

PROBLEMI DELLA RELIGIOSITÀ GIOVANILE

1. Il pluralismo religioso nell'età giovanile

1. Il modello ispirato alle ricerche di S. Buralassi
2. Il modello proposto da G. E. Rusconi

2. La religione come valore centrale nel progetto di sé

3. La verifica culturale dei valori religiosi

- a. Il conflitto tra religiosità individuale e religiosità istituzionale
 - b. Il conflitto con una società progressivamente secolarizzata
-

La religiosità adolescenziale si caratterizzava per la sua ambivalenza problematica e per la tendenza all'interiorizzazione e al soggettivismo, in coerenza con le modalità di sviluppo della personalità in quel periodo evolutivo.

Il passaggio verso l'età giovanile (a cominciare cioè dai 18-19 anni) segna una nuova svolta, che porta le connotazioni di una incipiente stabilizzazione della personalità e al tempo stesso di un definitivo inserimento nella società.

Tenendo conto che nelle società economicamente evolute la durata della giovinezza tende a prolungarsi per effetto delle crescenti necessità di preparazione-addestramento in vista dell'attività professionale (con correlativo aumento della scolarità, posticipazione del matrimonio, difficoltà di avviamento nel lavoro, ecc.), si può ritenere che questa fase di sviluppo si estenda in media fin verso i 25 anni; si possono poi ammettere eccezioni per le donne e per gli operai, il cui inserimento è generalmente anticipato e per alcuni professionisti, per i quali è invece posticipato.

Lo psichismo di questa età è tutto condizionato dalle *esperienze di confronto con lo spazio sociale circostante*; anche la religiosità, quando l'interesse corrispettivo continua a sussistere, si avvia a raggiungere un suo equilibrio dinamico, maturato attraverso una continua verifica nei confronti delle istanze provenienti dalla società. Ma occorre anche precisare che *l'interesse religioso esplicito non costituisce più in questa età la caratteristica di tutti i giovani*; ormai le differenziazioni già preannunciate nell'adolescenza si vengono accentuando nel senso di un pluralismo arti-

colato più o meno sensibile alle problematiche religiose. Per questo riteniamo utile, prima di procedere all'analisi dei processi psicologici implicati nella maturazione della religiosità giovanile, presentare alcuni modelli sociologici (riferiti all'Italia) che vogliono descrivere le posizioni differenziate dei giovani nei riguardi della problematica religiosa (cfr Milanese, 1971).

1. IL PLURALISMO RELIGIOSO NELL'ETÀ GIOVANILE

Riferiamo a titolo esemplificativo i modelli ispirati agli studi di S. Burgalassi (1970) che si inquadrano in una ricerca più vasta sulla religiosità italiana e di G. E. Rusconi (1969-1970), più precisamente riferiti alla religiosità dei giovani.

Senza entrare per ora in merito alla validità metodologica di questi modelli, possiamo senz'altro ritenerli utili al nostro scopo, anche se generalizzabili solo con qualche precisazione critica.

1. Il modello ispirato alle ricerche di S. Burgalassi

Burgalassi parte da un concetto di secolarizzazione che possiamo brevemente sintetizzare come *rottura del quadro di valori totalizzanti tradizionalmente integrati nella cultura italiana e derivati sostanzialmente dalla mediazione operata dalla religione-di-chiesa* (quando non condizionati pesantemente da una religiosità di tipo « sacrale »).

In altri termini dovremmo parlare di de-sacralizzazione piuttosto che di secolarizzazione. D'altra parte il pluralismo che deriva dalla rottura del precedente equilibrio è caratterizzato dalla compresenza competitiva di un ventaglio di « credenze » o « cosmî sacri », aventi in diversa misura ancora un certo rapporto con la matrice tradizionalmente cristiana della cultura italiana. La secolarizzazione si configura come un'eclissi del sacrale piuttosto che come eclissi del sacro, il quale rimane vivo e operante anche se a livelli più « nascosti ».

Sulla base di queste premesse e seguendo la falsariga del Burgalassi possiamo partire con una ipotesi articolata che prevede per i giovani italiani cinque « subculture » o « credenze » distinte:

a) *Una subcultura minoritaria di atei*, certo più consistente numericamente di quanto non lo sia nelle altre classi sociali.

