAZIONE : ECLISSI/RITORNO DEL SACRO.

Il termine "secolarizzazione" è carico di molteplici significati, anche tra loro contrapposti, e non vi è accordo circa il significato che dovrebbe avere nella teoria sociologica. Shiner (1967,220) a livello teorico ne delinea alcuni come dei modelli tipici, che però oggi vengono decisamente criticati come inadeguati alle condizioni socio-culturali di questi anni 90.

Sembra difficile infatti oggi parlare di secolarizzazione come "declino della religione", anche se questa ipotesi era servita a numerose ricerche empiriche, soprattutto a proposito di pratica religiosa. Ma non c'è chi non veda l'estrema ambiguità di questo termine, di cui risulta difficile trovare gli indici e stabilire l'epoca dalla quale cominciare per misurare tale declino (Guizzardi, 1979,16-17).

Ugualmente difficile risulta considerare la secolarizzazione come "tendenza alla conformità al mondo", come propensione alla disaffezione verso la vita soprannaturale e futura per interessarsi sempre di più a questa vita terrena, con gli esiti prevedibili di indistinguibilità del gruppo religioso dalla società.

Inadeguato appare anche il concetto di secolarizzazione come "desacralizzazione del mondo". Rifacendosi al weberiano concetto di disincanto e di razionalizzazione, l'uomo e la società diventerebbero completamente razionali, senza nessun bisogno di comprensione religiosa, perchè i concetti di sacro e di soprannaturale non avrebbero più spazio (Weber,1980,199).

Intendere infine la secolarizzazione come "disimpegno della società dall'interesse religioso", potrebbe dare ragione della riduzione del ruolo pubblico della religione sempre più confinato nel settore privato,meramente interiore. Però tale atteggiamento non sarebbe tanto nuovo, perchè il rapporto dialettico Cesare-Dio è già stato analizzato da più punti di vista lungo i secoli (Weber,1980,278). E d'altra parte l'interesse della società civile e politica al problema religioso non è necessariamente dettato da motivi religiosi.

Al termine "secolarizzazione" non si può perciò dare una spiegazione univoca. Oggi tale problematica sembra esigere categorie più articolate e più complesse, soprattutto quando la si deve porre in riferimento alla condizione giovanile. Preferiamo parlare piuttosto di un cambiamento della religiosità a causa di un cambiamento della cultura.

"Anche la sociologia della religione prende oggi una distanza più critica a tale riguardo. In una cultura moderna, che vive e si

esprime sempre più al 'plurale', dove la scienza, la religione, la politica, la tecnica e l'arte convivono su un piano di parità, dove nessuna forma di sapere può avere un ruolo egemonico sulle altre, forse davvero non ha più senso parlare di "secolarizzazione" (Crespi, 1988,35).

Sarebbe interessante entrare nel dibattito che in questi ultimi anni si è sviluppato attorno a questa tematica dell' eclissi del sacro/ritorno del sacro, però ci porterebbe fuori dal nostro compito. Ci sia sufficiente rilevare l'importanza ed il ruolo-chiave attribuito al fattore religioso nei diversi ambiti della vita privata e sociale e nei diversi gradi di intensità dell'esperienza religiosa. Per tutti valga il modello proposto da Buralassi (1990,35): credente-praticante-impegnato; credente-praticante-regolare; credente-praticante-saltuario; non credente-ideologizzato; non credente-indifferente; ateo.

Le diverse prese di posizione convergono però tutte nell'affermare la persistenza della religione (Caporale,1976) e della possibilità di una sua verifica attraverso opportuni indicatori, ai quali ci riferiremo nel presentare i risultati delle ricerche italiane di questi ultimi anni sulla condizione giovanile.

4.4. APPARTENENZA RELIGIOSA E MOVIMENTISMO CATTOLICO.

Nella società del post-moderno stanno emergendo con forte enfasi le ideologie della individualizzazione e della frammentazione in sfere diverse, che obbediscono a sistemi differenziati di norme. L'affermazione del primato dell'uomo, della sua indipendenza e della sua autosufficienza, sia in rapporto all'organizzazione sociale come anche in rapporto al soprannaturale, sembra convalidare l'ipotesi che siamo entrati in una società di corridori solitari, emancipati, ma assai competitivi, che poi nell'ambito religioso privilegiano la riservatezza non solo come pratica, ma anche come ideologia. D'altra parte lo spiccato orientamento associativo dei giovani, sia formale che informale, pur caratterizzato da una forte selettività e funzionalità, nel senso già sopra espresso per cui vengono scelte quelle associazioni che meglio rispondono ai propri bisogni di autorealizzazione, fanno evidenziare oggi l'importanza di un altro problema, quello relativo al senso di appartenenza, e specificamente al senso di appartenenza religiosa.

Nessuno dimentica infatti come all'interno di ogni associazione sia presente un sistema simbolico-valutativo, che ne specifica la natura e che lo pone in una certa relazione con i principali referenti istituzionali.

Così il concetto di appartenenza religiosa si riferisce in modo speciale al rapporto con la Chiesa istituzionale. Non è chi non veda come nella cultura giovanile del sessantotto la Chiesa cattolica o era ignorata o era oggetto di ironia e contestazione, mentre in questi ultimi anni abbiamo assistito alla crescita vertiginosa di movimenti integralistici, alla rivitalizzazione della parrocchia e ad un rinnovato interesse per la Chiesa cattolica, oggi più che mai punto di riferimento per un ricupero di umanità, di attenzione alla persona, di impegno per la giustizia nella lotta contro la mafia ed ogni forma di potere occulto.

Il discorso si potrebbe qui allargare fino a comprendere l'improvviso proliferare di nuovi movimenti religiosi e spirituali, talora anche aberranti, fino a forme devianti di una religiosità spinta all'estremo della trasgressività che suscitano perciò più diffidenza e problematicità che adesione. A questo si aggiunga anche il fenomeno esplosivo delle sette e dei movimenti spirituali orientali, che pure in Italia stanno facendo proseliti soprattutto tra i giovani e destano le preoccupazioni della stessa Chiesa ufficiale, oltre che delle stesse forze dell'ordine.

In una prospettiva sociologica, la crisi della pratica religiosa è anche crisi del sentimento di appartenenza, proprio perchè il significato essenziale della pratica è legato all'esistenza di un'istituzione religiosa che la gestisce e la controlla.

Da un punto di vista psicologico, l'appartenere ad un gruppo religioso condiziona la condotta di un individuo, ne orienta gli atteggiamenti, ne rinforza i processi maturativi in misura più consistente che non l'appartenenza a gruppi di altro genere.

Però in una società in cui l'appartenenza è assai sfumata, "debole", non sempre totalizzante, diventa problematico anche lo stesso concetto in esame. Si parla di crisi dell'appartenenza religiosa, perchè il divario tra semplice affiliazione giuridica al gruppo religioso e il sentimento psicosociologico di partecipazione si va allargando. Ora in una società pluralista, assai differenziata, questo divario si fa sempre più profondo, anche perchè vengono a mancare i supporti e le pressioni esterne verso un comportamento religioso uniformizzato. E' il caso tipico di quei giovani che non si ritengono più in dovere di obbedire alla gerarchia ecclesiastica, non ne condividono le decisioni in campo dogmatico, morale, politico, educativo o ne contestano gli orientamenti culturali o disciplinari, passando magari a far parte di altri gruppi alternativi, proprio per l'assenza del collant omogeneo delle pressioni esterne. In questo contesto allora l'appartenenza non è più un dato scontato, ma una opzione

cosciente, e perciò somamente qualificante il giovane che la fa. Assai spesso infatti si trova ad agire contro corrente, soprattutto quando l'appartenenza alla Chiesa perde di importanza e viene relegata agli ultimi posti nella gerarchia delle appartenenze o si fanno presenti condizioni che rendono difficile la maturazione di tale sentimento complesso.

Ricca di risvolti molto interessanti sarebbe l'analisi delle differenze psicologiche rilevabili in chi appartiene alla Chiesa ufficiale e in chi invece appartiene ad una setta o ad un gruppo minoritario; ma rimandiamo ad altre letture più complesse l'approfondimento della dinamica di tali gruppi, che oltre tutto esula anche dal nostro impegno.

Un'osservazione sola va fatta, a nostro parere molto rilevante, ed è quella relativa all'importanza fondamentale per la maturazione della personalità dei processi che danno origine al sentimento di appartenenza religiosa, come l'educazione. Essi aiutano a stabilizzare l'adolescente, a costruirgli un'identità meno fragile, nel momento in cui l'eccessiva frammentarietà rischia di rendere schizofrenico lo stesso sviluppo adolescenziale. A ciò contribuiscono la prima socializzazione, quindi la progressiva scoperta dei gruppi e delle persone portatrici dei valori religiosi, il contatto con persone religiose, la scoperta graduale dell'istituzione religiosa, la trasmissione dei rispettivi valori, che giustificano l'esperienza religiosa e la fondano. La conoscenza del messaggio infine attraverso l'insegnamento religioso fornisce le motivazioni cognitive essenziali per un sentimento di appartenenza maturo.

5. VI SARA' UN FUTURO PER LA RELIGIONE ?

Dopo avere analizzato tutta una serie di trasformazioni che sembrano investire la religione, risulta legittimo porsi la domanda di rito, anche se la risposta presuppone grande prudenza e circospezione, dato il carattere complesso delle condotte religiose e ammessa la relativa carenza di conoscenze scientifiche sull'argomento.

Siamo stimolati a farlo però anche da un recentissimo studio di Naisbitt e Aburdene (1990), che attraverso l'elaborazione di una notevole massa di dati illustrano su fondamenti abbastanza convincenti i "megatrends" più importanti degli anni Novanta. Uno tra i più citati risulta "la rinascita religiosa del nuovo millennio", assieme al boom dell'economia globale, al sorgere del

socialismo di mercato, alla globalizzazione degli stili di vita e al nazionalismo culturale, all'ascesa dell'area del Pacifico e al trionfo dell'individuo.

Per la verità, non è senza una certa meraviglia che in un periodo di secolarismo così avanzato possa emergere l'ipotesi, peraltro abbondantemente fondata, di una rivalutazione a livello mondiale di atteggiamenti e orientamenti religiosi, che nel nostro Paese vengono invece sottovalutati, quando non esplicitamente ostacolati.

Fatte queste premesse, gli studiosi del settore hanno ormai raggiunto una certa unanimità nel prevedere per la religione non un futuro univoco, ma una pluralità articolata di sviluppi, diversamente prospettati e interpretati.

Ne rileviamo alcuni tra i più consistenti e razionalmente fondati.

a) Riferendosi alla situazione italiana, S.Burgalassi (1970) parte da un'ipotesi, tuttora plausibile, che gli sviluppi del pluralismo religioso non possano che riflettere una cultura profondamente permeata da valori cristiani. Le diverse subculture rispecchiano in modo differenziato alcune componenti essenziali del messaggio religioso che ha influito sulla cultura del paese. Lo stesso ateismo e la subcultura dell'indifferentismo sono da considerarsi fenomeni postcristiani e non sono comprensibili se non in riferimento ad una precedente situazione di "rilevanza del religioso"; altrettanto si può dire delle subculture del "modello ufficiale", della religiosità sacrale e della religiosità profetica. Sembra oggi si stia verificando un progressivo svuotamento, è ancora l'ipotesi di Burgalassi, del modello ufficiale e di quello sacrale a favore dell'ateismo, dell'indifferentismo e della religiosità profetica.

b) In una prospettiva più ampia Desroche (1973) ammonisce di non accettare acriticamente le previsioni circa una scomparsa definitiva della religione. Più precisamente si dovrebbe tenere presente che accanto al deperire delle religioni storiche si assiste anche al loro crescente coordinamento (ecumenismo) e al loro inarrestabile moltiplicarsi interno ed esterno.

c) A sua volta S.Acquaviva (1971), analizzando le diverse risposte date dalla società industriale agli interrogativi religiosi del nostro tempo, ritiene emblematiche alcune posizioni:

- l'accettazione della logica della modernizzazione e la ricerca di una trascendenza, che passa attraverso il riconoscimento dell'altro (uomo) fino al radicalmente Altro;
- la trasformazione o sostituzione delle antiche credenze con la nuova trascendenza;

- la risposta delle sette, o dei gruppi più diversi impegnati a recuperare una salvezza interiore per l'individuo;
- la dissolvenza della ricerca religiosa in un impegno individuale, volto alla ricerca dei grandi "perchè" dell'esistenza;
- la progressiva dissacrazione e profanazione della vita con la scomparsa dell'esperienza del sacro;
- la tendenza a conciliare l'appartenenza ecclesiale con la crisi della religiosità personale, cercando un senso alle diverse religiosità-non-di-Chiesa, che sopravvivono anche dopo l'abbandono della religione ufficiale.

Più ragionevolmente infine sembra di poter concludere che è inadeguato il modello di previsione di una scomparsa della religione nella società post-industriale. Più realistica è l'ipotesi che sottolinea alcune modalità caratteristiche del cambio ancora in atto, e che nei capitoli successivi evidenzieremo, soprattutto a livello italiano e giovanile.

5.1. DISLOCAZIONE DELLA SIMBOLICA RELIGIOSA.

Se nella società post-industriale sembrano scomparire le devozioni tradizionali private e pubbliche e soprattutto vengono meno le motivazioni che sostenevano quel tipo di esperienza religiosa; se scompaiono le forme sacrali di una religione storica stabilita, riemergono tuttavia numerose sacralizzazioni riferite a oggetti di natura profana. Si tratta dunque di una dislocazione della simbolica religiosa, che per non connettersi più ad un punto di riferimento trascendente può anche considerarsi come una degradazione del sacro.

Queste nuove forme sacrali investono sia oggetti-simbolo (la macchina, la moto, il computer, il vestito, la casa), sia reificazioni di persone e di condotte (il sesso, il lavoro, il progresso, il successo, la produttività, la partita alla domenica); esse non escono dalla cerchia delle esperienze immediate.

Invece di essere frutto di una ricerca di valori, esse provengono dall'accettazione passiva e acritica di modelli imposti da una dinamica massificante, hanno lo scopo di riempire il vuoto creato dalla scomparsa del sacrale e di rispondere alla paura, all'insicurezza e all'impotenza. La loro capacità di integrazione è limitata, episodica e superficiale. Mancando di una vera funzione totalizzante, queste nuove sacralizzazioni possono convivere con tronconi di religiosità superstite, ma del tutto estrinseca e priva di potere motivante.

Esse rivelano il persistere di un profondo bisogno di mitizzare, di assolutizzare, di divinizzare, che orienta la fiducia

irremovibile dei nuovi "credenti".

I nuovi idoli sono oggetto di una religione che si colloca fuori delle religioni, ma essa stessa ha i propri simboli, le proprie credenze, i propri riti (basta pensare ai cerimoniali sportivi, consumistici, politici, ricreativi: lo stadio, il congresso, lo shopping, la vacanza di massa, il week-end fuori città, ecc.). Molta gente ha così sostituito la precedente religione con queste nuove forme degradate della simbolica sacrale, peraltro assai bene istituzionalizzata.

Sembra perciò da escludersi una scomparsa definitiva della dimensione istituzionale della religione, specialmente se si ammette che l'esperienza religiosa debba esprimersi anche in forme collettive. In tal caso, non è da domandarsi se sopravvivrà o meno l'istituzione religiosa, ma quale tipo di istituzione prevarrà.

Accanto alle forme di religiosità sacrale profanizzata e a quelle secolarizzate, sembrano potersi affermare forme numerose di religiosità extra-ecclesiale, cioè sganciate dalle istituzioni religiose, come sono i vari movimenti e sette di diverse origini e natura. Si possono così distinguere i movimenti religiosi di matrice cristiana (i Testimoni di Geova, i Mormoni, la Chiesa Avventista del Settimo Giorno), da quelli di matrice non cristiana (gli Hare Krishna, l'Organizzazione Sathya Sai Baba), da quelli sincretisti (i seguaci di Moon), dai movimenti terapeutici (la chiesa di Scientology), da quelli con caratteristiche esoteriche, occultistiche, gnostiche (come la Società antropofisica universale, la Società teosofica). Comuni a tutti però sono alcuni tratti fondamentali come l'esclusivismo, la separazione dal mondo circostante, il volontarismo, l'assoluta sottomissione ai capi, il fanatismo, il senso di sicurezza per i propri membri. ("La Civiltà Cattolica", 1989, n.3337).

