

## **Giovani, «nuovo modo di essere» e ricostruzione della religione**

---

**José Luis Moral\***

### **Young People, «new way of being» and reconstruction of religion**

#### **► SOMMARIO**

Il «cambio epocale» che viviamo, da un lato, porta con sé un inedito paradigma antropologico-culturale che conduce a un nuovo modo di essere e di vivere; dall'altro, tale novità viene in qualche modo anticipata nell'esistenza concreta delle giovani generazioni. In questo contesto, si trasforma il modo stesso di intendere la fede e la religione e, di conseguenza, ci troviamo davanti a forme diverse – quelle dei giovani e della generazione adulta – di avvicinare la fede e la religione, così come di immaginare la vita della Chiesa. Infine, la situazione culturale e la vita delle ragazze e dei ragazzi di oggi sono un invito pressante per ripensare e riformare... a partire e sulla base del «criterio Incarnazione»; e ancor di più: le giovani generazioni ci aiutano davvero ad approfondire il significato dello stesso «principio Incarnazione».

#### **► PAROLE CHIAVE**

Cambio epocale; (Nuovo) paradigma antropologico-culturale; «Principio Incarnazione»; Riconversione della religione; Stile di vita; Umanizzazione di Dio.

\* **José Luis Moral** è Professore Ordinario di «Pedagogia religiosa» nella Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

Ormai praticamente tutti siamo d'accordo: viviamo una *mutazione culturale* senza precedenti, un momento di trasformazione radicale. Più che un'epoca di cambiamenti, assistiamo a un vero e proprio cambio di epoca; il nostro è un tempo di «cambio epocale». Di conseguenza, ci troviamo con un inedito modello esplicativo e comprensivo generale oppure con un «cambio di paradigma».<sup>1</sup> In sintesi, la modernità rappresenta un processo irreversibile che non solo porta con sé un nuovo universo simbolico, ma che soprattutto introduce chiavi interpretative e modi di comprendere la vita umana radicalmente diversi dalle epoche precedenti: un'autentica rivoluzione nei modi di sentire, pensare, valutare e agire o, con altre parole, una cultura insolita che contiene più rotture che collegamenti con il passato.

I giovani sono figli di questo tempo, figli del cambio epocale. Le generazioni adulte hanno una paternità molto diversa e perciò, quasi spontaneamente, tendono a considerare la situazione attuale come un «tempo di perdite».<sup>2</sup>

## 1. Cambio epocale e nuovo modo di essere e di vivere

Assistiamo a una mutazione culturale senza precedenti. A ragione si parla dell'oggi come di un tempo di «cambio epocale». In questo senso, la rappresentazione più appropriata della nostra «situazione ermeneutica»<sup>3</sup> è sicuramente quella di un'«epoca complessa». La complessità, infatti, pervade ogni questione della vita odierna e non c'è alternativa se non quella di andare avanti cercando l'unità nella molteplicità e nella diversità umane. Tale complessità però non deve paralizzare la ricerca del senso; una ricerca dove adesso si capisce bene che le nostre conoscenze troveranno sempre due compagni di viaggio inizialmente non desiderati, cioè, l'incertezza e il dubbio, ambedue presenti nello stesso cuore della conoscenza umana. Effettivamente, non possiamo eliminare né l'incertezza né il dubbio perché non possiamo conoscere con una perfetta precisione tutte le interazioni di ciascun «sistema umano». Inoltre, se incertezza e dubbio si richiamano a vicenda, l'«adizione alle certezze» si associa facilmente all'errore e all'illusione.<sup>4</sup>

Complesso non equivale però a complicato o confuso; anzi, proprio il pensiero complesso ha la pretesa di superare la confusione e la complicazione o la difficoltà di pensare, attraverso nuovi operatori di analisi e riflessione. In questo senso, sicuramente una delle vie migliori per decifrare alcuni aspetti della complessità relazionati con la vita delle giovani generazioni è quella

---

<sup>1</sup> Cf. Th.S. KUHN, *The structure of scientific revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1970.

<sup>2</sup> Ho studiato questa tematica in un libro recente (cf. J.L. MORAL, *Pastorale giovanile. Sfida cruciale per la prassi cristiana*, Elledici, Torino 2018) e ovviamente devo rimandare a questa pubblicazione da dove, in qualche modo, provengono le idee fondamentali di queste righe; inoltre, tale libro riprende altri lavori precedenti sullo stesso tema (cf. J.L. MORAL, *Giovani senza fede? Manuale di pronto soccorso per ricostruire con i giovani la fede e la religione*, Elledici, Leumann (TO) 2007; ID., *Giovani, fede e comunicazione. Raccontare ai giovani l'incredibile fede di Dio nell'uomo*, Elledici, Leumann (TO) 2008; ID., *Giovani e Chiesa. Ripensare la prassi cristiana con i giovani*, Elledici, Leumann (TO) 2010).

<sup>3</sup> Cf. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2014, 625 e 627.

<sup>4</sup> Cf. E. MORIN, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, R. Cortina, Milano 2012, 5-23 e 133-152; ID., *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, R. Cortina, Milano 2015, 27-37 e 67-68; ID., *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, R. Cortina, Milano 2007, 227-262.

di relazionare il cambio di paradigma antropologico in corso (*cambio epocale*) con il nuovo modo di essere e di vivere delle ragazze e dei ragazzi nel confronto con le generazioni adulte.

### 1.1. *Paradigma antropologico-culturale inedito*

L'attuale cambio epocale o *cambio di paradigma* (vincolato all'autonomia e alla storicità, alla libertà e alla secolarizzazione, alla scienza e alla tecnica, ecc.) non solo provoca una progressiva ricostruzione culturale – non esente da rivoluzioni –, ma contiene in sé le idee fondamentali dell'immaginario delle nuove generazioni. I giovani, infatti, sentono – a fior di pelle – il fascino dell'autonomia, della libertà e di una storia che porta all'uguaglianza e alla *relazione* permanente, generando atteggiamenti critici e democratici; perciò capiscono al volo le piccole o grosse contraddizioni quando non si rispettano tali idee e magari pretendiamo che siano così o cosà, che accondiscendano a qualsiasi comportamento. I giovani, ad esempio, diffidano di una fede e una religione, tanto più della Chiesa, quando non riconoscono in esse la coerenza razionale dell'attuale immaginario, quando non trovano ragioni convincenti da parte della visione religiosa oppure quando non si accetta un dialogo aperto con lo *stato di coscienza* dell'essere umano contemporaneo. Non di rado, quindi, le nuove generazioni finiscono per arrabbiarsi se nel mondo ecclesiastico trovano alcuni che, da una parte, si accaniscono a sottolineare il carattere «malaticcio» della *razionalità*, la sua incapacità di rintracciare la verità, per abbandonarsi all'energia riparatrice della *rivelazione* «depositata» nella Chiesa; dall'altra, si sentono ripetere che la questione del *senso* della vita umana non trova risposte attendibili nella secolarità e nella laicità, ma solo nell'ambito del trascendente e del *sacro*, dato che soltanto il sacro è in grado di sanare e ricomporre la vita profana.

Al di là delle esagerazioni, non si può negare il ruolo centrale della ragione nella nascita di un inedito modo umano di essere nel mondo, che soppiantò l'originaria «immagine d'uomo» suggerita dall'esperienza religiosa cristiana. E ancor di più: di fronte alla razionalità secolarizzata (o laica), all'autonomia, alla storicità, alla democrazia, alla libertà, ecc., non basta una pur necessaria depurazione critica, e neanche riconoscere semplicemente la loro ineluttabilità; il processo che hanno avviato è ormai irreversibile, in quanto la coscienza umana li ha introiettati nella sua configurazione centrale e d'ora in poi costituiranno il fondamento delle «credenze» che articolano il substrato culturale umano. Ma la cortesia non toglie la gagliardia: non pochi ingredienti del complesso percorso che delimitiamo come «modernità» sono stati oggetto di numerose critiche e devono ancora essere sottoposti, come ogni prodotto umano, a una costante revisione.

La ricostruzione culturale alla base del nuovo paradigma, dunque, è anzitutto una *ricostruzione della razionalità*. Ed ecco la conclusione: in qualche modo bisogna riconoscere che «vedere e conoscere è interpretare». Rappresenta forse la rivoluzione centrale degli ultimi tempi: una scossa di portata incalcolabile, che demolisce quella che pareva una certezza incrollabile e, cioè, che la conoscenza consisteva indiscutibilmente nell'adeguazione tra l'intelligenza e le cose o la realtà esterna ad essa (la classica *adaequatio rei et intellectus*). È ovvio che, pur non negandone l'importanza, tale relazione va ricostruita o ridefinita nel suo significato: *più che conoscere le cose come sono, tutti le interpretiamo*; nessuno può assicurarsi e aggiudicarsi verità la cui garanzia non poggia su interpretazioni argomentate e procedure dialogiche.