Vi apparterebbero soprattutto soggetti maschi, di reddito alto e medio, del Centro e del Nord Italia, urbanizzati, politicamente orientati a sinistra, dotati di formazione culturale elevata (studenti in prevalenza).

La subcultura atea sarebbe caratterizzata da massimo impegno nella ricerca e nella realizzazione di valori umani positivi (di per sé non alieni da una visione cristiana della vita), ma assolutizzati fino alla coerente

esclusione di un progetto trascendente e delle relative conseguenze sul piano della credenza, del culto, della appartenenza.

In altre parole il giovane ateo è anzitutto impegnato sul piano di un umanesimo schietto e sincero, che solo secondariamente (spesso in rapporto a situazioni religiose ambientali alienanti e distorte) si configura come esclusione di Dio (vedi anche Milanese, 1967).

b) *Una subcultura maggioritaria di indifferenti*, che comprende probabilmente più della metà dei giovani. Vi apparterebbero maschi e femmine, di tutte le regioni, per lo più urbanizzati, di tutte le classi sociali, di tutte le tendenze politiche.

La subcultura indifferente è caratterizzata da modelli di vita religiosamente neutri; sopravvivono in questi giovani alcuni atti « stagionali » della vita religiosa come la messa « qualche volta all'anno », i sacramenti a Pasqua (non tutti gli anni), ecc.; si nota ancora il persistere di alcune credenze cristiane (Dio, Gesù Cristo come uomo...), ma allo stesso tempo le motivazioni religiose diventano sempre più marginali rispetto al contesto vivo dell'esperienza quotidiana. Il senso dell'appartenenza alla comunità ecclesiale è quasi del tutto scomparso: rimane solo un vago sentimento di affiliazione (giuridica) alla Chiesa cattolica.

In questo gruppo si nota una tendenza a valutare massimamente i modelli di vita legati all'individualismo egocentrico, materialista, borghese; il giovane indifferente è per lo più un giovane « conformista » nei riguardi della società. Egli è una personalità diretta dal-di-fuori, piuttosto incline ad accettare i benefici della società tecnologica-industriale, senza accorgersi dell'effetto alienante di molti miti della società stessa (cfr anche Feldman, 1969).

Questi giovani accettano alcune istanze negative della secolarizzazione (scomparsa della religiosità sacrale, perdita di rilevanza dell'istituzione religiosa, retoricità di molte immagini religiose); ma non percepiscono la necessità di collegare il fenomeno della secolarizzazione con i cambi in atto nella società e perciò di continuare il processo di secolarizzazione coinvolgendovi società e religione in un unico tentativo di riscoperta e di reinterpretazione. In realtà, essi, privi generalmente di carica contestativa, conservano accanto a tronconi di comportamento religioso sacrale istanze di secolarizzazione non ben interiorizzate e coerenti.

c) *Una subcultura minoritaria di credenti « ufficiali »*. La loro pratica religiosa è costante su livelli buoni; il senso di appartenenza alla Chiesa è abbastanza vivo, anche perché è rafforzato spesso da effettiva appartenenza a gruppi a carattere religioso, apostolico, assistenziale, in qualche modo collegati con la gerarchia. L'adesione alle verità della fede è abbastanza consapevole ed è chiaramente condizionata dalla mediazione esercitata sulla dottrina e sulla disciplina dell'istituzione ecclesiale.

Il loro impegno politico e sociale è moderato, come lo sono del resto gli orientamenti religiosi (cfr anche Bosio, 1972). Appartengono un po' a tutti i ceti sociali, ma soprattutto alle classi medie.

Da un punto di vista psicologico si tratta probabilmente di soggetti per i quali la revisione adolescenziale della religiosità si è posta non in termini problematici, o con conflitti drammatici, ma piuttosto nel senso della continuità con le esperienze dell'età precedente e con l'appoggio positivo di circostanze ambientali favorevoli.

d) *Una subcultura minoritaria di credenti « sacrali »*. Si tratta di soggetti appartenenti ad una cultura popolare (sia contadina che operaia), prevalentemente meridionale, con accentuazione della preferenza tra le ragazze, di reddito medio e basso.