Se il fenomeno dei nuovi movimenti religiosi non è mai mancato nella storia, è però nuova la dimensione che esso assume attualmente. Non si tratta più infatti di un fenomeno tutto sommato, marginale: non solo esso è di vaste proporzioni, ma può espandersi liberamente senza che incontri divieti o persecuzioni come nel passato. Soprattutto trova il clima della società pluralista e percorsa da curiosità, ricerca del nuovo, insoddisfazioni, disorientamento in campo religioso e morale, bisogno di sicurezza davanti ad un futuro oscuro e incerto.

Inoltre in un mondo secolarizzato e inaridito dalla tecnica, tali movimenti hanno su alcune persone un fascino particolare, tanto più che le religioni tradizionali appaiono loro troppo intellettualistiche e i loro riti freddi e formali.

In conclusione il proliferare di sette e di gruppuscoli viene assunto come rimedio pratico alle tendenze verso la frammentazione e ed il soggettivismo, in una ricerca di amicizia e di relazioni interpersonali più profonde.

5.2. SECULARISMO IN ESPANSIONE.

Con l'indebolirsi della religiosità sacrale ed estrinsecistica si apre per molti la strada verso la religione dell'umanesimo, la religione "civile" e le varie forme di ateismo, ma soprattutto verso l'indifferentismo religioso in un mondo progressivamente secolarizzato. Tutto ciò appare anche da una serie di ricerche empiriche realizzate dagli anni 70 in Italia ed in Europa.

E' infatti Inglehart (1973-83) a sottolineare una serie di tendenze religiose, che molto si accomunano con una sorta di religione civile, e cioè:

- il desiderio-necessità dell'amicizia;
- la necessità di relazioni interpersonali assai profonde come reciproco supporto per un cammino umano e di fede;
- la forma pratica di offrire nel movimento giovanile un servizio agli altri, come espressione concreta di solidarietà con chi "ha meno" ed "è meno";
- la necessità di una "guida" o di un "maestro".

Nell'indagine della CEE, ("Les Jeunes Européennes", 1982) si conclude osservando come le risposte danno il senso delle grosse aspirazioni umanitarie, proprie dell'uomo occidentale, ma riflesstano già un'Europa secolarizzata nella quale la fede religiosa non fa più problema.

Sembra di assistere ad un fenomeno per cui la religione come problema e gli impegni religiosi come imperativo morale vengono generalmente collocati ai margini delle aspirazioni individuali e collettive, visti come lo sfondo di uno scenario, certo assai importanti culturalmente, ma che -a livello personale- non vengono calati nella vita, nè profondamente interiorizzati a livello esistenziale.

Ferò tale processo, a nostro avviso, è correlato con la dinamica propria della società postmoderna, non con il fatto religioso in sé. E cioè, una società come la postmoderna che si propone come finalità (senza fine) la trasformazione (voluta perciò e permanente) non lascia intatto nulla. E' una società problematica, perchè non ritiene definitivo o accettabile lo stato in cui si trova. E' una società insoddisfatta perchè pensa di poter fare sempre meglio. E' una società in crisi, nel senso di critica dello stato presente, di abbandono del passato a

vantaggio del futuro e del nuovo, perciò è instabile. E' una società che vuole il suo sviluppo senza porsi limiti a priori, che non ritiene nulla per acquisito e rimette tutto in questione. Ora questa situazione provoca non pochi problemi alla religione; Prima ha sconvolto i rapporti con la natura, poi con la politica, quindi con i valori morali (individualismo nella ricerca del benessere). Non si vede come il rapporto con il religioso riesca a sottrarsi ad una tale trasformazione. Da fondamento sicuro e incrollabile, totalizzante, il religioso, diventa oggetto di contestazione, è sottoposto alla critica, diventa oggetto di libera adesione soggettiva, non essendo più considerato un fatto fondamentale della natura e della convivenza civile. Di qui i riferimenti religiosi sembrano corrosi senza presa vitale su un universo che si costruisce senza di loro.

Però sussiste sempre qualcosa di non riconducibile alla legge della trasformazione. Di qui il persistere del simbolico e del religioso, che in modo particolare viene richiesto dalla esigenza che la stessa società non si esaurisca in un vuoto tecnicismo.

5.3. CONCLUSIONE.

E' essenziale allora non identificare la "modernità" con la scomparsa del "religioso", che è parte della dimensione simbolica con la quale l'uomo cerca di comprendere se stesso e la sua esistenza. In tale situazione il religioso assume forme inaspettate, può espandersi anche al di fuori dei quadri istituzionali abituali, addirittura sotto forme non religiose (religioni secolari). Non è dunque legittimo dedurre dall'indebolimento della pratica religiosa anche la perdita del senso religioso. Piuttosto si tratta di una modificazione qualitativa del rapporto con il cattolicesimo, e non necessariamente un deliberato rifiuto della religione.

Per cui ci sembra di poter escludere la scomparsa definitiva e totale di ogni forma di religiosità nella società industriale. Si può invece parlare con più precisione di metamorfosi della religiosità contemporanea, che se pure va riducendosi nelle sue modalità istituzionali, persiste in forme differenziate.

Inoltre oggi il rapporto con il "religioso" si sta sviluppando in un contesto di frammentazione dei piani di vita, dove l'"appartenenza parziale" è uno dei fenomeni più rilevanti della religiosità dei giovani di questa generazione. Sempre più spesso si considerano, a torto o a ragione, appartenenti alla Chiesa anche senza una vita religiosa ed ecclesiale. La novità però oggi sta nel fatto che questa "appartenenza parziale" è vissuta non

come colpa o come una situazione patologica, bensì come una situazione del tutto normale. Vi sono così diversi tipi di coscienza dell'appartenenza alla Chiesa-istituzione che si possono identificare in una molteplicità di cerchi concentrici.

Connesso infine con la categoria dell'"appartenenza relativa" o "parziale" o "selettiva", si colloca un altro fenomeno, quello della "conferma sociale".

Oggi si riscontra una caduta di socializzazione religiosa da parte delle istituzioni sociali: famiglia, scuola, opinione pubblica, mass-media, ecc. Contemporaneamente però si constata una netta ripresa di nuove comunità e movimenti religiosi-parrocchiali e non, assai promettenti, anche se differenziati. Da un punto di vista sociologico il problema si può formulare nei seguenti termini: l'appartenenza religiosa trova la sua origine e si mantiene non solo per effetto di una decisione personale, ma anche per la presenza di una "conferma sociale" da parte dell'ambiente circostante. La conferma sociale ed il consenso pubblico sono per l'uomo di oggi un aiuto essenziale per la nascita e la crescita della fede, ma non solo di essa. Anche altri campi della vita personale e sociale sono sotto l'influsso di questa legge.

Come l'appartenenza religiosa però, anche la "socialità religiosa" e la "conferma sociale" comportano diversi gradi.

Tutto ciò è di notevole considerazione ai fini del nostro discorso successivo, soprattutto quando si dovrà passare alla fase pedagogico-politica per la progettazione di misure e di interventi atti a far crescere nel giovane questa dimensione essenziale della sua personalità.

CAPITOLO SECONDO

TRASFORMAZIONI NELL'AREA DELLA SOCIETA'.

In questi ultimi anni anche la società civile ha subito da parte sua una rapida e amplissima serie di trasformazioni sia strutturali che culturali, le quali hanno condizionato in misura notevole lo sviluppo di atteggiamenti e comportamenti secolarizzati, soprattutto a livello di masse giovanili.

1. FATTORI SOCIALI INFLUENTI SUI PROCESSI DI TRASFORMAZIONE DELLA RELIGIONE.

Nella spiegazione dei diversi fenomeni che abbiamo analizzato nei paragrafi precedenti entrano in gioco necessariamente più fattori tra di loro collegati e reciprocamente influentisi.

Sono fattori generali che emergono dalla società e dalla storia, di natura sia strutturale che culturale, e che costituiscono l'humus del cambio sociale, da cui vengono poi influenzati anche i giovani stessi nel loro rapporto con la religione.

1.1. FATTORI DI NATURA STRUTTURALE.

1.1.1. L'industrializzazione.

Problematico è il compito di connettere significativamente industrializzazione e trasformazioni della religione, proprio a causa delle diversità di condizioni in cui l'industrializzazione si è venuta sviluppando nelle diverse regioni italiane. Differenti tempi di apparizione delle trasformazioni strutturali, differenti ritmi di espansione, differenti conseguenze sui sottosistemi socio-culturali, differenti connessioni con fenomeni concomitanti come l'urbanesimo, l'emigrazione, la massificazione, ecc., rendono fragile l'ipotesi, però aiutano ad una maggiore comprensione del fenomeno.

L'industrializzazione e la tecnologia del post-industriale accelerano la differenziazione dei sistemi societari, favorendo un pluralismo sempre più articolato. Esso incide sulla religiosità tradizionale e sulla stessa cultura giovanile, favorendo l'emergere di istituzioni, centri di potere, sistemi di autonomia sempre più estranei alle problematiche religiose. Di qui la conseguente marginalizzazione e privatizzazione dei modelli di condotta riferiti all'istituzione religiosa (Berger e Luckman, 1967).

A livello culturale, l'industrializzazione e il post-industriale fanno emergere e massimizzano i valori dell'efficienza, della produttività, della competitività, della formalizzazione dei rapporti, tutti aspetti che non sono coerenti con il modello religioso della vita.

D'altra parte in una certa aliquota di giovani particolarmente stimolati si fa strada un ricupero di religiosità più motivata e approfondita, proprio perchè essi la scelgono in un clima di libera opzione, anzi spesso andando contro corrente, e non più in forza di condizionamenti conformizzanti, come poteva verificarsi in una precedente situazione sacrale.

Inoltre l'industrializzazione, accelerando i fenomeni di mobilità sia in senso verticale che orizzontale, produce un'accelerazione nel cambio, con una conseguente accelerazione nella transizionalità dei valori, nella relativizzazione dei modelli e al limite nell'anomia stessa. E' evidente che tutto ciò influisce negativamente sul perdurare dei "sistemi di significato" tradizionali, che perciò vengono abbandonati e sottoposti a critica. Nello stesso tempo la mobilità accentuata rende difficile il processo della propria identificazione religiosa e mette in crisi le strutture organizzative.

In una società post-industriale, caratterizzata dall'enfasi della tecnologia e della scienza, diventata esplicitamente fattore di produzione e fondamento del potere, dove la produzione di informazione sta declassando gli ordinari strumenti di controllo e creando una mentalità programmatrice con previsioni a lungo termine, la dimensione religiosa della vita viene facilmente emarginata, oppure viene recuperata come forza alternativa alla disumanizzazione della macchina. In questo senso buona parte dei giovani ne riprendono il modello per esaltarne i valori immateriali e di umana convivenza.

1.1.2. L'urbanizzazione.

Alcuni suoi aspetti sembrano avere un peso notevole sulle trasformazioni della religiosità.

Anzitutto nella condizione urbana vengono esaltati i fenomeni dell'anonimato e assumono particolare evidenza le

condizioni di vita che sembrano disfunzionali all'esperienza del sacro. Il clima ormai tecnologizzato e caotico di quasi tutte le città italiane, la situazione di sradicamento di masse di emigranti e terzomondiali, gli ormai frequenti fenomeni di disagio nell'abitazione, nel lavoro, nei trasporti, nelle stesse attività ricreative e sportive rendono problematica l'autenticità dell'uomo e ne rendono difficile la vita spirituale e religiosa (Cox, 1965). Nell'anonimato cresce il permissivismo morale, come contrappeso alle numerose frustrazioni dell'ambiente, per effetto anche del diminuito controllo sociale e dell'accresciuto pluralismo ideologico. Vengono esasperati gli atteggiamenti e i comportamenti trasgressivi, sollecitati da stimolazioni contrapposte. Al controllo sociale si sostituisce la pressione della cultura di massa sugli individui per ottenere l'adesione conformistica ai miti correnti.

Per altro verso in questo clima urbano le scelte possono avvenire con maggior libertà di adesione e di valutazione oltre che con una maggior volontà di impegno responsabile.

La città infatti facilita alcuni sviluppi positivi della secolarizzazione per i fermenti culturali che in essa particolarmente possono affermarsi. In rapporto alla religione stessa è stata appunto la città che storicamente ha permesso di rinnovare, mediante una più facile presenza contestativa degli intellettuali, le strutture della religione. La critica religiosa, i movimenti di rinnovamento e di "revival", le eresie e gli scismi, i gruppi spontanei e le riforme religiose trovano nel cosmopolitismo culturale delle grandi città il clima più adatto. E la secolarizzazione ha nella città un fattore non trascurabile di sviluppo.

E' pur vero tuttavia che l'incidenza esercitata dalla condizione urbana sulla religione dipende anche da una serie di altre variabili alquanto numerose. Gruppi sociali assai differenti per tradizione culturale, provenienza, tipo di occupazione, ecc. potranno sperimentare fenomeni di rapida regressione nella religiosità tradizionale, popolare, sacrale (i gruppi di emigrati), o tendere faticosamente alla conservazione di una religiosità vicina al modello ufficiale di religione (classi medie, borghesi, ecc.), o sperimentare nuove forme creative di esperienza del sacro (élites giovanili o intellettuali), o avviarsi decisamente verso forme definitivamente secolariste (forti aliquote di giovani studenti, élites di intellettuali, ecc.).

L'esito di tali sviluppi dipende anche dalla diversa configurazione strutturale della città, più o meno "a misura d'uomo", ma anche dalla diversa tradizione religiosa, dalla presenza di associazioni ecclesiali consistenti, dal clima culturale generale.

1.2. FATTORI DI NATURA CULTURALE.

Accanto ai fenomeni della industrializzazione e urbanizzazione debbono essere considerati anche altri fattori largamente influenti, che incidono più direttamente sulla dinamica culturale religiosa per effetto di una dinamica culturale più globale, che d'altra parte influisce sugli stili di vita e sugli stessi comportamenti giovanili, specialmente quelli religiosi.

Ai fini di una trasformazione della religione e della religiosità giovanile hanno avuto un forte influsso tutta quella serie di modelli sociologici, filosofici, psicologici, teologici che sono sfociati in un'articolata critica della religione.

Ne indichiamo alcuni che più direttamente vi hanno influito:
a) la revisione critica del problema religioso fatta da tutta una teologia che da qualche decennio sta sottoponendo il dato rivelato ad una rinnovata riflessione. Basterà citare i nomi di Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Cullman, Tillman, Cox, Robinson, Van Buren, Hamilton, Metz, Kung, Schillebeeckx, Schonnenberg, e altri. E' innegabile che la speculazione teologica ha varcato da tempo i ristretti ambiti degli "esperti" per interessare un sempre più vasto pubblico. Il tema della "religione senza fede", e della "fede senza religione", il problema dell'"ateismo cristiano", della "religione civile", della secolarizzazione, della "teologia della liberazione", della "dottrina sociale della Chiesa", sono entrati a far parte del bagaglio culturale dell'uomo medio, sensibile ai problemi religiosi.

b) Una seconda componente ideologica che ha influito sulla secolarizzazione della cultura contemporanea soprattutto giovanile è certamente quella filosofica con le correnti critiche al problema religioso o con i filoni del pensiero "nichilista", "apocalittico", del "pensiero debole", e di tutti quelli indirizzi dove è comune la scelta di un nucleo di valori che fondano una visione del mondo in senso nettamente secolarista o addirittura ateo, come il marxismo, il neo-marxismo, il vitalismo, l'esistenzialismo, lo storicismo, lo strutturalismo, ecc.

c) Un ulteriore contributo ideologico dall'effetto demitizzatore della religione è stato apportato dalla moderna psicologia e in particolare della scuole psicanalitiche, come pure dalle correnti sociologiche di critica alla religione. L'interpretazione marxista tende a svuotare la specificità dell'esperienza religiosa, riducendola ad effetto di fattori economici, politici,

sociali e subordinandola interamente alla dinamica della società.
2. PLURALISMO, COMPLESSITA' E RELIGIONE NELLA SOCIETA' DEL POST-MODERNO.