S'impone, dunque, una «mentalità ermeneutica» o interpretativa, e la coscienza di assistere a un evidente passaggio da un modello di «verità in sé» a un altro di «verità nella storia». Questa verità, inoltre, non è solo scoperta o svelamento ma frutto di interazioni e, in qualche

misura, costruzione basata su dialoghi e accordi giustificati. Tutto ciò ha portato inevitabilmente al *pluralismo culturale* odierno.

La trasformazione della cultura sulla base della razionalità, di certo, comporta anche il cambio del senso e della sua ricerca. L'evoluzione storica dell'umanità e le profonde modifiche introdotte tanto dalle scienze empiriche come dalle moderne scienze dell'uomo, propongono un nuovo modello esplicativo fondamentale per comprendere la vita umana e un universo simbolico radicalmente diverso da quello che, in particolare, servì per formulare la fede e giustificare l'esperienza cristiana. Quest'ultima, la sua narrazione o le formule della fede scaturivano nell'ambito di un *orizzonte culturale statico* e con una concezione astratta (ed essenzialista) della realtà dove tutto era già organizzato fin dall'inizio. Da questa prospettiva, la creazione e la storia umana erano pensate perfette e complete; riguardo al male e alle imperfezioni, si ritenevano conseguenze negative conseguenti (il peccato!) o causate da interventi di agenti perversi (il demonio!). Per una cultura così intesa, ogni novità desta sospetti: la perfezione dell'uomo sta al principio (il paradiso!) e ciò che conta è il ritorno a quelle origini o la restaurazione del passato (la redenzione!).

La modernità ci introdusse in una *visione dinamica*: la perfezione non sta più negli inizi, ma al termine del cammino evolutivo, e per conoscerla non bisogna tanto volgere lo sguardo indietro quanto guardare in avanti e proiettarsi verso il futuro. Per una visione di questo tipo, il tempo e la storia assumono una valenza straordinaria: più che il luogo dove accadono le cose, configurano la struttura profonda di quanto accade, l'intima realtà dello stesso essere umano.<sup>5</sup>

I cambiamenti sopra indicati e quanto si riferisce in particolare alla questione del senso e alla sua ricerca hanno una relazione stretta e basilare con la cosiddetta «svolta antropologica», vale a dire, dal secolo XVIII in poi, l'uomo diventa punto di riferimento della realtà e incomincia allora tale svolta antropologica, il cui elemento fondamentale ormai ci risulta palese: soltanto si può davvero pensare il mondo a partire da come è e pensa l'essere umano. Già con Descartes e poi con Kant si avvia la liberazione del soggetto dall'oggettivismo e dall'astrattismo, laddove l'aveva portato la scolastica sempre più distante dal tomismo. Tuttavia è nel secolo scorso quando si conferma davvero tale ricostruzione antropologica, giungendo a un concetto di essere umano e di mondo radicalmente nuovi: il *mondo* è ora definito più come storia che come natura, superando così la classica visione ferma e gerarchizzata; l'*uomo* viene considerato un essere in perpetua creazione di sé stesso, con la conseguente trasformazione tanto delle strutture di credibilità (spostate verso il valore assoluto della persona, l'autonomia della coscienza, la creatività, la libertà e il pluralismo di progetti) come del modo di avvicinare la realtà, oramai collegati alla secolarizzazione e alla laicizzazione, in quanto espressione di una razionalità «non dipendente» o semplicemente non deduttiva.

---

<sup>5</sup> Nel XX secolo, con la cosiddetta «svolta linguistica», questa visione dinamica diventa ancor più radicale. Si arriva a comprendere che la nostra natura è originariamente linguistica o, meglio, dialogica, e ci colloca sempre più in un ambiente socio-culturale comunicativo. Fuori dal linguaggio, non c'è né identità né esperienza; si potrebbe addirittura affermare che non c'è mondo al di fuori del linguaggio. Vale a dire che il linguaggio non è tanto uno strumento o solo espressione della coscienza, di un sentimento o di un pensiero, ma rappresenta piuttosto la struttura degli stati mentali, la prima e più vera identità dell'uomo di cui, in un certo modo, ne costituisce la persona. «Siamo linguaggio», quindi, e ciò significa soprattutto che «siamo dialogo»: le parole racchiudono la storia e la vita di tante persone e culture che ci hanno preceduto. La cultura e la razionalità sono essenzialmente comunicative per la loro stessa radice linguistica.

Soltanto possiamo cercare, spiegare e comprendere il senso da un punto di vista umano. Quindi, assunta l'autonomia e la storicità, e coscienti ugualmente che il mondo intero dell'esperienza si configura nel linguaggio, si deve riconoscere il carattere umano di quanto pensiamo, sentiamo e desideriamo: non contiamo più su un punto di partenza assoluto come base invariabile per comporre i sistemi di interpretazione, i fini e i valori; nessuno e niente può sostituire l'autonomia e la libertà, come neppure *alleggerirci* o liberarci dal dovere che comportano; nessun progetto umano può assolutizzarsi, dato che tutte le nostre imprese sono sempre *in relazione* a molti e variegati fattori. Intendiamoci bene: non è relativismo; si tratta di relazione multipla, della *relatività* propria di ogni fatto umano.

Si potrebbe dire che tale ricostruzione antropologica apre la porta su un duplice orizzonte esplicativo della realtà o, meglio, su due forme o progetti di vita umana: uno laico (*areligioso*) e uno religioso. I ragazzi e le ragazze d'oggi, difatti, sostengono spesso che la vera *trascendenza* non rimanda tanto a un essere supremo quanto all'orizzonte di senso legato all'umanità. Di conseguenza, la «vita buona», una vita cioè riuscita ed eticamente coerente, viene collocata in una prospettiva intramondana o semplicemente naturalista, ossia, si afferma così una specie di «lai-cità riuscita»: anche accettando che la religione prometta la salvezza, di fronte all'interrogativo di cosa sia una vita buona, non si accetta più alcuna imposizione (autoritaria o meno) di un preciso modello di realizzazione. Un lungo e sofferto processo storico di ricerca, per così dire, ci ha portato alla progressiva umanizzazione delle risposte sul senso della vita, su un'esistenza moralmente buona e felice, e sulla vita riuscita.

## 1.2. Nuovo modo di essere e di vivere

La ricostruzione dell'orizzonte antropologico-culturale conduce, senza alcun dubbio, a un nuovo modo di essere e di vivere che ben possiamo illustrare con l'immagine della bussola e del radar. L'uomo-bussola di ieri – in accordo con il quale siamo stati educati la maggior parte degli adulti – orienta la sua vita seguendo un nord (più o meno) fisso, sempre lo stesso e (più o meno) uguale per tutti; un nord che esiste a prescindere (più o meno) dal resto della realtà e che indica la meta suprema del cammino umano. Al contrario, l'uomo-radar – al quale ora tutti apparteniamo inevitabilmente, e che già configura la struttura delle giovani generazioni – si orienta attraverso uno schermo personale dal cui centro parte un raggio luminoso e vibrante che ruota a trecentosessanta gradi e reagisce con risposte sempre nuove e cangianti a seconda di quanto incontra sulla sua traiettoria. In altre parole, i giovani, antepongo l'esperienza a qualsiasi dato astratto o concetto teorico.

Essere uomo-bussola non è meglio o peggio dell'essere uomo-radar. Non si tratta di questo, e nemmeno di esprimere giudizi morali sul tema. Sono configurazioni diverse e, nella distinzione, le giovani generazioni ci indicano la necessità di farci guidare più da informazioni vive e istantanee che dalle «norme obiettive e fisse» di un nord impassibile. In modi diversissimi e contrapposti, oltre a ritenere che in questo mondo non ci sia nulla di eterno e *universale*, ci dicono anche che non sono disposti a farsi guidare da un qualcosa di esterno. Tutto deve emanare dalla persona ed è proprio per questo che il radar s'impone rispetto alla bussola.

D'altro canto, il nostro tempo – lo sanno bene i giovani –, di fronte ai modelli di essere-vivere fondati sulla «forma-essenza» o sulle dottrine, introdusse lo «stile di vita» come l'emblema di un *modo di abitare il mondo*. Più che in definizioni ontologiche, ognuno si riconosce piuttosto nello stile di vita che porta avanti.



Diamo di seguito un'occhiata alla relazione tra questo nuovo modo di essere e di vivere e il mondo della religione-fede cristiana.

«Tutto cominciò con un'esperienza»:<sup>6</sup> in questo modo possiamo compendiare gli inizi del cristianesimo. L'esperienza dei primi discepoli fu così profonda e speciale da essere raccontata – esattamente quando il progetto del Nazareno sembrava totalmente fallito – con la certezza che Gesù avrebbe continuato a vivere e ad agire attraverso di loro. La storia si va ripetendo fino ai nostri giorni: tante persone, lungo ventuno secoli, hanno fatto un'esperienza simile attraverso la quale si sono identificati come cristiani. Dopo un primo periodo di difficoltà, la narrazione e l'esperienza cristiane si sono sviluppate senza grandi problemi durante quasi millecinquecento anni. Arrivò un momento in cui, però, su entrambe cominciarono a moltiplicarsi i sospetti.

