

LA NUOVA CULTURA GIOVANILE

Una sfida per la fede? (*)

GIORGIO CAMPANINI

Professore associato di Storia delle dottrine politiche
nell'Università di Parma

1. Notazioni introduttive.

Il concetto di «cultura giovanile» è fra i più problematici e non viene pacificamente accolto da tutti coloro che hanno riflettuto sulla condizione giovanile. In effetti la cosiddetta «cultura giovanile» è in larga misura il riflesso di quella degli adulti, sia pure con sensibilità diversa e con la tendenza a porre l'accento su alcuni valori o stili di vita piuttosto che su altri. Se negli anni attorno al '68 si tendeva a considerare i giovani come un mondo a sé se non addirittura come una «nuova classe», oggi si tende a sottolineare più gli elementi di continuità che non quelli di differenza; e d'altra parte la generazione degli adulti ha largamente adottato, a partire dalla diffusa permissività, stili di vita che un tempo sarebbero stati considerati tipicamente giovanilistici.

I grandi mutamenti culturali sono ormai alle nostre spalle e la rottura degli stili di vita è già avvenuta; i padri e le madri di oggi — gli interlocutori, cioè, del mondo giovanile e i potenziali soggetti del conflitto — sono stati largamente coinvolti nel mutamento culturale in atto e hanno respirato e respirano quasi lo stesso clima. Vi è da ritenere che le distanze fra giovani e adulti siano assai minori oggi che non in altre epoche, anche se talune differenze permangono e l'insieme dei valori e dei comportamenti pratici dei giovani di oggi appare sotto non pochi aspetti diverso da quello dei loro genitori (ma ancor più, dei loro nonni).

Una essenziale puntualizzazione merita anche l'altro termine del confronto, e cioè il **concetto di fede**. La nuova cultura giovanile, nella misura in cui realmente sussista, è una sfida per la fede o non piuttosto per la religione? Indubbiamente è la stessa fede, per certi aspetti, ad es-

(*) Il testo riproduce sostanzialmente la relazione tenuta nell'ottobre 1994 presso la Pontificia Università «Angelicum» di Roma.



sere messa in discussione: ma quale fede? Se è problematica la definizione di «nuova cultura giovanile», ancor più lo è quella di «fede». Su questo secondo piano, assai più che sul primo, la sociologia incontra limiti precisi. Noi disponiamo, in effetti, di una serie di indagini, anche qualitativamente raffinatissime, sui comportamenti religiosi (e, per certi aspetti, anche sui valori religiosi); ma vi è da chiedersi in quale misura queste ricerche consentano di penetrare il misterioso mondo della fede. È infatti importante valutare gli atteggiamenti verso la Chiesa cattolica, la sua proposta dottrinale, le sue indicazioni in campo morale; ma non necessariamente dottrina e comportamenti coincidono con la fede, che è una realtà ben più complessa, anzi misteriosa. La sociologia giunge a descrivere ciò che sta in superficie, o immediatamente al di sotto di essa, ma le sfugge, e non può non sfuggirle, ciò che sta nel profondo.

La questione è ulteriormente complicata dal fatto che la categoria di fede (e, ancor più, quella di religione) richiama in Italia immediatamente, e talvolta acriticamente, la Chiesa cattolica. Ma è lecito domandarsi se questa simbiosi di fatto tra Chiesa e religione sia ancora proponibile in un contesto caratterizzato da un fenomeno inedito nella storia d'Italia, e cioè dalla presenza — in qualche modo, seppure timidamente, competitiva — di diverse proposte religiose, dalle religioni dell'oriente al polimorfo mondo delle sette. Sta probabilmente qui, proprio sul piano della competizione tra le diverse proposte religiose, una prima e importante differenza fra il mondo dei giovani, che respirano ormai questo clima di pluralità di proposte, e il mondo degli adulti, caratterizzato appunto dalla identificazione fra cattolicesimo e religione.

Alla luce di queste sintetiche premesse, le riflessioni qui condotte si articoleranno su tre essenziali nodi tematici: 1) un sommario panorama della cultura contemporanea; 2) l'individuazione delle principali caratteristiche della cultura giovanile; 3) l'analisi degli interrogativi che questo complesso di mutamenti pone alla fede cattolica.

2. Prospettive della cultura contemporanea.

Qualunque sia la validità del concetto di «cultura giovanile», non vi è dubbio che le trasformazioni alle quali stiamo assistendo incidano anche sul vissuto giovanile; esse meritano, dunque, una attenzione non superficiale, anche se necessariamente, in questa sede, non approfondita.

Lo schema generale all'interno del quale è possibile collocare questi mutamenti è quello del **passaggio dalla modernità alla post-modernità**. Modernità significava essenzialmente pretesa di ricondurre ad unità il corso della civiltà occidentale: dominante era, sotto questo profilo, la

categoria di ragione (tendenzialmente atemporale e universale) e quella, ad essa collegata, di programmazione, di dominio tecnologico della natura, di riduzione a unità della complessità.

La post-modernità ha infranto questa illusione programmatica, a partire dal suo punto di arrivo, lo Stato moderno come organizzatore, e dominatore, della complessità sociale. Ciò che fino a ieri si presumeva potesse, e dovesse, essere ricondotto ad unità, sta rivelando ormai una sorprendente e indomabile pluralità. La **frammentazione**, la **perdita del centro**, è diventata una delle caratteristiche, anzi la caratteristica dominante, della post-modernità.