La pratica religiosa è abbastanza alta ed è anche caratterizzata da alti tassi di devozionismo e folklore religioso. Le motivazioni religiose sono di carattere prevalentemente cosmologico (sono legate cioè ad una concezione primitiva dei rapporti tra uomo, Dio e la natura; quest'ultima rappresenta la grande incognita che condiziona l'interrogativo religioso). Alta è la fedeltà all'istituzione ecclesiale, con tendenza alla mitizzazione sacrale della autorità religiosa (cfr Rouleau, 1971). Scarso invece è il senso del proprio impegno sia verso i valori umani, sia verso quelli religiosi; prevale la componente conservatrice più che quella creatrice. Nel complesso si tratta di una religiosità ricevuta e condizionata da una tradizione sociologica ben radicata in un tipo di società pre-tecnica, che ora sta lentamente scomparendo.

Quanto alla precedente fase di sviluppo (l'adolescenza), si può ipotizzare che questi soggetti l'abbiano attraversata senza porsi in modo preciso il compito della ristrutturazione critica della propria religiosità; da ciò si può comprendere, come sia possibile reperire nei comportamenti di questi soggetti le tracce evidenti di « residui » della religiosità degli stadi anche più arcaici dello sviluppo. Rimane da precisare il modo con cui questi modelli religiosi vengono integrati nella struttura globale della personalità di questi soggetti.

e) *Una subcultura minoritaria critico-prophetica*. Sono studenti e operai, prevalentemente maschi, di cultura media superiore, di reddito medio o elevato, orientati politicamente a sinistra, spesso dotati di temperamenti idealisti, solidaristi, estroversi. La loro pratica religiosa è alta; il senso di appartenenza alla Chiesa assai critico; le motivazioni religiose occupano un posto centrale nel quadro dei valori della loro personalità. Lo spontaneismo, l'intenzionalità, la corresponsabilità, il primato del carisma, dell'amore universale sono altrettante caratteristiche di questa subcultura.

Ancora più specificamente la subcultura profetica si contraddistingue per una forte carica contestativa: profonda è la coscienza della situazione

alienante ed alienata della società civile e religiosa. Per questo essi sono generalmente contro le ideologie dell'establishment, contro la struttura socio-politica che ne deriva, contro le legittimazioni (più o meno mitizzate) delle istituzioni del sistema. Tra queste viene generalmente messa anche la istituzione religiosa, in quanto è percepita come un sottosistema di garanzia e di appoggio della società vigente e perciò direttamente compromessa nel processo di alienazione in atto. La polemica verso la Chiesa-istituzione non compromette l'alto senso di appartenenza che questi giovani posseggono; solo che la Chiesa è intesa in senso nettamente profetico-comunitario e non giuridico.

La contestazione ecclesiale si canalizza in diverse direzioni: o indiscriminatamente contro la struttura in quanto tale o contro la rigidità delle attuali strutture senza peraltro negare la necessità storica di strutture più flessibili, o verso la ricerca di un pragmatismo socialmente impegnato che servirebbe a verificare l'autenticità della fede che essi ritengono compromessa nel discorso religioso dell'istituzione.

Nella ricerca di un umanesimo più pieno i giovani di questa subcultura hanno molto in comune con i giovani della subcultura atea; se ne differenziano perché ritengono essenziale continuare il discorso sul piano del significato religioso da dare alla ricerca stessa. In altre parole questi giovani si inseriscono nel processo di secolarizzazione non solo accelerando la scomparsa di una religiosità sacrale, ma proseguendo da una parte verso la riscoperta di una religiosità autentica (in dialogo con i valori della società tecnologica) e dall'altra verso la denuncia di una condizione alienante e del pericolo di orizzontalismo.

2. Il modello proposto da G. E. Rusconi (1969)

Nell'analisi di G. E. Rusconi emergono alcune premesse importanti.

1) Il concetto di secolarizzazione è pensato in termini di « fenomeno globale » e non solo specificamente religioso. In una prima approssimazione viene definito *come l'insieme dei mutamenti della scala dei valori, nell'universo simbolico, negli strumenti espressivo-operativi*, intervenuti nella coscienza collettiva, e quindi nel comportamento, in coincidenza con i mutamenti strutturali del sorgere e dello svilupparsi del capitalismo borghese. È da notare che si tratta di una crisi dell'immagine religiosa (cioè dell'insieme dei modelli di comportamento ideali e normativi); in altre parole la secolarizzazione si manifesta come « impotenza di fatto della religione contemporanea di assurgere con i suoi contenuti ed i suoi veicoli espressivi a modello culturale di comportamento ».

