

● ed esperienze di cristiani nel mondo del lavoro ●

Itinerari

... la SOCIETÀ, il LAVORO, l'ETICA, la RELIGIONE:
in STUDI, ATTUALIZZAZIONI, RUBRICHE, RICERCHE

3

2017
ANNO XXXIII

Itinerari ed esperienze di cristiani nel mondo del lavoro 3 - 2017
Spiritualità e religioni nel mondo
contemporaneo

Proprietà e Amministrazione:
Cooperativa Sociale Solidarietà

 Edizioni Solidarietà
via Pietrarubbia 25/I - 47923 Rimini
Tel.-Fax 0541/726113
E-mail: solidari3@solidarieta1.191.it

Direzione e Redazione:
Centro Studi Bruno Longo
Via Le Chiuse, 14 - 10144 Torino
Tel.340 5005199
E-mail: centrobrunolongo@gmail.com

Autorizzazione:
Tribunale di Rimini n. 291
del 10/2/1986

Abbonamento annuo € 26,00
Esteri € 31,00, un numero € 10,00
su c.c.p. n. 11661477
intestato a: Coop Solidarietà a r.l.,
via Pietrarubbia 25/I - 47922 Rimini

Grafica e impaginazione:
Coop.Solidarietà - Rimini
Centro Stampa: Digitalprint
via A. Novella, 15 - 47922 Rimini

Direttore responsabile:

Paolo Guiducci

Direttore:

Oreste Aime

Comitato di redazione:

Carlo Carlevaris

Marco Craviolatti

Piergiorgio Ferrero

Salvatore Passari

Paolo Rocco

Piero Terzariol

Redazione:

Andrea Andreozzi (Fermo)

Marcellino Brivio (Milano)

Gianni Fabris (Dronero)

Antonello Famà (Torino)

Fausto Ferrari (Brescia)

Flavio Grendele (Vicenza)

Gabriella Truffa (Torino)

Collaboratori:

Beppe Boni - Torino (sindacalista)

Gianni Colzani - Milano (teologo)

Aldo D'Ottavio - Torino (sindacalista)

Maurilio Guasco - Alessandria (storico)

Carlo Molari - Roma (teologo)

Giovanni Perini - Biella (biblista)

Giannino Piana - Novara (moralista)

Ernis Segatti - Torino (saggista)

In copertina: Cattedrale di Palermo. Colonna con una pagina del Corano, testimonianza di antica Moschea.
(<http://www.skyscrapercity.com>).

Editoriale	7
Spiritualità sì, religione no <i>Luigi Berzano</i>	11
Come cambia la religiosità giovanile <i>Dino Barberis</i>	27
Convivere con l'Islam. Con quale Islam e come? <i>Ermis Segatti</i>	43
<i>Gaudium et spes</i>. 1965-2017 <i>Oreste Aime</i>	49

Editoriale

Che aria tira per la religione e per le religioni oggi? Ormai i sociologi qualificano le nostre società come *post-secolari*. Quel fenomeno di lunga durata che è stata la *secolarizzazione*, iniziato cinque secoli fa e affermatosi in particolare dalla metà del Novecento in poi, sta conoscendo un mutamento che lo investe direttamente e insieme incide sulla *religione* in generale e sull'assetto anche interno delle singole religioni.

C'è un altro termine che qualifica la trasformazione in corso e che sta ottenendo un certo consenso da parte degli osservatori: *spiritualità*. L'orientamento post-secolare si manifesta come ritorno di attenzione e di pratica di ciò che viene così denominato, uno spazio libero tra credenza e non credenza, spesso avvertito come alternativa al mondo istituzionalizzato delle religioni.

È un fenomeno antico ma anche molto nuovo, i cui contorni sono in parte sfuggenti, in parte da precisare nel loro darsi oggi. In altre occasioni storiche le spiritualità si costituivano di solito entro un quadro istituzionale, ora tendono ad essere autonome, quando non alternative, a ciò che le religioni rappresentano come istituzioni.

Del fenomeno in generale e nel mondo giovanile ci danno un'articolata e accurata informazione i contributi di L. Berzano e D. Barberis.

La società che sta constatando il 'ritorno delle religioni' si sta al tempo stesso attrezzando a diventare un mondo interreligioso e interculturale. Nonostante le chiusure, questa sembra essere la sola via percorribile, ma anche in grandissima parte da inventare. In tante parti del mondo il punto critico più significativo è quello rappresentato dall'Islam. Spunti per una via 'quotidiana' e non eccezionale

di confronto e conoscenza reciproca sono quelli che ci offre il contributo di E. Segatti.

Un documento che ha aiutato e guidato i cattolici ad abitare questo stesso mondo, dall'avvento della secolarizzazione e dell'ateismo fino alle tendenze post-secolari odierne, è stato la costituzione pastorale *Gaudium et spes*. O. Aime prova a farne un bilancio oggi, a mezzo secolo di distanza.

Quale religione? Quale cristianesimo? Quale spiritualità? – sono le domande che attraversano l'intero fascicolo. Francesco ha intuito che solo con un apporto di forte spiritualità si potrà affrontare l'incombente dramma ecologico nella sua stretta connessione con la dilatazione della società dello scarto. Occorre evitare un pericolo diventato letale nel passato, l'alibi della religione. La riconquista del terreno della spiritualità non può essere autentica se non in rapporto alla presenza attiva nel dramma del mondo e della società.

Spiritualità sì, religione no

di Luigi Berzano

Durante una ricerca sulle forme dell'ateismo contemporaneo, dopo essersi definito né credente né ateo, al mio stupore un intervistato dichiarò di essere “un uomo normale”: questa risposta è un indicatore significativo di come si stia trasformando il paesaggio religioso entro il quale cresce il numero di individui che si riconoscono nel variegato mondo delle nuove spiritualità, denominate dagli studiosi “forme del religioso non di chiesa”. Probabilmente si tratta di un effetto imprevisto della secolarizzazione che non ha prodotto solo i segni dell'oblio del sacro, ma anche quelli della ricerca spirituale “in libertà”, quasi un effetto di quanto scriveva Nietzsche ne *La gaia scienza*, parlando della necessità di “continuare a sognare”, sapendo di sognare.¹

La secolarizzazione ha prodotto la soggettività delle esperienze, la frammentazione dei “racconti” e delle credenze religiose, la pluralità dei messaggi di salvezza e delle forme per realizzarli, il confronto e la competizione tra le tante proposte spirituali, ora offerte anche dal mercato. Si direbbe che, dissolti in parte i dogmi e i rigidi sistemi dottrinali delle religioni storiche, si moltiplichino le nuove visioni per cui tutti gli avvenimenti della vita individuale e collettiva si muovono su uno sfondo religioso libero, a disposizione dell'individuo.

Nel mio intervento il primo punto indicherà la forma, oggi prevalente tra gli individui religiosi, del *credere senza partecipare*; il secondo punto elencherà le *tre definizioni generali di religione* che hanno accompagnato la storia europea dall'inizio della modernità; il terzo punto presenterà il contesto storico di metà Novecento in quanto *rivoluzione spirituale*, dentro il quale si sono formate le nuove spiritualità; il quarto punto si riferirà ad alcune caratteristiche proprie delle *nuove spiritualità laiche e religiose*.

1. Credere senza partecipare

Da alcuni anni le ricerche sulle forme dell'essere religiosi hanno individuato un tipo di credenti definito con l'espressione "credere senza partecipare": è il profilo individuato dalla sociologa inglese Grace Davie secondo la quale la religiosità contemporanea è rappresentata dalla formula del *believing without belonging* (credere senza appartenere).² L'individuo afferma di credere ancora a valori culturali, sociali, religiosi, senza però condividere le istituzioni che li hanno rappresentati finora. Ne deriva una fase di decostruzione istituzionale alla quale nulla sfugge, compresa la religione.

All'interno della formula della Davie, il versante del *believing* si riferisce congiuntamente alle dimensioni di credenza, esperienza e sentimento, mentre il versante del *belonging* si riferisce tanto alla "pratica" (intesa innanzitutto come "partecipazione rituale", ma anche come attività di tipo individuale), quanto all'"appartenenza". Il paesaggio religioso contemporaneo che ne deriva, comune peraltro anche alla politica e alla famiglia, è quello nel quale si combinano sempre più diversamente le tre dimensioni fondamentali di ogni istituzione: l'appartenenza, la credenza e la pratica. In tale contesto le esperienze religiose si sviluppano essenzialmente con l'adozione individuale di molteplici pratiche spirituali e/o religiose, dotate di senso unitario agli occhi dell'individuo e riscontrabili in collettività più o meno ampie; solo in certi casi esse vengono affiancate in una fase successiva dalla condivisione di elementi anche dottrinali. Il dato più appariscente infatti è la crisi della presenza istituzionale delle religioni e la crescita delle nuove spiritualità, che ha indotto alcuni a descrivere tale tendenza come "spiritualità sì, religioni no".

2. Tre prospettive che definiscono la religione

Per inquadrare il fenomeno delle nuove spiritualità è proficuo indicare tre aspetti della religione su cui si sono concentrati gli studiosi dall'Ottocento in poi: religione come nevrosi, religione come eteronomia, religione come spiritualità.

La considerazione della *religione come nevrosi* si afferma nel XVIII secolo e prosegue la sua storia con diverse visioni della religione: in Feuerbach come “feticismo”, in Marx come “oppio dei popoli”, in Freud come “nevrosi”, in Nietzsche come “nichilismo”. È una critica della religione interpretata come “feticismo”, ossia un’attività intellettuale, in parte immaginaria e in parte razionale, che dopo aver costruito un prodotto (nel caso specifico l’idea di Dio) dimentica di esserne stata lei stessa l’artefice. Il principio di questa critica è già contenuto nella famosa sentenza di Voltaire secondo la quale Dio ha creato l’uomo a sua immagine, dopodiché l’uomo ha fatto la stessa cosa, creando anch’egli Dio a propria immagine. Questa definizione della religione come ‘superstizione’, come ‘ipostasi feticizzata’ o come ‘alienazione’ – che forse ci interessa solo in modo marginale – è utile, poiché molte delle critiche attuali discendono dall’idea di Voltaire che il divino non sarebbe altro se non una proiezione umana: in breve, l’uomo ha fabbricato Dio e la religione è un feticcio. In fondo tale posizione si riduce alla critica che la religione sia un’illusione, ovvero al discorso più superficiale e più abituale tra gli atei.

L’interpretazione della *religione come eteronomia* è la definizione politica della religione nel significato proprio della parola. La religione sta all’origine ed è la fonte esteriore della legge, dell’organizzazione sociale e politica in generale, nonché del senso della vita degli individui. Seguendo Marcel Gauchet, il religioso non è solo eteronomia per il fatto di attribuire alla legge un fondamento diverso dall’umanità stessa, ma è anche la negazione dell’autonomia degli esseri umani che così non possono far risalire a se stessi l’organizzazione sociale, la storia, la produzione delle leggi.³ Rifiutare di percepire l’uomo quale fonte dell’organizzazione sociale, della legge e delle strutture politiche significa spostare questa fonte verso una trascendenza, un’esteriorità, una superiorità e, in sintesi, sancire una dipendenza sostanziale delle istituzioni umane dal divino. Secondo la visione più radicale di Gauchet, è la storia dell’Europa ad aver instaurato il legame più profondo e più strutturale tra religione e organizzazione sociale. Per questa ragione egli rifiuta l’uso dei termini “secolarizzazione” o “laicizzazione”, poiché in passato

l'appartenenza alla religione non era un'adesione meramente superficiale tale che oggi potrebbe essere superata con il semplice abbandono delle illusioni e delle superstizioni, sconfitte dall'illuminismo della ragione e della scienza. Il rifiuto della religione come eteronomia significa il superamento di forme tradizionali di organizzazione politica, dove la legge è pensata come un'eredità che a sua volta si radica in un passato memorabile e divino. Questa strutturazione sociale nella quale tutto nasce da "fuori" rispetto all'ambito umano, ha iniziato a indebolirsi dopo la rivoluzione francese e la nascita di uno Stato in cui le società si organizzano con leggi e ordinamenti autonomi.

Oggi la *religione come spiritualità* ridiventa ciò che erano fondamentalmente le grandi filosofie antiche, ossia teorie e dottrine del senso dell'esistenza, della salute e della salvezza che illuminavano temi quali la finitudine, la vita e la morte, la vita buona: la religione come spiritualità è il luogo del sostegno, del senso, delle risposte alla questione della vita buona. Con la funzione di dare risposte alle domande esistenziali dell'individuo, ma senza passare per la fede in Dio, le spiritualità non si oppongono più alla morale oppure alla filosofia. In questa funzione sapienziale oggi riscontriamo spiritualità religiose cristiane, ebraiche, musulmane, buddhiste, ma anche spiritualità laiche, senza Dio, legate alla tradizione delle grandi filosofie. Ad esempio, nel cuore dell'illuminismo ritroviamo scopi e finalità analoghi a quelli delle odierne spiritualità laiche, come dimostra il passo di un testo filosofico di Nicolas de Condorcet: "Le nostre speranze sui destini della specie possono essere ricondotte a questi tre fattori: l'abolizione della disuguaglianza fra le nazioni, i progressi sull'uguaglianza all'interno di un popolo e infine il reale perfezionamento dell'uomo o per mezzo di progressi nei principi comportamentali e nella morale pratica o infine tramite il perfezionamento reale delle facoltà intellettive, morali e fisiche."⁴

3. La rivoluzione spirituale di metà Novecento

“Quando gli dèi abbandonano il mondo e le religioni cessano di significare la loro alterità, è il mondo stesso che comincia ad apparirci altro, a rivelare una profondità immaginativa che diventa l’oggetto di una ricerca speciale, dotata del suo fine in se stessa e che rimanda solo a se stessa.”⁵

Dove si trasferiscono le forme spirituali, quando gli dèi evocati da Marcel Gauchet abbandonano il mondo? È una domanda significativa, perché formulata dallo studioso più radicale della tesi del “religioso dopo le religioni”. In modo elementare, potremmo dire che si trasferiscono in forme *secolari*, poiché secolare è l’epoca presente che le determina. Storicamente, questa multiforme ridefinizione dello spirituale rispetto alla vita personale e collettiva è avvenuta intorno alla fine del secolo scorso come *rivoluzione spirituale*,⁶ all’origine della quale pare vi sia stato un fattore determinante: *l’individuazione spirituale*.