Il risultato è che oggi, in Occidente e dopo numerose vicissitudini, non sono pochi quelli – le nuove generazioni principalmente – che finiscono per non credere più alla storia raccontata dalla Chiesa cattolica, e non sono molti quelli che *continuano a fare* ancora l'esperienza che sta alla base della fede cristiana. Nonostante la complessità del tema, non è poi tanto difficile individuare la *radice più elementare* di tale fenomeno: da un lato, la fede cristiana continua a narrarsi (e viverci?) con forme, linguaggi e simboli antichi, spesso incomprensibili per le ragazze e i ragazzi, per gli uomini e le donne contemporanei; dall'altro (e sempre per questi stessi motivi), perché le esperienze umane dei nostri giorni a malapena entrano in sintonia con quella cristiana.

Non è possibile presentare il cristianesimo sulla base di un'antropologia, cultura e teologia obsolete. Sarebbe questa la causa fondamentale del perché risulta ormai palese che la religione e la fede cristiane faticano tanto a sintonizzarsi con i giovani del nostro tempo: i profondi cambiamenti moderni in atto ci hanno colti impreparati, ancorati a conoscenze e interpretazioni religiose superate e non pronti a ripensarle e riformularle in modo nuovo.

Finora la prassi cristiana, grosso modo, era dominata dal presupposto che si rivolgeva a persone osservanti che vivevano dentro la tradizione cristiana. Le cose non sono più così (neppure per gli adulti). Abbiamo adesso, nel nostro caso, il dovere di pensare e agire dal punto di vista delle giovani generazioni a cui viene rivolto l'annuncio cristiano, più che semplicemente concentrarci nelle conoscenze e sicurezze «di sempre». Già il concilio Vaticano II mise in luce il grave problema di comunicazione fra la Chiesa e il mondo contemporaneo, correndo il rischio che quanto l'esperienza e la teologia cristiane volevano trasmettere come senso per la vita, risultassero non solo poco comprensibili, ma persino interpretate in modo opposto a quanto volevano effettivamente affermare (quando, ad esempio, si cercava di affermare un Dio «con e per» l'uomo, dava ancora l'impressione che si voleva rafforzare l'idea di un «essere onnipotente» opposto alla libertà delle sue creature e geloso delle loro conquiste).

A ben guardare – come comprovò il Concilio – non si trattava di mala fede da nessuna delle due parti: il mondo e la Chiesa parlavano, semplicemente, linguaggi differenti e, quindi, avevano scarse o nulle possibilità di intendersi. Sicuramente, infine, l'attuale «svolta missionaria» della Chiesa sta cambiando il panorama.

Il nocciolo della problematica comunque è ancora più profondo: sembra sempre più diffusa la sensazione che la fede cristiana fatichi ad aderire alla vita, ovvero, è percepita dai giovani di oggi alquanto estranea. Il Vaticano II riconobbe che l'annuncio cristiano aveva trascurato la componente antropologica della fede, il suo significato per l'uomo, come pure l'attenzione ai

---

<sup>6</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo: la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, 9.

grandi e urgenti problemi umani del nostro tempo. Al Concilio, purtroppo, seguì un tempo di oscillazioni che ancora non ci ha permesso di arrivare a una sintesi adeguata.

## 2. Giovani e ricostruzione della fede e della religione

Certamente, l'impatto delle giovani generazioni con i cambiamenti violenti della società scuote il modo stesso di intendere la fede e la religione; tuttavia non possiamo concludere in modo quasi ostile che i giovani sono increduli oppure sentenziare semplicisticamente che si sono allontanati dalla Chiesa. Possono diventare titoli ad effetto, ma comunque più che discutibili e anche ingannevoli: dalla scarsa stima per la religione e per la Chiesa non possiamo dedurre che le ragazze e i ragazzi d'oggi abbiano «perso la fede» e neghino il ruolo della Chiesa. Non sarà piuttosto che ci troviamo davanti a modi diversi – quelli dei giovani e della generazione adulta – di avvicinare la fede e la religione, così come di *immaginare* la vita della Chiesa?

### 2.1. Lontani dalla religione?

Ciò che traspare dai dati che abbiamo a disposizione, in genere, è una gioventù lontana dalla religione (e dalla Chiesa). La scarsa rilevanza della religione tra i giovani dipende molto dall'«idea di religione» che circola tanto nella comunità sociale come in quella ecclesiale. Facciamo anzitutto una breve *sinossi dell'intoppo*, per osservare poi la situazione.

Tradizionalmente, tendiamo a considerare la religione quasi in maniera spontanea e inevitabile, come un qualcosa «venuto da fuori», da parte di Dio, un alcunché *celeste* che si sovrappone ad una realtà terrestre: alla ragione si aggiunge «il rivelato»; alla vita profana, «il sacro». Originiamo, in questo modo, un fittizio conflitto tra religione e vita umana, fra Dio e l'uomo, che in non poche occasioni porta addirittura a concludere che Dio e la religione esigano il sacrificio della propria intelligenza e volontà. Le cose però non stanno così. A ben osservare, la religione nasce dagli aneliti, dalle ricerche, dalle angosce e dalle speranze del cuore umano, e propone un «progetto di esistenza» che suggerisce e promuove dei modi di condotta per andare incontro a quei sentimenti interni ed esterni collegati alla scoperta del senso della vita. E questo è d'altronde ciò che, in un modo o in un altro, fanno anche persone e gruppi non collegati con la religione. Tutti dobbiamo affrontare la stessa realtà, quindi la religione è una risposta specifica, ma non perché interpreta una realtà particolare che appartarrebbe solo al credente; no, la sua specificità si radica nel fatto che interpreta in una maniera determinata la realtà comune a tutti. Per questo, la risposta religiosa sarebbe in certa maniera valida tanto per il credente come per il non credente. E la stessa cosa si potrebbe dire riguardo alla risposta areligiosa.<sup>7</sup>

La religione è primariamente un costrutto umano, non tanto questione di Dio quanto degli uomini (un'altra cosa è la fede, senza volerla separare dalla religione): la progettiamo noi, interpretando sotto una determinata prospettiva – quella cristiana – la realtà comune e, di conseguenza, dobbiamo mostrare a quelli che spiegano la realtà da altri punti di vista, la coerenza del nostro. Questa semplice affermazione esige che rivediamo a fondo il nostro *stile* di concepire e vivere la religione. Una revisione che, chiaramente, deve girare attorno al *senso dell'esistenza*: precisamente la religione esiste per «rispondere alle sofferenze e alle gioie, alle speranze e alle

<sup>7</sup> Ho studiato ampiamente la questione in un'altra pubblicazione: cf. J.L. MORAL, *Ricostruire l'umanità della religione. L'orizzonte educativo dell'esperienza religiosa*, LAS, Roma 2014.

angosce... della vita dell'essere umano». Difficile trovare un tema che riassume meglio quanto è nel cuore dei giovani. È possibile, infatti, leggere le vicende che riguardano la loro esistenza sotto quest'ottica della ricerca del senso. Un'altra cosa è accettare la *prova*: i loro modi di vivere, quello che sperimentano, che sognano... non ammettono risposte di ieri (e, tanto meno, accettano una Chiesa più preoccupata del mantenimento di strutture e modi vecchi che della loro felicità).

Ciò detto, si deve prendere atto che molti giovani escono dalla religione e si riconoscono sempre in maggior quantità in «una visione secolarizzata e immanente dell'esistenza»; si tratta tuttavia di «un modo di essere religiosamente connessi senza essere religiosamente attivi», più che di un vero e proprio abbandono della religione.<sup>8</sup> In effetti, la maggioranza delle ragazze e dei ragazzi italiani (circa un 80%) dichiara di appartenere alla religione cattolica e c'è anche un 6% che si riconosce in altre appartenenze religiose, benché all'interno di tale maggioranza si riscontrino tendenze che non la confermano.<sup>9</sup> Sembra trattarsi di un legame più teorico che fattuale e, appunto, un buon numero di giovani porta avanti la vita a prescindere dal riferimento religioso: in genere, la religione non conta molto nella loro vita. Ma una simile constatazione può essere ingannevole giacché bisognerebbe prendere in considerazione tanti altri elementi: l'indebolimento della socializzazione religiosa, le difficoltà nella trasmissione della fede, l'oscuramento della domanda religiosa, ecc., senza dimenticare che, in questa complicata fotografia, ci sono anche i toni oscuri che avvolgono ancora l'immagine della Chiesa.