2) La secolarizzazione, sulla base delle premesse riportate, viene a configurarsi ulteriormente *come fenomeno di carattere conflittuale, dissociativo*,

carico di tensioni. Se è vero che si tratta di « conflittualità tra la pretesa totalizzante del discorso religioso tradizionale e la sua riduzione privatistica di fatto » o ancora « dissociazione tra comportamento religioso e comportamento ordinario socialmente significativo », è chiaro che per le persone più attente l'esperienza religiosa verrà vissuta come fatto drammatico, al cui centro si pongono gli interrogativi sulla religione-di-chiesa che è l'oggetto principale dei conflitti e delle tensioni.

È quanto dire che la crisi religiosa del nostro tempo si pone come *analisi critica del discorso socializzante della religione di chiesa*, discorso che appare inadeguato perché carico di pretese totalizzanti che il pluralismo odierno non accetta più. Viene perciò posta in discussione la tradizionale tendenza della religione-di-chiesa a gestire l'esperienza religiosa e si manifestano in individui e gruppi nette propensioni a cercare autonomamente il nuovo significato dell'esperienza religiosa nel seno della società tecnologica (cfr anche Weigert e Thomas, 1970).

3) Un'altra osservazione di G. E. Rusconi riguardante particolarmente il nostro contesto socio-culturale si riferisce al « modo » con cui viene percepito questo conflitto che ha al centro la religione-di-chiesa. *Il conflitto infatti sembra venir « rimosso » dalla maggioranza dei credenti nominali o tradizionali*; atteggiamento predominante è tra loro l'indifferenza, il rifiuto della problematica, la minimizzazione del conflitto. Cioché, accanto a disorganici e sporadici atteggiamenti ispirati al contesto sociale progressivamente secolarizzantesi, convivono tronconi di religiosità tradizionale ed anche sacrale. Solo una minoranza non « rimuove » il conflitto, ma lo vive a fondo, affrontandone le implicanze, massimizzando la logica della secolarizzazione in tutte le sue conseguenze e ponendosi consapevolmente l'ipotesi di una scelta tra i termini contrapposti del problema. A questo punto è possibile indicare qualche linea interpretativa della condizione religiosa giovanile:

1) In una prima ricerca del 1967 è già possibile evidenziare una prima tipologia globale (coerenti: 44,8%, incoerenti: 37,9%, atei: 17,3%) ed è possibile constatare che non ci sono segni netti di rinnovamento religioso in seno al campione analizzato. *L'immobilismo* è dovuto, per l'A., all'appartenenza dei soggetti agli strati borghesi della società.

2) In una seconda ricerca del 1968 e nelle successive analisi di alcuni gruppi giovanili religiosamente impegnati emergono sostanzialmente due raggruppamenti importanti:

a) *I consenzienti*, che costituiscono una forte minoranza se non forse la maggioranza della popolazione giovanile. Si tratta di giovani socializzati attraverso la trasmissione dei valori religiosi tradizionali, a cui si dichiarano ancora attaccati. Tra di loro ha avuto una certa eco la contestazione

studentesca, basata però su di una critica romantica della società capitalista e non piuttosto su un'analisi strutturale e culturale serrata. Si dichiarano favorevoli ad una ristrutturazione parziale e adattativa della società e con essa della religione e non invece ad un'ipotesi più radicalmente rivoluzionaria.

Il loro dissenso religioso è parziale; in definitiva questi giovani non avvertono la portata della secolarizzazione in atto; ne rimuovono il conflitto e spesso si verificano vari ritorni al lealismo istituzionale, anche a causa del bisogno di sicurezza e di difesa.

Quanto all'esperienza religiosa, questa aliquota è composta da un aggregato di soggetti che si distribuiscono tra il nominalismo tradizionale e l'indifferenza religiosa di fatto.