È stato Carl Gustav Jung a introdurre la nozione di ‘individuazione’ tramite la quale l’individuo avvicina l’Io al Sé. In questa sorta di “viaggio spirituale” verso una maggiore consapevolezza di Sé, si passa attraverso le varie tappe dell’Ombra, dell’*Anima* e dell’*Animus*, del Vecchio Saggio, per giungere al Sé quale punto di approdo dell’individuazione che si dispiega davanti all’individuo come un fiore che sboccia.⁷ L’archetipo del Sé, che simboleggia l’individuo stesso, viene rappresentato come luce, mandala, quaterna, centro e come Dio. Per Jung, l’individuazione è quanto ognuno di noi è chiamato a fare allo scopo di sviluppare la propria personalità individuale, differenziandosi dagli altri. Pur essendo una “via individuale” che può portare a percorrere sentieri anche molto diversi da quelli consueti, non può non riconoscere le norme collettive: non esiste una via di individuazione che abbia come esito l’estraniamento o la distruzione del tessuto sociale.

Nello studio delle nuove spiritualità, l’individuazione junghiana interessa nella misura in cui costituisce una forma di differenziazione che ha come termine lo sviluppo di uno stile di vita rappresentativo di una particolare spiritualità. Pur essendo una “via individuale” ca-

ratterizzata da elementi innovativi e a volte devianti, l'individuazione può sia condividere ancora norme e valori più generali (come nel caso delle spiritualità interne alle religioni storiche) sia considerarsi del tutto autonoma e indipendente. In entrambi i casi l'individuazione rappresenta una forma di elevazione spirituale, portando a un ampliamento della sfera della coscienza. "L'individuazione coincide con l'evoluzione della coscienza dall'originario *stato d'identità*; l'individuazione rappresenta quindi un ampliamento della sfera della coscienza e della vita psicologica cosciente."⁸ Jung ne parla anche nel *Libro rosso*, steso tra il 1913 e il 1930, da lui considerato come un esercizio di "immaginazione attiva" e uno strumento di scoperta e di analisi dell'inconscio: "Nessuno ha il mio Dio, ma il mio Dio ha tutti quanti, me compreso."⁹

Quali sono gli effetti che l'individuazione junghiana provoca nella fase attuale? Se ne possono indicare tre: il primo è relativo all'attuale contesto secolare in cui essa avviene; il secondo riguarda il suo espandersi anche in campo spirituale; il terzo è il suo tipo di sviluppo, simile a quello che si verifica nel passaggio dallo "stile" agli "stili" di vita.

1. Il contesto storico attuale che alimenta l'individuazione, è quello dell'"Erlebnis", concetto introdotto dal filosofo Wilhelm Dilthey e accostato a quello di "Erfahrung".¹⁰ *Erlebnis* indica l'esperienza degli individui nella sua immediatezza e singolarità; il contenuto puntuale della coscienza; l'essere in vita (*leben*) mentre una cosa succede; un vivido esserci. In essa non c'è nessuna "memoria collettiva" a cui l'individuo si ricongiunga, poiché la memoria dell'*Erlebnis* è tipica delle generazioni giovanili che si trovano a vivere in situazioni in cui i contenuti della cultura disponibile sono incessantemente privati di significato dal proprio stesso mutamento. Nella società tradizionale le spiritualità sono state forme dell'*Erfahrung*, cioè tradizioni spirituali "lunghe", composte da valori, conoscenze, norme di comportamento, linguaggi e simboli consolidati: vi si apparteneva grazie a un laborioso processo di socializzazione o di conversione. Oggi al contrario prevalgono spiritualità *Erlebnis*, composte da elementi più immediati e interazio-

nistici, così come avviene per le tradizioni “corte”: si tratta di nuove spiritualità che vanno alla ricerca di un’esperienza più diretta, spontanea e profonda,¹¹ radicalizzando il diritto di scelta dell’individuo anche nel campo spirituale. Nelle Chiese cristiane, un particolare *turning point* storico tra *Erfahrung* ed *Erlebnis* è avvenuto nei decenni dopo il 1960, con il Concilio Vaticano II e le contestazioni del ’68, quando il mutamento è divenuto regola e si è verificato il crollo dell’immaginario della continuità che costituiva l’armatura simbolica delle spiritualità tradizionali.

È da riconoscere che già oggi alcune di queste nuove spiritualità si stanno arricchendo di elementi di normatività e di universalità, trasformandosi in qualcosa che ha senso non solo per il singolo, ma per tutti, secondo una forma di sviluppo che gli studiosi definiscono ‘oggettivazione’, cioè il processo attraverso il quale i significati delle azioni diventano di senso comune, uguali per tutti.¹² Anche le spiritualità possono oggettivarsi mediante pratiche e simboli condivisi; in particolare, le religioni non sono che insiemi di oggettivazioni nel credere, nel pregare, nel comportarsi in comunità. Il caso principale di oggettivazione è la produzione di segni (linguistici, corporei e rituali) nelle celebrazioni religiose, nel condividere feste comuni, nell’esprimere le proprie credenze. Anche le nuove spiritualità possono essere condivise con altri grazie a significazioni linguistiche, corporee e rituali: in questa oggettivazione che va oltre l’*hic et nunc*, sta una certa forma di trascendenza che oltrepassa la vita quotidiana e che, soprattutto per quanto riguarda l’ambito spirituale e religioso, evoca altre dimensioni spaziali, temporali e sociali.

2. Il secondo dato è il costante aumento delle forme di individuazione anche in campo spirituale, attraverso le quali gli individui sperimentano altri alfabeti del religioso: verità, rituali, liturgie, pratiche finalizzate a investire di senso la vita quotidiana; tradizionali o nuove, le pratiche spirituali rendono plausibile e significativa la biografia degli individui. Volendo riassumerne il loro carattere innovativo, potremmo riferirci alla tendenza a trasferire i contenuti della conoscenza, delle esperienze e delle pratiche da una forma fissa

e sostanziale a una nuova forma in movimento e in continua espansione, con la rinuncia a verità assolute che impedirebbero ulteriori evoluzioni. Richiamando Simmel,¹³ si può dire che oggi esiste anche una “oggettività dello stile” nelle spiritualità e che tale oggettività trasforma le spiritualità in stili di vita. L’oggettività e l’impersonalità delle spiritualità consente il loro adattamento al maggior numero di persone, con un andamento analogo a quello della moda. Anche Simmel infatti considerava lo stile e la moda quali “equivalenti funzionali”, poiché entrambi svolgono funzioni di socializzazione e di individuazione.

3. L’individuazione spirituale produce forme con poche regole e molte scelte, in un processo simile al passaggio dallo “stile” agli “stili” di vita. Le pratiche spirituali acquistano i caratteri dell’oggettività, si mettono “a disposizione” di chi le adotta, e ciascuno ne fa un uso proprio, connotandole di significati e funzioni personali, indipendentemente dalla dimensione cognitivo-valoriale originaria. Per gli individui che le adottano, risulta dunque incomprensibile l’idea di aderire a una spiritualità che non rappresenti appieno la propria vita e la propria sensibilità. Già in passato le spiritualità sorgevano come reazioni al *mainstream* di tutte le grandi religioni e permettevano di poter vivere sensibilità diverse, pur senza staccarsi dalla chiesa di riferimento. Oggi però questa differenziazione è particolarmente radicale e, legandosi all’individualismo contemporaneo, riproduce la dimensione spirituale ovunque, in una forma di pluralismo potenzialmente illimitato.¹⁴ Se nella società tradizionale erano le istituzioni religiose a produrre le identità individuali, oggi, spesso, sono le identità individuali in interazione tra di loro a produrre istituzioni religiose quali le nuove spiritualità.

4. Forme delle nuove spiritualità

Spiritualità ana-teistiche. Sono spiritualità riflessive, caratterizzate dagli “inquieti desideri di spiritualità” di cui parlano gli studiosi, e dalla ricerca del divino, come indica la preposizione *ana* (in greco:

“verso l’alto”, qui “verso il divino”).¹⁵ È stato il filosofo Richard Kearney a identificare nell’ana-teismo l’atteggiamento religioso tendente a tornare a una ritrovata dimensione religiosa che consenta di oltrepassare il vuoto e lo smarrimento tipici dell’epoca contemporanea. È l’atteggiamento religioso che consiste nel ritorno alla fede in Dio a partire da una ricerca personale e dall’abbandono dei dogmi assoluti, sia teistici sia ateistici. Kearney pone l’ipotesi che solo ammettendo di non conoscere nulla di Dio, sia possibile rifondare la presenza del sacro nell’esistenza terrena. “Se la trascendenza è un surplus di significato, essa richiede un processo interpretativo infinito. Quanto più Dio è estraneo ai pensieri a noi familiari, tanto più molteplici saranno le nostre interpretazioni della sua estraneità. Se la divinità è inconoscibile, l’umanità non può che immaginarla in molti modi”.¹⁶ Le spiritualità ana-teistiche sono lo “spazio di mezzo” in cui il teismo dialoga liberamente con l’ateismo, a partire da una condizione di ricerca. A volte si è creduto che tra credenti e non credenti non ci fosse alcuna via di mezzo, mentre oggi la ricerca sui sistemi di credenze religiose e sugli stessi ateismi indica che tutto è molto più complesso. Infatti, come si è detto, fra atei e credenti esistono nuove congiunzioni e “spazi intermedi” di libero dialogo. In tale condizione di perdurante ricerca, le spiritualità che contraddistinguono gli *spiritual seekers* dell’epoca secolare, sono sempre più “spiritualità orfane”. In passato religioni e spiritualità nascevano da epopee, mitologie, grandi racconti, come ad esempio quelli del popolo ebraico; invece oggi molte nuove spiritualità sono orfane di grandi narrazioni, hanno pratiche, riti, invocazioni, sebbene non sempre questi elementi detengano la forza e il fascino delle lunghe storie.

Spiritualità individuate. Sono le spiritualità che richiamano il concetto di individuazione già presentato per indicare il “viaggio spirituale” che l’Io deve compiere per raggiungere la consapevolezza del Sé. Nel contesto spirituale, l’individuazione junghiana rappresenta la forma di differenziazione spirituale che ha come esito il raggiungimento di una visione del mondo spirituale più profonda, riflessiva e personale: in ciò le spiritualità individuate indicano

un ampliamento della vita spirituale cosciente. Nell'individuazione delle spiritualità secolari un elemento significativo riguarda il problema della determinazione del senso della vita, problema che s'incontra soprattutto quando si considerano aspetti quali la sofferenza, il male, la solitudine, la nostalgia dei progetti. In questi contesti le spiritualità offrono esperienze e stili di vita in più direzioni: rimozione e presa di distanza oppure risposte di dedizione e benevolenza oppure atteggiamenti di sfida al dolore e alla morte (o, al contrario, atteggiamenti di resa al dolore e al vittimismo). In tutti i casi si tratta di tentativi fra loro opposti, ma presenti sia nei mondi religiosi sia in quelli secolari, a conferma che il problema del senso dell'esistenza non ammette un'unica soluzione.

Designer spirituality. Un dato caratterizzante le nuove spiritualità è la loro dimensione personalizzata, intenzionalmente autonoma e definibile con la metafora del *designer*. La personalizzazione rende queste spiritualità più libere e plastiche, con l'intento di "stare in piedi da sole"; in esse il gusto personale, il contenuto intellettuale e le forme estetiche si integrano a comporre un ideale unico di via spirituale. Chi cerca un tale profilo religioso, intende sceglierne anche i contenuti sulla base della propria sensibilità. Non si tratta solo di quegli individui che aspirano a costruirsi da sé una via spirituale propria, ma anche di quelli che si proclamano appartenenti a una religione storica, pur allentando i legami con le sue credenze e con i riti tradizionali. In tal senso ogni *designer spirituality* è creativa, *trendy*, eclettica, riflessiva. Chi la vive, considera possibile non solo l'appartenenza a una religione storica, ma anche l'attribuzione di un significato personale alle credenze e ai riti tramandati. La spiritualità entra così a far parte delle scelte, dei gusti, degli interessi, delle sensibilità, degli stili di vita di un individuo, in base ai quali ognuno cerca una fede che "gli stia bene" (*a faith that fits*). Nella *designer spirituality* ritroviamo elementi che si presentano anche nella costruzione degli stili di vita tramite i consumi, le preferenze artistiche o l'uso del tempo libero.

Esperienziali. La connotazione esperienziale delle spiritualità

secolari si ritrova nelle loro narrazioni “espressiviste”, quasi che la coscienza dell’individuo e le sue esperienze siano l’unica fonte di verifica riconosciuta. “Ho fatto una bella esperienza”: questa è la chiave interpretativa che esprime chi dice di aver provato emozioni in un evento, un viaggio, una mobilitazione oppure un rito religioso. In tali narrazioni non si ritrova la convinzione che la religione sia incompatibile con la modernità né che il Cristianesimo sia incompatibile con una vita buona; piuttosto si ritrova la fiducia che la propria via spirituale possa svolgersi anche senza i supporti della razionalità o i motivi dell’auto-consolazione religiosa. Per ogni esperienza è centrale la dimensione emozionale e anche nella creazione del senso dell’esistenza è determinante la forza che proviene dall’immaginazione emozionante. Quindi su questa base, nel contesto attuale in cui le tradizioni religiose perdono di centralità quali unici sistemi di fondamento, se ne formano degli altri in tante forme quante sono le disposizioni spirituali individuali e quante sono le nuove situazioni che coinvolgono i singoli individui.

Per la sociologia, la funzione primaria della religione era appunto di essere la grande struttura di senso e di norme che faceva sentire “a casa” gli individui; invece oggi è la condizione secolare della molteplicità di esperienze e di significati mutanti a richiedere, più che in passato, sia di elaborare nuovi progetti di vita in base ai quali orientare le scelte e le decisioni, sia di essere più riflessivi e critici verso ogni cosa che non ci faccia sentire “a casa” nel mondo in cui viviamo. Tale riflessività si riferisce tanto al mondo esterno, compreso quello delle religioni, quanto alla soggettività degli individui. Si ritrovano quindi spiritualità che hanno in comune la loro forza emozionante, senza avere più necessariamente il baricentro in religioni istituite da cui ricevere riconoscimento.