Di qui l'esigenza di confrontarsi con questa caratteristica non provvisoria e passeggera, ma strutturale e permanente, della post-modernità, appunto la complessità sociale. Non vi è più, ormai, un solo punto dal quale sia possibile abbracciare e dominare tutta la realtà sociale; ma esistono molteplici osservatori, e cioè altrettanti punti di vista dai quali guardare ad una realtà che, proprio per la molteplicità dei punti di osservazione (e dei criteri che determinano l'osservazione stessa), non può che essere varia e polimorfa.

I tradizionali **punti di unificazione** della società occidentale sono, uno dopo l'altro, **venuti meno**: non vi è più la *societas christiana* (ma nemmeno la «società socialista»); la famiglia non è più quel luogo di unificazione, almeno interna fra i propri membri, che era stato in passato; lo stesso lavoro — pur ancora fondamentalmente dominato dalla tecnica, tuttora dotata di pretese universalistiche — appare declinato oggi in molteplici forme e non segna più in profondità l'appartenenza, dato che non basta essere «proletario» o «borghese» per trovare in questa sfera, e cioè la sfera del produrre, la propria identità.

Di qui la forte **emergenza delle soggettività** tipica della cultura contemporanea. Agli stili di vita relativamente omogenei, se non proprio uniformi, del passato, si è sostituito l'impetuoso avanzare delle individualità, ciascuna delle quali costituisce in un certo modo un mondo a sé. Nelle culture pre-moderne, gli individui sono assoggettati a regole ferree che di fatto non possono infrangere e hanno fissato fin dall'inizio, e in qualche modo per sempre, il loro ruolo. La modernità aveva inserito in queste società statiche forti elementi di dinamismo, ma aveva mantenuto una serie di centri unificatori. La post-modernità, proprio per il fatto che spazza via il centro, moltiplica le periferie; e ogni uomo e ogni donna sono in un certo senso una periferia (che diventa peraltro, di fatto, «centro» essa stessa, anche se un «centro» coincidente con il soggetto

che lo pone in essere). I singoli vogliono contare per quello che sono: non per il loro sesso (in questo senso, pur con modalità profondamente diverse da quelle ipotizzate da Paolo, «non vi è più né uomo né donna», si assiste cioè a un rimescolamento e a una ridefinizione dei ruoli); non per la nazionalità, l'etnia o il gruppo sociale di provenienza; non per i compiti e le funzioni che svolgono. Al mondo dei giovani la società appare come una sorta di immenso cantiere in cui ciascuno occupa, e poi abbandona, il posto che di volta in volta ritiene preferibile. Anche il lavoro — il grande «polo unificatore» dell'uomo borghese, ma anche elemento di identificazione del proletario — esce fortemente ridimensionato da questa emergenza delle soggettività.

Di qui anche l'affermarsi di nuovi stili di vita, di nuove forme di comportamento, di nuove proposte etiche. Si è verificato in tal modo il passaggio **dalla «società chiusa» alla «società aperta»**, e parallelamente **dalla «morale chiusa» alla «morale aperta»**, anzi alla moltiplicazione delle morali: le regole di comportamento (e, ancor più, i valori di fondo) non vengono più «ereditate» o assunte dalla famiglia, dalle Chiese, dal contesto sociale, ma reinventate in relazione alle esigenze, e anche alle pulsioni, dei singoli; non senza il rischio di nuove forme di massificazione determinate da messaggi dei mezzi di comunicazione sociale acriticamente assorbiti (con il pericolo, dunque, che le «nuove soggettività» non siano in realtà che il riflesso dei messaggi trasmessi dai detentori dei *mass media*).

Su questo sfondo si colloca anche un fenomeno tipico della post-modernità, e fortemente presente nella cultura giovanile, e cioè l'emergere dell'«**indifferenza**», intesa come atteggiamento all'interno del quale non sembra esservi più spazio per il raggiungimento dei valori; anzi, come preliminare rifiuto della possibilità stessa che vi siano valori autenticamente universali e definitivi. L'affermarsi della soggettività si accompagna quasi sempre ad atteggiamenti esteriori di tolleranza e di rispetto; ma si tratta, per riprendere un'espressione di Maritain, di «tolleranza scettica», piuttosto che di «tolleranza democratica»: la prima nasce dal porre tutte le proposte di valori sullo stesso piano, talché, contemporaneamente, nulla più è vero e nulla più è falso; la seconda nasce dal profondo rispetto per persone che hanno quadri di riferimento diversi e fanno opzioni diverse, oggettivamente lontane dalla verità, ma soggettivamente meritevoli di rispetto e, entro certi limiti, di tutela da parte di una società democratica (1).

(1) Cfr. J. MARITAIN, *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976 (ed. orig. 1960), pp. 61 ss.