I giovani non accettano una società del passato «quasi moribonda», in cui il contesto (familiare soprattutto) e la religione erano i soli a indicare cosa si doveva fare; gli adulti, invece, fanno resistenza a riconoscere il grande cambiamento oramai evidente, in questo momento storico. Ma non c'è via d'uscita: sono le generazioni giovani a permetterci di comprendere meglio la natura delle trasformazioni che la nostra società sta vivendo sotto il profilo religioso. Stiamo assistendo alla fine di una certa cultura e di un tipo di religione; ma non è né la fine della cultura né la fine della religione. È piuttosto un tempo di cambiamento radicale, che procura nostalgia e sofferenza di fronte alla morte della «religione sociologica» e della «religione familiare»; ma an-

---

<sup>8</sup> Cf. F. GARELLI, *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, il Mulino, Bologna 2016 (le frasi virgolettate si trovano rispettivamente a p. 12 e 11). Per quanto riguarda una visione generale del rapporto «giovani-religione»: cf. R. BICHI-P. BIGNARDI (a cura di), *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, Vita e Pensiero, Milano 2015; A. CASTEGNARO (con G. DAL PIAZ-E. BIANCHI), *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*, Ancora, Milano 2013; ID. (a cura di), «C'è campo?». *Giovani, spiritualità, religione*, Marcianum Press, Venezia 2010; R. GRASSI (a cura di), *Giovani, religione e vita quotidiana. Un'indagine dell'Istituto IARD per il Centro di Orientamento Pastorale*, il Mulino, Bologna 2006; P. TRIANI, *Una fiducia da coltivare. L'atteggiamento verso la vita, l'appartenenza e la pratica religiosa, il rapporto con le istituzioni*, in ISTITUTO G. TONIOLO, *La condizione giovanile in Italia. Rapporto Giovani 2014*, il Mulino, Bologna 2014, 177-206; R. GRASSI, *Tensioni tra il sacro e contaminazioni con lo «spirito del mondo» nel rapporto tra giovani e religione*, in C. BUZZI-A. CAVALLI-A. DE LILLO, *Rapporto Giovani. Sesta indagine dell'Istituto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino, Bologna 2007, 161-173; M. ROSTAN, *La religiosità giovanile*, in C. BUZZI-A. CAVALLI-A. DE LILLO, *Giovani del nuovo secolo. Quinto rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, il Mulino, Bologna 2002, 367-383.

<sup>9</sup> Non è il caso di entrare nel mondo – e tanto meno nella guerra – delle cifre; quella indicata (i cui dati corrispondono a giovani tra 18 e 29 anni) si potrebbe capire (?) meglio aggiungendo altre precisazioni, ad esempio: «Il 45% dei giovani nega l'importanza della religione nella propria vita; [...] il 33% non partecipa mai ai riti religiosi e il 23% uno o due volte all'anno; il 34% dichiara di non pregare mai, nemmeno a livello personale, e il 26% qualche volta all'anno; [...] il 70% afferma di non parlare mai o raramente di temi religiosi con i coetanei che frequenta» (GARELLI, *Piccoli atei crescono*, 27). In definitiva, «è forte l'impressione che non pochi giovani che pur affermando un qualche legame con la religione di fatto vivano a prescindere da questo riferimento» (*Ibidem*, 28).



che soddisfazione davanti alla nascita di una religione e religiosità più personali, dinanzi a un «cristianesimo scelto» con tutte le conseguenze, in presenza cioè di una «religione di elezione» dove l'identità religiosa è sempre più «frutto di una scelta e di una *appropriazione* personale».

Se la società e la cultura di una volta trasmettevano la religione, adesso incoraggiano la «libertà religiosa». Secondo le parole di D. Hervieu-Léger, è questo il «postulato fondamentale della modernità religiosa»: «Un'identità religiosa autentica può essere soltanto una identità religiosa liberamente scelta»;<sup>10</sup> per questa sociologa della religione, tuttavia, non è solo questione di elezione, la religione deve anche parlare la mia lingua, perché la domanda o la questione del senso è previa a quella della verità (la prima cosa che si cerca è il senso, ovvero, il significato di quanto «si dice», se questo manca, non ci preoccupiamo neanche della sua verità o falsità) e, infine, perché ovviamente le persone vengono prima dell'istituzione.<sup>11</sup>

La trasformazione antropologico-culturale in atto, dunque, comporta un radicale mutamento di prospettiva nell'adesione religiosa, ovvero, le domande vengono prima delle risposte che ogni religione pretende dare; quanto più un sistema religioso tratta di «basare la credenza sull'autorità legittimante di una tradizione»<sup>12</sup> o, meglio ancora, quanto più cerca di imporsi, tanto meno risulterà credibile; ormai siamo passati dall'obbedienza alla libertà; già L. Milani, di fronte all'immobilismo pastorale cattolico del tempo, dichiarava – con una certa sfida – che «l'obbedienza non era più una virtù».<sup>13</sup>

È giusto allora sostenere, senza un'adeguata analisi, che i giovani si stanno allontanando dalla religione e che non sono religiosi? O non piuttosto affermare che le nuove generazioni «non sono religiose come le generazioni precedenti» e molti giovani «non mostrano un interesse esplicito per la religione»? Viviamo oggi il tempo della «religione scelta» e, nel nostro caso, di un cristianesimo che si declina con identità diverse e parziali e con una pluralità di opzioni. Per le generazioni adulte essere cristiani coincide con una religiosità salda e identificabile nell'*immagine del praticante* («andare a messa e comportarsi bene»). Oggi, bisogna situare il religioso a partire dall'instabilità, dalla dispersione delle credenze e dalla mobilità delle appartenenze.<sup>14</sup>

Viste così le cose, probabilmente sarà meglio evitare la formula «giovani uguale a non religiosi», ma considerare piuttosto che, per tante motivi, mettono la «religione in standby»: si

<sup>10</sup> Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito*, il Mulino, Bologna 203, 103. Cf. anche: CASTEGNARO, *Fuori dal recinto*, 81-94; Id., (a cura di), «C'è campo?». *Giovani, spiritualità, religione*, 221-245 e 335-443.

<sup>11</sup> In questo senso, l'Autrice sostiene che «contrariamente a quanto si dice, non è l'indifferenza alla religione ciò che caratterizza le nostre società, bensì il fatto che il credere religioso sfugge ampiamente al controllo delle grandi chiese e delle istituzioni religiose» (HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito*, 33).

<sup>12</sup> Cf. *Ibidem*, 49-56.

<sup>13</sup> Cf. L. MILANI, *L'obbedienza non è più una virtù e altri scritti pubblici*, Stampa Alternativa, Viterbo 1998.

<sup>14</sup> «L'educazione iniziale – solo iniziale – delle nuove generazioni avviene in modi tali da far sembrare i suoi attori, famiglie e parrocchie, ancora impegnati nella riproduzione della forma precedente di religione, il cristianesimo di tradizione. [...] Agli adulti sono concessi i modi più diversi di relazionarsi con il religioso, ma si finge che tutto ciò non valga per i bambini e i ragazzi. [...] Tutte o quasi tutte le energie familiari e parrocchiali vengono perciò investite nel corso dell'infanzia e si arrestano al termine del percorso dell'iniziazione cristiana... Ma operando in questo modo ciò che si cerca di mantenere in piedi è la trasmissione della religione, cioè della forma precedente di cristianesimo, non un processo generativo in grado di accendere il cammino verso la fede. [...] Andare in chiesa e al catechismo appare poco più che un attributo dell'età. [...] Il cristianesimo sociologico finisce dunque più o meno in corrispondenza dell'età in cui si celebra la cresima (il *sacramento del ciao o dell'addio*). [...] Tutti, ricevuta la cresima, avvertono che è richiesto un modo diverso di porsi, che vi è una differenza tra il credere «da bambino» e un credere «da adulto». Per tutti la religiosità appresa si rivela come inadeguata a sostenere una religiosità adulta» (CASTEGNARO, *Fuori dal recinto*, 90-92).

allontanano dalla pratica, vien meno il senso di appartenenza alla Chiesa e, di conseguenza, si vive con un sentimento religioso a bassa intensità (da non interpretare subito come uno stato di indifferenza!). In definitiva, non rimuovono né negano la questione religiosa, bensì la pongono in «stato di sospensione». La religione dunque rimane potenzialmente disponibile a essere riattivata.<sup>15</sup>

## 2.2. Credere e dubitare

Sostiene Hervieu-Léger che “non è l’indifferenza alla religione ciò che caratterizza le nostre società, bensì il fatto che il credere religioso sfugge ampiamente al controllo delle grandi chiese e delle istituzioni religiose”.<sup>16</sup> Perciò la figura delle persone credenti e, a maggior ragione, di quelle spirituali soltanto si comprende a partire dal movimento. In questa prospettiva, l’Autrice propone le due identità più adeguate al rispetto: «il convertito» e «il pellegrino».<sup>17</sup>

Non dobbiamo illuderci, riguardo la fede, tra i giovani s’impongono di netto i pellegrini sui convertiti. Se questi ultimi ci mostrano una soluzione al problema della fede, con il linguaggio illuminato di chi finalmente ha trovato ciò che cercava e pertanto ha fatto un’opzione fondamentale, i (giovani) pellegrini risolvono la questione in un modo quasi opposto: rimangono in perenne ricerca di sperimentazioni e innovazioni, le loro parole non sono quelle del trovare ma del ricercare e, quindi, spesso vivono una fase antecedente all’opzione fondamentale tra una visione della vita aperta alla trascendenza e momenti di chiusura di fronte a qualsiasi *altrove*. I passi dei pellegrini, a volte, si riaccostano all’esperienza ecclesiale, ma normalmente prendono le distanze del credere religioso; nel distacco però rimane il vissuto, una specie di «cattolicesimo di sfondo» dove, ad esempio, si conservano immagini di Dio – quanto meno un «qualcosa di superiore» – e del Gesù *amico*.