La loro appartenenza sociale è quasi sempre borghese o piccolo-borghese (cfr anche Feldman, 1969).

b) *L'aggregato dei dissenzienti*, che raccoglie minoranze di giovani che in diversa maniera non rimuovono il conflitto istituzionale insito nella religione contemporanea e « gestiscono » la secolarizzazione con diversi gradi di consapevolezza. Tra essi vi sono atei, incoerenti, dissenzienti, cattolici, ecc.

Sembra che questi ultimi gruppi abbiano una maggiore importanza ai fini dell'analisi sociologica in quanto sembrano possedere il dinamismo necessario a preparare il cambio sociale, anche se sono quantitativamente meno rilevanti del gruppo dei « consenzienti ».

È sull'aggregato dei consenzienti che si sofferma soprattutto lo studio di G. E. Rusconi:

1. Il fatto che dà origine all'assunzione del conflitto è *la scoperta della importanza indeclinabile della « politica »*, che questa aliquota di giovani ha percepito nella sua giusta implicanza sociale solo dopo i moti studenteschi del 1968. È da allora che data la presa di coscienza delle contraddizioni del sistema politico-economico-sociale e la decisione di assumersi il ruolo-chiave nella dinamica del cambio sociale.

Politica infatti è sinonimo di gestione partecipata del potere sociale ai fini di una progressiva umanizzazione delle persone, dei gruppi, delle istituzioni.

Così intesa la politica assurge al livello di nuovo valore-cardine che presiede alla risocializzazione di questa minoranza di giovani che ne fanno perciò un motivo essenziale di vita e di impegno (cfr anche Hastings e Hoge, 1970, che verificano tendenze analoghe nella cultura giovanile americana).

2. Avviene contemporaneamente *la scoperta della contraddizione esistente tra politica così intesa e religione tradizionalmente appresa nel processo di socializzazione infantile e adolescenziale*. In altre parole si viene ad affer-

mare che quel discorso religioso è apparentemente «apolitico», ma in realtà implica una scelta politica conservatrice; in più si fa strada la convinzione che la religione di chiesa, che gestisce il discorso religioso «apolitico» è di fatto impegnata a sostenere con adeguate legittimazioni il sistema socio-politico borghese e quindi è connivente di tutte le contraddizioni e le alienazioni di cui il sistema è responsabile.

L'impegno politico, inteso come risposta matura e responsabile per il rinnovamento del sistema entra così in conflitto con il discorso religioso e tenta di sostituirsi a quello nella pretesa di essere l'unico valore totalizzante e globalizzante.

3. *La soluzione del conflitto viene tentata o raggiunta lungo strade diverse.* Alcuni pensano che il recupero del religioso sia impossibile e optano perciò per la politica, rinunciando implicitamente ad ogni progetto trascendente; approdano così ad un ateismo che è necessariamente una reazione «post-cristiana» e una conseguenza di una chiara scelta assiologica per un umanesimo impegnato.

Altri ritengono di doversi impegnare a fondo nella politica per poter recuperare in seguito, nel quadro di una società nuova e non alienata, un nuovo significato religioso della vita; in questa posizione è implicito un giudizio negativo sulle possibilità di rinnovamento religioso, senza cambio strutturale delle condizioni sociali di base.

Altri ancora accentuano invece *la necessità di una riscoperta dell'autenticità religiosa come base di dialogo profondo con la «politica»*; di qui la ricerca, ad esempio, di una motivazione religiosa dell'impegno politico (le varie «teologie» della rivoluzione) o la sperimentazione di nuove modalità «istituzionali» del religioso (le varie comunità di base) in polemica con l'asserita rigidità improduttiva dell'istituzione religiosa vigente. Vi sono poi altri che si limitano a contestare dall'interno la religione-chiesa, giungendo a rifiuti più o meno radicali dell'istituzione e accentuando la preminenza dei fattori carismatici come base del superamento del conflitto (cfr Hastings e Hoge, 1970).

4. Sembra possibile affermare che in alcune soluzioni proposte siano implicite delle *esitazioni e contraddizioni* che a lungo andare rendono meno significativa la risposta stessa. Rusconi accenna soprattutto alle incertezze esistenti tra progetto di politicizzazione della fede e di teologizzazione della politica; tra politica intesa come mezzo di trasformazione globale della società e come mezzo di contestazione religiosa solamente; tra velleitarismo politico (identificato con un certo comunitarismo mistico) e azione politica vera e propria.