Le società del passato erano caratterizzate da una combinazione molto stretta tra una concezione assai "forte" della realtà ontologica da un lato, e dall'altro da un insieme di norme fondamentali che definivano e regolavano le aree più importanti della vita sociale. Questa concezione era permeata da orientamenti trascendentali molto forti, radicati nell'esperienza religiosa.

Nelle società del post-moderno invece questa visione unitaria della realtà viene rifiutata da alcune interpretazioni (Lyotard, Foucault) che negano ogni orientamento "forte", accentuandone invece i processi di differenziazione: differenziazione dei vari modelli di vita, dei ruoli e dei vari gruppi di ruoli, dissociazione tra sfere di vita professionale, culturale, politica e religiosa.

Tutti questi sviluppi e tendenze hanno avuto conseguenze di ampia portata soprattutto con riferimento al posto della religione nell'era post-moderna. Esse non hanno decretato necessariamente la scomparsa dell'orientamento verso il trascendente, però lo hanno frantumato in una pluralità di tendenze e di espressioni, che hanno dato origine a nuove sensibilità religiose, oggi particolarmente diffuse a livello giovanile.

Tutto questo si è sviluppato all'interno di due fenomeni più globali della società che vanno sotto il nome di processo di individualizzazione e di processo di frammentazione delle nostre società in sfere diverse, che obbediscono a sistemi di norme differenziate. Ora tale frammentazione, facendo perdere il senso unitario della realtà, polverizza anche ogni sistema globale di significati, creando incertezza e confusione.

2.1. IL PROCESSO DI INDIVIDUALIZZAZIONE.

Il processo di individualizzazione ha esasperato l'affermazione del primato dell'uomo e della sua indipendenza rispetto al Trascendente da una parte e all'organizzazione sociale dall'altra, facendo emergere l'ipotesi che siamo entrati in una società di corridori solitari o di singles. Numerosi indici ne evidenziano l'evoluzione, come il moltiplicarsi dei nuclei formati da una sola persona, il rifiuto del matrimonio a vantaggio della convivenza, il decremento del tasso delle nascite, la tendenza all'autonomia esasperata all'interno della coppia, la competitività, il rampantismo nella vita sociale, ecc.

Nell'ambito religioso sia la privatizzazione che

l'individualizzazione religiosa si traducono nel rifiuto di lasciarsi imporre un'ortodossia e nella propensione a "costruire da sé" (bricoler) il proprio credo in assoluta privatezza.

La privatizzazione della religione così è una parte, e parte centrale, della privatizzazione generale della vita individuale nelle società post-moderne, causata precisamente dall'alto grado di "differenziazione funzionale" presente nella struttura sociale (Luhmann). Ne deriva che non vi è un modello scontato di realtà trascendente. Le rappresentazioni specificamente religiose, che puntavano in direzione delle "grandi trascendenze" della vita e che erano integrate nei modelli di religione tradizionali "ufficiali" ora non sono più le sole rappresentazioni specificamente religiose offerte sul "mercato degli universi sacri". Le visioni religiose di origine cristiana entrano in competizione con gli orientamenti religiosi dalle più differenti origini (Luckmann), ma anche con "modelli di socializzazione" e di "vita buona" che non contengono rappresentazioni specificamente religiose.

In breve, rotto l'universo simbolico delle grandi trascendenze, negli ultimi decenni l'interesse si è concentrato su quelle che sono chiamate le "trascendenze minime", come quelle dell'autorealizzazione, oggi diventate fenomeni di massa, ampiamente caratteristici dell'età post-moderna, fortemente pervasa da profonde venature di solipsismo.

In ogni caso la sistemazione moderna della religione nella società, cioè la sua privatizzazione, non è caratterizzata da qualcosa che è, ma da qualcosa che non è. Essa è caratterizzata dall'assenza di modelli sociali obbligatori.

2.2. IL PROCESSO DI FRAMMENTAZIONE SOCIALE.

Il processo di frammentazione della società può essere meglio descritto da una presentazione aneddotica che non da un lungo sviluppo teorico: una persona può essere contemporaneamente padre o madre di famiglia, membro di un circolo culturale, aderente ad una associazione di volontariato, procuratore di una banca inserita in una rete di transazioni internazionali, membro del WWF e di un circolo automobilistico, parrocchiano e membro di un'associazione giovanile cattolica, padre di una figlia che convive con un divorziato. E tutto ciò senza che le dissonanze tra i valori di tali associazioni e regolamenti diversi costituiscano per il soggetto un problema acuto.

Una società frammentata si presenta quindi come una società formata da sfere in cui i sistemi di valore possono essere diversi, in cui la gerarchia di valori è stabilita in maniera differenziata, dove la legittimazione del centro diventa molto

problematica. Il centro sembra aver perso valore, al punto che non vi è più identificazione simbolica e affettiva con esso, oppure le identificazioni con esso diventano molteplici a tal punto da annullarsi. Perdita del centro è così il fenomeno tipico della società in via di complessificazione, cioè in crisi di totalizzazione. A livello societario è il venir meno dei fattori capaci di produrre senso e consenso e ricostruire piattaforme unitarie di cultura e di azione.

La stessa logica tende a favorire il risorgere delle spinte corporativistiche e individualistiche, dove aggregarsi significa accentuare le logiche della setta.

Tuttavia si fa strada sempre più la nostalgia del "centro" e presso alcune agenzie socializzatrici si prospettano tentativi di restituire senso, progetto, trascendenza, centro, alla vita nella sua globalità.

In questa frammentazione il giovane perde la capacità di controllo della realtà e si ritira nell'ambito personalmente controllabile della vita quotidiana, o dei piccoli progetti. Vengono favoriti i processi di autosocializzazione in cui i giovani si chiudono in esperienze parziali e incomunicabili. Viene meno la coscienza collettiva ed emergono le coscienze di piccolo gruppo.

A livello del vissuto individuale si afferma il "presentismo", come scarsa memoria del passato e incapacità di progettazione per il futuro. La frammentazione del quotidiano implica infine un aumento delle esperienze e delle appartenenze, dove aggregarsi significa per molti giovani opporre un antidoto alla frammentazione, esaltare le caratteristiche che rendono differenti, tendere all'esclusione o alla selettività verso gli altri, essere costretti ad elaborare sistemi di significato sempre meno universali e sempre meno comunicabili.

E' la relativizzazione dell'universalismo, la crisi delle "grandi storie" e un invito diretto a convivere con "storie minori".

Quale sarà in questo caso il posto della religione nella società così frammentata?

Luckmann (1988,312-326) sostiene che la religione svolge un ruolo importante nella formazione della coscienza moderna, anche se la sua importanza sociale può sembrare diminuita, perchè si è ritirata nella sfera soggettiva. Tale sfera però è quella della responsabilità e del protagonismo, capace di trasformare gli uomini in "attori" nell'ambito di un'ordine storico-sociale.

E continua un suo commentatore (Kokosalakis, 1988,330): "Dovrebbe essere chiaro che il declino dell'importanza sociale e la marginalizzazione della religione istituzionale nella società post-moderna non equivalgono teoricamente al declino della religione di per sé. Affermare ciò vorrebbe dire considerare la religione in maniera riduttiva, solo come parte di un sistema

sociale, senza spiegare invece che essa si riferisce principalmente all'esperienza del trascendente. Secondo Luckmann, la funzione generale e centrale della religione resta come sempre quella di formare attori sociali moralmente responsabili, di plasmare 'persone' a partire da organismi naturali". Pertanto in questa prospettiva la religione non scomparirebbe mai dalla società, ma semplicemente si innerverebbe in forme diverse. In ogni caso essa potrebbe diventare quell'elemento coagulante e unitario attorno al quale costruire il proprio sistema di significati che darebbe identità e unitarietà ad ogni persona, soprattutto a quella dei giovani.

2.3. LA RELIGIONE IN UNA SOCIETA' PLURALISTA.

Il processo di frammentazione sociale più sopra analizzato si può specificare ulteriormente in quello del pluralismo. In una società pluralista tutti i valori debbono conquistarsi il diritto di cittadinanza, per arrivare in un regime di competitività culturale ad una accettazione sociale prima, e, dopo, alla formazione della gerarchia in cui essi vengono ordinati e da cui dipende la loro maggiore o minore influenza nella società. Ciò non vuol dire che tutti i valori, in quanto messi sullo stesso piano competitivo, abbiano la medesima dignità e nobiltà. Le differenze di dignità e nobiltà non sono messe in discussione; però nella società pluralista non vengono date per scontate, nè tanto meno possono essere imposte dall'alto. Debbono invece essere fatte valere (diritto di cittadinanza, accettazione sociale) nei modi e nelle forme convenienti alla suddetta competizione. Il dinamismo implicato nel termine "pluralismo", afferma Grumelli (1988, 36-370), sta ad indicare che queste differenze invece di esser scontate e inquadrare in un assetto rigido e preconstituito, vanno dedotte dai diversi punti di riferimento a cui possono rifarsi, e di fatto si rifanno, i membri della comunità (si pensi alla Rivelazione per i cristiani o all'ideologia marxista per i suoi seguaci).

Qual'è allora la posizione della religione in una società pluralista e secolarizzata?

Ogni religione, in quanto portatrice di valori e di una specifica concezione di vita, in una società pluralista entra ovviamente in competizione con altri modi di concepire la vita e con altri valori. Essa però non è incompatibile con il pluralismo. Questo infatti non nega, ma caso mai esalta, le diversità che vengono a confronto e che non sono date per scontate, nè tanto meno fatte valere con la forza. Piuttosto ciò avverrà con la persuasione.

In una società pluralista non vi è perciò difficoltà ad accettare

la religione, specie se ci si attiene a questo codice di comportamento: nemmeno per una religione che si ritenga l'unica vera e quindi assuma per ciò stesso posizioni esclusive. Anche in questo caso, infatti, pluralismo vuol dire che tutto ciò che deve essere fatto valere, deve passare attraverso la competizione culturale, la persuasione e la conseguente accettazione sociale.

Parlare quindi di "ritorno del sacro" in modo corretto significa dare enfasi ai valori, ed in particolare a quello della religione: cosa del tutto conveniente del resto in una società, che trova nella competitività culturale la sua principale caratteristica. Come hanno diritto di cittadinanza tutti i valori, non si vede a ragion di logica come quello religioso ne debba essere escluso.

2.4. EFFETTI DEL POST-MODERNO SULLA RELIGIONE : ANALISI STATISTICA.

Allo scopo di concretizzare le precedenti riflessioni, gli ultimi dati statistici relativi alla religione cattolica nel mondo a tutto il 1987 (pubblicati nell'Annuarium Statisticum Ecclesiae, 1989), ci permettono di osservare anche quantitativamente gli effetti dei processi sopra evidenziati. Nel 1987 i cattolici nel mondo erano complessivamente in numero di 877.723.000, pari al 17.6% del totale dei quasi cinque miliardi di abitanti dell'intero globo. Nei diversi continenti erano così distribuiti: il 49.9% nelle Americhe, il 31.8% in Europa, l'8.8% in Africa, l'8.6% in Asia e lo 0.7% in Oceania.

Nello stesso anno si contavano 484 milioni di protestanti, 183 di ortodossi, 851 di mussulmani, 671 di induisti, 314 di confuciani, 305 di buddisti, nonché 600 di agnostici e di atei.

Le diocesi, sempre nel 1987, erano 2.512 (30 in più rispetto al 1982). Sono aumentate nelle Americhe, in Asia, in Africa e in Oceania; sono invece diminuite in Europa.

Le parrocchie nel 1987 erano 387.988, con un aumento del 6% rispetto al 1982. I centri parrocchiali sono aumentati nelle Americhe, in Africa e in Oceania, mentre sono diminuiti in Europa e in Asia. La parrocchia media conta in Africa 973 cattolici (in un contesto 'medio' di 7.383 non cattolici); nelle Americhe 4.222 cattolici (6.642 non cattolici); in Oceania, 1.567 cattolici (5.911 non cattolici). Nell'intero pianeta il rapporto è di 2.262 cattolici a parrocchia in un contesto di 9.095 non cattolici.

Per quanto riguarda il personale impegnato nell'evangelizzazione e nella pastorale, c'è stato dall'82 all'87 un aumento di vescovi: 4.071 nell'87 contro i 3.892 nel 1982. Di questi, 2353 sono responsabili di diocesi, 653 coadiutori, 164 negli uffici della Curia romana, 50 impediti dai governi del loro

paese e 851 in pensione per limiti di età. Il barometro statistico dell'episcopato mondiale è ora nelle Americhe col 38.5% del totale dei vescovi; al secondo posto viene l'Europa col 32.9% .

All'aumento dei Vescovi corrisponde, però un calo di oltre 6.000 sacerdoti: erano 402.945, con una diminuzione di 6.697 (pari all'1.7%) rispetto al 1982 e una flessione del 3.4% rispetto al 1978. La diminuzione continuerebbe ma ad un ritmo leggermente più lento. Le diminuzioni più elevate si sono verificate in Europa (10.626 sacerdoti in meno rispetto all'82), in Oceania (73 in meno) e nelle Americhe (44 in meno); mentre sono aumentati in Africa (1.636 in più) e in Asia (2.403 in più).

Analizzando le variazioni percentuali delle ordinazioni sacerdotali, delle morti e degli abbandoni, tra il 1978-1987 si hanno questi dati: le ordinazioni sono salite dall'1.47% al 2.06%; le morti dall'1.69% all'1.88%; mentre gli abbandoni sono diminuiti dallo 0.48% allo 0.24% .

Alla leggera ripresa delle ordinazioni sacerdotali fa da contrappeso il calo dei religiosi non sacerdoti: 69.000 nel 1982, 64.450 nel 1987, mentre assommano a qualche centinaio gli aumenti registrati negli altri continenti. Le perdite più notevoli sono avvenute in Europa, nelle Americhe e in Oceania. Nel decennio 1978-1987, i religiosi non sacerdoti sono diminuiti del 13.8% .

Ancora maggiore è il calo del numero delle suore.

Nel 1987 sono 902.743, con una perdita di 38.288 suore rispetto al 1982. Sono diminuite in Europa (37.718 in meno), nelle Americhe (15.939 in meno) e in Oceania (un migliaio in meno); sono invece aumentate in Africa (3.476 in più) e in Asia (13.141 in più). Dal 1978 la perdita è stata del 13.3% .

I seminaristi delle scuole medie dal 1978 al 1987 sono diminuiti nel mondo del 15.2% . La flessione maggiore si è verificata in Europa (40.8%) e nelle Americhe (25.3%); vi è stato invece un aumento in Africa (34.6%), in Asia (23.4%) e in Oceania (1.2%).

Su cento studenti di filosofia e di teologia, le ordinazioni sacerdotali a livello mondiale sono state circa del 9% (6-7% in Africa; 8% nelle Americhe; 7% in Asia; 11% in Europa; 7-12% in Oceania). Gli studenti di filosofia e di teologia che abbandonano i centri di formazione si sono stabilizzati attorno all'8% circa del totale, con diverse oscillazioni a seconda dei continenti: più numerosi sono gli abbandoni in America (2.435) e in Europa (1.368).

Il numero degli studenti di filosofia e di teologia è aumentato nel mondo del 44.3% e a livello continentale del 103.5% in Africa, del 39% nelle Americhe, del 56.7% in Asia, del 29.9% in Europa, così da raggiungere in numeri assoluti nel mondo un totale di 17.423.