Spiritualità glocali. La globalizzazione ha avuto effetti anche nella socializzazione di tradizioni spirituali provenienti da tutti i continenti. Come si è già detto, una simile circolazione spirituale che fino al XIX secolo riguardava per lo più solo gruppi ristretti ed elitari della società, nei nostri anni si è estesa a una parte molto più ampia della popolazione. In questo senso il fenomeno che Taylor ha defi-

nito “effetto nova”, ora coinvolge trasversalmente tutti i ceti sociali.¹⁷ Secondo Taylor, è stata la secolarizzazione ad aver favorito una ridefinizione dello spirituale rispetto alla vita individuale e collettiva, tramite un modello nel quale il richiamo allo spirituale avviene in un rapporto immediato con l'individuo. Il periodo significativo di questa svolta si colloca intorno alla metà del Novecento con l'emergere delle forme che Taylor chiama “individualismo espressivo” e “cultura dell'autenticità”. In tale contesto può essere considerata come minaccia ogni appartenenza istituzionale a una religione che non permetta la ricerca personale: questa è la narrazione prevalente della “svolta espressivista” nella quale conta la propria forza di immaginazione nella creazione del senso. È in quel periodo che gli stili di vita conseguenti a tali forme espressive, un tempo di élite, sono diventati di massa, favorendo la possibilità di un pluralismo illimitato per l'autorealizzazione nel proprio cammino spirituale. L'enfasi sulla responsabilità individuale e la conseguente disaffezione nei confronti dell'appartenenza strutturata di tipo religioso sono divenute le caratteristiche dell'esperienza spirituale che ricerca “momenti di fusione” con altre comunità e tradizioni religiose, fatte conoscere dalla globalizzazione. A spiegazione di ciò non sono sufficienti né l'estendersi dell'istruzione che ha determinato una generalizzazione della condizione culturale prima riservata all'élite, né la differenziazione della società che ha ridotto la religione a una delle tante sfere separate della società, come l'economia, la politica, la scienza, ciascuna dotata delle proprie norme e istituzioni. L'“effetto nova” fa parte della struttura globale del mondo che si è venuto creando con quella libertà e moltiplicazione dell'informazione un tempo impensabili senza i nuovi media, a iniziare dalla rete informatica. L'epoca è dunque quella dei movimenti sociali degli anni Ottanta del secolo scorso, come quelli *newager* con cui anche le religioni si sono poste “in stato di missione globale” per far conoscere a tutti i loro beni spirituali. L'etica e la struttura dei consumi hanno incorporato facilmente nel mercato anche questo nuovo settore di servizi che possiamo chiamare “terziario spirituale”, con riferimento ai tre settori produttivi dell'economia.

Spiritualità incorporate. Le spiritualità che collocano il corpo al centro, rappresentano un altro universo spirituale; in particolare, sono le “spiritualità degli yoga” (al plurale per la varietà delle tradizioni coinvolte). L’ipotesi è che tali discipline si prestino ad accompagnare la ricerca di significato e di perfezionamento, offrendo ai praticanti ora risorse simboliche ora tecniche di apprendimento, utili a raggiungere “un fine che può porsi, individualmente, a diversi livelli: dal ricostruire un senso di sé che dia maggiore ben-essere, autonomia e dignità, a una consapevole *trans-formazione* del *modus essendi* e *vivendi*, con stili di vita radicati in un’etica alternativa ai modelli e valori della cultura dominante.”¹⁸

Note

- 1 “In che modo meraviglioso, nuovo e insieme tremendo e ironico mi sento posto con la mia conoscenza dinanzi all’esistenza tutta! Ho scoperto per me che l’antica umanità e animalità, perfino tutto il tempo dei primordi e l’intero passato di ogni essere sensibile, continua dentro di me a meditare, a poetare, ad amare, a odiare, a trarre le sue conclusioni – mi sono destato di colpo in mezzo a questo sogno, ma solo per essere cosciente che appunto sto sognando e che *devo* continuare a sognare se non voglio perire: allo stesso modo in cui il sonnambulo deve continuare a sognare per non piombare a terra”. La citazione è tratta da: Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, §54. In *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1977, trad. it. di Ferruccio Masini.
- 2 Davie G., *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Blackwell, Oxford (UK) - Cambridge (USA) 1994.
- 3 Gauchet M., *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985; *La Révolution des droits de l’homme*, Gallimard, Paris 1989; *L’avènement de la démocratie*, t. 1, *La révolution moderne*, t. 2, *La crise du libéralisme*, Gallimard, Paris 2007.

- 4 Caritat de Condorcet M.-J.-A. N., *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris 1795.
- 5 Gauchet M., *Il disincanto del mondo: una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992, p. 297.
- 6 Heelas P., Woodhead L., *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Wiley-Blackwell, Hoboken (NJ) - Oxford 2005.
- 7 Jung C. G., *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino 1969, ed. or. 1921.
- 8 *Ibi*, p. 465.
- 9 Id., *Libro rosso: liber novus (1913-1930)*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 245, ed. or. *Das rote Buch: liber novus*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2009.
- 10 Dilthey W., *La critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1954.
- 11 Roof W. C., *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton University Press, Princeton 1999.
- 12 Cfr. Berger P. L., Luckmann T., *The Social Construction of Reality*, Doubleday & Co., New York 1966, cap. 2, trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, Il mulino, Bologna 1969.
- 13 Simmel G., *Denaro e vita. Senso e forme dell'esistere*, Mimesis, Milano 2010.
- 14 Taylor C., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2007, parte IV, trad. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.
- 15 Secondin B., *Inquieti desideri di spiritualità*, EDB, Bologna 2012.
- 16 Kearney R., *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, Fazi, Roma 2012, p. XXV, ed. or. *Anatheism. Returning to God After God*, Columbia University Press, New York 2009.

17 Taylor C., *op. cit.*, parte III, pp. 379 ss.

18 Bertolo C., Giordan G., *Spiritualità incorporate. Le pratiche dello yoga*, Mimesis, Milano 2016, p. 45. Questa è l'ipotesi che i due autori hanno sviluppato nella loro ricerca sui centri yoga.

Come cambia la religiosità giovanile

Un'occhiata alle ultime ricerche in Italia e uno sguardo al mondo anglosassone

di Dino Barberis

1. Fine del senso di appartenenza al Cattolicesimo?

Da tempo l'interesse per la religiosità giovanile è presente nella ricerca sociale in Italia: già le inchieste dell'istituto IARD a partire dagli anni Settanta comprendevano domande e analisi su di essa. Altrove i sociologi della condizione giovanile preferivano concentrarsi su aspetti più problematici e più spettacolari dello stile di vita giovanile, mentre i sociologi della religione trascuravano i giovani, perché poco praticanti; solo recentemente si nota un crescendo di interesse. Non era così significativo neanche il coinvolgimento di giovani nei cosiddetti "nuovi movimenti religiosi" (movimenti religiosi ed etici, in gran parte provenienti dall'Oriente, diffusi in Occidente dagli anni Cinquanta del secolo XX). Tuttavia, prima di dare un'occhiata a queste nuove tendenze al di fuori dei confini italiani, conviene soffermarci su una specie di cambio di paradigma che sta riguardando proprio le ricerche in Italia.

Il motivo principale dell'interesse per la religiosità giovanile era la verifica di quanto il Cattolicesimo avrebbe tenuto a fronte delle spinte secolarizzanti che all'estero avevano già prodotto effetti di allontanamento dalle istituzioni religiose: esaminarlo nei giovani era un buon modo per capire questi *trend*. In realtà, all'inizio del millennio il senso di appartenenza al Cattolicesimo sembrava tenesse, benché da tempo non fosse più accompagnato dalla pratica religiosa. La categoria dei "credenti non praticanti" era data per scontata e a un certo punto era stata perfezionata dal concetto di "religione

vicaria”, introdotto dalla sociologa inglese Grace Davie secondo la quale una maggioranza delega a una minoranza di credenti praticanti il compito di portare avanti l’istanza e l’istituzione religiosa di cui si avvale in occasioni particolari. In una ricerca sui giovani adulti curata da Vittorio Cesareo,¹ risalente al 2005, si mostravano però i primi segni di cedimento. L’identificazione con il Cattolicesimo veniva erosa sia dal moltiplicarsi di proposte religiose sia dagli stili di vita individuali che sempre meno facevano riferimento alla religione. Ancora l’86% dei giovani tra i venticinque e i quarant’anni dichiarava l’appartenenza alla religione cattolica, benché in calo del 9,2% rispetto alle dichiarazioni dei genitori. Era un’erosione frenata solo da una sorta di inerzia, espressa da due dati: il mantenere stabile la richiesta di alcuni sacramenti (in particolare il battesimo) e il dato di genere: la media del 9,2% di calo generazionale era composta da un 11,7% di diminuzione tra gli uomini e da un 6,6% di diminuzione tra le donne. Fra coloro che non rientravano nell’86% di cattolici, il 2% dichiarava un’appartenenza ad altre religioni o confessioni cristiane, il 6,4% si dichiarava ateo e il 4,9% costituiva quella categoria che gli autori hanno definito “religiosi senza religione”, ovvero non appartenenti a religioni istituzionali, ma con un maggiore impegno sociale e politico e con una partecipazione molto occasionale ai riti religiosi.

A partire da quegli anni si sviluppa un dibattito sulle cause di ciò che sarebbe presto diventato un netto calo di senso di appartenenza al Cattolicesimo. La scintilla fu provocata dal libro di Armando Matteo *La prima generazione incredula*,² pubblicato nel 2009, in cui l’autore denunciava che per la prima volta i giovani si dichiaravano increduli e ne individuava la causa nella mancata trasmissione della fede da parte dei loro genitori: l’ipotesi era suggestiva. Si sarebbe detto che quello che i genitori consideravano accettabile, cioè dichiararsi “credenti non praticanti”, al momento della trasmissione mostrasse ai figli l’intrinseca illogicità e generasse la loro fuoriuscita dalla categoria dei credenti. Chi lavora sul campo, ha in mente queste contraddizioni: genitori che mandavano i figli a catechismo e a messa, senza andarci loro stessi, o che dichiaravano il loro interesse per i sacramenti di iniziazione, salvo la negoziazione con altre atti-

vità di tempo libero collocate sullo stesso piano.

La tesi di Matteo venne messa in discussione da altri sociologi: per esempio Alessandro Castegnaro, responsabile dell'Osservatorio religioso del Triveneto, recuperando risultati di ricerche soprattutto qualitative del primo decennio del secolo, sottolineava la responsabilità della chiesa di non farsi più capire dalle giovani generazioni. La metafora del cellulare che non comunica, perché non c'è campo,³ era altrettanto efficace dello slogan di Matteo: linguaggi e stili vecchi che non intercettano più le novità, soprattutto in fatto di nuovi media. Al termine del libro *Fuori dal recinto*⁴ del 2013, Castegnaro preferisce parlare di “due alberi e una foresta”, nel senso che i due alberi sono quelli visibili dell'integralismo e dell'incredulità, ma in mezzo si trova una foresta che è la “terra di mezzo del credere”, più difficile da esplorare, perché non tracciata da sentieri. In questa prospettiva la foresta è fatta dal bisogno di personalizzazione del credere e dalla rielaborazione di quanto ricevuto con quell'atteggiamento di sperimentazione che i giovani manifestano non solo nell'esperienza di fede. Esiste quindi una domanda spirituale che è segnalata da tre indizi: l'incertezza sui contenuti di fede che rompe il tradizionale binomio ‘credere-non credere’; la sostanziale continuità tra genitori e figli circa l'interesse per una certa dimensione spirituale, che è di segno opposto rispetto alla rottura generazionale dell'appartenenza religiosa; un grande interesse delle nuove generazioni verso le domande sul senso della propria vita e su ciò che genera benessere interiore, a fronte di una spiritualità più legata all'etica e al rapporto con Dio rispetto alla generazione precedente.

Anche nel recente libro *Dio a modo mio*, curato da Paola Bignardi e Rita Bichi, edito nel 2015,⁵ prevale l'idea che sia la chiesa ad avere qualche problema con i giovani, invocando la necessità di un mutamento di rotta sul modo di evangelizzazione dei giovani stessi. In questo contesto è Franco Garelli a dare la spallata decisiva alla tesi di Matteo, allorché nella ricerca sulla quale si basa il suo ultimo libro *Piccoli atei crescono*, pubblicato nel 2016, chiede direttamente ai giovani se si sentano la prima generazione incredula. La risposta spacca a metà gli intervistati: la percentuale di persone che condivide la tesi di Matteo, a sua volta si divide tra coloro che la conside-

rano l'effetto di una crescita di senso critico e di emancipazione, e coloro che vedono anche elementi di ambiguità nell'atteggiamento di disincanto. Emerge inoltre la critica alla chiesa che sarebbe inadeguata rispetto a queste sfide o addirittura inesorabilmente legata alla tradizione come qualsiasi altra religione storica. Tuttavia una parte cospicua evidenzia che l'incredulità giovanile potrebbe essere una piattaforma di partenza per un ripensamento dell'intera questione religiosa.

Un'altra metà dei giovani intervistati non condivide la tesi di Matteo, perché troppo generalizzata e troppo simile allo stereotipo del giovane superficiale. C'è anche la sottolineatura dell'ambiguità del termine 'incredula', trattandosi di un'etichetta che condensa atteggiamenti molto diversi e non tutti chiusi a un eventuale discorso religioso. Infine anche tra questa quota di intervistati emerge l'idea che l'incredulità possa essere l'anticamera di una nuova consapevolezza religiosa. Proprio qui Garelli tira le fila, mettendo in evidenza che una buona quota di giovani riflettono sulla sfida religiosa in misura superiore alla media e che in essa si incontrano sia credenti convinti sia non credenti o increduli. Anche tra questi ultimi emerge una certa insofferenza per lo stereotipo propagandato da più parti che modernità significhi 'irreligiosità': in tal senso la "subcultura" cattolica sarebbe più circoscritta, ma resterebbe un solido punto di riferimento e di confronto.