L’inizio del *pellegrinaggio della fede dei giovani* ruota attorno alla cresima, l’epoca di passaggio che segna appunto una discontinuità nella religiosità delle nuove generazioni: si dovrebbe cioè passare dal «credere da bambino» al «credere da adulto». Tuttavia, non di rado, i ragazzi e le ragazze sentono che il credere di prima non riesce a dare senso al loro oggi; alcuni insistono, ma una buona maggioranza perde interesse per il tema perché non vuole o non sa come fare il passaggio verso una fede adulta. Purtroppo, i giovani spesso – sin dai primi periodi di smarrimento – trovano una Chiesa che parla solo di problemi (di emergenza addirittura!) piuttosto che di opportunità per il dialogo e il confronto; sentono in definitiva che non sono più una risorsa, ma una complicazione per le comunità cristiane. Di conseguenza, molti abbandonano il «recinto ecclesiale» e, ahimè, nella Chiesa c’è chi parla di una *generazione incredula*.

Questo luogo comune dell’incredulità dei giovani, in realtà, non è davvero documentato, anzi numerose inchieste e sondaggi dicono un qualcosa di diverso.<sup>18</sup> Ma c’è di più: pensandoci

---

<sup>15</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 92-94; cf. anche: A. CASTEGNARO, *Giovani in cerca di senso. Vita spirituale delle nuove generazioni*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano (BI) 2018, 56-70; ID., *Religione in standby. Indagine sulla religiosità giovanile di Trieste*, Marcianum Press, Venezia 2008.

<sup>16</sup> HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito*, 33.

<sup>17</sup> “Se il pellegrino può servire da emblema per una modernità religiosa caratterizzata dalla mobilità delle credenze e delle appartenenze, la figura del convertito è senza dubbio quella che offre la migliore prospettiva per identificare i processi della formazione delle identità religiose in tale contesto di mobilità” (*Ibidem*, 95).

<sup>18</sup> Seguiamo soprattutto gli studi di A. Castegnaro e dell’«Istituto G. Toniolo», ma tutta la bibliografia sociologica citata finora, in qualche modo, va nella stessa direzione.

meglio, in fondo, tutti viviamo di fede. Ognuno con la sua: sia questa religiosa, razionale, umanitaria o semplicemente interessata. Quindi, così come stanno le cose riguardo alle nuove generazioni, dobbiamo accettare la verifica costante e aperta delle basi su cui ciascuno fonda la propria *fede vitale*.

Ebbene, com'è la fede dei giovani? Bisogna dire anzitutto che difficilmente saremo in grado di rispondere alla questione se non usciamo dai soliti topici dualistici: credente-incredulo, vicino-lontano, dentro-fuori, ecc. Infatti, dobbiamo abituarci a pensare che le nuove generazioni, da un lato, portano avanti una fede, per così dire, che «simultaneamente crede e dubita»; dall'altro, il credere in Dio si intreccia di solito con la questione della credibilità della Chiesa, ossia, cosa e come essa annuncia Dio. Al presente, dunque, credere è anche legato alla credibilità e plausibilità del discorso ecclesiale ed ecclesiastico. Inoltre, la fede sarà sempre meno un accettare come vero ciò che altri possono trasmettere, ma sempre più una scelta personale distante da quella tipica certezza con cui venivano considerate e proposte le «verità di fede»; infine, abbiamo a che fare con «un credere allacciato ad una certa indeterminatezza, provvisorietà, incompletezza e indicibilità».<sup>19</sup>

La fede dei giovani, in definitiva, è oggi in relazione diretta a processi ed esperienze di credere e appartenere, sovente fra loro scollegati. Si è creato, quindi, uno «spazio nuovo» dell'identità religiosa e del credere nel quale, nonostante quest'ultimo si esprima ancora con parole e concetti legati alla tradizione cattolica, emerge anche un ambiente inedito e un'identità nuova, quella dell'*esploratore senza posa*. È questo lo spazio nuovo e vero del credere giovanile: le ragazze e i ragazzi, quando raccontano la loro esperienza religiosa, si rappresentano proprio come persone «al confine», «sul crinale». Vivono sotto la spinta di un'attrazione multipla che, tra tanti altri stimoli, mantiene anche il fascino della narrazione credente; sono pellegrini, cercatori di senso. Questo «spazio-ricerca» risulterà indecifrabile, quando non contraddittorio, a chi adotta le categorie interpretative fondate sulla contrapposizione «credente/non credente». I giovani, a volte, sembrano portare avanti una specie di vissuto «cattolicamente scorretto», pregano senza provare il bisogno di farlo in chiesa, frequentano gruppi religiosi senza aderirvi, sentono l'attrazione per la dimensione spirituale e, allo stesso tempo, ricusano ogni appartenenza istituzionale.<sup>20</sup>

Dall'altro canto, in questo modo di credere o, meglio, in questa *fede di ricercatori* non esistono grandi differenze tra chi ha un qualche legame di appartenenza ecclesiale e gli altri (si possono eccettuare parzialmente gli anni caratteristici dell'adolescenza tra 15 e 18 anni). I giovani a malapena riescono ad approdare a qualche identità religiosa ben definita: dietro si nasconde sempre l'incertezza, camminano «affacciati su uno spazio aperto» a volte vuoto, altre invece pieno di tante forme di ricerca spirituale. In quest'ottica, non dobbiamo mai dimenticare, da una

<sup>19</sup> Cf. CASTEGNARO, *Fuori dal recinto*, 98-120; ID. (a cura di), «C'è campo?». *Giovani, spiritualità, religione*, 247-296 e 557-604; BICHI-BIGNARDI (a cura di), *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, 15-69; GARELLI, *Piccoli atei crescono*, 55-100 (specialmente il capitolo II: «È plausibile per i giovani d'oggi credere in Dio?»).

<sup>20</sup> Indecifrabile! Ecco perché con le chiavi interpretative tipiche – e topiche – «credenti-increduli», «vicini-lontani» e «dentro-fuori», l'indecifrabile si risolve sentenziando che hanno perduto la fede. È davvero difficile considerare questi pellegrini come interlocutori con i quali confrontarsi una volta compreso il loro peculiare modo di credere e la domanda religiosa che nasconde dentro: e allora, di fronte a giovani che solo accettano selettivamente alcuni contenuti della fede loro proposta negli anni della catechesi – ma che non perciò hanno smesso di interrogarsi sul senso della vita, di Dio, ecc. –, l'ipotesi o la conclusione più facile è quella di rimandarla alla crescente incredulità dei giovani (cf. CASTEGNARO, *Fuori dal recinto*, 103-111; ID. (a cura di), «C'è campo?». *Giovani, spiritualità, religione*, 260-294 e 582-595).

parte, che cercare Dio e trovare Dio non sono cose troppo lontane; dall'altra, non sarà una buona via per trovare Dio quella del cercare se stessi come fanno tante ragazze e ragazzi? Sicuramente esiste un filone fondamentale nella spiritualità odierna che identifica la ricerca di sé con quella del Trascendente. Non si tratta tanto di chiedersi dove andrà a finire questa nuova sensibilità quanto se siamo in grado di modificare la nostra disposizione di fronte ad essa.

In conclusione, non ci troviamo davanti a una «generazione miscredente». Neanche per sogno! Si potrebbe criticare addirittura l'affermazione di chi li riconosce «meno religiosi». L'affievolirsi della socializzazione e della pratica religiosa o la scarsa importanza della Chiesa nella vita giovanile riguardano tutt'al più «una» forma di religione. Rispetto ad altre forme, invece, non sbagliano alcuni analisti quando riconoscono che «c'è qualcosa di radicalmente religioso nei giovani» (A. de Miguel). È proprio per questo che, osservando in particolare i giovani cristiani, scopriamo un fenomeno caratteristico della loro fede e religione: a modo loro portano avanti una sorta di «riconversione del cristianesimo», un cristianesimo che possiamo definire come «umanitario e autonomo».