Un dato di eccezione, che rivela un incremento assoluto e quello relativo ai diaconi permanenti (abilitati per ordinazione ad alcune funzioni sacre, anche se coniugati) : erano poco più di 9.000 nel 1982, sono saliti a 14.650 nel 1987, di cui 3290 nelle Americhe, 1400 in Europa, la gran maggioranza in Asia e in Africa.

Circa la pratica religiosa, sono stati battezzati nel mondo, durante il 1987, 16.296.745 bambini sotto i 7 anni e 1.637.993 persone dai 7 anni in su per un totale di 17.907.483 persone, vale a dire il 18.5% dei cattolici del pianeta. Il tasso è sceso complessivamente dal 20 al 18 per ogni mille cattolici. Inoltre dal confronto tra nati e battezzati si riscontra una tendenza continua all'aumento di nati non battezzati. Un' analogha flessione si riscontra nei matrimoni religiosi. I tassi di matrimoni per 1000 cattolici a livello mondiale sono scesi dal 5.2 del 1982 al 4.7 del 1987.

Per quanto si riferisce alla situazione della Chiesa in Italia, al 1° gennaio 1987 i sacerdoti diocesani erano 38.439; le ordinazioni sacerdotali sono state 500, mentre i sacerdoti morti furono 697. Tra ordinazioni e morti, più gli abbandoni (697 più 49) il passivo è stato di 246 sacerdoti. Sempre nel 1987 i religiosi non sacerdoti erano 5.532, pari al 776 in meno rispetto al 1982; le religiose erano 135.263, con un calo di 10.378 rispetto al 1982, pari a circa 1/4 del calo complessivo (38.228) e di quello dell'Europa (37.718).

Rispetto alla pratica religiosa si assiste ad una diminuzione dei battesimi (dall'11.2 per mille cattolici al 9.2).

Analogha tendenza si riscontra per i matrimoni religiosi.

Un dato da non sottovalutare sarebbe quello relativo alle attività di beneficenza svolte direttamente dalla Chiesa negli istituti per handicappati, orfanatrofi, asili, scuole, case di rieducazione, ecc., che però porterebbero il nostro interesse molto lontano dagli ambiti prefissati.

Si tratta di un'analisi puramente quantitativa, che avrebbe bisogno di uno studio qualitativo più approfondito, soprattutto per quanto riguarda le motivazioni dell'adesione o del distacco al fatto religioso, in ogni caso sono indicatori che costringono ad una ulteriore riflessione.

3. SECOLARIZZAZIONE E RISVEGLIO RELIGIOSO IN ITALIA OGGI.

Restringendo ora il nostro interesse all'ambiente

esclusivamente italiano, possiamo rilevare che il processo di secolarizzazione, come quello della modernizzazione, ha toccato l'Italia più tardi che altri Paesi europei e nordamericani. I governi laico-massonici del post-Risorgimento non avanzarono alcun progetto di scristianizzazione delle masse, per le quali essi, soddisfatti del loro potere nella politica e nella cultura elevata, prevedevano pure la stessa educazione religiosa. Anche il ventennio fascista, seppure a malincuore, rispettò la tradizione cattolica del popolo italiano, nella quale percepiva elementi integratori da non scardinare.

E' così che i criteri generali di riferimento, intellettuali, morali e sentimentali degli italiani nel 1945 quando si è aperta la stagione della democrazia, erano quelli della religione cattolica. I grandi riti dell'esistenza (battesimo, matrimonio, funerali) venivano compiuti dalla quasi totalità dei cittadini: altissimo il numero dei pascalizzanti ed alto il numero dei domenicali, diffuso rispetto per la religione e per i suoi ministri, forte senso del pudore ed accoglimento dei precetti propri della Chiesa cattolica.

3.1. IL PROCESSO DI SECOLARIZZAZIONE.

Questo riferimento privilegiato della morale sociale degli italiani alla religione cattolica dura grosso modo dal 1945 al 1960, quando sembra rendersi più evidente il processo di scristianizzazione, all'interno del processo più vasto di secolarizzazione. Si fanno più insistenti in questo tempo le voci e le analisi statistiche sulla crisi della religiosità (S. Acquaviva, 1961; S. Burgalassi, 1968, 1970) e sulle conseguenze religiose della caduta della pratica. Si concludeva da ciò che crisi della pratica e crisi della religione quasi coincidevano, anche perchè sempre più si affermava un progressivo distacco della morale sociale dai criteri tradizionali del cristianesimo.

Alcune statistiche demografiche ne confermavano le tendenze come la progressiva e costante diminuzione dei matrimoni, religiosi e civili insieme, e di quelli religiosi rispetto a quelli civili; il calo della natalità (dal 1986 siamo alla soglia della denatalità), l'incremento dei nati fuori del matrimonio, il numero notevole ed in crescente aumento delle interruzioni volontarie della gravidanza, la lievitazione dei divorzi, delle separazioni e delle convivenze. Assai significative risultavano le cifre relative ai due referendum abrogativi della legge sul divorzio (1974) e della legge sull'aborto (1981). Nel primo caso gli italiani contrari al divorzio furono il 40.9% su una percentuale di voti validi dell'86%, e contrari all'aborto furono

il 32.1% su una percentuale di voti validamente espressi del 73.6% .

Di qui venivano emergendo le teorie dell'eclissi del sacro nella civiltà industriale, costruite su indicatori che prendevano come oggetto l'analisi dell'esperienza religiosa e delle sue conseguenze pratiche sulla morale sociale e individuale.

In ambito cristiano inoltre la religiosità veniva indicata con l'ecclesialità. La crisi dell'ecclesialità si risolveva allora nella crisi dell'esperienza religiosa e viceversa. Sembrava quindi che il bisogno di religiosità potesse essere soddisfatto soltanto nell'ambito delle strutture liturgiche e istituzionali delle diverse religioni. Religiosità soggettiva e religione (teoreticamente) si identificavano.

In una parola si assisteva e si assiste ad una consistente flessione della pratica religiosa, ma via via che questa diminuisce, anche la religiosità sembra venir meno, benchè in misura minore. Dobbiamo però anche constatare che esiste nella cultura e nella prassi religiosa italiana una specie di "zoccolo duro" o di "basso profondo" che costituiscono la struttura di fondo, religiosamente, eticamente e politicamente omogenea, che dati elettorali, esiti referendari e ricerche sociologiche consentono di individuare attorno ad un 30% globale, formato dai cattolici praticanti ed impegnati, attorno a cui ruota il gruppo dei saltuari e dei cattolici anagrafici, che costituiscono la massa dell'indifferenza religiosa, attestata su valori fortemente pragmatici (benessere, moda, status symbol, consumismo, evasione, permissività sessuale, ecc.).

Nello scenario così variegato della religiosità italiana, afferma Burgalassi (1989,27-40), è tuttavia presente ed operante un più generale processo di secolarizzazione nella duplice versione di una progressiva riduzione dell'ambito religioso-di-chiesa e di una lacerazione o frantumazione del campo valoriale.

Si può così parlare di "scenari" o moduli di religiosità coerente che progressivamente abbassano il tiro verso obiettivi sempre più terreni fino a confondersi con forme di religiosità solo culturalmente cristiane. La stessa scalarità può essere registrata nella partecipazione alla messa domenicale, nell'associazionismo religioso, nell'adesione al Magistero ecclesiastico, nella conoscenza e nella lettura della Bibbia, nelle svariate forme del solidarismo cristiano. D'altra parte quanto più procede la crisi delle istituzioni religiose (soprattutto come pratica religiosa), tanto più sembra venir meno l'opinione comune su che cosa significano i termini di religioso, secolare, sacro, esperienza religiosa, esperienza del sacro.

Arriviamo così con Burgalassi ad osservare in definitiva almeno tre tendenze di fondo nell'ambito della religione in Italia :

a) \ la graduale scomparsa dell'ateismo nominale e pubblico (eccezion fatta per gli scienziati che si dichiarano ancora "atei" in misura notevole: Ardigò e Garelli, 1989), ridotto oggi ad aliquote insignificanti, al di là dei rifiuti crescenti del battesimo, del matrimonio religioso e delle esequie funebri religiose;

b) una struttura mediana, di meno del 70% della popolazione, che accetta una religione cristiana di fondo, consente ai figli l'insegnamento della religione, ma vive accettando tutte le forme del laicismo e della secolarizzazione (aborto, divorzio, ecc.). Si tratta di una massa fluttuante largamente permissiva, facile alle mode e agli influssi dei mass-media, ruotante intorno ad una filosofia spesso definita radicale-liberale;

c) un'aliquota di cattolici impegnati e praticanti, sempre più e sempre meglio caratterizzati da impegni e testimonianze pubbliche, oltremodo evidenti, come sono i numerosi partecipanti alle scuole di teologia, gli insegnanti di religione, i presenti nelle varie forme di solidarismo cristiano, specialmente negli ambiti più emarginati della società italiana (comunità terapeutiche, di accoglienza, emigrati, nomadi, barboni, ecc.).

La dimensione secolarizzante non ha toccato solo l'ambito della religione in se stessa, ma anche l'ambito etico-nazionale degli stessi praticanti cattolici, il quale è stato attualmente sottoposto a tensioni, slittamenti, attenuazioni ed emergenze che frantumano l'abituale omogeneità e coerenza del comportamento etico.

Le più recenti indagini a livello europeo e nazionale rilevano una precisa "spaccatura generazionale" tra i vari ambiti, con profonde lacerazioni dell'unità etica. Si avverte dovunque che i valori cristiani (patrimonio comune e come tali facenti parte della Costituzione italiana e della Carta dei Diritti dell'ONU) vengono vissuti con modalità ed intensità diverse. Sembrano in decadenza i precetti religiosi ed i precetti etici relativi alla sessualità, alla vita familiare e relazionale. Sono mediamente osservati i precetti relativi al valore della vita: si accettano con una certa facilità atti esplicitamente condannati dalla morale cattolica (prostituzione, omosessualità, divorzio, aborto, convivenza); mentre vengono fortemente condannati quegli atti che hanno rilevanza pubblico-sociale (droga, terrorismo, inquinamento, etica fiscale, ecologia, ecc.). Si ha l'impressione che il benessere funga da detonatore che gradualmente scompagina il cosmo dei valori etici-pubblici.

In modo particolare indagini effettuate tra campioni di diversa età, sottolineano la crescente contrapposizione tra morale giovanile e moralità anziana: il distacco è minimo solo su atti pertinenti al rispetto della vita adulta (omicidio, suicidio), mentre è massimo sul non-rispetto della vita che sta per nascere (aborto) o che si vuole non nasca (contraccezione).

Mentre la pubblica opinione è attraversata dai grossi problemi della società complessa, da una economia che si proclama autonoma e da una politica che mal sopporta l'idea del servizio, la ricerca di possibili aggregazioni di natura solidaristica si fa quasi frenetica e schizofrenica, rivelando difetti di fondo e frammentazioni che allargano la sfera delle emarginazioni ed il ricorso a surrogati esistenziali. Tipici sono i fenomeni del ricorso alle "filosofie orientali", il dilagare di guaritori, l'abitudine allo psicanalista soprattutto nelle metropoli, e le altre innumerevoli forme di sostituti funzionali al senso della vita e della morte, del dolore e della sofferenza, degli altri e dell'amore.

Volendo infine raccogliere alcune riflessioni attorno a questa dicotomia "secolarizzazione/risveglio del sacro", se ne possono puntualizzare i seguenti aspetti, per quanto riguarda l'Italia:

a) Il risveglio religioso, che da più parti si fa sentire, non è una reazione al processo di secolarizzazione, quanto piuttosto un 'revival' richiesto da quegli stessi fattori che hanno prodotto il processo di secolarizzazione: distacco dall'autenticità della natura, crisi delle relazioni interpersonali, frammentazione dell'identità soggettiva, esaurirsi della solidarietà sociale. Il risveglio da un lato reagisce al nichilismo della cultura, ponendosi come ricerca di significato, dall'altro rimane interno alla medesima secolarizzazione, incapace di superarla.

b) Ne deriva una religiosità debole confinata nell'ambito soggettivo e del tempo libero all'interno di una concezione secolarista dell'esistenza. La religione cessa di essere l'accoglienza di una chiamata soprannaturale, che trasforma l'uomo nel suo intimo, e viene intesa come legittimazione del mondano e del sociale: da ciò l'esaltazione della religione, per tutto ciò che essa produce di valido individualmente e socialmente (quiete interiore, autorealizzazione, pace tra i popoli, progresso, benessere, ecc.) ed il rifiuto della chiesa, per tutto ciò che essa insegna in contrasto con la secolarizzazione amorale (difesa della vita e della sua dignità, sacralità del matrimonio, sacrificio, rifiuto della morale della situazione, ecc.).

c) Ne segue una religione che spesso può ridursi a pratiche ritualistiche.

Si pensava che la secolarizzazione avrebbe operato una "purificazione" della religiosità a vantaggio di un atteggiamento religioso più adulto. Però ciò non è apparso sempre così evidente.

Si è osservato invece che tutti gli indicatori utilizzati per la rilevazione dell'esperienza religiosa (dai tests di esperienza religiosa alle cerimonie di culto, dai grandi riti della vita alle grandi figure di cristiani, dalla frequenza ai santuari alla presenza della religione nella cultura, dalle sacche vitali della religiosità popolare alla gestualità, dalla meditazione alla contemplazione, dall'attribuzione di valore sacrale o religioso a luoghi, spazi, oggetti, simboli e persone, all'uso di strategie psicoreligiose nei problemi della vita), hanno mostrato il procedere della crisi.

Non sono cambiate soltanto le modalità del soddisfacimento dei bisogni religiosi, ma anche la quantità e l'intensità della richiesta di soddisfacimento.

E' vero che nel frattempo sono emersi i gruppi carismatici, le nuove sette, i gruppi religiosi orientali, i fenomeni dell'astrologia diffusa e del satanismo. Ma come i dati statistici dimostrano, si tratta di gruppi minoritari, di retroguardia, ed estremamente volatili, così che la somma di coloro che nella società post-moderna dimostrano di vivere un'esperienza religiosa è sempre in declino.

Sembra allora che si stia verificando una "trasmigrazione culturale", per cui il cristianesimo in Italia stia cessando di essere antropologia di maggioranza per divenire minoranza.

Però è da questa posizione di minoranza che più evidenti appaiono i tratti generali della cultura attuale, vissuti e respirati dai giovani stessi: crollo delle certezze assolute, relativismo etico e morale della situazione, forte individualismo narcisistico, perdita della razionalità noetica (dei principi) e prevalenza della razionalità strumentale (dei mezzi), ossia dell'agire intenzionato non più al valore in sé, ma all'utile che ne deriva, vita quotidiana all'insegna del consumismo nel diffuso "disincanto del mondo", una società di produzione da cui sembra fuggito quello "spirito religioso" che la rendeva sensata e tollerabile.

L'exasperazione dei desideri indotti in un crescendo continuo al di là dei reali bisogni, l'eccedenza (solo sul piano teorico) delle concrete possibilità offerte per soddisfarli, ma in realtà limitate solo a pochi privilegiati, creano nel giovane, soprattutto in quello più fragile psicologicamente, frustrazioni, rancori e fanno esplodere

aggressività latenti, per l'accresciuta percezione di presunte o reali ingiustizie, rinforzate da sempre più alte rivendicazioni di tipo corporativistico.

Nuovi miti e riti hanno soppiantato gli antichi senza però ricostruire nell'uomo quella felicità sperata.

Nuove motivazioni ad agire hanno sostituito quelle religiose.

"Il sistema sociale non funziona più affinché venga fatta la volontà di Dio", così si esprimeva B. Wilson (1985,19) quando ha voluto sottolineare che uno degli effetti sociali della secolarizzazione è il mutamento delle motivazioni ad agire, a fare, ad organizzare, sulle quali sempre meno incide il peso dell'esperienza religiosa nella vita .