2. E se cambiassimo il modo di leggere la religiosità giovanile?

Questi dibattiti non evidenziano solo l'ovvia constatazione che le etichette non descrivono con precisione la realtà, la quale si rivelerebbe molto più ricca e variegata, ma dimostrano che il modo tradizionale di leggere la religiosità giovanile, fondato sulle categorie di 'identità', 'appartenenza', 'religione', 'fiducia', non riescono più a cogliere i fenomeni nuovi che stanno emergendo. Facciamo un ultimo esempio di come le categorie tradizionali possano indurre visioni non precise: il calo di appartenenza viene messo in relazione col

calo di fiducia dei giovani verso le istituzioni religiose; ma questo vale per tutte le istituzioni in genere. Perciò i “Rapporti Giovani” che l’istituto Toniolo dell’Università Cattolica produce dal 2013,⁶ parlano di religiosità solo dopo aver messo in luce l’atteggiamento dei giovani verso il presente e il futuro e verso le istituzioni. Continuando il *trend* ormai ventennale di centratura sul presente e di difficoltà a progettare a lunga scadenza, la ricerca vi aggiunge l’aumento del pessimismo verso il presente, in particolare dei maschi (76% rispetto al 72% delle femmine), dei residenti al Centro e al Sud/isole (cresciuti in media del 4% rispetto alla rilevazione del 2012) e di coloro che hanno un titolo di studio medio-alto (cresciuti dal 72% del 2012 al 75%). Anche nei confronti degli altri vi è maggiore diffidenza: la percentuale dei sospettosi è salita dal 58,9% del 2012 al 65%, in particolare donne che hanno raggiunto il 71,8%; dunque il divario di genere si è allargato di molto, visto che la percentuale dei maschi sospettosi è del 59,9%.

Cala la fiducia verso le istituzioni: in particolare nella rilevazione del 2014 rispetto a quella del 2013 diminuisce la fiducia verso le istituzioni formative. Proprio qui si inserisce il discorso sulla chiesa che, anche se tra tutte le istituzioni sembra tenere, mostra alcune crepe, visto che il voto di fiducia diminuisce proprio tra i credenti e ancor più tra i praticanti: nella scala da 1 a 10, scende da 6,6 a 6. Pertanto, poiché non esiste un calo di fiducia verso la religione e la chiesa, che non sia anche un calo di fiducia verso il futuro e le istituzioni in genere, tale situazione si deve affrontare con una strategia non solo pastorale.

3. Dai vicini-lontani, credenti-non credenti ai percorsi individuali di fede

Se le categorie tradizionali sembrano insufficienti per comprendere le nuove tendenze della religiosità giovanile, quali sono quelle da introdurre? La prima è ‘individualizzazione’, da distinguere, secondo Castegnaro, da ‘individualismo’. L’individualizzazione o personalizzazione è una conquista di libertà attraverso l’affranca-

mento dai vincoli che le società tradizionali ponevano agli individui. Secondo Castegnaro, perfino il processo di individualizzazione è in un certo senso imposto e, se da un lato è sinonimo di libertà, dall'altro può generare angoscia e incertezza. Da qui emergerebbero le spinte verso posizioni fondamentaliste alla ricerca di identità più stabili e meno complesse. I percorsi di individualizzazione possono a loro volta essere individualisti ("io e basta") oppure semplicemente individuali ("io in relazione con") e riguardano quattro elementi: la pratica, le norme morali, le forme di appartenenza e il sistema del credere.

Collegata con l'individualizzazione vi è la categoria del "percorso di fede" di cui parla Cristina Pasqualini in un capitolo apposito in *Dio a modo mio*. Il riferimento è ai *Millennials* (i nati tra gli anni Ottanta e i primi anni Duemila) nel mondo occidentale, ossia una generazione di mezzo tra un modello sociale centrato sulle istituzioni, nel quale sono stati socializzati, e l'affermarsi di un modello de-istituzionalizzato che concede maggiore libertà di movimento e di scelta all'individuo, aprendo la porta a percorsi del tutto personali nel campo della fede. Il percorso entro cui questa generazione è stata socializzata, è ancora quello standard, imperniato sui sacramenti che accompagnano i primi anni della biografia dell'individuo, passando da un primo momento formale ed eterodiretto, sicuramente fino alla prima comunione e a volte anche dopo, a un secondo momento più autodiretto, a partire dalla cresima e a volte anche prima. In questo percorso standard la cresima segna il momento di maggior distacco dalla socializzazione religiosa, anche se non si esclude un eventuale riavvicinamento in forma del tutto personale e autonoma dopo i venticinque anni, non di rado in occasione del matrimonio: questi giovani tendono a definirsi "cattolici in ricerca". A fianco di quello standard la ricerca circoscrive almeno altri quattro percorsi della fede, distinti a seconda del motivo del distacco, che generano altrettanti profili. Uno è quello "traumatico", collegato a eventi dolorosi nella vita del giovane, che apre alla posizione atea/non credente. Un riavvicinamento è molto difficile, a meno che non avvengano altri eventi di natura opposta che quantomeno socchiudano la porta precedentemente sbarrata. Un secondo tipo

di distacco è quello “intellettuale” di coloro che sono incuriositi da altre religioni e arrivano a definirsi “critici in ricerca” o “agnostici”, senza escludere un possibile riavvicinamento alla tradizione originaria. Un terzo tipo di distacco è definito “non restitutivo”, tipico di coloro che sono stati avviati alla socializzazione religiosa da una famiglia molto tiepida che non ha mai incoraggiato i figli in tal senso, ma ha sempre fatto leva sulla loro libertà di scelta, anche da bambini. Di qui emerge un ulteriore profilo “ateo/non credente” che non si pone il problema di un eventuale riavvicinamento. Un quarto tipo di percorso infine è quello dei giovani “cattolici convinti” che non hanno mai conosciuto un distacco, neanche quello fisiologico, e sono passati in modo graduale a una autonomia nella scelta di fede. Paradossalmente, l'autrice definisce questo percorso “non standard”, esattamente come i tre precedenti, limitando al percorso con distacco fisiologico la qualifica di “standard”. Si tratta della prima volta che l'idea di continuità tra il completamento dell'iniziazione cristiana e il dopo cresima non sia stato considerato standard.

Garelli trasforma in tipi ideali la diversificazione dei percorsi di socializzazione religiosa: “l'alieno” che non ha ricevuto formazione religiosa e non partecipa a nulla (12%); “il secolarizzato” che, pur avendo ricevuto una formazione religiosa, se ne è distaccato (21%); “il naufrago” che, pur non avendo ricevuto una formazione religiosa, col passare del tempo ha maturato una certa forma di religiosità (10%); “l'intermittente” che, avendo ricevuto una formazione religiosa, ora partecipa in modo occasionale (45%); “il convinto” che ha fatto propri i valori religiosi ricevuti (12%).

Anche Castegnaro considera superata la distinzione tra giovani “vicini” e “lontani” per l'emergere di una forte personalizzazione dei percorsi di fede che definisce “traiettorie”. La condizione dell'essere in ricerca rompe questa dicotomia e frammenta la situazione al punto che risulta equivoca anche la distinzione tra credenti e non credenti. Molti giovani vivono a cavallo di una narrazione religiosa della vita e di una narrazione disincantata del mondo, al di là del loro senso di appartenenza alla chiesa. Della narrazione religiosa apprezzano l'orientamento che essa fornisce al proprio progetto di

vita, mentre della visione disincantata colgono il senso di libertà che essa promette. In questo senso la figura del “pellegrino” è quella che maggiormente rappresenta il loro modo di vivere la fede: un nomadismo che può passare attraverso la non credenza per tornare sul versante della possibilità di credere.

Garelli usa il termine di “fede plurale”, mettendo in evidenza come non sia solo la fede a essere tale, ma anche l’area della non credenza e quella dell’indifferenza. Tra i non credenti quindi bisogna distinguere i “fatalisti”, gli “indifferenti” e gli “atei”. In realtà i primi stanno a cavallo tra credenza e non credenza, poiché credono in qualche entità o forza al di sopra di loro, che guida i destini del mondo: sono solo il 9% che nella maggior parte dei casi (66%) ammettono di avere una vita spirituale, per cui risultano meglio definibili come “pseudo religiosi”. Gli indifferenti sono il 10,2% e in gran maggioranza dichiarano di non avere una vita spirituale. Gli atei propriamente detti sono l’8,2%, ma anche al loro interno troviamo chi ammette una qualche forma di ricerca: il 23,7% in termini di armonia personale, il 18,6% in termini di spiritualità personale; inoltre l’11,9% dichiara di non avere le idee chiare in proposito. Tutti e tre i gruppi esprimono in modo netto il distacco da un’appartenenza religiosa, benché in buona parte siano stati socializzati all’interno di una religione.

Ancora più liquido appare il panorama dell’indifferenza religiosa che sta insieme sia alla non credenza sia alla dichiarazione di credenza. Il particolare più curioso è che essa sia spesso associata all’idea di superficialità, quando venga riconosciuta negli altri, ma il giudizio divide gli intervistati: la maggioranza considera l’indifferenza religiosa come una realtà ampiamente diffusa e ne individua le motivazioni (la responsabilità della chiesa, la superficialità delle persone, la scarsa incisività delle agenzie di socializzazione, il clima culturale generale eccetera), laddove una minoranza afferma che il fenomeno sia sovrastimato, perché anche dietro a una persona che si dichiara indifferente, potrebbe agitarsi qualcosa. Pertanto l’indifferenza religiosa si muove tra ateismo dichiarato, ricerca e mimetismo di coloro che si dichiarano indifferenti per non dichiararsi pubblicamente credenti.

Anche Castegnaro aveva rilevato che lo *standby* dell'adolescenza ha a che fare con il credere/non-credere ed è più di un congelamento, poiché sembra un'area intermedia tra il credere e il non-credere in cui ciò che precedentemente veniva assunto acriticamente, ora è posto al vaglio del giudizio. L'esito di tale ricerca è assolutamente imprevedibile, sia in termini di durata sia in termini di riavvicinamento o di allontanamento dalla fede. Quest'area grigia non esclude che si ammetta un Cattolicesimo di sfondo, presente soprattutto nella misura in cui non sussistano più sistemi di valore alternativi.

4. Dalla religione alla spiritualità

La categoria che si mostra più promettente per cogliere le novità del fenomeno religioso, è quella di 'spiritualità'. Castegnaro individua tre modi in cui emerge la spiritualità giovanile, fra loro non alternativi. Il primo è legato a esperienze di rapporto con la natura puntuali e ripetibili e si esprime nel percepire l'infinito, il mistero, l'inspiegabile. Il secondo si lega ad attività ed esperienze continuative a cui il soggetto attribuisce un particolare valore che va al di là del materiale (per esempio, attività professionali o di tempo libero, come il suonare in una *band* o il karate). Il terzo è sinonimo di interiorità e di dialogo con il proprio spirito e ha a che fare con la costruzione del sé. Intorno a questi tre modi ve ne sono altri più specifici, come la parte intima della propria fede oppure la dedizione personale per gli altri, per i quali è diverso il livello di consapevolezza: a volte si tratta di spiritualità inconsapevole che emerge solo su sollecitazione dell'intervistatore, per quanto sia considerata del tutto casuale dall'intervistato. È quindi una spiritualità che non assume necessariamente carattere religioso e, se lo assume, non fa necessariamente riferimento a un Dio personale.

Anche Garelli introduce il concetto di 'spiritualità', considerandolo a cavallo della categoria di 'religione' in rapporto a due fenomeni strettamente collegati. Uno è la ricerca di un'esperienza personale e diretta con Dio, che prescinde dalle mediazioni ecclesiali e riguarda perlopiù il Cattolicesimo, visto che il 30% coniu-

ga spiritualità e religiosità di chiesa, mentre il 26% ricerca questa spiritualità all'interno dell'alveo cattolico. Complementare a queste due percentuali è il 15% di coloro che, pur dichiarandosi cattolici convinti e attivi, si considerano lontani dalla vita spirituale. L'altro fenomeno è quello che in passato si rifaceva alla *New Age* e ora viene chiamato "milieu olistico": una strada che passa attraverso la connessione con il sé interiore e profondo e l'unione con il tutto del cosmo. In realtà, in Italia questo secondo fenomeno non è così rilevante: solo il 16% dei giovani ha preso parte a incontri sulla spiritualità orientale e l'11% ha partecipato a gruppi di meditazione yoga e zen. Quindi sono dati in crescita rispetto al passato, però contenuti; infatti ancora il 70% dichiara che la religiosità alternativa coinvolge quote esigue della cerchia amicale e una parte di costoro coniuga religiosità di chiesa e religiosità alternativa, anche perché l'occidentalizzazione di queste pratiche tende a mediarle con la cultura tradizionale.

Mettendo insieme i due fenomeni legati alla spiritualità, vengono delineati quattro tipi ideali di giovani: "né religiosi né spirituali" (un quarto del campione) che si rifanno maggiormente a posizioni materialiste e scientiste; "religiosi e spirituali" (un terzo del campione), suddivisi a loro volta tra coloro che fanno riferimento alla mediazione ecclesiale e coloro che all'interno del Cattolicesimo cercano una strada del tutto personale; "spirituali alternativi" (una quota ridotta del campione) che escono dai confini del Cattolicesimo; e "spirituali secolari", simili agli alternativi, ma senza un riferimento trascendente. Quest'ultima categoria risulta la più eterogenea, quindi andrebbe ulteriormente approfondita, in quanto è la novità del mondo spiritual-religioso.

5. La religiosità giovanile nel mondo anglosassone e le sfide alla pastorale giovanile

Un'occhiata alla situazione in altre nazioni può mettere a fuoco queste tendenze in una cornice più ampia. Come si diceva all'inizio, l'attenzione per la religiosità giovanile è affare tipicamente italiano,

ma anche altrove negli ultimi due decenni si nota un crescendo di interesse. Secondo la sociologa inglese Sylvia Collins-Mayo, coautrice di diversi libri sulla religiosità giovanile, i motivi sarebbero tre: in primo luogo l'affermarsi in Europa di un ampio pluralismo religioso e il declino delle forme tradizionali di Cristianesimo, ossia un fenomeno che interessa innanzitutto le giovani generazioni e di cui diventava cruciale comprenderne cause ed effetti; in secondo luogo l'apparire del fanatismo e del terrorismo di matrice religiosa, dove i giovani si trovano ancora in prima linea; infine il diffondersi di sensibilità spirituali al di fuori dei canali religiosi tradizionali e non immediatamente riconducibili ai "nuovi movimenti religiosi", per cui le giovani generazioni si dimostrano particolarmente recettive alle nuove tendenze.