### 2.3. Riconversione della religione cristiana

Potremmo comprendere questo dato solo se lo leggiamo all'interno delle trasformazioni antropologico-culturali del nostro tempo. Pochi, come i vescovi francesi, son riusciti a esprimerlo così bene nell'affermare che, di fronte alla tentazione del rifiuto o del risentimento, noi cattolici

“dobbiamo accettare di situarci senza esitazioni nel contesto culturale e istituzionale di oggi, segnato in particolare dall'emergere dell'individualismo e dal principio della laicità. [Perciò] rifiutiamo ogni nostalgia per epoche passate in cui il principio d'autorità sembrava imporsi indiscutibilmente. Non sogniamo un impossibile ritorno a quella che si chiamava la cristianità. [...] La crisi che attraversiamo non è fondamentalmente dovuta al fatto che alcune categorie di cattolici avrebbero perduto la fede o voltato le spalle ai valori della Tradizione cristiana [...]. D'altra parte non si può neppure attribuire le nostre presenti difficoltà all'ostilità degli avversari della Chiesa [...]. La crisi che la Chiesa oggi attraversa è dovuta, in larga misura, ai contraccolpi, nella Chiesa e nella vita dei suoi membri, di un insieme di mutazioni sociali e culturali rapide, profonde, che hanno una dimensione mondiale. È in atto un cambiamento del mondo e della società. Un mondo scompare e ne sta emergendo un altro, senza che, per la sua costruzione, vi sia un modello prestabilito [...]. Particolarmente in Europa, la Chiesa si trova abbastanza profondamente legata agli antichi equilibri e con l'immagine del mondo che si dilegua. Essa vi era non solo ben inserita, ma aveva contribuito alla sua formazione, mentre l'immagine del mondo che si tratta di costruire ci sfugge”.<sup>21</sup>

Citazione lunga, che merita però lo spazio che occupa. Da queste parole, non possiamo quindi dedurre che stiamo assistendo semplicemente a una situazione di *perdita*, quanto a un *cambio* – necessario e urgente – di formulazione e comunicazione della fede. C'è ancora di più: la gioventù cristiana non si sintonizza del tutto con il «cattolicesimo ufficiale», quanto piuttosto con una fase di «nuovo cristianesimo»: coloro che si descrivono come credenti, infatti, *credono a modo loro* (e magari vanno docilmente a messa) in una specie di *cristianesimo umanitario e autonomo*.

Proviamo a giustificare, in primo luogo, l'aggettivo *umanitario*. Alcuni giovani cristiani accettano totalmente Dio, sintonizzando la loro vita a Lui, soprattutto tramite la preghiera; *altri*,

---

<sup>21</sup> I VESCOVI DI FRANCIA, *Proporre la fede nella società attuale*, Elledici, Leumann (TO) 1998, nn. 1-2.

invece, realizzano una traduzione umanista di questo rapporto con Dio, quasi senza riferimenti trascendentali. Comunque, la maggioranza ritiene che il vero credente e cristiano lo si riconosce dalla sua onestà, dall'aiuto ai bisognosi e dalla capacità di porsi la domanda sul senso della vita.

Il secondo aggettivo dà ragione del carattere *autonomo* che si vuole attribuire al cristianesimo: molti giovani che si dicono cattolici non si pongono né fuori né dentro la Chiesa, ma ai margini. In genere, per loro, l'appartenenza alla Chiesa non fa parte dei requisiti dell'identità cristiana. Costoro però, non sono tanto contro la Chiesa, quanto «a-ecclesiali»: pur non interessandosi molto alla Chiesa cattolica, non esprimono una particolare ostilità. Questa caratteristica, quindi, si pone lungo un *continuum* che va dall'estremo di quelli che non immaginano un cristianesimo senza la Chiesa fino a quello di coloro che la escludono decisamente.<sup>22</sup>

Sinteticamente, queste sarebbero alcune delle note particolari con cui la gioventù *ricompon*e il cristianesimo nella direzione umanitaria e autonoma: 1/ Una stretta connessione fra l'identità e la realizzazione; 2/ La destrutturazione dei contenuti della fede; 3/ Una religione più umana (sebbene non esente da pregiudizi «anti-religiosi»).

Di fatto, i giovani cristiani rivendicano, più di ogni altro, la *dimensione personale*, aperta e configurata soprattutto all'interno del gruppo di pari; aspetto che, guardando la fede e la religione, comporta da una parte, la sottolineatura del «vivere individuale» e con opzioni libere; dall'altra, la diffidenza e persino il rifiuto delle istituzioni. L'accento posto su questi elementi, inoltre, e il loro vincolo con la fede religiosa, appaiono molto permeabili alla «cultura ambientale» e, in genere, ai valori della modernità. Allo stesso tempo, queste e altre richieste (indirette) di «autorealizzazione» si mescolano con denunce, carenze e desideri di ogni tipo.

Riguardo ai contenuti (*destrutturati*) della fede, le nuove generazioni affermano, prima di tutto, l'idea di Dio come «Padre» e di Gesù come «Amico», immagini legate entrambe a sentimenti di solidarietà, di fratellanza, di cameratismo che, a loro modo, spingono verso l'affermazione di un individuo più umano e di una società più umanizzata. Queste due *esperienze-affermazioni* costituiscono la base della loro fede e, in qualche maniera, orientano il resto delle relazioni all'interno della dottrina cristiana, intesa con forme molto variabili rispetto al contenuto e alla sua gerarchizzazione. In conclusione, sia Dio che Gesù Cristo e le altre verità di fede vengono regolate dai giovani cattolici secondo *leggi soggettivistiche*. Ne consegue che essi tendono a considerare ammissibile, unicamente, una fede e una religione che ratifichi la fiducia nella vita e l'autonomia delle persone.

Infine, e ancora una volta in modo molto sintetico e generico, possiamo affermare che «il religioso» visibile, per i giovani cristiani, deve equivalere a «l'umano», a un'umanità vissuta piuttosto che ricondurlo a pratiche di culto; in questo senso, una buona parte di loro conferma che «si può essere un buon cristiano senza andare a messa ogni domenica» o senza entrare nella pratica tradizionale dei sacramenti. Su questa strada, cercano ed esigono una maggiore autenticità nella relazione tra fede e vita quotidiana; dall'altro canto, nonostante l'instabilità della loro

<sup>22</sup> Si devono prendere con precauzione tutti i riferimenti precedenti che riguardano il cosiddetto «cristianesimo umanitario e autonomo» perché non esistono dati sufficienti. Tuttavia, se – come indicano molti sintomi – fosse vero che adolescenti e giovani sono capaci di sintonizzarsi con un cristianesimo così inteso, che cioè un'identità di questo tipo ha alcuni appoggi o strutture di plausibilità nell'ambito particolare delle nuove generazioni, qui si troverebbe un *punto di partenza decisivo* per la prassi educativa cristiana.

<sup>23</sup> Cf. GRASSI (a cura di), *Giovani, religione e vita quotidiana*, 25-85 e 171-182; CASTEGNARO, *Fuori dal recinto*, 81-120; ID. (a cura di), «C'è campo?», 177-296; BICHI-BIGNARDI (a cura di), *Dio a modo mio*, 15-90; GARELLI, *Piccoli atei crescono*, 55-100.



responsabilità e impegno, mostrano comunque una certa affinità con la costruzione della giustizia del Regno.

### 3. Il Nazareno e l'umanizzazione di Dio

Il cambio epocale e la vita delle giovani generazioni sono un invito pressante per ripensare e riformare. Il Vaticano II, seguendo una lunga tradizione patristica, indicò espressamente che la Chiesa deve stare in uno «stato costante di riforma e purificazione»; in tale prospettiva la *Lumen gentium* introdusse nel n. 8 il principio di «*renovatio* permanente», a cui proprio il Concilio riserva un maggior risalto nella *Unitatis redintegratio* sotto forma di un'esigenza di «*reformatio* permanente» (cf. UR, 6). Papa Francesco ha dato un nuovo passo affermando un legame intrinseco tra missione e riforma (cf. EG, 20-33): lo stile missionario proposto dalla *Evangelii gaudium* segna il «ritorno esperienziale alla sorgente dell'«uscita» e di una Chiesa «in uscita» che si fonda sulla necessità di unire intrinsecamente evangelizzazione o missione e conversione pastorale o «riforma»»;<sup>24</sup> inoltre, questa riforma è la condizione fondamentale per la credibilità dell'annuncio.

Il Vaticano II, nelle parole di papa Francesco, «ha presentato la conversione ecclesiale come l'apertura a una permanente riforma di sé per fedeltà a Gesù Cristo [...]. Ci sono strutture ecclesiali che possono arrivare a condizionare un dinamismo evangelizzatore; ugualmente, le buone strutture servono quando c'è una vita che le anima, le sostiene e le giudica. Senza vita nuova e autentico spirito evangelico, senza «fedeltà della Chiesa alla propria vocazione», qualsiasi nuova struttura si corrompe in poco tempo» (EG, 26).

A ragione papa Francesco concentra il nuovo progetto missionario della Chiesa nel «tornare a Gesù» e «recuperare la freschezza del Vangelo»: soltanto a partire da questa conversione sarà possibile incontrare oggi Gesù Cristo. Necessitiamo di tornare alle radici, attualizzare in qualche modo l'esperienza fondante che i primi discepoli e le prime comunità vissero con il Nazareno.<sup>25</sup>

Il *quid* di tutto si trova nel Nazareno, nel Cristo; per fortuna, la cristologia è uno dei trattati teologici che meglio ha *ri-situato* i suoi programmi di ricerca e le relative proposte, costruendole davvero «dal basso», attraverso un ripensamento a fondo dell'Incarnazione che ha portato a sostituire lo schema dello «scendere dal cielo» con quello del «nascere dalla terra», arrivando a una appropriata continuità fra «creazione, incarnazione e redenzione-salvezza». In questo modo, la cristologia ha aiutato a comprendere con maggiore chiarezza che non solo nella concreta e reale

---

<sup>24</sup> Ch. THEOBALD, *Fraternità. Il nuovo stile della Chiesa secondo papa Francesco*, Qipajon, Magnano (BI) 2016, 37.