Questo atteggiamento di **diffidenza radicata verso una chiara opzione per la verità** (o anche per una ricerca appassionata della verità) — nella linea fortemente sottolineata dalla recente enciclica *Veritatis splendor* — è del resto strettamente legato alla realtà della complessità sociale. Di fronte al moltiplicarsi e al sovrapporsi delle proposte di valore e insieme per effetto del venir meno dell'autorità rappresentata dalla tradizione (sia familiare, sia sociale, sia ecclesiale), sembra che al singolo non rimanga che assumere una posizione di **relativistica equidistanza**. Occorrerebbe ridiventare capaci, per riprendere il noto tema del *pari pascaliano*, di «scommettere»; ma la soggettività postmoderna sembra rifuggire da ogni presa di posizione troppo rigida e vincolante. Così tutte le proposte vengono collocate su un medesimo piano e osservate con uno sguardo distaccato e lontano, all'interno, appunto, di una cultura dell'indifferenza (2). Non si esclude l'esistenza di una verità, in linea puramente teorica: ma si preferisce non prendere una posizione definitiva.

In questo orizzonte che rischia sempre più l'appiattimento, raccogliere la sfida della post-modernità significa essenzialmente fare recuperare, soprattutto ai giovani, la capacità dell'avventura e del rischio: per riprendere un'espressione di Nietzsche, occorrerebbe ritrovare la «capacità di saltare», mentre gli uomini del nostro tempo sembrano avere perduto l'attitudine, e soprattutto il gusto, del «salto» (3). È in quest'ottica che va letta, ad esempio, la vera e propria «fuga dal matrimonio» che si sta determinando in componenti significative delle nuove generazioni.

Da questo insieme di caratteristiche dell'attuale società deriva un ulteriore problema, strettamente connesso con la proposta di fede, e cioè il **problema dell'identità personale**. Gli «uomini senza qualità» (secondo l'espressione di Musil) sono anche uomini senza identità. Essi non vanno colpevolizzati in blocco perché, nella società postmoderna, acquisire la propria identità diventa sempre più difficile, essendo venuti meno i tradizionali punti di riferimento (in passato si era definiti, e dunque ci si identificava, in relazione a determinate appartenenze familiari, etniche, religiose e così via). In una società in movimento, caratterizzata dalla proliferazione e dall'antagonismo dei messaggi, non è facile trova-

(2) Cfr. G. CAMPANINI, *Verso una società dell'indifferenza?*, in «Aggiornamenti Sociali», n. 9-10 (settembre-ottobre) 1985, pp. 601-616, rubr. 154.

(3) Proposto all'interno della dura polemica anticristiana condotta da F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, il tema è stato ripreso in E. MOUNIER, *L'avventura cristiana*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1951 (ed. orig. 1943-44), p. 99. «Ecco che cosa siamo diventati — commenta Mounier, riprendendo, e insieme controbattendo, le tesi del filosofo tedesco —, uomini educati a diffidare del salto».

re sicuri punti di riferimento, un «luogo» e una cultura con i quali identificarsi; la stessa struttura portante dell'identificazione del passato — l'essere uomo o l'essere donna secondo modelli socialmente acquisiti e universalmente accettati — è oggi rimessa in discussione: al di là di un «destino» biologico sempre più ristretto e circoscritto, che cosa significa ormai essere uomo ed essere donna, in una società caratterizzata dal rimescolamento e dalla plasmabilità dei ruoli? Solo superficialmente si ritiene che ad essere messa in discussione sia soltanto l'identità femminile; se sessualità vuol dire, come vuol dire, relazione, tutte le volte che uno dei poli della relazione è messo in discussione, viene inevitabilmente posto in questione anche l'altro: è in questo senso che anche essere uomo è, oggi, un problema.

In sintesi, quella postmoderna è una società caratterizzata da **un insieme di insicurezze** piuttosto che dall'acquisizione di sicuri punti fermi; e non stupisce che l'atteggiamento dominante, soprattutto in ambito giovanile, sia ormai quello delle «appartenenze parziali», anche sotto il profilo religioso (4). Le «appartenenze totali», ammesso che siano possibili, fanno ormai paura, rappresentano un rischio che le nuove generazioni sembrano in larga misura non disposte a correre, appunto perché non sanno più «scommettere».

3. Le principali caratteristiche della cultura giovanile.

1. Alla luce delle considerazioni fin qui svolte, e con le cautele già enunziate in premessa, è possibile tentare di cogliere le caratteristiche principali della nuova cultura giovanile. Più che ragionare in astratto si prenderanno le mosse, per cercare di cogliere almeno alcune linee di tendenza, dagli atteggiamenti riscontrabili in due aree di particolare interesse, quella dell'amore-sessualità-matrimonio e quella della professione.

a) Per quanto riguarda l'**area del matrimonio**, appare vistosa la relativizzazione, sino al limite della banalizzazione, della sessualità. La distinzione, tipica delle epoche passate e ancora dominante all'interno dell'attuale generazione di adulti, fra una sessualità «forte» (tendenzialmente quella situata all'interno di un rapporto di amore orientato al matrimonio) e una sessualità «debole» (intesa come sperimentazione, come ricerca di piacere, come evasione dalla apparente piattezza della vita coniugale) sta sostanzialmente scomparendo, perché si sta oscurando la differenza fra la sessualità del «tempo lungo» e quella del «tempo breve»: tutte le relazioni sessuali, anche quelle matrimoniali, sembrano

(4) Cfr. F. GARELLI, *Religione e Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 33-83.

porsi nella **prospettiva della precarietà e della provvisorietà**, come emerge anche dall'atteggiamento delle giovani generazioni nei confronti del divorzio, largamente legittimato in presenza di situazioni che rendano il matrimonio «infelice» e dunque ritenuto indegno di essere ancora mantenuto in piedi (e restando intatta la possibilità da parte dei coniugi già infelici di giocare altre carte al tavolo dell'amore).