3.2. FINE DUNQUE DELLA RELIGIONE ?

Non è proprio così. La diffusione di un radicale nichilismo, mentre erode i principi ed i precetti religiosi, sembra produrre poi, quasi per necessario contraccolpo, la rinascita di un esasperato, fideismo religioso. Per singolare paradosso, il rifiuto della teologia, della morale e delle istituzioni religiose, lungi dal condurre ad un logico e coerente ateismo o, almeno, agnosticismo, sembra produrre una esasperata sete di sacro. La certezza, sul piano della vita interpersonale e sociale, che non esiste più un senso o valore condiviso, conduce alla ricerca ansiosa di un criterio di legittimazione religioso, compenso soggettivo e non-razionale dell'insostenibile nichilismo individuale e collettivo.

Avviene allora che quella religione, assai spesso contrastata dal ragionamento e dalla coerenza della condotta, continua a sussistere nella sfera deistituzionalizzata della soggettività e del privato, come appello ad un significato dell'esistenza, che non è dato di ritrovare nell'istituzione, nel sociale, nel tempo di lavoro. Cacciata dalla sfera pubblica, la religione si rifugia nella sfera intima come ineliminabile ricerca del senso della vita.

3.2.1. Una religione soggettivizzata.

Però proprio in quanto soggettivizzata e privatizzata, la "religione" tende a perdere i suoi riferimenti escatologici, etici, istituzionali. Si assiste alla trasformazione della credenza tradizionale in una religione anonima, diffusa, episodica e forse periferica.

Una recente conferma giunge dall'inchiesta Stoetzel (1984), condotta su circa 13.000 europei di nove paesi della CEE.

Per quanto si riferisce alla società italiana, frequentano settimanalmente la Chiesa circa il 30% degli italiani, circa il 20% ci va una volta al mese; circa un 20% non ci va mai. Gli altri ci vanno saltuariamente. Eppure, anche coloro che mostrano una frequenza tiepida, riconoscono importanza a Dio e dedicano alcuni momenti alla preghiera e alla meditazione. Di fronte alla domanda se esistono regole etiche assolute oppure se il bene e il male dipendono dalla situazione, anche i credenti in Dio, si schierano a maggioranza per un certo relativismo morale.

Fra i cattolici che settimanalmente frequentano la chiesa, il 44% ritiene fondamentale nel matrimonio la comunione di fede religiosa. Per quanto riguarda i Dieci Comandamenti, paiono validi più quelli relativi al prossimo che quelli riguardanti Dio.

3.2.2. Politeismo dei valori / religione di corto respiro.

La stessa contraddittorietà poi tra la dichiarazione di essere cattolico e l'accoglimento di affermazioni e prassi incompatibili con questa identità, sembra porsi da un lato come riprova dell'ineliminabilità del bisogno religioso, come ricerca di ciò che l'uomo attuale non riesce più a trovare: identità personale e solidarietà sociale; dall'altro è la verifica che l'uomo tecnologizzato spoglia la religione dei suoi aspetti escatologici, rituali, istituzionali-normativi, per trasformarla in una religione civile e filantropica, riducendola ad una delle tante religioni "di questo mondo" (thisworldly, come si esprime Parsons).

La ricerca di senso e di legittimazione, che sta alla base del revival religioso attuale, riguarda la contemporaneità della vita quotidiana ed il suo immediato avvenire storico, assai più che il suo futuro escatologico.

La stessa figura carismatica di Giovanni Paolo II, i cui viaggi suscitano entusiasmi forti e sinceri, mantiene un doppio volto: il volto del Rassicuratore del senso della vita, in cui tutti si ritrovano, e il volto del Predicatore delle norme morali, che viene spesso dimenticato e disatteso. E i due volti non sono in contrasto, afferma G. Morra (1988, 354-361), in quanto la mancata attuazione dei precetti etici, continuamente richiamati dal secondo volto, favorisce nell'uomo secolarizzato quel narcisismo anomico e quel frammentarismo pratico che gli rende necessario, credibile, e confortevole il primo volto della sicurezza e del significato.

Agli inizi degli anni 80, Cipolla nel Triveneto (1979) e Garelli (1986) nel Piemonte giungono a confermare la persistenza

della religione nella classe lavoratrice, dove non si trova alcun conflitto tra le categorie marxiste della lotta di classe e la propria appartenenza alla chiesa cattolica.

Gli operai del Triveneto credono in Dio al 79%, ma solo il 25% va alla messa ogni domenica, e 77% ritengono che si possa essere religiosi anche senza appartenere ad una chiesa.

Gli operai del Piemonte credono in Dio all'80% (ma nel Dio cristiano, solo il 52.5%), il 65.4% crede in una vita ultraterrena (ma solo il 30.5% nel senso cattolico).

3.2.3. Voglia di pregare.

In una più recente ricerca su un campione nazionale della Presidenza del Consiglio (1989,46), tra le attività che gli italiani svolgono in casa come strumento di espressione della propria personalità, il 37.4% ricorda la preghiera: 8.9% "spesso"; 28.5% "qualche volta". E più avanti, alla domanda che chiedeva se "crede che esista una sfera trascendente o spirituale che va al di là della realtà materiale?", il 45.1% rispondeva affermativamente, perchè era credente; il 22.5% lo affermava, "anche se non ne era profondamente convinto"; il 12.8% non se ne era mai occupato; il 6.4% "non lo sa, ma lo affascina il pensarci"; il 4.7% "non ci crede, ma a volte si comporta come se esistesse".

Attraverso un approfondimento settoriale dei dati, si ottiene inoltre una conferma della frattura generazionale tra adulti e giovani anche in questo campo. Mentre sono i primi a proclamare a chiare lettere la propria fede, i giovani manifestano una spiritualità molto privata e molto individuale, in un contesto in cui la parziale marginalità del comportamento religioso-rituale non coincide necessariamente con l'assenza di una religiosità più intima, nè tantomeno con l'assenza di interrogativi etici.

E' anche interessante sottolineare che le giovani generazioni privilegiano più delle altre classi di età una riflessione sulle questioni spirituali, senza che questa comporti necessariamente l'adesione a religioni strutturate.

Infine, è il tema della religiosità, il "luogo" in cui anche la divisione tra i sessi si fa più sentire, e i diversi itinerari storico-culturali differentemente percorsi da uomini e da donne lasciano ancora le loro tracce. La maggioranza delle donne, infatti, si definisce credente (52.7%), mentre gli uomini, pur offrendo la più alta percentuale di adesioni a questa dichiarazione di fede (37.1%), si distribuiscono ampiamente anche sulle altre articolazioni del problema. E mentre il 50.9% della popolazione del Centro e il 51.5% di quella del Sud, dichiara di essere credente, al Nord è solo il 38% ad esprimersi in tal senso

(Ibidem, 323).

3.3. QUALE RELIGIOSITA' PER GLI ITALIANI ?

Nelle pagine precedenti abbiamo precisato alcuni termini relativi alla nostra ricerca, abbiamo indicato dei quadri teorici culturali entro cui inserire il problema religioso dei giovani, oggi. Pur avendo indicato anche alcuni indicatori della religiosità giovanile, siamo anche persuasi che tale ambito spesso sfugge ad ogni analisi esterna, ed essi sono semplicemente degli "indici" di una realtà più profonda. Su questa linea però sappiamo anche che possiamo servirci di un metodo scientifico empirico, capace di avvicinarci alle profondità del tema, ed alla vastità della sua estensione nella popolazione italiana. L'utilizzo di alcuni dati riportati da uno studio abbastanza puntuale di M.M.Burgalassi (1990, 119-144) ci accompagna in questa analisi empirica più globale sulla religiosità della popolazione italiana.

"Sembra esistere nel nostro Paese una vasta area caratterizzata da una presenza piuttosto latente di residui strutturali e culturali cristiani. Quest'area, secolarizzata ed "indifferente" (religiosamente), raggiunge il livello di almeno il 65% degli italiani, di qualsiasi età e condizione. All'interno di quest'area si delineano due sottomondi assai diversi tra di loro: un sottomondo ideologizzato (prevalentemente marxista) che si situa a quote del 10-15% del totale e che orienta la propria esperienza secondo tipi particolari e specifici di "fede"; ed un sottomondo pragmatista privo di reali interessi religiosi (ma non privo di agganci di tipo larvamente filosofico) che raggiunge quote di oltre il 50%" (Idem, p.120).

La restante area (circa il 35% della popolazione) si colloca in due grossi filoni:

- a) il filone dell'esperienza religiosa cristiana (20%), che di massima, obbedisce alla gerarchia, frequenta i riti, crede alla dottrina, segue i precetti etici. Al suo interno è spesso presente un'area innovatrice prevalentemente giovanile (media 7%) e conflittuale con il resto della chiesa;
- b) il filone composto da "persone in ricerca" (circa il 10-15%), attraversato da crisi di crescita e di consapevolezza e composto prevalentemente da giovani, residenti in città e persone colte.

3.3.1. Nuove forme di religiosità.

Le indagini socioreligiose, effettuate sia a livello diocesano (e in questi ultimi mesi moltissime diocesi italiane hanno avviato o stanno concludendo i "Sinodi diocesani", quasi tutti preceduti da indagini socioreligiose, che meriterebbero di

essere studiati singolarmente per avere una mappa assai dettagliata della religiosità italiana: Roma, Firenze, Pisa, Lucca, Reggio Emilia, ecc.), sia a livello regionale (il Triveneto, il Piemonte, la Puglia, ecc.), sia a livello nazionale (Censis, Doxa, Eurisko), in questi ultimi vent'anni ci dicono tutte che :

- è in atto una riduzione quantitativa dell'area dei praticanti religiosi (nel ventennio passato dal 32% si è giunti a circa il 20%);

- è in atto un profondo cambiamento religioso tra "cultura e prassi religiosa" per effetto della mobilità sociale e dell'elevarsi della cultura media. La direzione di tale cambiamento è verso una omogeneizzazione pragmatica e non ideologica;

- i sottomondi giovanile, anziano e femminile stanno vivendo al loro interno, assai più che quello adulto maschile, forme di aggiustamento dottrinale, rituale ed etico con fenomeni di reviviscenza e di religiosità (fortemente vissuta) non trascurabili (movimentismo sociale, biblico, liturgico, vocazionale), ma anche con vistose perdite e smagliature di prassi religiosa;

- col venir meno della cultura contadina e con l'avvento della cultura industriale ed urbana si trasforma l'universo dei significati culturali; la religiosità si sfronda di tutto un bagaglio tradizionale e devozionale che la rendeva adattata a quel mondo;

- nelle stesse forme esteriori di religiosità vi è un graduale passaggio verso tre direzioni di marcia e cioè:

verso una semplificazione della ritualità nella direzione dell'essenzialità degli atti, col rischio di un impoverimento degli atti religiosi;

verso una purificazione di atti e significati, di immagini e di motivazioni nella direzione di una presunta maggiore autenticità e spontaneità, col rischio di un cattolicesimo austero e puritano, povero di immagini ed essenzialista (protestantizzazione);

verso una caduta generale di tono etico con il sopraggiungere di nuovi ambiti etici dalla sensibilità sociale inedita.

- si potrebbe forse parlare allora di una

religiosità a tono forte (i praticanti e gli impegnati),

religiosità a tono debole (gli indifferenti),

non-religiosità formale ossia il rifiuto esplicito di ogni forma di religiosità, nel qual caso vi è da supporre la presenza di valori-altri.

3.3.2. Credenze religiose e pratica religiosa.

Riguardo alle credenze religiose (Dio, Cristo, la Chiesa, l'anima, il peccato, le verità dell'oltretomba) si nota subito la diversa importanza attribuita a Dio, alla Chiesa e alle verità dell'al di là, distribuita in tre livelli quantitativamente assai diversi, dove il minimo consenso è sui "novissimi". Lo scollamento tra i vari ambiti della dottrina con l'ammissione più facile per quelli di tipo più ideale ed elevato e con una minore adesione ai nostri destini eterni giustifica una prassi religiosa in cui il peccato come offesa a Dio, stenata ad avere la sua importanza. La caduta del senso del peccato, specialmente riferita ad atti individuali, timra di sè tutto il comportamento etico verso la direzione di un relativismo r di un permissivismo a tutti evidente. Tale fenomeno, di caduta di adesione alla dottrina col procedere degli anni, sembra abbastanza generalizzato, con tendenza a farsi più critico nelle classi di età più giovanili (come vedremo meglio in seguito). La differenza di adesione tra maschi e femmine, tra residenti in città ed in campagna, tra i diversi livelli occupazionali e culturali sta attenuandosi su posizioni medie livellate con tendenza ad un leggero declino.

A livello di pratica religiosa dal 1956 al 1989 la percentuale media degli italiani regolarmente presenti alla messa domenicale pare diminuita di almeno la metà (dal 35% del 1951 al 22% del 1989, secondo S. Burgalassi). Contemporaneamente sono aumentate le percentuali della presenza saltuaria alla messa domenicale (passate dal 15% al 21% circa) e sono aumentate le assenze costanti dal rito della messa, assenze che interessano oggi oltre la metà degli italiani.

Una recentissima ricerca del Censis, su un campione nazionale di fedeli partecipanti alla Messa domenicale (Censis, 1990, 4-38), ha rilevato che alla partecipazione settimanale della messa (cioè che "prevedono di parteciparvi anche la domenica successiva") aderiscono il 72% delle donne e il 56% degli uomini, con una media del 64% ; il 13.7% invece dichiara di parteciparvi solo due o tre volte al mese. Certamente si tratta di una sovrarappresentazione in positivo del campione, che però sotto il profilo qualitativo denota una significativa fedeltà dei praticanti, lasciando trasparire uno stretto legame tra esperienza cristiana e celebrazione liturgica. Lo conferma, a contrariis, quello scarso 4.9% che non c'è mai andato in tre mesi.

Frende così consistenza l'immagine di un credente impegnato in modo attivo e con continuità nella propria scelta religiosa, che

diventa sempre più consapevole e responsabile, segno di una opzione che lascia poco spazio alla casualità e all'improvvisazione.

Da questa ricerca viene inoltre a modificarsi, osserva ancora il Censis, in misura abbastanza significativa l'immagine di una Chiesa che raccoglie intorno a sé soprattutto persone di medio-bassa collocazione sociale e culturale, e con un medio-basso impegno verso i problemi della vita ecclesiale, di media o bassa identificazione con la struttura ecclesiale. Dall'inchiesta risulta infatti elevata la percentuale dei fedeli forniti di alta istruzione (il 40% del totale è costituito da persone che hanno frequentato la scuola superiore e il 10% da persone che hanno fatto l'Università), e che a partecipare alla messa domenicale sono gli insegnanti e gli impiegati (24.6%), gli studenti e i militari (12.5%), gli operai (10%).

Ancora sul piano quantitativo, una analoga e contemporanea ricerca della Doxa, ridimensiona però le precedenti percentuali rilevando che il 30.3% degli italiani partecipa alla Messa tutte le settimane, l'11.4% due o tre volte alla settimana, il 9.1% una volta al mese, il 32% si dichiara non praticante.

Tutte le ricerche infine evidenziano l'aumento generale delle "persone in ricerca" e di coloro che si dichiarano atei e che in recenti censimenti (cfr. Sinodo di Firenze, 1990) raggiungono livelli attorno al 13% della popolazione.

Va infine rilevata una crisi del sacramento della confessione, così che circa il 20-30 % dei presenti a messa riceve regolarmente l'eucarestia spesso senza confessarsi.

Per altro verso emergono nuove esigenze, anche e proprio, sul piano qualitativo, per il fatto che si estende la fascia di quei cristiani, in buona parte anche giovani, i quali urgono la necessità di un approfondimento più interiore del vissuto religioso e di una testimonianza religiosa e cristiana di più ricca vitalità, di più intenso impegno e di un più responsabile coinvolgimento operoso.