In altre parole, a giudizio di Rusconi, troppi gruppi del dissenso eludono l'importanza della dimensione istituzionale del problema religioso. La scelta dell'esperienza comunitaria nasconderebbe in realtà problemi di

adattamento psicologico a livello individuale (bisogno di accettazione, paura della solitudine, ecc.), e servirebbe poco ai fini di una riscoperta del religioso come categoria o modello avente rilevanza collettiva. In una società segnata da una progressiva tendenza alla socializzazione, l'istituzione rimane infatti come «principio della realtà» con cui occorre fare i conti. L'esperienza comunitaria intanto ha un valore in quanto prepara un discorso ulteriore che è quello di ricollocare la proposta religiosa tra i modelli collettivamente significativi (e perciò, correlativamente, di reinventare la funzione della istituzione religiosa in una società rinnovata). Senza questa prospettiva l'esperienza comunitaria è destinata ad esaurirsi in se stessa, come fatto particolare e chiuso.

I modelli di Burgalassi e di Rusconi, pur con i limiti derivanti da scelte teoretiche e metodologiche (cfr Milanese, 1971, 47 e 54), confermano *l'avvenuta differenziazione delle posizioni religiose dei giovani*; sebbene sia nostro interesse globale seguire le dinamiche tipiche di ognuna delle posizioni, accenteremo in questo capitolo l'attenzione *sui giovani che continuano in modo più o meno esplicito un certo discorso religioso.*

Dagli spunti offerti dalle due ricerche presentate sembra che siano due i processi maggiormente condizionanti lo sviluppo religioso di questa età: la progressiva selezione e assolutizzazione di un quadro di valori come nucleo del proprio progetto di sé e la verifica «culturale» di questi valori attraverso le esperienze quotidiane nel vasto ambiente sociale (cfr De Lorimier, 1971, 67-71).

È su questi elementi che si concentra ora la nostra analisi.

2. LA RELIGIONE COME VALORE CENTRALE NEL PROGETTO DI SÉ

L'età di cui stiamo interessandoci è caratterizzata dalla ricerca di una definitiva stabilizzazione della struttura della personalità, che avviene principalmente attraverso la elaborazione di un organico progetto di sé, che ha la funzione di unificare tutte le condotte, dando loro un significato. Prima di analizzare in che modo i valori religiosi possono entrare a far parte di questo progetto di sé, è utile richiamare le diverse concezioni psicologiche che cercano di capire i processi attraverso cui si matura la struttura dell'io.

1. Molte teorie parlano dei *processi di integrazione dell'io*. In prospettiva non analitica è rilevante il tentativo di G. W. Allport (1937, 1955, 1961) su cui ci siamo già soffermati in altro contesto: questo autore ritiene che l'integrazione globale della personalità sia orientata da un *progetto di sé intenzionale*, non derivato deterministicamente da stimoli ambientali e neppure da pulsioni di carattere inconscio, ma da motivazioni autonome che sono di natura sostanzialmente cognitiva e conscia. L'io è considerato

come un centro unitario propulsivo, un sistema di funzioni che si estendono progressivamente alle singole condotte e che le integrano in un'unica struttura funzionale.

Va aggiunto inoltre che questa progressiva integrazione dell'io si realizza attraverso una *lenta selezione di modelli di condotta che tende a gerarchizzare le singole esperienze dell'individuo sotto un nucleo essenziale di valori*, che assurgono al livello di tratto cardinale della personalità.

Il processo di selezione e assolutizzazione dei valori è continuo; la personalità si presenta come un sistema capace di autostrutturarsi per tutta la durata dell'esistenza.