La relativa crisi del matrimonio si collega a questa sorta di orrore del tempo lungo che, per un verso, mette in crisi il matrimonio, ma per un altro verso scoraggia l'ingresso nel matrimonio stesso. Qualificati studiosi hanno formulato la previsione che probabilmente un quarto dei giovani e delle ragazze di oggi non si sposerà mai (5). È possibile, come pure qualcuno sostiene, che si sia di fronte a un semplice rinvio dell'ingresso nel matrimonio per effetto dei noti condizionamenti professionali e sociali; ma si ha il sospetto che l'«onda lunga», durata circa due secoli in Occidente, della sostanziale identificazione fra matrimonio e vita adulta stia ormai per esaurirsi in significative componenti delle nuove generazioni, non solo maschili ma anche femminili, per le quali l'accesso alla vita adulta, oltre che l'esercizio di una sessualità in qualche modo legittimata, non passa più per la via, in passato «obbligata», del matrimonio.

Si registrano puntualmente, in quest'area, i contraccolpi delle dinamiche culturali in atto: la coppia è chiamata a fare unità in un mondo frammentario; a proiettarsi nella durata in un mondo dominato dalla provvisorietà; ad assumere, per potere essere e continuare nel tempo, un quadro di valori in un mondo fortemente segnato dalla relatività delle proposte etiche.

b) Quanto all'**area della professione**, essa pure è diventata **mobile e fluttuante**. I tempi di «ingresso» non sono più chiari e definiti e la stessa distinzione fra «occupato» e «disoccupato» si è in larga misura scolorita, per la presenza di una serie di figure intermedie, di lavoro a tempo parziale — sia in riferimento alla giornata lavorativa, sia con riguardo a una vita di lavoro che inizia in tempi molto diversi e finisce in tempi altrettanto diversi —, che modificano profondamente i tradizionali *status* professionali. Quello che in passato era un vero e proprio «passaggio», caratterizzato dall'autonomia economica, a sua volta fondamento dell'autonomia personale, va ormai sfumandosi in una serie di differenti momenti fra i quali non intercorre più alcun «rito».

(5) Cfr. P. DE SANDRE, *Contributo delle generazioni ai cambiamenti recenti nei comportamenti e nelle forme familiari*, in P. DONATI (a cura di), *Secondo rapporto sulla famiglia in Italia*, Edizioni Paoline, Milano 1991, pp. 134-155.

Nello stesso tempo — nel contesto generale, già ricordato, della «perdita del centro» — il lavoro ha in gran parte perduto, agli occhi di componenti significative della generazione giovanile, il suo significato personalizzante, e dunque la sua «centralità». Sono probabilmente solo minoranze — anche se influenti, agguerrite, più «visibili» di altri gruppi — quei gruppi di giovani che fanno della riuscita professionale una componente fondamentale della loro identità; crescono invece, anche in campo lavorativo e professionale, le «appartenenze parziali», e dunque le sperimentazioni.

In sintesi, si può affermare che — come emerge da numerose indagini sociologiche — si va assistendo a una «giovinanza prolungata», con la conseguente persistenza della residenza nella famiglia di origine, la «famiglia lunga del giovane adulto», e con l'attenuazione, se non con la scomparsa, di un netto e definitivo passaggio dal mondo dei giovani al mondo degli adulti. Professione e matrimonio non svolgono più la funzione «rituale» che era loro propria in passato.

c) In questo senso stesso si è parlato di «**adolescenza interminabile**» per il sommarsi di due fenomeni che per un verso la anticipano e per un altro verso la prolungano: la precocità della pubertà, tanto per i maschi quanto per le femmine; la tardività dell'ingresso professionale e del matrimonio. Si profila un'adolescenza — se ancora la si vuole chiamare così — che si avvia a sfiorare i vent'anni (dai dodici-quattordici anni della pubertà ai trenta-trentadue dell'ingresso nel mondo del lavoro e nel matrimonio). La cultura giovanile appare profondamente segnata da questo complesso di mutamenti, tende a farsi sempre più accentuatamente sperimentale: i lunghi «apprendistati» sentimentali e sessuali e i lunghi fidanzamenti, da un lato, e i lunghi corsi di studio e i prolungati tirocini, dall'altro, giocano un ruolo importante nel determinare questo difficile passaggio a un'età adulta che tende poi a riprodurre al proprio stesso interno le caratteristiche della sperimentazione (si cambia coniuge, e si cambia occupazione, se l'esperimento mostra di non funzionare...).

2. Di qui alcune tendenziali **caratteristiche specifiche** della cultura giovanile, all'interno del già ricordato orizzonte di insieme del mondo postmoderno.

Una **cultura del limbo**, favorita dal tardivo ingresso nella vita adulta, e dunque della precarietà, dell'insicurezza, spesso della sfiducia nel futuro. Da molti sondaggi emerge come i giovani non formulino previsioni per il loro immediato futuro, né facciano precisi progetti di vita, ritenendo di essere di fronte a troppe variabili e a troppi elementi di incertezza, interni ed esterni. La stessa riluttanza delle giovani coppie a procreare può essere probabilmente dovuta anche a questo *deficit* di progettualità.