3.3.3. Riferimenti etici e tensione morale.

Dalle suaccennate ricerche emerge tutta una serie di dati che consentono di stabilire alcuni trends morali che sembrano caratterizzare globalmente l'ambito etico della popolazione italiana:

a) una generale tendenza verso forme di scadimento etico nei campi relativi alla morale individuale ed interindividuale come il rapporto di coppia, l'infedeltà coniugale, l'aborto, la vita sessuale, la convivenza, il divorzio;

b) una generale tendenza verso un maggiore rigore etico rispetto ai campi del sociale e del pubblico, come il traffico di

droga, l'inquinamento, le sofisticazioni alimentari, l'evasione fiscale, la frode;

c) la caduta repentina dell'obbedienza ai precetti etici della Chiesa come le esperienze sessuali prematrimoniali, la contraccezione, l'omosessualità, l'adulterio, la pratica religiosa;

d) tali fenomeni sono oltremodo evidenti nelle classi di età più giovani;

e) gli stessi comportamenti etici subiscono una stratificazione differenziata, che va da un più attento rigore ad una maggiore permissività. Seguono pure percorsi, itinerari di religiosità o di credenze diversi. Ad es. per i non credenti sembra evidente un maggior rigore etico nei riguardi dei cosiddetti "peccati sociali", i quali invece decadono di tono nella valutazione della maggior parte delle persone appartenenti all'area dell'indifferenza religiosa; per questa categoria di persone, che raccoglie oltre il 55% degli italiani, la permissività diviene regola fondamentale con rare eccezioni e le valutazioni morali impegnate si attestano su frequenze assai basse;

f) la caduta od oscuramento delle "evidenze etiche di base" con lo scadere della tensione morale sono un fenomeno di causa-effetto da correlarsi con l'affievolimento della coscienza etica tradizionale e sembrano dare ragione dei fenomeni contraddittori registrati in Italia in occasione ad es. di vari referendum;

g) nel mondo devozionale e della religiosità popolare, che un tempo pervadeva ritmi di vita collettiva, si assiste oggi al crollo di buona parte di tali tradizioni, specie in ambito giovanile, mentre si stenta a ricostruire ambiti di interesse e di partecipazione religiosa che vadano al di là del semplice rito domenicale; tuttavia il proliferare delle sette e del movimentismo cattolico ci fa essere attenti a trarre delle conclusioni affrettate e definitive.

4. RIFLESSIONI CONCLUSIVE.

Da tutte le ricerche empiriche fin qui riferite, relative alla religiosità della popolazione italiana in genere, è possibile ora trarre alcune considerazioni generali.

La teoria delle subculture di S.Burgalassi, come le subculture dell'indifferenza religiosa, e dell'accettazione piena (modello ufficiale), o del rifiuto completo (non credenza) della prassi religiosa, che ci è servita per una lettura della religiosità degli italiani, permette anche di individuare alcuni

nodi che la religione è chiamata a sciogliere nell'immediato futuro. Essi sono tra gli altri quello del rapporto fra trascendenza/immanenza, tra religione-di-chiesa/religione soggettiva (o diffusa), tra modernità/tradizione.

Attorno a questi nodi si incentrano poi anche le sfide derivate dai giovani, che danno una coloritura speciale sia ai problemi del soggettivismo religioso e del sorgere della "religiosità" emozionale", sia ai problemi del "sacro" e della "politica" stessa delle chiese. Scrive infatti Ferrarotti (1989,114): "La religione di Chiesa non assorbe in sé tutte le potenzialità del sacro, le cui molteplici espressioni sconfessano l'idea di una secolarizzazione dilagante. Esso trova in definitiva nuovi e più ampi spazi".

In secondo luogo, il mutamento sociale ha prodotto profonde e rapide trasformazioni nel vissuto religioso tradizionale, perchè da una parte ha stimolato ed accresciuto il senso dell'appartenenza e dell'universalità del corpo sociale e della cattolicità attraverso una visibilità più evidente, dall'altro la religione si è maggiormente interiorizzata divenendo una componente soggettiva ed autoespressiva che il credente vive in prima persona, conferendole fiducia, dedizione e impegno.

A livello di coscienza generalizzata si ha la sensazione che mentre aumenta il consenso diffuso (forse anche la simpatia) verso le opere religiose sociali della Chiesa e dei cattolici impegnati (si pensi alle comunità terapeutiche, alle case di accoglienza, al volontariato, alla lotta contro la mafia nel Meridione), dall'altro ogni intervento della Chiesa in campo politico e nel campo della libertà individuale (vedi divorzio, aborto, contraccettivi, ecc.) venga visto come una inframezzatura imperdonabile, come un'attentato alla libertà dell'uomo moderno autosufficiente.

E d'altra parte le nuove sensibilità verso il sociale si accompagnano ormai all'attenuarsi dell'etica personale, sessuale ed interindividuale con il sopravvento di una specie di etica semianarcoide, soggettiva, fortemente condizionata dalla situazione. Ciò produce la relativizzazione dell'etica tradizionale, la ricomposizione del quadro etico sui "nuovi" valori della post-modernità come la libertà personale, il benessere, il consumo, l'economia, la famiglia e forme diluite di solidarismo componibili con forme di antagonismo etnico, razziale, linguistico, regionale, politico, ecc. I processi di secolarizzazione, estendendo l'importanza del dato immanente e di tutto ciò che prima veniva considerato profano, ricostruiscono nuovi ambiti valoriali.

L'area della sacralità stenta a ritrovare forme valide di rivestimento culturale con le quali dare veste concreta ad ispirazioni trascendenti ed universali. Vi è infatti una reale difficoltà, al di là delle parole e dei messaggi anche formali, a ricostruire vere forme di vera solidarietà sia nazionale che internazionale. Non è un caso che nella società occidentale a più elevato tenore di vita si stia assistendo oggi ad iniziative e perfino a politiche di stretta difesa degli egoismi corporativi di categoria, etnici, razziali e nazionali.

Nello stesso tempo, osserva opportunamente M.M.Burgalassi (1990, 155), "si avverte sempre di più che la significanza dei valori-chiave di un mondo post-moderno deve oggi fare i conti necessariamente con 'forme di ritualità e con forme di liturgie' (vedi quelle nuove attorno ai campionati mondiali di calcio appena conclusi) che sprigionino le energie necessarie per dare seguito alla parole ed ai messaggi".

Infine rimane sempre vero che i valori religiosi si trovano a vivere in un "sistema di norme in conflitto" nella cultura pluralista della società italiana complessa e consumistica, che enfatizza i bisogni e ne reclama la soddisfazione. Si sviluppano così comportamenti che non trovano più la loro "plausibilità" o legittimazione in una motivazione religiosa, ma nella soddisfazione immediata delle attese individuali. Un tale sistema etico individualistico sussiste a prezzo di alti costi, come l'isolamento e la caduta di progetti a lungo raggio. Il ricorso a motivazioni di altro genere, che non siano quelle immediate, non è ritenuto necessario, anzi viene spesso dichiarato come ostacolo al progresso stesso. E' la stessa opinione pubblica a sanzionare questo sistema di "norme presentiste" e a procurargli il consenso generalizzato.

Di qui nasce il conflitto tra sistema religioso delle norme e il comportamento pratico sancito dall'opinione pubblica.

Se è pur vero che la società moderna si sviluppa sempre più verso una razionalità scientifica e tecnologica, così che si viene a costituire un quadro preciso di valori logicamente legittimati e razionalizzati, senza ricorso al trascendente, se è pure altrettanto vero che tutto ciò porta ad una riduzione della domanda pubblica e istituzionale di religione e di identificazione con l'istituzione religiosa, tuttavia questa stessa razionalità tecnico-scientifica nel prendere atto dei suoi limiti (i problemi vitali ed esistenziali dell'uomo rimangono irrisolti), può trovare l'apertura all'invocazione di criteri e di valori che vanno al di là del puro rapporto di scambio, offerta-domanda, e che si possono instaurare a livello simbolico dei valori religiosi di trascendenza.

Questa apertura al superamento dell'immanente e del valore economico di scambio sembra ampiamente riscontrabile nell'universo giovanile (Mion, 1985, 47).

Finora il nostro discorso si è fermato a considerare la portata, la vastità e la profondità del processo di secolarizzazione e di risveglio del religioso all'interno della società italiana nella sua globalità.

D'ora in avanti, nella seconda parte, ci soffermeremo ad analizzare la specifica risposta soggettiva dei giovani di fronte alla dimensione religiosa della vita.

PAGINA BIANCA

PARTE SECONDA

I GIOVANI ITALIANI E LA RELIGIONE

PAGINA BIANCA

CAPITOLO PRIMO

LA RELIGIOSITA' DEI GIOVANI ITALIANI: CARATTERISTICHE E TENDENZE EMERGENTI

O. PREMESSE METODOLOGICHE

Nella prima parte della nostra ricerca di tipo sostanzialmente concettuale sono stati presentati ed analizzati alcuni costrutti teorici di fondo utili per costruire un quadro concettuale capace di dare significato ed organizzazione ai problemi in esame circa il rapporto dei giovani con la religione in Italia oggi.

A questo scopo abbiamo individuato i limiti e la natura della ricerca, abbiamo dato ragione di alcuni termini fondamentali per una corretta comprensione del problema, abbiamo infine avanzato la presentazione di alcuni parametri descrittivi della società italiana in generale, soprattutto degli adulti, nel suo rapporto con il fenomeno religioso.

In questa seconda parte utilizzeremo esclusivamente documentazione di ricerche empiriche realizzate nel nostro Paese, allo scopo di presentare il fenomeno della religiosità giovanile in questi ultimi anni. Sarà uno studio di sintesi quanto-qualitativa che prenderà in esame e valuterà le diverse indagini, soprattutto rispetto alle conclusioni cui sono giunte.

Tale approccio presenta dei vantaggi e dei limiti. Anzitutto si ha il vantaggio di partire dai dati di fatto, dall'analisi della situazione, da una base realistica del problema, che ne garantisce l'attualità, la portata storica e la sua definibilità. Data la numerosità delle ricerche ed anche, almeno per alcune, la indiscussa validità scientifica, potremmo considerare coperte la maggior parte delle regioni italiane. D'altro lato non è chi non veda i limiti, legati alla natura stessa di questo approccio, facilmente percepibili e valutabili da chi abbia una sensibilità più critica, specialmente verso gli

aspetti più propriamente metodologici della ricerca empirica. Sono problemi di rappresentatività dei campioni, ma anche di generalizzabilità dei risultati, di rigore metodologico usato dai singoli ricercatori, di portata stessa e di consistenza della indagine in sé, di confrontabilità dei risultati, della loro validità. Riteniamo legittima la presunzione che tali possibili aporie di fondo possano già essere state scientificamente e rigorosamente risolte in altra sede. La consideriamo una presunzione legittima, pena il rischio di imboccare il circolo vizioso, assai spesso paralizzante, di una verifica a ritroso all'infinito, impossibile nella ricerca stessa sociologica. D'altra parte sarà nostro compito avvertire volta per volta della problematicità di qualche indagine meno rigorosa. Le nostre riflessioni perciò saranno guidate e illuminate da questa consapevolezza, ma anche dalla provata attendibilità delle fonti, cui ci è stato possibile accedere.

1. EXCURSUS STORICO-DIACRONICO DELLE PRINCIPALI RICERCHE SOCIOLOGICHE SUL COMPORTAMENTO RELIGIOSO DEI GIOVANI ITALIANI .

Nella prima parte abbiamo analizzato l'interesse religioso della popolazione italiana in generale, specialmente adulta, in questa seconda parte studieremo in modo più specifico l'interesse religioso dei giovani. L'età considerata va dai 15 ai 24 anni o ai 29 anni a seconda dei diversi tipi di campioni usati nelle indagini.

Studiando il problema religioso intendiamo quindi analizzare quelle dimensioni che si riferiscono anzitutto e prevalentemente all'esperienza religiosa giovanile di fatto vissuta, ma anche le opinioni, i giudizi, gli interessi e gli atteggiamenti che i giovani esprimono sul fatto religioso in sé, sia personale e privato, che comunitario e pubblico, individuale ed ecclesiale. Inoltre sarà presa in considerazione tutta la serie delle motivazioni religiose che possono o no animare la pratica religiosa, le diverse espressioni della fede religiosa e dei conseguenti rapporti con la Chiesa e/o le altre chiese, nonché le ricadute delle proprie convinzioni religiose sul più generale comportamento morale sia pubblico che privato. Tutto questo può costituire il "campo religioso" (Guizzardi, 1979) di fronte al quale il giovane italiano prende posizione, ma anche al cui interno esprime la sua religiosità.

1.1. L'INTERESSE PER LO STUDIO DELLA RELIGIOSITA' GIOVANILE.

L'interesse per lo studio della esperienza religiosa dei giovani in Italia si è accompagnato sempre a quello più generale circa l'analisi della condizione giovanile nella sua totalità e in particolare a quell'ambito più specifico che attiene al mondo simbolico dei valori, dei bisogni, delle aspirazioni e degli ideali.

Vi è stato però un momento nella storia della sociologia religiosa in cui lo studio della religiosità giovanile ha assunto un impegno prioritario ed esclusivo, anche da un punto di vista rigorosamente e metodologicamente scientifico, da parte di gruppi di ricercatori, particolarmente attenti a questo fenomeno.

1.1.1. Dal dopo-guerra al post-sessantotto.

L'interesse ad analizzare il problema religioso dei giovani era già presente nell'immediato dopo-guerra, quando si è ripresa sistematicamente la ricerca a livello universitario. La dimensione religiosa infatti non era mai stata trascurata, anzi spesso veniva considerata una variabile importante con la quale confrontare gli altri dati per analizzarne influssi e correlazioni.

Esempi concreti sono state le ricerche di P.G.Grasso (Gioventù di metà secolo, Roma, AVE, 1954), di G.Baglioni (I giovani nella società industriale, Milano, Vita e Pensiero, 1962), di U.Alfassio Grimaldi e I. Bertoni (I giovani degli anni 60, Bari, Laterza, 1964).

Durante gli anni del movimentismo sessantottesco ed immediatamente post-sessantottesco, tale interesse è diminuito o piuttosto è stato trascurato a favore dell'interesse per la politica, che nel frattempo era diventato totalizzante. Lo stesso clima di enfasi per una lettura marxista della realtà, ne aveva emarginato i contenuti più apertamente religiosi.

Ciononostante tali ricerche hanno sempre continuato, anche sotto la provocazione del processo di secolarizzazione già abbastanza sviluppato. Anzi proprio per questo sono nate alcune ricerche intese a verificarne la portata sul mondo giovanile.

Di questi anni possiamo così ricordare le analisi di E. Rusconi (Giovani e secolarizzazione, Firenze, Vallecchi, 1969); di S. Acquaviva (L'eclissi del sacro nella società industriale, Milano, Comunità, 1971); della SHELL (Questi i giovani, Genova, Shell, 1970); di M.Cipriani (I giovani del Sud e la Chiesa, Bari, Circolo, 1971); dell' ISVET (1972); di V.Caporale (Cosa

pensano i giovani della religione, Napoli, Dehoniane, 1972); di C.Tullio-Altan (1974), e della Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Salesiana, che proprio in questo periodo aveva condotto una batteria di ricerche sociologiche sull'insegnamento della Religione Cattolica in Italia, replicata quest'anno su tutto il territorio nazionale e tuttora in fase di elaborazione.

1.1.2. Le ricerche dal 1977 al 1985.

E' dopo il 1977 circa che si riprende con particolare curiosità ed accresciuto interesse lo studio scientifico dell'esperienza religiosa dei giovani in modo più diretto, sia per quanto riguarda i contenuti, più esplicitamente religiosi, come anche per quanto attiene ai campioni costituiti esclusivamente di giovani.