<sup>25</sup> Dobbiamo tornare al Nazareno, solo lui avvierà anche oggi nella sua Chiesa quel dinamismo innovatore di cui ci parla papa Francesco: «Egli sempre può, con la sua novità, rinnovare la nostra vita e la nostra comunità, e anche se attraversa epoche e debolezze ecclesiali, la proposta cristiana non invecchia mai. Gesù Cristo può anche rompere gli schemi noiosi nei quali pretendiamo di imprigionarlo e ci sorprende con la sua costante creatività divina» (EG, 11). Tornare a Gesù di Nazaret è tornare al Vangelo: «Ogni volta che cerchiamo di tornare alla fonte e recuperare la freschezza originale del Vangelo spuntano nuove strade, metodi creativi, altre forme di espressione, segni più eloquenti, parole cariche di rinnovamento significativo per il mondo attuale» (EG, 11). Il rinnovamento della Chiesa sarà possibile, sottolinea il Papa, solo a partire dal «cuore del Vangelo» (cf. EG, 35): «Il problema maggiore si verifica quando il messaggio che annunciamo sembra allora identificato con tali aspetti secondari [riferiti, soprattutto, a questioni morali] che, pur essendo rilevanti, per sé soli non manifestano il cuore del messaggio di Gesù Cristo» (EG, 34).

umanità di Gesù diventa possibile svelare il mistero della sua divinità (Rahner parlava giustamente della cristologia come piena realizzazione dell'antropologia),<sup>26</sup> ma che nel cosiddetto «Gesù storico» si trova il *fondamento* per capire sia la «logica di Dio» che la «dinamica dell'incontro» con Gesù Cristo.

### 3.1. Comprendere l'umanizzazione di Dio

La chiave per comprendere il rapporto tra la vita umana e il Vangelo sta nel «come capire» la rivelazione di Dio. Fu il concilio Vaticano II a propiziare il «cambiamento paradigmatico da una comprensione della rivelazione secondo il «modello dell'istruzione» a una comprensione secondo il «modello della comunicazione» o «di dialogo»».<sup>27</sup> La *Dei Verbum* contiene ancora le due concezioni della rivelazione: pur seguendo quella del Vaticano I, espressa in termini di *istruzione* (Dio, e analogicamente la Chiesa, che si comporta davanti alla società umana in un modo asimmetrico come un grande istruttore), tuttavia, nell'essenziale, definisce la rivelazione non già a partire da un contenuto – verità che dobbiamo credere, comandamenti da eseguire, riti da praticare –, ma da un'esperienza, come *incontro* e *comunicazione*.<sup>28</sup>

D'altronde, superata quell'eccessiva verbalizzazione del processo rivelatore che portava a concepirlo in maniera spontanea e irriflessa quasi come un dettato divino, la rivelazione si dimostra profondamente radicata nella vita: «Vedendola in questa luce..., ne appare la natura culturale, l'inserimento nel contesto esistenziale e sociale dell'uomo. [...] In definitiva, [la rivelazione] si presenta come la presa di coscienza della presenza del divino nell'individuo, nella società e nel mondo. Per questo appare riferita alla vita, ai suoi interrogativi e aspirazioni, alle sue angosce e speranze. Davanti a una religione autentica, sperimentiamo sempre la duplice sensazione di trascendenza davanti al mistero, che in essa si fa presente, e di immanenza, in quanto tale presenza del mistero la vediamo riferita all'esistenza concreta dell'uomo e della società».<sup>29</sup>

Il bisogno di «radicare l'esperienza cristiana nella vita» conduce ugualmente a riconoscere che «il centro del cristianesimo non è Dio, ma Gesù»; questa affermazione di J.M. Castillo sintetizza perfettamente, pur con un pizzico di provocazione, la novità del cristianesimo: «Il centro del cristianesimo non è Dio, ma Gesù [...]; non è il divino, ma l'umano...: il Gesù terreno, nato, vissuto e morto nella Palestina del primo secolo».<sup>30</sup> Non si escludono ovviamente altre letture del cristianesimo; tuttavia questa è decisiva per la pastorale in genere e, più in particolare, per la pastorale giovanile nella situazione culturale odierna.

La novità, già nel Nuovo Testamento, viene in qualche modo messa in questione, quando incomincia un «cambio vitale» di prospettiva che poi accompagnerà tanti avvenimenti storici della fede e teologia cristiane: da una «teologia di Gesù di Nazaret» (che è un pensare e interpretare secondo il movimento «da Gesù verso Dio», nella stessa direzione della sua vita e messaggio)

<sup>26</sup> Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1977, 45 ss.

<sup>27</sup> Ch. THEOBALD, *Cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità* (vol. I), EDB, Bologna 2009, 282 (cf. anche: ID., *La Rivelazione*, EDB, Bologna 2006); questo cambiamento paradigmatico, aggiunge citando a M. Seckler (*Handbuch der Fundamentaltheologie*), «è oggi unanimemente riconosciuto» (*Ibidem*).

<sup>28</sup> Cf. Ch. THEOBALD, *Hoy es el «momento favorable». Para un diagnóstico teológico del tiempo presente*, in: Ph. BACQ – Ch. THEOBALD (EDS.), *Una nueva oportunidad para el Evangelio. Hacia una pastoral de engendramiento*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2011, 61-114.

<sup>29</sup> A. TORRES QUEIRUGA, *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, Borla, Roma 1991, 112.

<sup>30</sup> J.M. CASTILLO, *L'umanità di Dio*, La Meridiana, Molfetta (BA) 2014, 49 (cf. pp. 49-79).

a una teologia che pensa procedendo «da Dio verso Gesù» (e similmente dalla Chiesa verso Gesù).<sup>31</sup>

«Dio nessuno lo ha mai visto» (cf. Gv 1,18 e 1Gv 4,12), ma è in un uomo, in Gesù, che si manifesta, si fa comprensibile e *sperimentabile* il suo mistero ineffabile. In modo che incontriamo Dio in un essere umano che appartiene alla nostra immanenza; perciò, è anche giusto assicurare che – in Gesù – il Trascendente è entrato nella nostra immanenza, si è unito alla condizione umana. Per i cristiani, quindi, il Nazareno rappresenta e significa che nell'umano incontriamo ed entriamo in relazione con Dio. È proprio questo ciò che afferma la teologia quando parla del «mistero dell'Incarnazione» e dell'«evento dell'umanizzazione di Dio»: una comprensione completamente diversa, da una parte, della divinità e della nostra relazione con essa; dall'altra, della fede e della religione. Sicuramente è vero che, in Gesù, si realizza anche l'«evento della divinizzazione dell'uomo»; tuttavia quest'ultima poggia sull'umanizzazione di Dio, e non al contrario.

Se Gesù è l'incarnazione di Dio e, di conseguenza, Gesù compì l'umanizzazione di Dio, dobbiamo chiederci: com'è il Trascendente e la nostra relazione con Lui secondo Gesù di Nazaret?

Possiamo prendere in considerazione tre diverse tradizioni del Nuovo Testamento per rispondere e illustrare altrettanti tratti essenziali del «Trascendente cristiano»: 1/ Il Dio di Gesù è un Dio che si svuota di se stesso (*Paolo*); 2/ Il Dio di Gesù è un Dio che si è umanizzato (*Giovanni*); 3/ Il Dio di Gesù è un Dio che si incontra in ogni essere umano (*Matteo*). Queste tradizioni descrivono tre aspetti essenziali, ma ovviamente non esauriscono la descrizione di Dio.

Paolo, il primo a scrivere su Gesù, lo fa con esposizioni sorprendenti che superano sia i limiti mentali di allora che lo stesso orizzonte espressivo usato per parlare del Trascendente: «Non considero un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini» (Fil 2,6-7). In Gesù, Dio «svuotò se stesso»: Paolo afferma che Gesù è un «Dio kenótico», un Dio svuotato da se stesso. La lettura di Fil 2,7 non lascia ormai spazio ai dubbi: chi si spoglia del suo rango, chi si svuota di se stesso è Dio, cioè, la sua «forma di Dio» si trasforma in «forma di servo». Il Dio *accessibile*, il Dio che si dà a conoscere in Gesù si fa presente in forma di *servitore*, rinunciando a ogni grandezza, maestà o espressione di potere.

«E il Verbo si fece carne» (Gv 1,14): il prologo di Giovanni esprime in questo modo il mistero dell'umanizzazione di Dio. I Vangeli testimoniano senza esitazione che Gesù visse come un uomo semplice e povero, ma in un modo così eccezionale che con frequenza suscitava la domanda inquietante del «chi è costui?» (Mt 8,27 par). Le narrazioni evangeliche mostrano lo stupore, simile al nostro, di chi non riesce a immaginare la presenza del divino nell'umano.