Se proviamo a sondare la religiosità lungo il succedersi delle generazioni nel mondo anglosassone, troviamo un *trend* molto interessante: i cosiddetti *baby-boomers* (nati tra il 1946 e il 1964) si sono staccati dalle religioni storiche tradizionali e hanno dato vita ai "nuovi movimenti religiosi", adattando spiritualità perlopiù orientali al contesto occidentale. Essi hanno costruito giustificazioni razionali e nuove gerarchie di verità, dimostrandosi molto sensibili alla ricerca spirituale e al confronto. I giovani della cosiddetta "generazione X" (nati tra il 1965 e il 1980) hanno dato continuità a questa ricerca, aprendo però la strada a vie di spiritualità originali, non derivate da altre tradizioni religiose, talvolta senza grandi numeri. Mentre la generazione precedente si caratterizzava per un consumo religioso all'interno di un mercato sempre più ricco di offerte, la generazione X è diventata una grande "produttrice" di esperienze spirituali; inoltre ha abbandonato la razionalità o ragionevolezza della verità religiosa, dimostrandosi molto più attenta a sensazioni ed emozioni, sicché l'esperienza religiosa è stata amplificata dall'uso della musica, della danza, della multimedialità: dove il corpo è messo in azione, l'esperienza religiosa è maggiormente attraente. Perfino l'uso dei tatuaggi a soggetto religioso assume significati profondi, proprio per il fatto che restano nel tempo e coinvolgono il corpo in modo diretto.

Un'altra caratteristica della religiosità della generazione X è la creatività nel partorire queste esperienze religiose al di fuori dei canali istituzionali. Mentre la generazione dei *boomers* ha contestato l'istituzione religiosa in nome della laicità e del distacco dalla religione stessa, i loro figli tendono a dare un significato religioso anche a contesti e realtà profani: per esempio, il gusto per gli ambienti "gotici" allo scopo di modellare la celebrazione come concerto rock o evento di massa in genere. Lo stesso uso del tatuaggio a sfondo religioso non rivela solo un gusto privato, ma richiama un ambiente o uno stile di vita che la generazione precedente avrebbe classificato come "profano".

Collegata a questa tendenza, c'è la riscoperta della dimensione collettiva dell'esperienza religiosa, compresa quella al di fuori della comunità religiosa in senso stretto. Mentre la generazione dei *baby-boomers* metteva in risalto la ricerca individuale e personale, la generazione X riscopre l'identità collettiva, per cui l'identità etnica può coincidere col luogo nel quale si configura una determinata esperienza religiosa, distinguendosi da altre esperienze religiose collettive. Tuttavia l'identità etnica è inclusiva nella misura in cui permette di modellare le forme della proposta religiosa, prendendo a prestito elementi etnici, ma restando di per sé aperta a tutti. La religiosità della generazione X infine punta all'autenticità: ciò che attira dei leader religiosi, non è tanto il carisma e la bravura, quanto la coerenza dei comportamenti rispetto ai discorsi.

Quando si arriva alla generazione dei *Millennials*, definita originariamente "generazione Y", l'orizzonte cambia ulteriormente. Per esempio, quanto a partecipazione religiosa negli Stati Uniti, i *Millennials* sono al minimo storico: uno su quattro si definisce "non aderente" a denominazioni cristiane; all'interno di questo quarto le posizioni variano tra "ateismo", "agnosticismo", "non-aderenza religiosa" (cioè la posizione di coloro che, pur non aderendo ad alcuna posizione, considerano la religione una dimensione rilevante nella società) e "non-aderenza secolare" (cioè di coloro che negano un ruolo alla religione anche nella società). Due terzi si dichiarano membri di denominazioni cristiane, dei quali il 43% sono protestanti, il 22% cattolici. Gli intervistati oltre i trent'anni apparten-

gono per l'81% al Cristianesimo, dei quali il 53% sono protestanti, il 24% cattolici. Di coloro che non si riconoscono in nessuna religione, la gran parte è stata educata alla fede, poi l'ha abbandonata.

Con un taglio più qualitativo la religiosità dei *Millennials* era già stata delineata da una ricerca in ambito anglicano inglese, intitolata *The Faith of Generation Y* e pubblicata nel 2010,⁷ che oltre all'analisi sociologica tentava una lettura teologica delle sfide poste alla chiesa. La parola chiave utilizzata era "religione da cameretta", centrata su quella che gli autori definivano "trinità secolare", ossia famiglia, amici e sé. I giovani sarebbero convinti che la via giusta sia fatta da relazioni positive di fiducia con la famiglia e con la cerchia di amici e da modalità positive per esprimere il proprio sé in forma autentica. Dalla famiglia cercano un sostegno per le scelte e attraverso l'atteggiamento dialogico dei genitori si viene a creare quello che la ricerca definisce "club familiare". A partire da quel modello i giovani costruiscono una rete di relazioni amicali che diventa una sorta di famiglia allargata, specialmente quando quella naturale viene meno. Questo scambio continuo fa sì che la trasmissione dei valori da una generazione all'altra non sia garantita integralmente, ma venga negoziata; d'altronde la fede subisce la medesima sorte. L'attenzione al sé è frutto dell'individualizzazione della società contemporanea e spinge i giovani a cercare forme di autostima, di fiducia in se stessi, di autorealizzazione. Il valore dell'autenticità diventa preminente: l'essere se stessi fino in fondo, senza maschere e senza ipocrisie, va di pari passo col prendere autonomamente le decisioni senza farsi influenzare troppo da altri.

Se a volte questa fede immanente non è sufficiente, in determinate situazioni critiche i giovani si dedicano alla fede religiosa quasi per "mettere una pezza"⁸ a strappi della vita ordinaria, ricorrendo non solo alla religione cristiana, ma anche a religioni alternative in modo del tutto personale. Gli strappi alla vita quotidiana sono soprattutto quelli legati alla morte che spinge i giovani a farsi domande e a cercare risposte ovunque ne possano trovare. Anche in questo caso il ricorso alla fede cristiana consiste soprattutto nel recuperare qualche reminiscenza dottrinale, magari intrecciata con credenze popolari, come quella dei fantasmi.

Il termine “religione da cameretta” viene usato dalla ricerca per indicare la dimensione assolutamente privata della fede, per esempio connotata dalla preghiera che coinvolge gran parte dei giovani. Anche questo è frutto di reminiscenza dell’età infantile e dell’abitudine, spesso trasmessa dai genitori, di pregare in camera prima di addormentarsi. A tal proposito gli autori parlano di “infanzia perduta della generazione Y” per indicare credenze, pratiche e visioni religiose che, essendo poco fondate, non hanno avuto continuità nell’età giovanile, ma alle quali i giovani attingono ogni tanto. Fra l’altro la ricerca mette in evidenza il fenomeno della cosiddetta “religione vicaria” presso una minoranza attiva di giovani che portano avanti le istanze della chiesa anche a nome di una maggioranza di frequentanti occasionali. Infine viene messa in evidenza la sensibilità etica, centrata sul valore dell’autenticità, che gli autori considerano la nuova spiritualità della generazione Y, inclusi coloro che non frequentano regolarmente la chiesa. Dunque i *Millennials* incarnano la sfida di una situazione culturale in cui non esiste più il senso di ricerca spirituale, ma tutto resta dentro quella che ne *L’età secolare* Charles Taylor definiva “cornice immanente”.

Sarà questa la tendenza per i giovani italiani? Parrebbe di sì, benché la cautela nelle previsioni sia d’obbligo. Perciò tale prospettiva pone grandi interrogativi alla pastorale giovanile che persiste nel poggiare la catechesi sulla convinzione che esista nell’uomo una sete di Dio che andrebbe orientata verso la rivelazione cristiana. Si tratta di una pastorale che punta alla continuità tra l’iniziazione cristiana e il periodo successivo, laddove la discontinuità è la condizione che intercetta maggiormente il naturale scetticismo correlato all’età e agli ambienti frequentati. È una pastorale che si basa su grandi eventi da un lato e su gruppi di formazione dall’altro, con l’illusione di poterli collegare, ma non guarda alle nuove forme di vita dei giovani, rimodellate dal digitale e dai *new media*.

Note

- 1 Cesareo v. (a cura di), *Ricomporre la vita. Gli adulti giovani in Italia*, Carrocci, Roma 2005.
- 2 Matteo A., *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubettino, Soveria Mannelli 2009.
- 3 Infatti il titolo del primo libro che sintetizza i risultati delle ricerche dell'Osservatorio, è proprio *C'è campo? Giovani, spiritualità e religione*, Marcianum, Venezia 2013.
- 4 Castegnaro A., Dal Piaz C., Biemmi E., *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*, Ancora, Milano 2013.
- 5 Bichi R., Bignardi P., *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, Vita e Pensiero, Milano 2015.
- 6 Istituto Giuseppe Toniolo, *La condizione giovanile in Italia. Rapporto 2013*, Il mulino, Bologna 2013; *La condizione giovanile in Italia. Rapporto 2014*, Il mulino, Bologna 2014; *La condizione giovanile in Italia. Rapporto 2016*, Il mulino, Bologna 2016.
- 7 Collins-Mayo S., Mayo B., Nash S., *The Faith of Generation Y*, Church House, London 2010.
- 8 Nel testo originale: "make do and mend".

Convivere con l'Islam

Con quale Islam e come?

di *Ermis Segatti*

Il tono di questa riflessione è volutamente discorsivo. Riferisce gli argomenti affrontati in una serata organizzata dal Centro Studi Bruno Longo intorno alla presenza islamica sul nostro territorio nella quotidianità delle relazioni.

Se per un verso continua assolutamente ad essere fondamentale lo sforzo del dialogo con l'Islam a livello alto, accademico, di cui esistono molte egregie manifestazioni e persino collaudate istituzioni, rimane tuttavia in larga misura carente di rilievo, per non parlare di formazione, l'ambito del rapporto quotidiano, per così dire "al piano bar" della comunicazione. Qui pare oggi prevalere il "fai da te". Che cosa ciò implichi per i credenti musulmani è motivo di attenzione, se non di grande preoccupazione, anche negli imam più solerti, ma certo è o dovrebbe essere ormai una componente fissa della pastorale di larga parte della chiesa europea, italiana e torinese in specie.

Lo si avverte nel contesto consolidato di incontri organizzati da unità pastorali o da parrocchie sull'argomento generico poniamo di "Islam oggi" o di "Cristianesimo e Islam". L'attenzione non manca certo finché si parla in modo organico dei fondamentali "5 pilastri" dell'Islam (professione di fede monoteista, preghiera, digiuno, elemosina, pellegrinaggio). La non informazione in merito è vasta e conclamata. Il che vale forse ancor più per i musulmani nei confronti del cristianesimo con cui molti impattano per la prima volta nella loro vita. Di solito le domande del pubblico sui fondamenti non mancano, ma il dibattito letteralmente si accende intorno a ciò che coinvolge la quotidianità, appunto, dei rapporti.

È qui che precisamente emergono alcune caratteristiche del nostro essere cristiani oggi le quali meritano qualche specifica parola e attenzione.

Per la verità, ad accendere il dibattito c'è senza dubbio quello che alcune tradizioni islamiche chiamano significativamente il “sesto pilastro”, cioè il “jihād”, tradotto in modo generico con “impegno”, ma oggi per le correnti estremiste sinonimo di “terrorismo sacro”. Questo versante entra certo nella quotidianità, ma non è l'oggetto dell'articolo.

Tornando invece al confronto sul piano della vita corrente, ci sono almeno due disagi che trovano conferma in diverse circostanze. Il primo lo si riscontra non appena si discute di Islam tenendo in mano il testo del Corano, come pure converrebbe fare, almeno qualche volta. E questo disagio traspare con tratti suoi specifici quando si è in un contesto cattolico. Si tratta dell'imbarazzo largamente diffuso a “prendere in mano” le Scritture. Nel caso viene a crearsi un rapporto, diciamo, diseguale tra come da un lato per l'Islam si mette in evidenza l'importanza del Libro, fino come si sa alla visione sacralizzata della sua lettera, della sua recitazione, del suo apprendimento in arabo anche per chi non ne capisce nulla.

Da parte cattolica il rapporto con le Scritture, è da un lato certamente assai più confidenziale e dall'altro, tuttavia, piuttosto aleatorio, nel senso che la sua non conoscenza, per non dire ignoranza, si può disinvoltamente accompagnare ad una professione di fede cristiana.

Che cosa ne nasce? Uno spettro variegato di conseguenze, che caratterizzano questa fase di primo attraversamento reciproco su larga scala di due imponenti tradizioni religiose. Ne possono derivare atteggiamenti di grande rispetto se non di ammirazione da parte cattolica per un rapporto con la Scrittura che o non è mai avvenuto o si è andato smarrendo. Per contro, precisamente la forte tradizione letteralista che da sempre connota l'Islam e oggi persino lo lacera in presenza dell'uso terroristico della lettera del Corano, desta un notevole imbarazzo in quei cristiani che si sono in qualche modo formati alla interpretazione della Bibbia collocando i testi nel contesto ambientale e nel linguaggio del loro tempo.

Ma è precisamente tale modo di atteggiarsi nei confronti del

Libro che ben difficilmente diviene momento di comunicazione con il credente musulmano. La mentalità di fondo che permea la sua lettura corrente è che il Corano non è oggetto di discussione, non fa problema, contiene soluzioni e non ammette interrogativi. Anzi, chi interroga problematicamente il Corano è guardato con sospetto. A ciò si aggiunge, nel pensare corrente, che semmai è il Corano che dice quale sia il Vangelo e chi siano Gesù e Maria. Non è pensabile il contrario.

Semplificazioni che si portano dietro secoli di rapporti unilateralmente gestiti, assolutamente fuori dalla prossimità nella quale oggi siamo immersi. Un novum per i cristiani e per i musulmani, ciascuno in vario modo trascinato fuori contesto. La via meglio percorribile nella condizione data non potrà essere quella che si giudichi da una parte sola. Soprattutto non si potrà ignorare la fede altrui. Ottimo gesto al riguardo, anche se in altre parti del mondo sarebbe impossibile, quello di regalarsi reciprocamente i propri testi sacri, come avviene in alcune occasioni di incontro e preghiera comune qui in Occidente. Già l'accettarli è un buon passo. Conoscerli, meglio ancora. Farseli spiegare da chi ci crede, tanto più. Come dire: non è auspicabile per una costruttiva convivenza che si ignori la fede altrui e la propria. Soprattutto è augurabile che si riesca a proporre se stessi nella propria fede senza strumenti di imposizione quanto più si ritiene che la propria fede sia autentica e vera. Tanto meno potere quanto più si ritiene di enunciare vero quel che si crede. Non capita spesso.

Secondo motivo di disagio: la tesi abbastanza diffusa, specie in Occidente, secondo cui le religioni sono a tal punto inconciliabili da costituire il peggior pericolo per la pace mondiale. Non mancano all'opposto coloro che apertamente dichiarano che se pace a livello planetario si vorrà raggiungere, solo le religioni saranno in grado di conseguirla. In altri termini, senza pace tra le religioni pace non ci sarà. Non sono solo tesi contrapposte, ma esperienze storiche che le motivano. Entrambe le tesi alla fine riconoscono che le religioni hanno una responsabilità gravissima nel presente e nel futuro dell'umanità. Come dire che dalle religioni può venire gran male e gran

bene. Ma non è così della libertà, e alla fine dell'uomo?