Una **cultura dell'immediatezza**, incentrata sulla vita quotidiana, con forti esigenze di sincerità e di autenticità, con il rifiuto di tutto ciò che sia, o appaia, innaturale e artificioso; ma anche con estrema difficoltà ad accogliere l'esigenza della riflessività, a crearsi spazi di raccoglimento e di silenzio.

Una **cultura dei sentimenti**, visti come contraltare e come necessario correttivo di una società dominata dalla tecnologia (ma non senza le contraddizioni consumistiche del rifiuto teorico e dell'accettazione pratica di determinati modelli indotti dalla pubblicità). In questo senso si guarda con diffidenza alla razionalità e si aspira a ritornare ad una «tradizione» vista come luogo di autenticità: certe nostalgie localistiche, così come certe spinte conservatrici presenti anche nelle fasce giovanili, rientrano in questo stesso quadro.

Una **cultura della privatezza**, istintivamente allergica a tutto ciò che sia, o appaia, istituzionale, con la conseguente spinta a vedere essenzialmente nella sfera del privato (in particolare della sessualità e dei consumi privatisticamente intesi) il luogo dell'autorealizzazione, con l'illanguidimento della dimensione pubblica (tanto ecclesiale quanto civile) della vita.

Una **cultura della soggettività**, con forti connotazioni relativistiche, nel presupposto che tutte le possibili opzioni, purché realizzate in sincerità e autenticità di atteggiamento, siano egualmente valide e rispettabili; e che tutte le opzioni possano essere rimesse in discussione o anche ribaltate, in nome, appunto, del «primato della coscienza», ma di una coscienza intesa in senso accentuatamente intimistico e che non accetta punti di riferimento oggettivi o luoghi di confronto esterni.

4. Sfide e interrogativi per la fede.

1. Conviene anzitutto sottolineare, **in termini generali**, come l'emergere di queste tendenze ponga una serie di **problemi alla coscienza religiosa**. Si pensi, ad esempio, alla strutturale conflittualità fra la tendenza alla provvisorietà e all'immediatezza e un impegno religioso — e ancor più ad una «vocazione» religiosa — definitivo nel tempo, che certo conosce crescita e sviluppi ma matura all'interno di una originaria opzione fondamentale. Così come è evidente quanto incidano atteggiamenti decisamente orientati alla provvisorietà e alla privatezza sulle scelte etiche, soprattutto sulla decisione per il matrimonio, e sull'appartenenza ecclesiale, che suppone l'uscita dalla privatezza.

Nello stesso tempo, questo insieme di tendenze rappresenta una **sfi-**

da alla comunità cristiana perché sappia, in quanto possibile, scegliere gli elementi positivi — al limite autenticamente evangelici — insiti nella cultura giovanile. Vi è nella fede anche una consapevolezza drammatica dei limiti dell'uomo, della precarietà delle scelte, della totale gratuità della fede, dell'insufficienza della ragione, pur necessaria (e dell'importanza quindi delle pascaliane «ragioni del cuore»), della centralità della coscienza: valori, tutti, che un eccesso di istituzionalizzazione della fede e di organizzazione della vita religiosa ha lasciato in ombra. In questo senso si può affermare che la cultura giovanile pone una serie di esigenze, prima fra tutte quelle del superamento di ogni formalismo e della ricerca di una vera autenticità troppo spesso smarrita nei meandri di una vita religiosa divenuta troppo ritualistica.

2. Alcune considerazioni più specifiche vanno fatte in riferimento alle singole caratteristiche della cultura giovanile sopra esaminate.

Già si è accennato ad alcuni possibili modelli di reinterpretazione di una mentalità giovanile apparentemente antitetica alla fede in una prospettiva che è certo critica ma in qualche modo anche «profetica»: dal momento che ogni religione costituita corre permanentemente il rischio di adagiarsi sulle vere o presunte certezze della tradizione e di dimenticare quell'esigente confronto con la realtà che, nella prospettiva aperta dal Concilio Vaticano II, si esprime nella lettura sapienziale dei «segni dei tempi».

a) I diffusi atteggiamenti di **insicurezza** tipici del mondo giovanile possono contribuire a mettere salutarmente in crisi certe facili e superficiali sicurezze in materia di fede proprie degli adulti, inducendoli a rimettersi seriamente in discussione. Ne potrà essere favorita la percezione della **gratuità della fede** quale dono di Dio, e insieme la percezione della sua permanente esposizione a rischio in quanto dono affidato alla nostra fragile libertà di uomini peccatori: ne risulterebbe rafforzata la convinzione della necessità di una perenne «conversione quotidiana», quale è attestata dalla tradizione cristiana, come condizione per la salvaguardia e la maturazione della fede. Potrebbe inoltre essere favorita una **purificazione della fede** stessa, le cui sicurezze si pongono su un piano ben diverso da quello delle attese di rassicurazione psicologica e, più ampiamente, di «sicurezze mondane» che possono inquinare l'atteggiamento interiore del credente: la fede, infatti, non elimina il «mistero della croce» (il dolore e la morte) che segna sempre il cammino dell'uomo: lo trasfigura alla luce della croce e della risurrezione di Cristo e nella prospettiva della speranza escatologica, ma ne lascia intatto il carattere di «scandalo» e di prova.