Sono infatti gli anni degli studi di A.Grumelli e S.Sarti (Giovani e futuro della fede, Roma, Studium, 1977); di F. Garelli (I giovani italiani di fronte al fenomeno religioso, in "Note di Pastorale Giovanile", 1976, n.3); di F.Ferrarotti et al. (Studi sulla produzione sociale del sacro. Forme del sacro in un'epoca di crisi, Napoli, Liguori, 1978) e le ricerche di S. Burgalassi (La religiosità giovanile italiana, tra conformismo e contestazione, in "Studi di Sociologia", 1976, n.1, pp.28-53); di G.C.Milanesi (Ipotesi sulla religiosità dei giovani, in "Orientamenti Pedagogici", 1978, n.1, pp.82-98); di S.Giannotti (Giovani operai e religione, Roma, LAS, 1977); G. Scarvaglieri (La religione in una società in trasformazione, Firenze, Vallecchi, 1977); del Segretariato per i non-credenti (L'indifferenza religiosa, Città Nuova, 1978); di R. Mion (Fine di un'eclissi ?, Torino, L.D.C., 1980); di F. Garelli (Giovani e fenomeno religioso in una società complessa, in "Aggiornamenti Sociali", 1980, n.1, pp.7-20); di G.Orlandoni e B.Testa, (La religiosità dei giovani, Roma, Coletti, 1981) ed infine la ricerca, ormai diventata un punto fermo dell'indagine sulla religiosità giovanile, condotta dall'Università Salesiana e coordinata da G.C. Milanesi (Oggi credono così, Torino, L.D.C., 1980).

Con gli anni 80, sullo scia e sullo stimolo di queste indagini, si intensificano le ricerche sulla religiosità giovanile, non più solo a livello nazionale (G.C. Quaranta, L'associazionismo invisibile. Giovani cattolici tra secolarizzazione e risveglio religioso, Firenze, Sansoni, 1982; e quella di C.Calvaruso e A.Abruzzese, Indagine sui valori in Italia, Torino, SEI, 1985); quanto piuttosto a livello locale delle singole diocesi, come per es. a Verona (R. Mion, Verona, giovani 80: giovani, valori e fede, Verona, 1982); a Torino (G.

Villata, *Giovani, religione e vita quotidiana: da un approccio sociologico ad un progetto pastorale*, Torino, Piemme, 1983); a Milano, a Bari, a Fermo, a Potenza, Cuneo; o addirittura all'interno di regioni specifiche, come il Piemonte (Garelli), il Veneto (Scanagatta), l'Alto Adige (Gubert), l'Emilia-Romagna (Cipolla, Martelli), la Puglia (Lanzetti), la Toscana (Burgalassi), la Campania e il mezzogiorno (D. Pizzuti), la Sicilia (Emma, Urso), la Basilicata e le altre regioni meridionali (Orlando).

1.2. NELL'ULTIMO QUINQUENNIO.

Nell'ultimo quinquennio il fervore della ricerca scientifica in materia di religiosità giovanile in senso stretto, è andato diminuendo.

Sono invece riprese in modo quasi sistematico le ricerche macrosociali a livello nazionale sulla condizione giovanile, inclusive anche dell'esperienza religiosa. Sono ricerche promosse da Enti pubblici, come il Censis (1985, 1986, 1989), l'Eurisko (1989), lo IARD (1984 e 1988), i vari Ministeri Nazionali, come pure i singoli Assessorati regionali, provinciali e comunali, che sotto la spinta e la sensibilizzazione dell'Anno Internazionale della Gioventù (1985) hanno messo in cantiere una vastissima gamma di strumenti per l'analisi del loro territorio, delle associazioni e dei giovani in esso presenti (Mion, 1985, pp.985-1034). In queste indagini il problema religioso viene studiato accanto agli altri problemi esistenziali, nell'interazione delle diverse variabili intervenienti, che ne danno proporzione e complementarità.

Nei primi anni 90, quasi con un movimento pendolare, riemerge la preoccupazione per la religiosità giovanile, perchè presso quasi tutte le Diocesi italiane si sono avviati i Sinodi diocesani per un'analisi sociopastorale del territorio. In questo lavoro si è sentita fortemente l'esigenza di utilizzare un rigoroso metodo di analisi che ha coinvolto numerosi sociologi di professione allo scopo di fornire una descrizione ed interpretazione della dinamica sociale in termini scientifici. Sulla spinta quindi delle diverse Commissioni preparatorie ed in particolare quella dei "Giovani e Catechesi" si è elaborato in ogni diocesi, o si sta elaborando, un abbondante materiale documentativo di ricco interesse, che meriterebbe essere acquisito almeno in qualche sede ufficiale. Noi sappiamo che tali indagini si stanno verificando non soltanto a livello della Chiesa italiana, ma addirittura a raggio mondiale a livello di tutte le regioni episcopali della Chiesa cattolica.

Nel nostro limitato ambito nazionale, oltre le numerose ricerche apparse in articoli di riviste scientifiche, possiamo indicare quelle di maggior rilievo per le tematiche particolarmente religiose. Esse sono già state pubblicate in voluminosi rapporti curati da Ardigò, Cipolla, Garelli, Martelli, Ricolfi, Sciolla, Orlando, Diamanti, Burgalassi, Rosanna, dalla stessa Università Salesiana e da altri, cui si fa riferimento nella documentazione bibliografica consultata e di sostegno, acclusa alla presente relazione.

La rivisitazione di questo abbondante materiale, soprattutto di quello analizzato con rigorosa metodologia scientifica, "permette di individuare, afferma Garelli (1988,91) una sostanziale e per lo più impreveduta, continuità di tendenze, l'emergere di un trend evolutivo", che risulta sorprendentemente omogeneo e concorde, nonostante la pluralità delle indagini, la differenza dei tempi e dei luoghi, l'eterogeneità dei ricercatori per lo più non informati da particolari affinità culturali e tanto meno influenzati da reciproche dipendenze, oltre che l'assunzione di ipotesi di partenza diverse.

Da tutto questo complesso materiale scientifico emerge un elemento di singolarità nella sostanziale concordanza delle tendenze rilevate, sia a livello della popolazione in generale che di quella giovanile in particolare.

2. LA RELIGIONE DEI GIOVANI IN ITALIA: TENDENZE ATTUALI.

Questa sostanziale omogeneità di indicazioni, riscontrata a livello delle principali indagini empiriche, interessa i vari settori in cui si articola il fenomeno religioso e le varie dimensioni costitutive dell'esperienza religiosa.

Le abbiamo già indicate nello schema iniziale come lo studio delle motivazioni, delle opinioni, delle valutazioni, degli atteggiamenti, delle conoscenze, delle credenze, della pratica religiosa, del senso di appartenenza ecclesiale, e più in particolare della fede in Dio, dell'atteggiamento verso la chiesa, del rapporto tra credenze e condotte morali, tra fede e impegno politico, tra credenze e pratica rituale, tra fede e vita quotidiana.

Lo studio analitico dei diversi ambiti permetterà di specificare alcune eventuali differenziazioni, ma ai fini del nostro lavoro è molto più rilevante cogliere e individuare i grossi orientamenti di fondo che stanno caratterizzando in questi ultimi decenni la

religiosità dei giovani italiani.

Lo faremo sulla scorta di alcune puntuali riflessioni di Garelli, che in uno studio assai documentato (1988) avanza alcune osservazioni di fondo, che ci sentiamo di condividere almeno nella loro sostanziale generalità.

2.1. IL FILO ROSSO DELLE TENDENZE EMERGENTI.

Vengono evidenziate tre tendenze emergenti come :

- la persistenza dei valori religiosi e la tenuta della religione di chiesa;
- il venir meno di atteggiamenti conflittuali, antagonisti nei confronti della religione;
- la permanenza di una certa ambiguità e "debolezza" nella religiosità attuale, che si caratterizza per alcuni tratti definibili come religiosità dell'al di qua, religiosità dell'intenzione, religiosità privatizzata, religiosità separata dalla vita quotidiana.

Innanzitutto sembrerebbe emergere dalle ricerche degli ultimi 20-30 anni che, nonostante la generalizzata proclamazione della crisi irreversibile dei valori religiosi soprattutto nel mondo giovanile, nonostante l'attenuazione dei riferimenti di fede e una certa perifericità degli orientamenti religiosi, tuttavia il modello della religione di chiesa manifesta una chiara persistenza, nè sembra destinato a scomparire, anche se appare al centro di un allargato processo di ridefinizione culturale in una società pluralista e differenziata.

In tutte le indagini la grande maggioranza della popolazione si identifica in un "essere cattolici", appare interessata ad atteggiamenti di preghiera, prende parte ai riti religiosi, specie a quelli di passaggio, così da giustificare l'ipotesi che la fede non sia destinata alla marginalità o all'insignificanza, riconosce che la religione assolve nella propria vita al problema del significato, a cui non sembrano in grado di rispondere altre istanze culturali. In un recente sondaggio di "L'Ebdo" circa il 66% degli svizzeri pensa che se mancassero la chiesa cattolica e quella protestante molti non saprebbero più che senso dare alla propria vita.

In secondo luogo l'atteggiamento nei confronti della dimensione religiosa è oggi mediamente più sfumato di quanto non lo fosse qualche decennio fa, e di quanto anche oggi qualcuno possa ipotizzare. Si sono ridotti gli atteggiamenti conflittuali, antagonisti, nei confronti non solo dei valori religiosi, ma anche della religione di chiesa. Le posizioni oppostive non

vanno più di moda. Oggi prevalgono atteggiamenti più tenui, giudizi meno pesanti. Nei confronti della prospettiva religiosa si è più tolleranti, meno negativisti, anche se ugualmente critici. Si riesce a valutare positivamente diversi aspetti della proposta religiosa, senza necessariamente identificarvisi del tutto. Si considera la religione come una risorsa che può assolvere ad una funzione importante sia nella vita dei soggetti che nelle dinamiche del sistema sociale (vedi ad es. le dichiarazioni di Gorbaciov nella sua recente visita a Roma). Vi è in sintesi un atteggiamento di benevola considerazione dei valori religiosi e un modo positivo e/o tollerante, non polemico di analizzare la presenza della religione nella società.

Sta perdendo sempre più di senso l'equazione "religione uguale alienazione", come quella di "religione, oppio dei popoli". Atteggiamenti anticlericali e antireligiosi stanno diventando un anacronismo. E questo anche e soprattutto nelle giovani generazioni.

Ciò non significa disconoscere la presenza nella società di altri gruppi caratterizzati da orientamenti culturali estranei ad un riferimento trascendente, che accettano una definizione di realtà esclusivamente positivista. Di fatto però si tratta di atteggiamenti che riflettono la posizione di una specifica minoranza, il cui peso è stato nel corso degli anni sovente enfatizzato, così da far considerare come prevalenti o decisivi atteggiamenti e orientamenti espressi da minoranze particolarmente riflessive e dinamiche a livello sociale.

L'importanza attribuita al modello religioso appare però spesso caratterizzata da una valenza più teorica che esistenziale e di coinvolgimento personale, quasi piuttosto un'idea rassicurante nelle dinamiche dell'esistenza.

Infine non sono assenti elementi di ambiguità.

Se da un lato nella nostra società assistiamo alla persistenza dei riferimenti religiosi insieme a momenti di discontinuità e incoerenza di adesione, di selettività nell'accostarvisi, dall'altro la benevola considerazione dei valori religiosi sembra essere prodotta da una identità religiosa sempre più allentata, da un riferimento scarsamente significativo nelle dinamiche personali, e/o da una semplice credenza religiosa assai povera come rilevanza sociale. L'adesione ad una prospettiva religiosa sembra oggi caratterizzarsi da una debole capacità di orientamento e di coinvolgimento che nel passato appariva assai forte.

Talora però si rende vero anche il contrario, che cioè l'esistenza negata o dubitata di Dio non fa da ostacolo ad una tensione religiosa di fondo. La dimensione religiosa si installa nella società post-industriale senza scuoterne il quadro

razionalizzante, ma rispondendo comunque a delle esigenze irrisolte (C. Calvaruso e A. Abruzzese, 1985).

2.2. CARATTERI DELLA RELIGIOSITA' DEI GIOVANI ITALIANI.

Sempre sulla scorta delle ultime indagini sembrano emergere quattro diverse configurazioni di religiosità giovanile.

2.2.1. Una religione dell'al di qua.

Si assiste ad un processo di umanizzazione del riferimento religioso, di riduzione della fede a criterio immanente di autorealizzazione personale e sociale. La religiosità in questo caso sembra perdere il suo intrinseco riferimento trascendente, per diventare funzionale ad interessi secolari e profani, alla stabilità e all'integrazione sociale dei soggetti. Risulta così eccessivamente condizionata dalla contingenza e dalla precarietà della vita quotidiana, animata da atteggiamenti pragmatici e utilitaristici, dove la fede è considerata come un insieme di valori umani di riferimento (D. Pizzuti, 1983; C. Calvaruso e A. Abruzzese, 1985).

2.2.2. Una religione dell'intenzione.

Con la religione dell'intenzione vogliamo sottolineare quel riferimento religioso che si ferma al momento intenzionale, di colui che non esita a definirsi "religioso" o "cattolico" senza però attribuire a questo nome un preciso contenuto, né a livello pubblico, né a livello dell'intimità personale. Vive una religione di pura affermazione, incapace di dare concretezza ad un riferimento culturale, di passare dall'intenzione alla condotta di vita vera e propria. Può dare la percezione di una certa identità personale e sociale, ma solo a livello percettivo e non reale.

2.2.3. Una religione privatizzata.

Si diversifica dalla precedente per il fatto di trovare espressione concreta almeno nella sfera dell'intimità personale e privata del soggetto, nello spazio privato della famiglia e nel sistema di significato dell'individuo, con notevole perdita però della dimensione collettiva dell'esperienza religiosa. Il riferimento religioso si riduce ad alcune espressioni minimali. Intimità ed espressioni minimali sono i due concetti più ricorrenti per indicare che la persistenza del riferimento religioso nella società contemporanea è possibile solo a

condizione di ridurre il suo raggio d'azione e d'influenza, di abbandonare la pretesa di informare anche l'espressione pubblica e politica dei soggetti.

La religiosità si allontana dalla possibilità di influsso sulle istituzioni, assume quindi un'espressione essenziale, si manifesta attraverso atti minimali, si nasconde per lo più nell'intimo del soggetto, facendosi funzionale al suo bisogno di autonomia e di libertà di espressione.

2.2.4. Indeterminatezza dei riferimenti religiosi.

Nel cercare una risposta al problema del significato e alle situazioni critiche della vita, i giovani fanno riferimento alla dimensione religiosa, non ritrovando nelle risposte sul mercato un'adeguata soddisfazione al problema della propria identità. Però tale riferimento religioso sembra avere dei contenuti dogmatici e teologici alquanto generici e poveri, frutto di una scarsa cultura religiosa, appena appena sufficiente per delineare le grosse linee di sviluppo di un adolescente.

La religione diventa allora uno "scenario", sul cui sfondo inserire gli elementi portanti della propria vita, che da esso ricevono significato. Quando però si va ad approfondire tale dimensione essa risulta abbastanza vaga ed indeterminata.

La religione allora assume una connotazione culturale generica, dove il riferimento religioso viene interpretato soprattutto in termini culturali e meno in termini esistenziali, di vita.

La religione viene confinata sullo sfondo della vita, come un faro ultimo di significati la cui certezza ha una funzione rassicurante, in quanto gli garantisce quei valori di integrazione sociale e comunitaria, oggi particolarmente necessari. Sul palcoscenico della propria vita il giovane recita un copione profano, però ha bisogno nello stesso tempo di un principio ultimo di senso che lo rassicuri. Si comporta secondo significati immanenti, ma ha la necessità di "coprirsi le spalle".

L'indeterminatezza dei riferimenti religiosi diventa eclatante nel campo delle credenze. La grande maggioranza dei soggetti dichiara di credere in Dio, in un essere superiore, ma tale quota si restringe se si chiede loro di specificare la suddetta credenza. Mentre per un verso vengono rifiutate le definizioni più negative e restrittive della religione, per altro verso se ne accettano definizioni molto generiche e riduttive.

Di qui si introduce un'ulteriore connotazione della religiosità giovanile, caratterizzata da una marcata discontinuità di riferimento e di pratica religiosa che va sotto il nome di "dissociazione tra fede e vita", di scollamento tra riferimenti ultimi e scelte contingenti, tra identità originaria e

orientamenti quotidiani.