Quanto basta a superare un diffuso modo di pensare nei confronti delle fedi che, in particolare qui in Occidente, ebbe ed ha largo corso sia accademico sia nel sentire comune, secondo cui il rapporto migliore che mai si possa instaurare tra le religioni sarebbe quello del non averne alcuna o almeno nel non dichiararne alcuna.

Così avviene di fatto sul piano politico dove pare proprio che l'unica forma di stato auspicabile sia necessariamente quello laico, non certo quello confessionale, meno che mai quello teocratico. L'affermazione è ampiamente condivisibile per ciò che riguarda lo stato e rappresenta nello specifico una grande conquista dell'Occidente.

Ma questo non vale allo stesso modo per le singole persone che vivono nello stato, appunto, laico, le quali dovrebbero invece poter esprimere pienamente la loro convinzione, la loro appartenenza di fede non certo attraverso il non professarla, il tacerla. Ed è proprio "al piano bar", a scuola, nei punti di aggregazione, sul posto di lavoro, sul "ballatoio di casa" che l'"afasia" della propria fede dimostra tutta la sua fragilità.

Le grandi tradizioni religiose che si vanno stabilizzando in Occidente devono senz'altro potersi esprimere in pienezza di esperienza. Ma non devono incontrare solo vuoto di identità e di riferimenti di valore. Eppure, persino la tradizione cristiana occidentale non di rado pare "tacere" la fede, credendo che sia così raggiunto il meglio della comunicazione. Con l'effetto, talora, di far tacere anche l'interlocutore credente di altre fedi o magari delle sua stessa fede, ma proveniente da altro continente ecclesiale.

Fuori da un certo costume corrente qui in Occidente, che si dà per universale, nulla di più comune che comunicare attraverso la propria esperienza di fede. L'"afasia" della fede è comunque un'alergia curabile. Qualcuno sostiene da tempo che proprio il contatto con altre culture religiose rappresenterebbe un'occasione epocale per il cristianesimo dell'Occidente di rivitalizzare la propria autocoscienza nella fede.

Sentire puntualmente ripetere in ambito scolastico che si devono passare sotto silenzio ricorrenze religiose come il Natale perché urte-

rebbero la sensibilità, poniamo, dei musulmani è per certi versi sconcertante. Forse chi afferma questo non ha mai letto quanto sia celebrata la nascita di Gesù nel Corano. Per giunta con maggior spazio narrativo che non nei Vangeli. Molto calzante in proposito la reazione di una studentessa quando, a tale obiezione, semplicemente replicò: “E perché no? Così so in che cosa credi, che almeno hai una fede”. Le fa eco il bel documentario-indagine recentissimo di Gualtiero Pierce sulla fede dei giovani oggi, dal titolo del tutto analogo: *Almeno credo*, sia pure nell’ampia problematicità che dentro questo credo si riscontra. L’indagine infatti assume un interessante e inedito arco di ricerca: gli stessi bambini di cui dieci anni prima (nel 2007) si era ascoltato il linguaggio infantile della fede in istituzioni cattoliche, ebraiche e islamiche, a dieci anni di distanza (2017) vengono raggiunti nel pieno dell’adolescenza. Con sorpresa dell’intervistatore essi rivelano che il discorso religioso, per quanto intrigante, interseca profondamente le loro identità.

Non è tacendo le fedi che si vivrà meglio. Semmai qualificandone l’ascolto e la riappropriazione dei fondamenti che stemperino gli Assoluti intermedi in cui eventualmente le singole tradizioni si sono venute ossificando. Incredibilmente questo è un tempo di rilancio a tutto campo della questione Dio o, se si vuole, di Dio come problema.

Ciò vale analogamente per il grande confronto tra culture in Occidente e altrove nel mondo. La non consapevolezza dei valori di fondo che nella civiltà occidentale sono maturati a livello politico, sociale e ideale sarebbe un preambolo pessimo all’incontro con altri universi culturali.

Gaudium et spes. 1965-2017

di Oreste Aime

1. Cinquant'anni son pochi?

Approvata in extremis, il 7 dicembre 1965, al termine di un lungo e contrastato lavoro redazionale, la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* si presenta come un documento nuovo rispetto alla tradizione conciliare precedente. È una costituzione *pastorale*. Non interviene sul lato strettamente dottrinale, come quelle che nello stesso Concilio l'avevano preceduta; inventa un modo nuovo di proporre una riflessione che non si rivolge solo ai cristiani ma anche a tutti gli uomini – non è perciò solo un documento *ad intra* ma anche *ad extra*. La novità era tale che ebbe la necessità di una giustificazione, affidata ad un'ampia nota introduttiva, e in seguito pose non indifferenti problemi di interpretazione, coinvolgendo non solo se stessa ma persino l'intero concilio, dato il compito di *aggiornamento* che Giovanni XXIII gli aveva affidato. L'ultimo atto dell'assise, il documento più ampio, contribuì a dare un colore diverso all'intero tragitto conciliare, riversando la sua novità anche su ciò che l'aveva preceduto.

Per questi e altri motivi GS è un documento più vincolato al “qui e ora” della sua formulazione. Le novità fondamentali eccedono questa collocazione spazio-temporale ma il dialogo, per quanto si realizzò, fu quello che si instaurò in un luogo e in un tempo preciso. E questo *dialogo* – parola chiave conciliare nella linea impressa da Paolo VI – fu inevitabilmente uno di quelli possibili a metà degli anni Sessanta del Novecento, alla vigilia di imprevisti né prevedibili cambiamenti culturali di epocale importanza.

Ne scaturiscono subito alcune domande: è un documento legato in modo stretto a quel tempo? È ancora attuale oppure ha esaurito la sua funzione? I grandi cambiamenti avvenuti in seguito e ora in

corso sono paragonabili a quelli presi in considerazione dal documento stesso?

Scopo di questa riflessione è rispondere in qualche modo a queste domande. Per farlo è necessario, ancora una volta, definire la natura di quel testo, per poi provare a comprendere se e in che cosa sia ancora attuale. Il processo interpretativo ci richiede, insieme ad una fedeltà sostanziale, un pizzico di audacia ermeneutica, senza la quale ogni considerazione risulta essere mera ripetizione o puro epitaffio.

La fedeltà si gioca nel ritrovare i nuclei teologicamente e pastoralmente innovativi, perché essi hanno garantito una migliore comprensione della fede e della vita ispirata al vangelo e possono mantenere questa funzione ancora oggi. Il pizzico di audacia deriva dalla stessa fedeltà al vangelo e alla contemporanea fedeltà, lucida e appassionata, al tempo in cui viviamo e di cui dobbiamo prendere in carico “le gioie e le speranze, i dolori e le angosce”.

2. Da dove si veniva

Per chi è cresciuto nella prospettiva aperta dal concilio è difficile comprendere come poteva essere prima (se non per qualche maldestro tentativo di ritornare al passato, per di più in modo persino caricaturale). Ci vuole uno sforzo di immaginazione storica. Senza conferirle un significato teologico impegnativo, è giusto parlare di *discontinuità*, forse meno radicale di quanto in qualche caso si sia supposto. L'*aggiornamento* proposto da Giovanni XXIII fu attuato – anche se può essere oggetto di dibattito non solo storico stabilirne l'intensità e la profondità. Spesso il cambiamento coinvolse gli attori stessi del processo: molti padri entrarono in concilio in un modo e ne uscirono in un altro – grazie alle relazioni instaurate, i dibattiti avvenuti, i documenti approvati, il clima respirato.

Per avvicinarci alla nostra questione ci sarà d'aiuto un episodio tra gli innumerevoli che gli storici della chiesa potrebbero portare. Nonostante i tanti processi di rinnovamento avviati – liturgico, biblico, ecumenico – Roma, nella sua funzione di centro e norma,

era refrattaria ad ogni mutamento, anche e forse soprattutto alla vigilia del concilio. Due secoli di ostilità, dalla Rivoluzione francese in poi, avevano consolidato o irrigidito atteggiamenti di rifiuto intransigente ad ogni cambiamento, percepito come un cedimento al mondo incredulo e nemico. Per difendere il patrimonio di verità eterne ereditato, occorreva respingere ogni cedimento alla storia, in particolare a partire dall'epoca traumatica del modernismo.

L'episodio scelto è precedente di trent'anni e riguarda la censura operata nei confronti del volume di M.-D. Chenu, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*. Pubblicato sul finire degli anni Trenta, quasi un documento interno alla scuola domenicana, fu ben presto censurato e il suo autore costretto a sottoscrivere una decina di proposizioni ritrattatorie (1938) e a restare in silenzio per lunghi anni. E Chenu diventerà perito conciliare solo grazie al reclutamento da parte di un vescovo... del Madagascar!

La scelta dell'episodio non è casuale. GS deve molto all'ispirazione tratta dalla teologia di Chenu. Henri de Lubac e Yves Congar avevano per motivi simili subito la stessa censura e furono ugualmente ispiratori della svolta conciliare in tanti suoi aspetti nevralgici.

Qual era l'intento che Chenu si era proposto? La ricollocazione della teologia – anche quella di Tommaso d'Aquino scelta come modello di riferimento – dentro l'alveo vivo della storia, per uscire da forme di impoverimento tanto della lettera quanto degli scritti ricevuti dalla tradizione.

La reazione censoria fu dettata dallo spirito antimodernista che aleggiava nel mondo romano dalla *Pascendi* in poi. L'impianto teologico della Scuola romana a quel tempo dominante non era in grado di recepire le istanze che Chenu aveva individuato e che permettevano di formulare la teologia in modo nuovo – in corrispondenza al tempo in cui veniva formulata. Per contro la seconda proposizione imposta nel 1938 affermava: «Le proposizioni vere e certe, sia in filosofia che in teologia, sono stabili e per nulla caduche». Per Chenu invece lo stesso Tommaso, invocato nei principi e nella dottrina a tutela delle verità teologiche, andava conosciuto in rapporto al suo tempo; condizione per una sua ripresa davvero

creativa e non solo astrattamente dottrinale.

Queste considerazioni ci permettono anche di capire il lato drammatico che aveva preceduto quel tempo di rinnovamento. Non fu un evento senza radici; ma la linfa più ricca aveva subito da lungo tempo una forma di coartazione particolarmente intensa e grave. Improvvisamente e inaspettatamente molte di quelle energie trovarono nell'evento conciliare la possibilità di esprimersi con una fioritura inattesa.

La difficile storia precedente può anche illuminare la relativa successiva difficoltà di comprensione e di recezione. Solo chi rinnovò la teologia e la pastorale a partire dall'insieme del concilio fu in grado di accoglierne le virtualità. Non mancarono settori della chiesa che adottarono una forma di resistenza, spesso opaca, che ostacolarono il processo di rinnovamento avviato.

Si dice che gli effetti positivi di un concilio si possono vedere soltanto a distanze temporali abbastanza lunghe (persino secolari). C'è qualcosa di vero in questa annotazione, ma non bisogna dimenticare che il Vaticano II ebbe luogo in un'epoca di forte accelerazione temporale e dotato di una potenza di comunicazione sconosciuta nel passato. Molto dipese dall'intensità e dalla qualità della mediazione episcopale, teologica, culturale in senso lato. Il passaggio a nuovi paradigmi era per molti oggettivamente impervio, soprattutto in alcune aree ecclesiali (ad es. Italia e Spagna), nelle quali erano per lo più sconosciuti i fermenti teologici che avevano preceduto e preparato il concilio.

3. Una costituzione pastorale

3.1. A cinquant'anni di distanza forse è possibile correggere un certo apprezzamento che si fece del testo nella sua prima recezione. Rispetto al quel momento e alla storia a molti GS apparve come una novità, come un testo di apertura al mondo moderno e contemporaneo e perciò foriero di atteggiamenti diversi rispetto al passato; dunque un credito sul futuro o solo l'abbozzo di un programma per la chiesa a venire. Non pochi, però, vi videro un ottimismo eccessivo rispetto al mondo, per quanto occultando molti passi di

altro segno.

Forse è più corretto pensare alla GS come a un documento che chiude un'epoca e, facendo ciò, mette le premesse per un futuro diverso. Secondo questa ipotesi interpretativa, GS è una rilettura a ritroso del rapporto della chiesa con il mondo, in specie quello moderno, secondo una sua diversa comprensione: il mondo non è solo negativo, ha delle positività, e perciò occorre un nuovo atteggiamento nei suoi confronti. In questo modo la chiesa esce da una posizione di sola chiusura e di mera condanna. Sceglie piuttosto una forma di dialogo, riconosce gli errori compiuti, abbandona uno stile unicamente apologetico, accoglie gli apporti positivi che provengono da altri contesti, pur non rinunciando ad esprimere valutazioni anche severe.

S'avvera dunque una specie di riconoscimento del mondo moderno e di riconciliazione con alcuni suoi aspetti non secondari. Allo stesso tempo è un tentativo di lettura della situazione contemporanea. Quanto questa sia stata adeguata solo un attento studio storico potrebbe metterlo in luce. Probabilmente le trasformazioni incipienti del mondo occidentale, che attraverseranno anche la chiesa negli anni immediatamente successivi, non furono intuite – ma anche altrove la lucidità e la previsione non erano così avvedute. Alcuni processi già in atto – la secolarizzazione in primis – non sono censiti. È piuttosto una fotografia della fase in corso piuttosto che una previsione del futuro, un'istantanea che fissa il presente a bilancio di un passato lungo, complesso, riformabile, nonostante la non irrilevante acquisizione che “il genere umano passa da una concezione piuttosto statica dell'ordine delle cose, a una concezione più dinamica ed evolutiva” (n. 5).

3.2. GS si rivolge non ai soli fedeli cattolici e nemmeno soltanto a tutti i cristiani, bensì «**a tutti indistintamente gli uomini**, desiderando di esporre loro come esso [il Concilio] intende la presenza e l'azione della Chiesa nel mondo contemporaneo» (GS, n. 2).

Il genere letterario è inconsueto e per definirlo lo si designa *costituzione pastorale*. Le altre costituzioni conciliari avevano una natura dogmatica con l'intento di indagare aspetti fondamentali della vita

della chiesa - la chiesa stessa, la liturgia, la Parola di Dio - nel segno della verità da comprendere, accettare, vivere.