b) La ricerca dell'**immediatezza**, spogliata della sua dimensione più istintiva ed epidermica, può tradursi in un appello a un diverso linguaggio e a **un diverso stile della comunità ecclesiale**, che troppo spesso — e non soltanto ai giovani — appare distaccata e lontana, incapace di calarsi nella vita quotidiana. Ne deriva un'esigenza di sfrondamento di troppe inutili ritualità e di instaurazione di rapporti sempre più diretti e sempre meno mediati dall'autorità anche fra sacerdoti, religiosi e laici, in un contesto di vita ecclesiale chiamato a misurarsi con la vita quotidiana.

c) La centralità della dimensione del **sentimento** mette in guardia **contro le ricorrenti aridità dei vecchi e nuovi razionalismi** che si insinuano nella vita cristiana, e nella stessa teologia, e che rischiano di fare del cristianesimo una realtà alla quale ci si accosta con le sole «ragioni della ragione» e non anche con le «ragioni del cuore». Senza cadere in ambigui sentimentalismi, occorrerà probabilmente — se si vuole interpretare la domanda che viene dai giovani — rimuovere gli eccessi di artificiosità, di tecnicismo, di schematismo che talora velano l'annuncio della Parola.

d) Portata agli estremi, l'esigenza della **privatezza** porta certamente a oscurare la dimensione comunitaria della fede. Ma non si può dimenticare che ogni fede autentica, anche la fede cristiana, si fonda su una sorta di intimo sacrario di privatezza nel quale solo a Dio è lecito penetrare. Certi eccessi individualistici possono essere in qualche modo la reazione a paralleli **eccessi comunitaristici**, che sono **altra cosa dal genuino spirito di comunità**. Ne è un segno emblematico il difficile rapporto, nella liturgia, fra la Parola (e cioè il momento «pubblico») e il silenzio (il momento «privato»). La Parola che non prelude al silenzio, non prepara il silenzio, non sorregge il silenzio rischia di essere una parola soltanto umana. Forse alcune componenti del protestantesimo classico stanno entrando inconsapevolmente nella cultura giovanile di oggi; e vi è da domandarsi se la comunità cristiana non abbia bisogno, in spirito ecumenico, di recuperare il senso della «solitudine» della fede e del primato della coscienza, sempre affermato ma non altrettanto costantemente riconosciuto e attualizzato.

e) Lo stesso **relativismo** etico e religioso, pur inaccettabile nella sua formulazione radicale, può salutarmente scuotere la fede in quanto ricorda che nessuno, nemmeno la Chiesa cattolica, ha il monopolio assoluto della salvezza, dato che Dio, «il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati» (1 Tm 2,4), ne raggiunge i cuori in molte forme e in molti modi. Se vi è un luogo eminente della manifestazione del disegno salvifico di Dio, la Chiesa cattolica, tuttavia altre religioni sono anch'esse riflessi, sia pure parziali, dell'unica Parola di Dio. Inoltre, il differenziarsi delle pro-

poste e delle scelte etiche contribuisce a mostrare come non tutte le norme morali abbiano lo stesso grado di assolutezza e di universalità e ricorda che occorre stare attenti a **discernere ciò che è essenziale** da ciò che non lo è. Troppo spesso un certo modo di proporre la fede e la morale ha sovrapposto e talora confuso piano della rivelazione e depositi della cultura. Senza cadere nel relativismo etico, si tratta di porre in pieno rilievo, in **dialogo** con tutte le religioni e gli uomini di buona volontà, i valori autentici e fondamentali del vivere umano secondo Dio.

f) Una ulteriore sollecitazione alla comunità cristiana proviene dalla tendenza dei giovani di oggi alle «**appartenenze parziali**». Essa stimola a meglio comprendere e applicare, nell'annuncio della fede, con la sua necessaria dimensione ecclesiale e con i suoi esigenti contenuti etici, la «**legge della gradualità**», che non è cedimento al compromesso o manipolazione riduttiva del messaggio cristiano, ma esigenza di saggezza pastorale. L'esperienza del credente è un «**cammino**», che passa per **tappe progressive e faticose di maturazione**: l'adesione alla fede, l'appartenenza ecclesiale, la coerenza della vita con la fede e l'appartenenza ecclesiale, non sono acquisite nella loro interezza fin dall'inizio né lo sono una volta per sempre; il processo di maturazione cristiana non è mai definitivamente concluso, conosce solo fasi «intermedie» e acquisizioni «parziali»; la pienezza o «totalità» è meta verso cui sempre procedere, ma che sarà raggiunta solo alla fine del cammino, quando avrà pieno compimento il Regno di Dio.

3. Le inquietudini, e le stesse ambiguità, dell'emergente cultura giovanile, dunque, non possono essere sbrigativamente liquidate come segno di immaturità e di infantilismo. Un atteggiamento di globale e pregiudiziale rifiuto, così come una pretesa di «conversione» culturale piuttosto che realmente religiosa, non solo interromperebbero il necessario dialogo fra la Chiesa e le nuove generazioni, ma priverebbero la comunità cristiana delle sollecitazioni che possono provenire, e di fatto provengono, dal mondo nuovo che si preannunzia e che avrà per sé, se non altro per un fatto generazionale, il futuro. È importante che da questo futuro la Chiesa non sia assente.