2.2.5. Frattura tra vita quotidiana e vita di fede.

La separazione del riferimento religioso dalla vita quotidiana è rilevata da molti studiosi (S.Burgalassi, 1970; D. Pizzuti, 1983; C. Calvaruso e A. Abruzzese, 1985), i quali però si limitano soltanto a rilevare tale separatezza, sottolineando in particolare la difficoltà del religioso a informare le scelte di vita, a tradursi in norme e modelli di comportamento.

Per altri studiosi la religione aiuta sì a ridefinire la propria identità ultima, a far fronte ai punti di rottura dell'esistenza, ma appare irrilevante e fragile nel raccordarsi alle condizioni ordinarie di vita, ad informare in modo significativo gli atteggiamenti e i comportamenti ordinari.

Ciò provoca nel giovane la presenza dissociante di diversi orientamenti a seconda che egli si riferisca alle questioni ultime dell'esistenza oppure all'esperienza ordinaria.

E' una vita su due piani, quasi paralleli, dove l'identità religiosa si colloca in un orizzonte "debole" di significati senza avere la forza di presiedere alla formulazione dei valori della vita quotidiana ed alla loro concreta attualizzazione.

Solo una ristretta quota di soggetti evidenzia atteggiamenti quotidiani aperti ad una prospettiva di fede, interpreta le vicende ordinarie della vita in relazione ad un essere trascendente (Garelli, 1988).

E' proprio nella mancanza o nel venir meno di un raccordo tra orientamenti di valori ultimi e orientamenti quotidiani dell'esistenza che si può individuare uno degli aspetti più singolari e paradossali che caratterizzano la ricerca di senso nella società contemporanea.

3. CAUSE DI UNA RELIGIOSITA' GIOVANILE "DEBOLE".

La descrizione della situazione, tesa ad individuare le principali tendenze e caratteristiche della religiosità giovanile, esige rigorosamente l'analisi delle principali ragioni che le hanno provocate. Gli autori che hanno condotto le ricerche di questi ultimi anni, hanno evidenziato almeno quattro scenari interpretativi propri del nostro contesto italiano:

- la rottura del cosmo sacro prima unitario,
- la conflittualità nel giovane tra ruoli molteplici e complessi,
- la crisi dell'immagine religiosa nell'universo giovanile,

- la religiosità culturale e le nuove religioni giovanili.

3.1. LA ROTTURA DEL COSMO SACRO, UNA VOLTA UNITARIO.

Una serie di studi e ricerche considerano la problematica della situazione religiosa giovanile in atto nel nostro paese, come una conseguenza della rottura del cosmo sacro, preesistente, già assai unitario e compatto, e della frammentazione dei processi di socializzazione religiosa.

Già S.Acquaviva (1971) osservava che il sacro stava venendo meno, e soprattutto esso si stava velando nella coscienza individuale per effetto dei processi innescati con l'avvento dell'industrializzazione già da noi ricordata: spopolamento delle campagne, urbanizzazione, restringimento dell'occupazione nel settore primario, prevalenza dei rapporti formali, radicali trasformazioni nel mondo culturale, per cui si è stemperato un mondo di norme e di valori di tipo religioso-sacrale, per far spazio ad orientamenti culturali più tipici di una società meccanica, industriale, e oggi anche dominata dalla razionalità tecnologica.

I giovani di oggi, che meno hanno assistito a queste trasformazioni, se non hanno potuto notare il passaggio, hanno tuttavia trovato un ambiente socio-culturale dove questa presenza si è molto rarefatta.

Anche G.E.Rusconi (1969) evidenziava le conseguenze di queste rotture nell'universo simbolico giovanile, dove il sacro veniva allora sostituito con la grande importanza attribuita al valore della politica, e l'istituzione religiosa veniva a perdere il monopolio del porsi come unica fornitrice del sensus vitae. Identico processo si stava verificando per le altre agenzie socializzatrici, meno attente al problema religioso, ma altrettanto frammentate e disaggregate nei loro obiettivi.

Alla rottura del cosmo sacro si è accompagnata la "deflagrazione" anche degli altri sistemi simbolici, che non avevano resistito all'urto della frammentazione, provocato dall'affermarsi di una società pluralistica e differenziata, fondata sulla razionalità scientifica e tecnologica, che si poneva lei, ora, come unica spiegazione del problema dell'uomo. Però anche in una situazione di modernità, come quella attuale veniva vigorosamente reclamata una "fonte di valori" (Wilson) o una risposta ai valori ultimi dell'esistenza (Berger), da ricercarsi al di fuori di un orizzonte immanente. Il sacro e la religione venivano così rivalutate e richiamate in causa da quelle stesse condizioni di vita che ne avevano determinato in precedenza la loro attenuazione.

3.2. LA CONFLITTUALITA' NEL GIOVANE TRA RUOLI MOLTEPLICI E COMPLESSI.

Tale condizione è prevalente soprattutto nei soggetti adulti che occupano molteplici posizioni sociali, ma si rendono oggi presenti anche nei giovani, specialmente universitari o già entrati nel mondo del lavoro, perchè si verificano tensioni e conflitti determinati dalla difficoltà di comporre in un'unica condizione il doppio ruolo di lavoratori o di universitari, e di soggetti orientati religiosamente. E' la tensione di individui e di gruppi che da un lato non intendono rinunciare ai loro valori religiosi, e dall'altro lato sono orientati a vivere a pieno titolo la loro condizione operaia o universitaria (Cipolla, 1985).

Soprattutto in questo tipo di approccio balza all'evidenza come gli orientamenti religiosi partecipano del più generale processo di ridefinizione dell'identità personale e sociale e possano costituire così un nodo problematico, esistenziale di vera conflittualità.

L'esito di questa tensione può assumere una duplice configurazione: o dirompente, e questo si è verificato solo per alcuni gruppi sociali particolarmente coinvolti in movimenti religiosi del dissenso o ad elevata coscienza politica e sindacale; oppure conciliante nel tentativo di una composizione dei conflitti, che si è verificato nella maggior parte dei casi, rafforzando quell'ambivalenza sottesa alla persistenza della religione nella società contemporanea.

Da un lato non si rinuncia a riconoscersi nei valori religiosi, anche se essi mantengono il loro carattere separato dalle vicende più significative del soggetto, e dall'altro si è immersi a pieno titolo nelle dinamiche sociali. Vi è uno sforzo per mantenere la radicata convinzione della necessità del lealismo alla Chiesa, ma anche del lealismo alle dimensioni della vita sociale. Questa accettazione della religione di chiesa però viene fatta in modo piuttosto acritico, non problematizzato, quasi un accostamento senza ridefinizione della propria identità religiosa con quella sociale, dettata più da prospettive contingenti, più da calcoli di possibili vantaggi immediati, che non dalla consapevolezza dei problemi connessi all'integrazione delle due specifiche identità nello stesso soggetto.

3.3. CRISI DELL'IMMAGINE RELIGIOSA.

Se da una parte l'idea di una religione quale "fonte dei valori", quale ambito privilegiato di risposta al problema del significato, quale "supplemento d'anima" ad una società

produttivistica e consumistica, si fa sentire sempre più esigente come "strumento di sopravvivenza umana", d'altra parte il riferimento religioso sembra caratterizzarsi da un tasso di necessità, ma anche di labilità o di debolezza che ne favorisce la sua marginalità o insignificanza nel sistema culturale.

Dalle ricerche infatti emergono osservazioni che l'abbandono della pratica religiosa continuativa non comporta l'eliminazione di ogni atteggiamento religioso (Bussetti et al., 1974, 76); che il senso di identificazione e di appartenenza religiosa permane nonostante si registri un calo nella pratica (Scarvaglieri, 1977, 112); che continuano a persistere credenze e dogmi specifici della religione cattolica a fronte di una marcata secolarizzazione della pratica religiosa o dei comportamenti sessuali (Garelli, 1986, 324).

Si viene qui a riproporre il problema di un riferimento religioso a debole capacità connotativa, o a fragile modello di ridefinizione della propria identità, per cui la religione diviene un atteggiamento "accanto" agli altri, quando non diventa un comodo "desiderio di quieto vivere sul piano dell'impegno sia pure conoscitivo" (Scarvaglieri, 1977).

Il concetto di crisi dell'immagine religiosa (G.E. Rusconi, 1969) ricorda che è in crisi l'universo simbolico di riferimento, per cui bisogni e aspettative si svuotano progressivamente del significato religioso che li caratterizzava nel passato. A questo svuotamento però non ha fatto seguito la ricerca di una configurazione religiosa capace di raccordarsi alla sensibilità emergente.

Fuò sembrare paradossale, però in questi ultimi anni si è individuata (Garelli, 1986) una delle condizioni di base per la tenuta della religione presso la maggioranza della popolazione, proprio nel venir meno di un forte modello di riferimento religioso, nell'attenuarsi della tensione religiosa. Un riferimento culturale piuttosto labile, informato da una debole dogmatica e da una debole etica, è sembrato pragmaticamente più funzionale ad una società in cui appare anacronistico maturare processi di identificazione fortemente coinvolgenti e costringenti. Un orientamento religioso più definito ed esigente potrebbe determinare una profonda selezione, fino a comportare una precisa scelta di campo e un restringimento delle file.

3.4. LA RELIGIOSITA' CULTURALE E LE NUOVE RELIGIONI GIOVANILI.

Da una religiosità a riferimento debole ad una religiosità culturale il passo è breve.

Nel caso italiano essa assume però una connotazione particolare. Affonda le sue radici nel processo di socializzazione dei giovani, ormai compenetrato dei sedimenti storici di cui la cultura italiana non può fare a meno, perchè a tutti i livelli essa è impregnata di "valori propri del cristianesimo" (S. Burgalassi, 1970).

Si può parlare così di "religiosità culturale" come quel complesso di processi e di avvenimenti per cui "esistono nella cultura italiana elementi di fondo (non sempre coerentemente vissuti) che si ispirano al cristianesimo", e ne interiorizzano in vario modo istanze, fermenti, valori.

Si tratta di "una religiosità radicata nella cultura, e non già nell'appartenenza ad una chiesa (E. Pin, 1975, 195). La prima è "il precipitato psicoculturale di una situazione storica, assimilato soprattutto nella prima socializzazione familiare" (Grasso, 1974), la seconda invece viene concepita come una istituzione incaricata di garantire il culto e non come una società di credenti".

Affermare allora che la religione assume nel nostro paese una connotazione culturale significa dire che essa è ormai entrata a far parte stabilmente del quadro di riferimento dei soggetti. E' presente nel modello di socializzazione di base, informa le disposizioni cognitive ed esperienziali dei giovani, rientra nelle acquisizioni di un popolo, viene accettata come dimensione indispensabile e necessaria nel sistema di significato. In questo quadro la maggioranza della popolazione sembra non avere difficoltà a riconoscersi come "religiosa" e come "cattolica" (anche se la coerenza della vita lo farebbe dubitare), e ad attribuire plausibilità alla presenza sociale della religione.

Tra le generazioni più giovani però si assiste ad un nuovo e più inquietante fenomeno che è quello definito delle "nuove religioni giovanili", che sussistono sul terreno delle altre religioni storiche. Queste infatti per lo sviluppo del pluralismo culturale hanno allentato la loro rigidità ed intransigenza, ma ciononostante non sono state percepite dall'altra parte come pienamente rispondenti ai bisogni personali dei vari gruppi.

Nella letteratura scientifica l'espressione "nuove religioni giovanili" ha preso piede, sostituendo quella di "nuovi culti giovanili". In realtà non si tratta più di culti o religioni "giovanili".

I loro seguaci, afferma J. Gascard (1986, 11), già da qualche anno non si possono più definire giovani in senso giuridico. Infatti tali gruppi, siccome in molti casi sono stati contestati e perseguiti spesso anche penalmente da parte di associazioni di

genitori direttamente coinvolti nel problema per l'adesione di qualche loro figlio ancora minorenne, per sottrarsi alla loro ingerenza e alle difficoltà di ordine legale, già da tempo si sono assicurati che i loro membri fossero maggiorenni. Di conseguenza oggi l'età media dei membri è sui 25-30 anni.

Preoccupazioni e timori erano infatti stati manifestati soprattutto da parte dei genitori, che hanno messo in guardia contro il "lavaggio del cervello e dell'anima" operati ai loro danni da parte dei capi di tali gruppi con conseguente irreversibile "cambiamento della personalità". In diversi casi si è dovuto ricorrere ai cosiddetti "deprogrammatori", una specie di moderni esorcisti, che negli anni 70 partendo dagli USA si prefiggevano l'obiettivo di strappare dalle sette, se necessario anche con la violenza, le vittime private della loro volontà.

Attualmente il clima attorno a queste "nuove religioni giovanili" (prima denominate invece "culti distruttivi") è diventato meno aggressivo, anche se presso l'opinione pubblica non cessa di destare forti preoccupazioni quel legame così stretto, che fa pensare ad una vera e propria dipendenza patologica, dei giovani ai loro rispettivi gruppi.

Un'analisi critica più approfondita sarà fatta in seguito, quando si tratterà specificamente di tale problema e dei suoi risvolti psico-sociali.

3.5. CONCLUSIONI

Si possono individuare anche delle caratteristiche di religiosità specifiche per ogni regione, però è necessario sottolineare subito un'indicazione generale, e cioè che le tendenze della religiosità giovanile nel nostro paese si presentano anche a livello regionale molto più omogenee e costanti, di quanto in genere a livello di osservazione comune si pensi siano esse differenziate.

Infatti "non si riscontrano sostanziali differenze negli atteggiamenti e nei comportamenti religiosi della grande maggioranza della popolazione. Nel complesso la religione manifesta un'allargata tenuta nella popolazione, rappresenta una risorsa che assolve ad importanti funzioni nella vita dei soggetti. La grande maggioranza della popolazione si percepisce religiosamente orientata e attribuisce una discreta plausibilità sia ai valori religiosi in generale che al modello di religione di chiesa (Garelli, 1988, 117-119). Nè esita d'altra parte a riconoscersi nella religione cattolica: prova ne è la domanda di avvalersi dell'insegnamento della religione cattolica sia da parte dei genitori che degli studenti: ancora oggi i dati del

1989 superano sempre il 90% dei casi (ricerca IRC-UPS, 1990).

Ciò nonostante, il carattere chiaramente discontinuo dell'espressione religiosa, l'orientamento assai selettivo nei confronti delle varie dimensioni dell'esperienza religiosa, il modo molto individualizzato e personalizzato di interpretare il fenomeno religioso, l'assunzione di una concezione della fede così estesa e generalizzata da prefigurare lo stemperarsi di un riferimento trascendente, un'interpretazione della fede a bassa capacità di coinvolgimento, sono tutti aspetti che attestano il carattere ambivalente della persistenza del fenomeno religioso nella società contemporanea.

In questa prospettiva, anche il processo di secolarizzazione sembra assumere nel nostro paese una singolare configurazione: esso è da individuarsi non tanto nella caduta o nell'attenuarsi del riferimento di fede, quanto nel fatto che detto riferimento perde di coerenza e di congruenza interna, appare eccessivamente labile nei confronti delle condizioni di vita, persiste ma senza generare nei soggetti un profondo e significativo processo di ridefinizione dell'identità personale e sociale, sia nella popolazione adulta che nelle giovani generazioni.

Rilevare questa situazione prevalente non significa disconoscere che vari gruppi sociali siano caratterizzati da atteggiamenti di negazione o di maggior refrattarietà nei confronti dei valori religiosi in generale e di quelli cattolici in particolare, o addirittura non considerino la religione come un principio di riferimento negativo. Però tali riscontri sul campo non appaiono mai quantitativamente elevati. Inoltre va pure riconosciuta la presenza di altri gruppi che esprimendo un orientamento di fede dinamico e interiorizzato, sono alla ricerca di un modo nuovo di coniugare l'identità religiosa con l'identità sociale. Si tratta comunque in tutti i casi di posizioni di minoranze, che si differenziano sensibilmente dalle più generali dinamiche, orientamenti e istanze, che caratterizzano almeno a livello di dichiarazione la maggior parte dei giovani.