Questa novità può prestarsi a due letture. Una qualificante non solo il documento ma, per una forma di intertestualità, l'intero concilio nel suo intento fondamentale, indicato da Giovanni XXIII con 'aggiornamento'. È una novità che designa un compito e uno stile da inventare ed attuare.

La seconda, in sottrazione, lo assume come un documento solo 'pastorale', considerato come un livello inferiore al dogmatico, dunque meno vincolante, di tipo edificante ed esortativo.

Queste due letture di fatto hanno condizionato la ricezione della GS. La seconda, pur plausibile, difficilmente può essere ricavata dal testo e dall'insieme. La stessa novità impedisce che sia del tutto palese il primo valore. Si può pertanto affermare che è vincolante ma in altro modo, più sugli assi fondamentali e meno sui singoli contenuti.

Ma che cosa vuol dire *pastorale*? Non è semplice applicazione di principi e neppure la mera dimensione 'pratica' della vita della chiesa (le varie attività che la chiesa svolge). Pastorale significa: un modo di guardare e percepire la collocazione della chiesa nel mondo, un modo di studiare e capire le questioni cruciali del mondo e degli uomini e al tempo stesso intuire e perseguire le potenzialità del vangelo in questo contesto. Un modo di essere, di pensare e di agire – qualcosa che in termini sociologici da qualche tempo viene definito uno "stile di vita".

La qualificazione pastorale «rappresenta una novità nella storia dei concili, per cui la sua normatività, metodo ed esegesi sono momenti di particolare controversia e non sono ancora chiariti sotto ogni aspetto»¹ constata Walter Kasper. La "pastoralità" secondo Christoph Theobald consiste nell'«arte di far accedere queste donne e questi uomini all'unica sorgente evangelica. Tuttavia definire così la relazione pastorale significa anche (e all'inverso) che il vangelo è in se stesso la sorgente di tale 'pastoralità'»². Il processo di riforma o aggiornamento non va perciò inteso semplicemente come un adattamento alle situazioni del tempo e della storia, ma consiste innanzitutto nel «chiedersi come *accedere alla sorgente della 'pastoralità'*

della Chiesa»³.

3.3. Sempre a livello generale si può fare un abbinamento con un altro documento votato nella stessa sessione e con una genesi del tutto singolare, sganciata nella sua redazione dal resto del concilio, la *Dignitatis humanae*, il documento forse più innovativo del Vaticano II. I due testi, pur non avendo beneficiato l'uno dell'altro, esprimono un sentire comune – un ritorno all'evangelo e un'attenzione alle vicende umane che modificano assetti culturali e teologici dati per assoluti senza esserlo.

A partire da un suggerimento di Ch. Theobald si potrebbe scegliere la *Dignitatis humanae* – la sua storia faticosa e ancora istruttiva, il contenuto: la libertà intravista in tutta la sua estensione, le tensioni tra le parti, il nesso irrisolto tra verità e libertà – come criterio interpretativo dell'intero concilio, non solo al passato ma anche e soprattutto al presente e al futuro della recezione. Qualora fosse accettabile l'intuizione di Theobald, che la DH può assurgere a criterio ermeneutico dell'intero concilio, questo avvicinamento potrebbe non tanto valere come esame storico ma come prospettiva per il futuro.

Si pensò di dedicare una parte di DH alla delineazione della libertà cristiana. Non ci fu né il tempo né la forza per farlo; il terreno poteva essere particolarmente scosceso. Proprio questa lacuna potrebbe essere un pungolo per ogni ripresa dell'istanza fondamentale del concilio, quasi al futuro di ogni sua formulazione già data.

4. La struttura teologica. Novità e limiti

Il tema centrale del Vaticano II è stato la chiesa, mai disgiunta da un rapporto con ciò che ne può essere la fonte o il raffronto: il mistero di Dio, la liturgia, la Parola di Dio e nella GS il mondo contemporaneo, come recita il titolo della costituzione. Anche in quest'ultimo caso il motivo ecclesiologico ha un ruolo importante, ma non deve essere staccato dal suo asse fondamentale. Il cuore del discorso infatti è dato dall'abbinamento di un'antropologia ispirata

e orientata cristocentricamente, che consente di orientare lo sguardo della chiesa sul mondo e sul loro reciproco rapporto. Seguiamo i cerchi concentrici di questo impianto e proviamo a metterne in luce la logica.

4.1. La costituzione fin dal titolo segnala una posizione che risulta nuova: non si parla di chiesa e mondo contemporaneo, ma di chiesa *nel* mondo contemporaneo. La precedente riflessione della *Lumen gentium* ha profondamente giovato a questa rettificazione dei rapporti. La chiesa è tale solo in rapporto al Regno, che ne è l'origine e il fine, e in rapporto al mondo, cui è inviata, non in posizione di dominio ma di servizio.

Con ciò si è voluto superare una mentalità di separazione e di contrapposizione che si era imposta durante i secoli della modernità: di fronte e in opposizione al mondo malvagio si poneva la compagine ecclesiale come fertilizzante della verità e della salvezza. Non più opposizione o giustapposizione e nemmeno superiorità ma un rapporto che ha nella cifra del dialogo lo schema e il progetto (*l'Ecclesiam suam* di Paolo VI). L'insieme del testo presenta un'articolazione più variegata: l'opposizione anche netta non manca, soprattutto verso certi atteggiamenti, in particolare l'ateismo. La presenza di questo fronte oppositivo tuttavia non stravolge la struttura dialogica fondamentale che per sua natura esige il dibattito e persino il confronto a viso aperto, se necessario.

4.2. Il secondo tratto nuovo, per certi versi più decisivo, è la delimitazione di un'*antropologia* che consenta tanto l'approdo al *kerigma* cristologico quanto un terreno di condivisione con l'intera realtà umana designata come mondo. Vi si giunse solo per 'errori e tentativi'. Ma alla fine l'antropologia – la domanda che l'uomo pone su se stesso, da sempre ma specialmente nella modernità – venne identificata come il punto archimedeo su cui far convergere le varie istanze che erano state trovate. La crisi antropologica garantiva un terreno comune per un dialogo nella chiesa, tra le chiese e con gli uomini di buona volontà. Grazie a questo punto prospettico si poteva, all'esterno, presentare la vo-

cazione umana aperta al trascendente; all'interno, diventava il modo per invitare all'impegno della trasformazione del mondo.

4.3. Il cuore teologico della costituzione è la *cristologia* elaborata come fondamento ma anche risposta all'antropologia e, mediamente, all'ecclesiologia con sullo sfondo una concezione che raccoglie in unità storico-salvifica l'ordine della creazione e quello della redenzione. Se il punto di partenza è l'antropologia, il criterio e l'orizzonte permane la cristologia. «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (GS, n. 22): alfa e omega, origine e fine dell'uomo. Come annota Kasper: si tratta di un'antropologia non solo cristiana, ma cristologica.

Il Vaticano II, se da un lato fa propria la svolta antropologica moderna, dall'altro la filtra e la trascende con la cristologia. Questo le impedisce di assorbire indebitamente i concreti progetti antropologici moderni, anzi le consente di superarli indicando nella divinizzazione il vero traguardo dell'umanizzazione dell'uomo.

4.4. Possiamo ora ricordare sinteticamente i grandi temi trattati dalla GS. Nell'esposizione introduttiva viene descritta la condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo, segnalando le mutazioni, gli squilibri, le aspirazioni più diffuse, gli interrogativi più profondi. Un indice valido ancora oggi.

La prima parte raccoglie le linee di un'antropologia fondamentale orientata cristologicamente, come dice Kasper. Il I capitolo delinea la dignità della persona umana, ad essa collega un trattamento ampia dell'ateismo, per poi indicare il riferimento fondamentale in "Cristo, l'uomo nuovo" (22). Il capitolo II è dedicato alla comunità degli uomini, all'interdipendenza tra persona e comunità, alle linee fondamentali di un bene comune che garantisca la vita di questa comunità, trovando infine un legame tra Verbo incarnato e la solidarietà umana (32). Il capitolo III si occupa dell'attività umana nell'universo, in tensione tra peccato e perfezionamento pasquale; un paragrafo importante è quello dedicato alla legittima autonomia delle realtà terrene (36). Il capitolo IV presenta il compito della chiesa nel mondo e l'aiuto che ne riceve.

La seconda parte affronta alcuni problemi definiti ‘più urgenti’: dignità del matrimonio e della famiglia (I); la promozione del progresso e della cultura (II); la vita economico-sociale (III); la comunità politica (IV); la promozione della pace (siamo all’epoca della crisi di Cuba, appena rientrata) e della comunità internazionale (V).

La conclusione è un invito all’azione, al dialogo, alla responsabilità, rivolto in particolare ai credenti.

Il quadro tratteggiato è piuttosto ampio e, nonostante l’incedere ponderato di un documento magisteriale che deve amalgamare sensibilità teologiche e culturali diverse, vibra per un percezione intensa del destino umano e sovranaturale dell’uomo e dell’umanità.

4.5. Qual è la modalità di questi approfondimenti? Le linee teologiche or ora ricordate si arricchiscono di altri elementi. In particolare nella redazione si era fatto ampiamente ricorso, ma non più nella stesura finale, alla categoria dei *signi dei tempi*. Infatti in uno dei primi schemi di *Gaudium et Spes* comparivano nove volte le diciture “signi dei tempi” o “signi” (addirittura nel proemio e nella conclusione); nella redazione finale compare una sola volta esplicitamente (GS 4), come ricorda M.-D. Chenu (1967): “*Signa temporum*: l’espressione è usata soltanto una volta nei testi del concilio, all’inizio dell’introduzione della costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (n. 4). Ma forse dev’essere considerata e interpretata come una delle tre o quattro formule più significative del concilio stesso, tanto nello svolgimento dei lavori quanto nella originaria ispirazione di esso. Il diffondersi, spontaneo o ragionato, di questa espressione conferma tale diagnosi: è infatti entrata, non senza qualche ambiguità, nel linguaggio corrente della riflessione teologico-pastorale. Qual è la storia di questa espressione? Qual è il suo valore dal punto di vista sociologico e da quello teologico?”⁴.

Quella di segni dei tempi è una nozione intuitivamente felice, dunque, ma analiticamente complessa e impegnativa. Probabilmente deve essere integrata da altri elementi, in particolare il discernimento. Dopo una breve stagione in cui divenne quasi popolare, l’espressione è divenuta rara e sostanzialmente abbandonata. Forse non solo per le sue intrinseche difficoltà, ma perché gli attecchia-

menti corrispondenti sono stati in gran parte accantonati.

4.6. È importante segnalare anche i limiti di questo documento. Una certa fretta per portarlo a conclusione non permise un'ultima revisione e alcuni dibattiti non ebbero il tempo di trovare un'accoglienza più approfondita. Ci furono dei veti: Paolo VI escluse che l'assemblea potesse decidere sul controllo delle nascite. Alcuni interventi sul matrimonio, come quello di Maximos IV Saigh, caddero nel vuoto. Il tema degli armamenti e della guerra fu reso abbastanza innocuo dall'opposizione degli episcopati statunitense e francese ad una condanna delle armi atomiche. E altro ancora.

GS è quindi lo specchio della chiesa del tempo in cui venne redatta, con evidenti condizionamenti di lettura e valutazione. Non poteva essere che così, ma non bisogna dimenticarlo, perché nelle riprese successive talvolta i limiti sono più influenti dei pregi. Questi limiti però non devono essere addebitati all'approccio pastorale; è invece una condizione inevitabile con la quale bisogna consapevolmente convivere e che è bene imparare, per quanto è possibile, a padroneggiare.

Forse i limiti ricordati hanno impedito in seguito di affrontare in modo più articolato le sfide che la storia poneva. Tuttavia nell'insieme si può parlare di un documento riuscito, anche se i documenti di questo tipo portano con sé l'insidia di un possibile autocompiacimento. Perciò la creazione di uno stile adeguato al risultato raggiunto è solo parzialmente avvenuta e corrisponde forse a quel clima di riforma a cui si appella Francesco, che elegge la 'pastoralità' a criterio guida.

5. Eredità e ricezione

Come tutti i testi, appena pubblicata e forse già prima, la GS si è offerta ad una pluralità di interpretazioni. È quasi banale dirlo, ma è opportuno ricordarlo, perché la tendenza ad esigere e affermare un'unica interpretazione garantita e quindi indiscutibile è costante nel mondo cattolico. Proprio GS contribuiva autorevolmente a per-

mettere una forma di pluralismo teologico; ma spesso si è invocato un principio di lettura che lo smentiva.

Dal 7 dicembre 1965 è incominciata la storia della recezione della costituzione pastorale. In questa storia non bisogna trascurare, cosa che spesso fanno storici e teologi, la collocazione temporale. Il concilio si conclude a metà degli anni Sessanta, quando in Occidente già sono percepibili fermenti culturali, sociali e politici che troveranno la massima e acuta espressione negli anni successivi, cristallizzandosi nel cosiddetto Sessantotto. Tutto ciò non era ancora avvertito dai padri conciliari. In gran parte quel sommovimento fu inaspettato, sebbene non mancassero segni premonitori. Dunque la recezione di GS venne ben presto a intrecciarsi con il clima effervescente ed esasperato della fine degli anni Sessanta e degli inizi del decennio successivo.

Il testo resta lo stesso ma cambia rapidamente e in accelerazione il riferimento del mondo contemporaneo, in cui esplodono anche tensioni utopiche che ne vogliono un profondo cambiamento, peraltro innestato dalla fase conclusiva della seconda rivoluzione industriale. Quel periodo vide l'ascesa del mondo dei giovani, la generazione postbellica arrivata a catalizzare i desideri e gli interessi di un mondo che si stava trasformando – in Occidente – in società dei consumi.

Non bisogna dimenticare la tendenza opposta che si esprime politicamente con il diffondersi di forme di dittatura militare in gran parte del continente latino-americano, dove i germi della GS e del concilio avevano innestato la teologia della liberazione e le opzioni pastorali di Medellín e Puebla.

Gli anni Sessanta vedono anche la fine rapida del colonialismo e l'ingresso sulla scena mondiale dei paesi del Terzo mondo. Se ne farà interprete in particolare la *Populorum progressio* (1967) che denuncia il divario sociale ed economico che si è instaurato tra i popoli. Alla divisione politica ed ideologica tra est e ovest del mondo, mondo libero e mondo comunista, si aggiunge quella tra nord e sud, tra popoli ricchi e poveri.