Si profila qui il difficile **ruolo della comunità cristiana** di fronte al mondo giovanile; un ruolo che può essere di passiva accettazione, o di contestazione frontale, ma che deve essere invece di **discernimento critico**.

Non sono autenticamente ecclesiali i puri e semplici cedimenti alla cultura giovanile, la svendita della fede e della morale in vista dell'acquisizione del consenso; ma neppure lo sono gli atteggiamenti di radicale contrapposizione a un mondo che viene avvertito come distaccato e

lontano e che, alla fine, fa paura e determina paralleli atteggiamenti di difesa. Non resta, dunque, che la **via del confronto e del dialogo**, senza limitarsi a soddisfare, in un atteggiamento in qualche modo «consolatorio» di fronte alle insicurezze e talora alle angosce di cui i giovani sono portatori, il desiderio di stabilità e di ordine che, sia pure contraddittoriamente, i giovani stessi esprimono. Occorre evitare il rischio di trasformare la comunità cristiana da «**luogo teologico**» e da **realtà di «comunione»**, in cui ci si pone alla ricerca e alla sequela di Cristo, in «luogo sociologico», come sostituto di altre modalità di appartenenza, dalla famiglia alla società, entrate ormai in crisi, nel quale ci si gratifica e ci si rifugia, al riparo dalle burrasche di un mondo lontano e ostile.

In realtà, la comunità cristiana dovrebbe essere, soprattutto per i giovani, **non il luogo della consolazione ma il luogo della ricerca**: attraverso una lettura approfondita, e senza veli, della situazione dell'uomo contemporaneo, con la costante attitudine a **cogliere i segni dei tempi** per essere in grado di testimoniare la propria fede agli uomini di oggi, non agli immaginari uomini di ieri, non agli ipotetici uomini di domani.

È questa, del resto, la logica dell'Incarnazione, che alla fine soddisfa anche una legittima ricerca di «appartenenza» (meglio, di profonda adesione a un Dio che ci trascende, ma che insieme ci è compagno di strada), che tuttavia punta prima di tutto e soprattutto alla fede, educando i giovani ad **assumere il carico della storia** e a fare l'esperienza forte della «**laicità**» come sostanziale rispetto delle cose, e della volontà di Dio che attraverso le cose si manifesta. È questa la più eminente scuola di «laicità» — per tutta la Chiesa e non soltanto per i «laici» — dal momento che, come ricorda Congar, il laico (ma, in realtà, ogni credente) è «un uomo per il quale le cose esistono; per il quale la loro verità non è come assorbita e abolita da un punto di riferimento superiore» (6).

Le **componenti più operose e impegnate della stessa realtà giovanile** mostrano di sapere accogliere la sfida loro rivolta. Se gli orientamenti dominanti sono la precarietà, il soggettivismo, il relativismo etico — la «cultura del limbo», appunto —, vi sono significativi gruppi che hanno mostrato di sapere andare controcorrente. Proprio questo contesto generale sollecita, nei giovani più aperti e più profondamente radicati nella fede, scelte decisamente **controcorrente**. Sono le testimonianze della vita consacrata (anche in forme di una pura contemplazione che ritrova il silenzio contro l'elefantiasi delle parole); sono le esperienze di amore e di servizio alla vita di tante giovani coppie che hanno riscoperto il sen-

(6) Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966, p. 44.

so e il valore sacramentale del matrimonio, e che fanno dunque trasformare la «cultura dei sentimenti» in una forte esperienza di amore condiviso; sono i tanti giovani che reagiscono al relativismo etico impegnandosi in quel **servizio all'uomo** — soprattutto ai più poveri e più emarginati — che non può non nascere dalla consapevolezza del valore in un certo senso «assoluto» dell'uomo.

È difficile dire sino a che punto abbia più importanza, e alla fine più peso, la «cultura» dominante o questa sorta di «controcultura» emergente da quel complesso e polimorfo universo che è il mondo giovanile. Non mancano, certamente, in questo contesto, anche i segni e i gesti della speranza. E tuttavia anche coloro che deliberatamente intendono andare «controcorrente» hanno bisogno di immergersi per un poco nella «corrente», se non altro per comprendere qual è la situazione dei giovani oggi e per quali vie riuscire a diventare loro compagni di strada in quel cammino di ricerca dei valori che, consapevolmente o meno, ogni uomo percorre.

5. Conclusione.

1. Dalla cultura giovanile di oggi, e all'interno delle coordinate generali pur sommariamente tracciate, emergono alcune preziose **sollecitazioni al rinnovamento della vita della Chiesa**, perché si renda sempre più credibile ai bisogni profondi, e spesso inespressi, dei giovani.

Vi è, innanzitutto, una forte richiesta di **autenticità**, di coerenza rigorosa tra la fede e la vita, insieme con la capacità di tradurre i valori affermati in valori vissuti attraverso il difficile vaglio della vita quotidiana.

L'esigenza di una maggiore **semplicità di rapporti** sollecita la Chiesa al superamento di ogni formalismo, all'alleggerimento di strutture spesso ritenute troppo pesanti, alla riacquisita fiducia nella forza dei «mezzi poveri».