Ma lo sconcerto massimo arriva quando i vangeli fanno un passo in più. Non solo Dio si è umanizzato, Gesù aggiunge: ciò che facciamo a ogni essere umano lo facciamo a Dio stesso. Era questa una delle più dense convinzioni del cristianesimo primitivo, riportata nella «descrizione del giudizio definitivo» di Matteo 25,3-46. Dapprima e senza paura di esagerare, bisogna dire che questo testo «presenta un altro modo di intendere e di vivere la religione». Gesù viene a dire – ci si passi la semplificazione –, da un lato, che l'elemento determinante della religione non è la fede, ma l'etica (un'etica ovviamente che scaturisce dalla fede o, in altre parole, l'etica è la realizzazione fondamentale della fede); dall'altro, che la chiave della salvezza non risiede, per così dire, nel sacro, ma nel profano, ossia, ciò che decide la nostra salvezza non è «il religioso», ma «il laico».

---

<sup>31</sup> Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la Cristología*, Verbo Divino, Estella 2001, 92-105.

Si dovrebbe aggiungere che “nel giudizio di Dio nemmeno si terrà conto di come ciascuno abbia affrontato i suoi problemi, ma i problemi degli altri. [...] Se vogliamo essere coerenti con il fondamento della nostra fede, il progetto cristiano non può essere un progetto di divinizzazione, ma un progetto di umanizzazione”.<sup>32</sup>

### 3.2. Approfondimento graduale dell'Incarnazione

Il *criterio dell'Incarnazione*, quindi, non solo costituisce la base su cui poggia la pastorale con i giovani, ma ci aiuta davvero ad approfondire gradualmente il significato dello stesso «principio Incarnazione». A ciò si fa riferimento, in definitiva, quando affermiamo che le nuove generazioni più che un problema sono una sfida e un'opportunità, proprio perché con i ragazzi e le ragazze possiamo ripensare l'esperienza cristiana.

La teologia deduttiva, preponderante prima dell'ultimo Concilio, sapeva in anticipo in che cosa consistesse essere Dio ed essere uomo. Eravamo abituati, pertanto, ad applicare a Gesù quei concetti su Dio e sull'uomo che mutuavamo dall'ontologia e dalla metafisica. La presa di distanza della «cristologia deduttiva», invece, ci permette adesso di comprendere meglio che, se ci affidiamo alle idee previe sulla divinità, in realtà, non sappiamo veramente com'è Dio. Soltanto Gesù di Nazaret – e in lui, quale Cristo, ogni essere umano – ci svela il vero volto di Dio: più che nelle deduzioni a partire dalla nostra idea sulla divinità, il cammino corretto si trova nella rivelazione di Dio attuata in Gesù. Tuttavia la questione della conoscenza non si ferma lì. Così come non è chiaro com'è Dio, neppure sappiamo del tutto in che cosa consista l'essere umano. E anche qui noi cristiani sosteniamo che è sempre Gesù a rivelarci chi è l'uomo (cf. GS, 22).

Gesù di Nazaret ci svela realmente l'essere umano; in lui e per lui scopriamo davvero che l'«umano» è *sacramento*, segno vivente che ci fa comprendere Dio attraverso la comprensione dell'uomo. Per cercare la «verità di Dio» non abbiamo altra strada che l'esperienza umana; se la sua verità fosse estranea alla nostra esperienza e cultura, non sarebbe né riconoscibile né credibile. In tale prospettiva, poiché nell'Incarnazione «si trova il centro della realtà da cui prendiamo vita e nella quale crediamo», l'antropologia ne è il “presupposto per udire e comprendere il messaggio autentico del cristianesimo”.<sup>33</sup> A questo punto, è anche importante sottolineare la «struttura dell'offerta» rivelata nell'Incarnazione: riconoscere Dio, conoscere il suo messaggio – pur continuando a rispettare il mistero –, non è un processo cieco, ma profondamente intrecciato con l'esperienza e cultura umana, l'unico spazio deputato a contrastare e *verificare* sia l'immagine che la parola di Dio.

Ed è proprio nella «questione antropologico-culturale» che si complicano le cose perché – come abbiamo visto – viviamo un tempo di cambio epocale e, in questo momento, sono giustamente i giovani ad armonizzarsi meglio con la nuova antropologia e cultura; al contrario, gli adulti si mostrano ancora preoccupati di mantenere strutture organizzative e modi di pensare del passato. Nel frattempo, la Chiesa perde vitalità e contatto con le nuove generazioni e fatica a proporre visioni del mondo capaci di integrare le trasformazioni antropologico-culturali in atto.

In tale contesto, per forza di cose, risulta ancora più urgente approfondire l'Incarnazione: comprendere in profondità questo «evento» e la «prospettiva» che comporta, perché il cristiano

<sup>32</sup> *Ibidem*, 69 (e cf. pp. 49-109).

<sup>33</sup> RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 46. L'Autore aggiunge, in buona logica: “La teologia stessa implica un'antropologia filosofica” (*Ibidem*) Per quanto riguarda l'Incarnazione come «centro della vita cristiana»: cf. *Ibidem*, 278-297.

deve farsi carne nel tempo che viviamo e non può pretendere di incontrare e relazionarsi con Gesù in un'altra maniera. L'Incarnazione è "l'esperienza centrale e fontale della vita di Gesù e della fede che ha suscitato...: Dio per salvare l'uomo ha deciso di farsi uno di noi ed è diventato uomo. [...] L'evento dell'Incarnazione si fa così «criterio» normativo di una rinnovata prassi pastorale", <sup>34</sup> ovvero, ci mostra lo stile da portare avanti nell'annuncio del Vangelo ai giovani: uno stile o una prassi accentrata sull'umanità di ogni essere umano e, di conseguenza, guidata da processi educativi che, da una parte, riescano a tradurre la salvezza in senso per restituire vita e speranza alle nuove generazioni e, dall'altra, portino avanti una crescita e maturazione in grado di saltare dal senso alla salvezza vissuta in una comunità cristiana.

Sarebbe un tanto sciocco pensare che, collocando alla base pastorale giovanile l'Incarnazione siamo davanti a comprensioni riduttive (come accusano adesso alcune voci) «sia cristologiche che sacramentali», con il pericolo di un «depotenziamento del cristianesimo» e di «mettere in ombra l'azione della grazia», come – al contrario – promovendo un «ingenuo ottimismo antropologico», con il rischio della «desacramentalizzazione pastorale», o lo scoglio di non saper più come «collocare correttamente l'ecclesiologia». Tutti questi problemi esistono, caso mai, proprio per non voler accettare il «principio Incarnazione», il che abitualmente va di pari passo con la difficoltà di comprendere e integrare le trasformazioni antropologico-culturali in corso.

Ebbene, accuse di questo genere possono aiutarci a evitare ogni «isolamento» dell'Incarnazione dal resto dell'opera salvifica. Comunque sia, la scelta di un «criterio ermeneutico» non può essere letta in chiave di «limitazione dottrinale» della fede. Al contrario, lo sviluppo di tale criterio favorisce proprio una migliore comprensione del tutto; lo possiamo evidenziare con il tema della creazione. Il graduale approfondimento dell'Incarnazione, in effetti, ci ha permesso di ripensare e recuperare l'«idea di creazione».

Prima del concilio Vaticano II, si può dire che la teologia incentrava il pensiero cristiano sull'onnipotenza assoluta (e *astratta*) di Dio, senza quasi prendere in considerazione la *relazione*, motivo per cui Egli «si è limitato» liberamente e amorosamente. Fu così che per delineare i legami tra Dio e l'essere umano, sorsero categorie, immagini e pratiche dualistiche: il Creatore abita in un domicilio lontano dal mondo delle creature, terra profana dove – almeno questo sì – loro possono avere una misera presenza della sacra casa divina. Analogamente a questa separazione tra l'essere divino e l'essere umano, cresceva anche l'obbligo di scoprire un modo che mostrasse come «il trascendente» incidesse nella natura immanente: la soluzione concreta si trovò nell'impregnare il profano di sacro, ammettendo influssi «soprannaturali» tra l'uno e l'altro. Una tale soluzione però non fece altro che ingarbugliare ancor di più i rapporti tra l'azione di Dio e l'azione dell'uomo.

Alla luce, soprattutto, del mistero dell'Incarnazione, ma anche prendendo sul serio il cambio culturale, possiamo oggi recuperare la centralità della creazione e, allo stesso tempo, ripensarla a partire dall'amore per capire, da un lato, che Dio si interessa di noi nella nostra interezza – corpo e spirito, individuo e società, cosmo e storia –; dall'altro, che Dio stesso ci ha *creati creatori* (H. Bergson), ossia, la creazione non rimanda a persone e oggetti passivi, bensì a una realtà infinitamente partecipativa. Le conseguenze del ripensamento e recupero della sua centralità sono importanti, perché da questa visione nasce un modo aperto e positivo di situarsi nel mondo in sintonia con lo stato di coscienza dell'uomo contemporaneo.

[moral@unisal.it](mailto:moral@unisal.it) ■

---

<sup>34</sup> TONELLI, *Per la vita e la speranza*, 69s. e 75 (rispettivamente i testi separati dalla parentesi quadra).