Nella storia della recezione sono rilevanti molti documenti del

magistero petrino. Ne segnaliamo due, di tendenza diversa: l'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI nel 1975 e la pubblicazione del nuovo *Codice di diritto canonico* nel 1983 da parte di Giovanni Paolo II. Se il primo cerca di riprendere e riproporre il meglio delle intuizioni conciliari nel segno dell'evangelizzazione – termine che era apparso come decisivo nel decennio trascorso –, il secondo, che si occupa della struttura della chiesa, segnala insieme all'accoglienza di elementi trasformanti anche aspetti frenanti. La non adozione nel Codice della dottrina della collegialità ebbe influssi anche altrove. La prospettiva di una maggiore responsabilità delle chiese locali che l'*Octogesima adveniens* (1971) aveva aperto, di fatto venne rapidamente archiviata.

La storia della recezione di GS è anche la storia della chiesa cattolica degli ultimi 50 anni. La domanda chiave storica e teologica diventa: come si è collocata nel mondo ad essa contemporaneo? Come ha interpretato il suo ruolo? Quali sono state le difficoltà, le ingenuità, le creazioni, le cadute?

I testi ispirano le prassi, ma le prassi interpretano i testi e ne rendono possibili le applicazioni e le trasformano. C'erano due strade. La prima è quella delle chiese locali e della 'profezia' – l'*Octogesima adveniens* ne è l'intuizione. Si arenò, anche per il mancato approdo a una forma di collegialità corrispondente alla *Lumen gentium*. La seconda, quella 'dottrinale', ha prevalso: la GS si è via via condensata nella *Dottrina sociale della Chiesa* e in qualche altro capitolo magisteriale, specialmente per quanto riguarda la famiglia, dall'*Humanae vitae* in poi.

Tutte queste osservazioni ci possono aiutare a pensare come anche in questo caso si debba ricorrere a un'ermeneutica creatrice capace di accordare al meglio tradizione e innovazione. Senza tradizione il destino è l'evaporazione dell'esperienza religiosa e cristiana; senza innovazione, senza creatività, il rischio della fossilizzazione è incombente. Tradizione non vuol dire pura e semplice ripetizione; innovazione non significa mera adozione del 'nuovo'. Ciò che fu la GS rispetto al passato, lo deve essere anche la sua recezione al

presente e al futuro.

Nel frattempo la società, in occidente e nel nord del mondo, si è maggiormente secolarizzata ed è approdata anche a una fase di post-secolarizzazione. La società di massa si è trasformata nella società degli individui. La modernità è alle spalle, per qualcosa che non è ancora stato definito se non in un non troppo definito post-moderno. La razionalità previsionale, rigida e rassicurante della modernità, si è diluita nella società liquida. GS coincide con una fine, se non di un'epoca, di una sua fase importante. L'orizzonte è profondamente mutato e spesso in forma sfuggente.

6. Prospettive

Dopo questo lungo periplo, possiamo approdare all'interrogativo che ci porta all'oggi. Non è facile dar seguito alla storia fin qui delineata. Le facili soluzioni sono sempre e solo dei miraggi, anche se non ci mancano bussole per la traversata. Si tratta di uscire dal solo commento e tentare una traduzione nel *nostro* mondo e nel *nostro* tempo, direbbe l'*Evangelii gaudium*, contemporanei.

Questa prima e quasi banale osservazione ci permette di mettere in luce immediatamente un cambio epistemologico in atto un po' ovunque. Negli anni Sessanta in molti campi del sapere imperavano ancora i modelli ispirati al riduzionismo; oggi invece si presta maggiore attenzione ai modelli della *complessità*. La stessa GS ne è un esempio, anche se non del tutto consapevole: la natura di costituzione pastorale che innesta un nesso che non era previsto né praticato a quel livello; la struttura interna policentrica; i rapporti di feedback con la realtà; la sovrapposizione di due sensibilità (positiva e critica); il nesso cristocentrismo-antropologia-ecclesiologia. L'insieme di questi e altri elementi manifestano una struttura che non può essere di tipo riduzionistico, anzi esige l'adozione di un atteggiamento epistemologico-pastorale adeguato.

Abitare consapevolmente la complessità non elimina la necessità di ritrovare il/i fondamentale/i. Si tratta invece di istituire un conti-

nuo passaggio dall'uno all'altra, da ciò che è indispensabile alle sue articolazioni storiche, concrete e transeunti.

Proprio la conquista dell'*autonomia delle realtà terrene* compiuta da GS, impone di proseguire una ricerca adeguata a questa conquista con il correlativo disinteresse. Ci sono realtà da studiare per se stesse, senza preoccupazioni teologiche o pastorali immediate: valgono per il loro contenuto 'antropologico' e impegnano credenti, credenti di diverse religioni e non credenti su qualcosa di comune, riconosciuto importante per tutti e chiunque (che talvolta è stato designato l'*umano fondamentale*; cfr. Claude Geffré). L'eccellenza di questo approfondimento non oscurerà la prospettiva della fede, se non nel caso in cui questa si sottragga al reciproco confronto; anzi in qualche caso la farà prendere in considerazione.

È avvenuto che alcune di queste realtà abbiano acquistato una centralità che ha offerto alla stessa fede la possibilità di riesprimer-si, dalla *Populorum progressio* alla *Laudato si'*. Per limitarci a questi esempi, la questione postcoloniale della fine degli anni Sessanta del Novecento e la questione ecologica nel nuovo Millennio chiedono un'estroversione della chiesa e l'apprendistato in questioni in cui sono implicati tutti gli uomini. In entrambi i casi però, nel contributo offerto, s'è espresso qualcosa di più che una semplice dottrina – da formulare e forse da non applicare. Insieme alla ricerca comune, s'è offerta una prospettiva altra, ricca di possibilità inattese (oltre che smentire errate comprensioni della fede).

Correlativamente, il risultato conseguito da GS permette di comprendere come la ricchezza di prospettiva e di contenuto del patrimonio della fede cristiana possa concorrere alla vicenda umana in forma tanto dialogica quanto critica. Se GS segue soprattutto la traiettoria dall'antropologia alla cristologia, c'è il versante opposto, che è plausibile solo nel quadro delineato, altrimenti o resta estrinseco o assume toni fondamentalisti.

Stare nel mondo (contemporaneo) vuol dire accettare che non è la chiesa a redigere l'ordine del giorno. Avviene così forse da sempre, ma il pensare teologico non sempre l'assume, in nome della

verità di cui si vuole interpretare. Dietro lo schema dottrinale (con una chiesa *docens* e una *discens* che si allarga al mondo intero) spesso si nasconde non del tutto consapevolmente questo atteggiamento⁵.

Come rispondere a questa condizione che non le concede alcun primato? Due sono le vie da assumere: quella del servizio e quella della 'profezia'.

Alla via della *profezia* appartiene la lettura dei *segni dei tempi*. Inaugurata da Giovanni XXIII con la *Pacem in terris*, è stata solo parzialmente recepita nella redazione finale di GS, ha goduto di una certa attenzione nella prima fase postconciliare, per poi rarefarsi in seguito, anche per la preferenza accordata alla *Dottrina sociale della Chiesa* (DSC).

Lo statuto della profezia nella chiesa è incerto e instabile (si vedano gli studi di Paolo Prodi). Si invoca la sua presenza nella chiesa e la si ritiene una sua qualificazione essenziale, ma non ci sono criteri per riconoscerla. La profezia spesso porta con sé una connotazione critica che l'istituzione non tollera facilmente e spesso la prende in considerazione solo *post factum*, persino *post mortem* (com'è il caso recente di don Primo Mazzolari e don Lorenzo Milani). La profezia non è programmabile, è un evento dello Spirito. Una criteriologia potrebbe permetterne un'accoglienza più sapiente e immediata, soprattutto per dare risposta anche al pentecostalismo di varia natura.

La via del *servizio* è stata una costante, molto variegata e in continua evoluzione, talvolta istituzionalizzata in una miriade di iniziative, altre volte nascosta nelle pieghe della società e della storia. Alcuni servizi inventati o praticati dalla chiesa nel frattempo sono divenuti ambiti di intervento sociale (l'archetipo antico è l'ospedale); altri sono da inventare per le nuove situazioni che si vengono via via a creare. Il pericolo di trasformare un servizio in un luogo di potere non è mai del tutto scongiurato. La *scelta preferenziale per i poveri*, il rifiuto della teoria dello scarto, che la GS ha ispirato è ora rilanciato da Francesco, dopo un periodo di oblio e di quasi rifiuto.

La GS ha preso corpo in un luogo e in un tempo definiti, che sono ormai al passato. Dal punto di vista dell'analisi storica quali

sono le differenze più grandi rispetto alla società di metà degli anni Sessanta del Novecento?

È finita la seconda rivoluzione industriale, che dopo aver innestato la *società dei consumi*, è stata sostituita dalla *rivoluzione informatica*. Parallelamente è emersa la grave *crisi ecologica* che minaccia il presente e il futuro del pianeta.

Dopo il 1989, con la caduta dei blocchi della guerra fredda, si è attuata una nuova forma di *globalizzazione*, resa possibile dai nuovi strumenti informatici e dalla finanziarizzazione dell'economia. *L'economia* – la finanza – ha preso il sopravvento sulla politica; la *forma democratica dello stato*, dopo essersi imposta in molta parte del mondo, mostra i suoi limiti, perché alcuni poteri si sottraggono al suo controllo e perché la partecipazione è meno motivata.

Un po' ovunque, ma soprattutto tra Europa e America, si è imposta la *società degli individui*. Il modo di sentire la comunità e la collettività è in profondo mutamento e investe anche la cosiddetta cellula della società, la famiglia.

L'Europa non è più il centro del mondo; lo è di meno il nord America; il mondo è *policentrico* rispetto al potere. Impreviste migrazioni stanno polarizzandosi verso la parte ricca del pianeta.

Il mondo delle religioni è passato dagli steccati a un dialogo, che include anche le culture. L'ateismo di cui si occupa con vigore GS è sostituito dalla secolarizzazione e ora dalla post-secolarizzazione. Una ricerca informale di *spiritualità* è avvertita un po' ovunque, talvolta in opposizione alle religioni istituzionali.

Tutto ciò si riversa anche sulla chiesa cattolica: la *terza chiesa* alle porte annunciata all'inizio degli anni Settanta è ormai quasi insediata a Roma con un papa che viene dalla fine del mondo.

Questi pochi cenni ci dicono che il mondo a noi contemporaneo non è più quello della fase conclusiva del Vaticano II. L'analisi va continuamente aggiornata – questo è il senso della superiorità del tempo sullo spazio, segnalata da Francesco⁶.

L'accelerazione del tempo è stata così grande da aver imposto dei mutamenti ad ogni livello e spesso in profondità. Forse siamo entrati in una rivoluzione antropologica di cui non conosciamo le

proporzioni. Per dire tutto ciò in collegamento con l'analisi della società del rischio, Ulrich Beck recentemente ha proposto la formula della “*metamorfosi del mondo*” da intendere in modo diverso, cioè “globale”, da “cambiamento” e “rivoluzione” (concetti ancora legati alla prospettiva moderna della nazione)⁷.

Se questo è vero, si può dire che l'aggiornamento della GS dovrà essere costante ma anche libero e creativo: il dialogo non è mera dipendenza.

Tutto ciò non può non toccare la teologia che ha guidato la formulazione della GS e quella che ne è successivamente scaturita. Nella misura in cui l'antropologia guida la comprensione cristologica e il suo dispiegamento, la stessa cristologia ne è coinvolta. Soprattutto sono coinvolte l'antropologia teologica e l'ecclesiologia. Forse il livello di consapevolezza di questa trasformazione non è sufficientemente alto e indebolisce il cammino di recezione della GS, che resta e resterà ancora un faro per il cammino della chiesa e dei credenti.

Note

- 1 W. KASPER, *Teologia e chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, p. 308.
- 2 C. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011, p. 545.
- 3 *Ibidem*.
- 4 M.-D. CHENU, *I segni dei tempi*, in A.A.Vv., *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla costituzione pastorale 'Gaudium et spes'*, Queriniana, Brescia 1967, p. 85. Per uno studio della questione, A. TONIOLO, *Vaticano II, pastorale, segni dei tempi: problemi ermeneutici e opportunità ecclesiali*, in «Archivio Teologico Torinese», 1/2014, pp. 19-34 (con ampia bibliografia). Per una ripresa, G. FERRETTI, *Criteri di discernimento ed esemplificazioni dei "segni dei tempi"*, in «Urbaniana

University Journal», 2/2016, pp. 173-197.

- 5 *Nota sul metodo. Mater et magistra* aveva adottato per la DSC la formula della revisione di vita: Vedere, Giudicare, Agire. In GS resta sullo sfondo, così come emerge appena la linea della lettura dei segni dei tempi (adottata dalla *Pacem in terris*). Implicito in GS, lo schema della revisione di vita struttura la *Laudato si'* e viene integrato nell'*Amoris laetitia* con le regole del discernimento (esperienza / riconoscere, riflessione / interpretare, azione / scegliere).
- 6 In vista della nuova evangelizzazione si veda C. DAGENS, *L'eredità del Vaticano II e la nuova evangelizzazione*, in M. SERRES, C. DAGENS, *La ricerca delle parole. Corpo, scrittura e messaggio evangelico*, EDB, Bologna 2014, pp. 29-53.
- 7 U. BECK, *La metamorfosi del mondo* (2016), Laterza, Roma-Bari 2017.



Le Edizioni Solidarietà intendono con le pubblicazioni mantenere viva l'attenzione e dare voce alle realtà del mondo del lavoro e alle persone che ne sono coinvolte.

La Gioventù Operaia Cristiana è un movimento di giovani del mondo operaio e popolare. Svolge un lavoro educativo e di evangelizzazione con i giovani lavoratori, iniziandoli alla presa di coscienza, alla militanza negli ambienti di vita e di lavoro, alla riflessione sulla vita e alla ricerca di Fede, in piccoli gruppi e attraverso la riflessione e l'azione, usando il metodo della Revisione di Vita (Vedere, Valutare, Agire).

Il Centro Studi Bruno Longo di Torino ha per scopo quello di promuovere attività culturali, di studio e di ricerca. Mette a disposizione un centro di documentazione costituito da una biblioteca, un'emeroteca e un archivio ragionato del materiale. I libri, le riviste e i documenti raccolti trattano principalmente i temi che concorrono nelle ricerche sulla condizione operaia e nell'analisi delle problematiche sociali ed ecclesiali del lavoro.