Dal troppo facile irenismo religioso ed etico di molti giovani proviene pur sempre un appello ad aprire gli orizzonti della Chiesa, ad ampliare il **dialogo** ecumenico, a confrontarsi con le altre religioni e con le diverse vie che gli uomini percorrono per giungere alla salvezza.

La stessa diffusa insicurezza può suscitare una **revisione di troppo facili certezze**, di atteggiamenti ora fideistici ora razionalistici, aiutando la comunità cristiana a recuperare il senso della gratuità, e della stessa strutturale «misteriosità», della fede.

Ancora, la «perdita del centro» a livello sociologico si può tradurre

in pressante invito a recuperare l'**unica autentica «centralità», quella di Dio**. In quest'ottica tutto, fuori che il centro, sembra strutturalmente «periferico» e troppo false «centralità» appaiono meritevoli di essere abbandonate al loro destino.

2. Se si volesse riassumere in modo estremamente sintetico l'insieme dei mutamenti culturali ai quali assistiamo in questo declinare del ventesimo secolo, si potrebbe osservare che è questa **la prima generazione giovanile uscita dal regime di cristianità**. Vi è stata ed è rimasta a lungo una «Europa cristiana», nella quale tutti in qualche modo si identificavano e sullo sfondo della quale, per riprendere la nota espressione di Croce, nessuno «non poteva non dirsi cristiano». Per un momento è sembrato che l'ondata di neopaganesimo che ha attraversato l'Europa a partire dagli anni '30 avesse spazzato via quanto rimaneva della cristianità; ma il forte risveglio religioso del dopoguerra, la rinnovata capacità di presenza dei credenti nella società, avevano per un istante riproposto l'ideale, o l'«utopia direttiva», della «società ad ispirazione cristiana». Ma quello che non hanno potuto i totalitarismi, lo ha realizzato la secolarizzazione. Così anche l'Italia — lo rilevano quasi concordemente gli osservatori — ha cessato di essere un «Paese cattolico». Certo, si può continuare anche in Italia ad essere cristiani, ma non più all'interno delle sicurezze della «cristianità costituita», di un quadro etico influenzato e garantito dalla fede.

Come, e dove, diventare cristiani è l'interrogativo implicito in tanta inquietudine giovanile, è la sfida che il mondo dei giovani rivolge alla Chiesa. In presenza di questa sfida occorre sapere fare fronte. *Principalius actus fortitudinis est sustinere*, osserva Tommaso d'Aquino (7), espressione che si potrebbe liberamente tradurre nel senso che far fronte è il permanente compito del cristiano nella storia. La stessa strutturale debolezza di tanti giovani esige questo sapere «far fronte», questo **esercizio cristiano della virtù della fortezza**, senza irrigidimenti o atteggiamenti di sufficienza, ma anche senza nulla svendere delle verità della fede, nella duplice fedeltà a Dio e all'uomo.

(7) *Summa Theologiae*, II-II, q. 123, a 6.

NOTA BIBLIOGRAFICA

1. Opere sulla cultura giovanile.

AA.VV., *La «famiglia lunga» del giovane adulto*, Vita e Pensiero, Milano 1988; AA.VV., *Giovani oggi - Indagine sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna 1984; AA.VV., *Italia cattolica*, Vallecchi, Firenze 1992 (ivi R. MION, *Giovani e fede*, pp. 193 ss.); AA.VV., *Cose nuove e cose antiche - Comunicare la fede ai giovani d'oggi*, AVE, ROMA 1994 (ivi G. CAMPANINI, *Frammentarietà e problema dell'unità personale per i giovani d'oggi*, pp. 19 ss.); A. ARDIGÒ - C. CIPOLLA - S. MARTELLI, *Scouts oggi*, Borla, Roma 1989; G. CALVARUSO - S. ABRUZZESE, *Indagine sui valori in Italia*, SEI, Torino 1985; A. CAVALLI - A. DE LILLO, *Giovani anni '80 - Secondo rapporto sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna 1988; ID., *Terzo rapporto sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna 1993; C. CIPOLLA (a cura di), *Senza solidarietà sociale*, Morcelliana, Brescia 1989; R. CIPRIANI, *La religione diffusa*, Borla, Roma 1988; P. DONATI (a cura di), *Terzo rapporto sulla famiglia in Italia*, San Paolo, Milano 1993; F. GARELLI, *Religione e Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 1991; J. STOETZEL (a cura di), *I valori del tempo presente - Un'inchiesta europea*, SEI, Torino 1984.

2. Opere di orientamento generale.

AA.VV., *Evangelizzazione e promozione umana*, AVE, Roma 1976; AA.VV., *Chiesa in Italia*, EDB, Bologna 1992; G. CAMPANINI, *Cattolici e società fra dopoguerra e post-concilio*, AVE, Roma 1990; G. CAMPANINI - P. NEPI, *Cristianità e modernità*, AVE, Roma 1992; Y. CONGAR, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966; H. JONAS, *Il principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1990; G. LAZZATI, *La città dell'uomo*, AVE, Roma 1984; I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova 1990; J. MARITAIN, *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976; E. MOUNIER, *L'affrontamento cristiano*, Ecumenica, Bari 1984; P. SCOPPOLA, *La nuova cristianità perduta*, Studium, Roma 1986².