Non molto diversa è la concezione di H. Thomae (1955, 1964, 1968, 1969). Il progetto di sé che caratterizza il passaggio verso l'età adulta si viene formando attorno alle *riserve di energia psichica sommamente plastica e creativa*, che Thomae chiama « io propulsivo ». La persona matura infatti non si può immaginare né nel senso dell'io impulsivo (energia psichica fissata alla soddisfazione dei bisogni immediati e segmentali della personalità), né nel senso dell'io prospettivo (che esercita una funzione di controllo e che assicura la conformità alle norme). La direzione fondamentale delle energie psichiche dell'io propulsivo è frutto di sedimentazione di tutta la biografia dell'individuo e tende a conservarsi con una certa coerenza lungo tutto l'arco della vita. Successive « decisioni » alimentano infatti questo progetto; esse altro non sono che « intuizioni che una delle possibili attuazioni del proprio futuro è in accordo con il progetto generale di questo futuro ». Anche per Thomae la personalità si matura attraverso sforzi di carattere prevalentemente cognitivo; le decisioni infatti sono agevolate dalla informazione che il soggetto riesce a procurarsi in merito ai problemi esistenziali che gli si pongono.

Ulteriori precisazioni in tal senso vengono poste anche da J. Nuttin (1954, 1964, 1967). Accettando che la personalità matura attraverso il *conflitto tra le diverse motivazioni emergenti nella storia dell'individuo*, Nuttin ritiene che il progetto di sé null'altro sia, se non un processo di selezione tra i molti motivi, guidato dalla soddisfazione che i motivi raggiunti procurano al soggetto (processo di canalizzazione). È importante notare che Nuttin afferma il carattere intenzionale del progetto di sé; infatti ogni individuo tende con ciò alla *conservazione e alla espansione della propria personalità*, sulla spinta di una ricerca consapevole di relazioni con l'ambiente. I bisogni che esprimono questa ricerca evolvono gradualmente, dal livello bio-psicologico, a quello psico-sociale, a quello psico-esistenziale. È a quest'ultimo livello che la realizzazione del progetto di sé raggiunge la piena maturità, in quanto il soggetto viene posto a contatto con la totalità dei significati che danno un senso alla sua esistenza (Ronco, 1972, I, 207 e ss.).

Motivi analoghi, benché fondati su diversissime premesse, si trovano

nella psicanalisi; lo stesso Freud, nella sintesi matura della sua teoria della personalità prevede una possibile integrazione tra i diversi livelli dell'Es, dell'Ego e del Superego. La persona matura sembra essere quella che riesce a integrare le pulsioni sessuali nella prospettiva genitale, la quale a sua volta non rifiuta né le istanze autonome (o semi-autonome) dell'ego razionale, né le norme (o, in altra prospettiva, gli ideali) di natura superegoica.

In tutti questi approcci il cammino verso l'età adulta è contrassegnato dalla presenza di *processi di selezione, assolutizzazione, integrazione dei valori*; in altre parole la maturità viene propiziata dal fatto che l'individuo si assume una prospettiva sempre più consapevole di autorealizzazione e organizza tutte le esperienze attorno al nucleo di valori che gli « interessano in modo ultimativo ».

2. È generalmente nella fase di sviluppo giovanile che i valori religiosi possono venire assunti in modo più o meno integrato e in prospettiva più o meno durevole nella struttura della personalità; oppure possono venire marginalizzati o addirittura esclusi. Analizziamo brevemente le tre modalità di rapporto.

a. *La situazione di integrazione* viene raggiunta quando le condotte religiose tendono a diventare il *valore preminente, assoluto, supremo nella struttura globale della personalità*. Ciò è possibile solo quando la religiosità si è sganciata dai condizionamenti negativi (di vario genere, cognitivo, motivazionale, emotivo, affettivo, ecc.), cioè in un « sistema duraturo di valutazioni, di sentimenti, di emozioni e di tendenze coerenti verso l'azione »; in altre parole quando l'ipotesi della presenza del « radicalmente altro » non è più solo conoscenza intellettuale ma anche schema fondamentale di interpretazione delle situazioni esistenziali, cui ci si sente emotivamente ed affettivamente legati, parte integrante del proprio progetto di vita, anzi nucleo essenziale di tale progetto.

Psicologicamente va notato che questa assunzione dei valori religiosi che dà significato all'esistenza, in questo caso ottimale, è vissuta dal soggetto come qualcosa di *strettamente connesso in modo naturale e ovvio con il resto della struttura della personalità*: non come qualcosa di aggiunto artificialmente, di separato o di sovrapposto. I valori religiosi diventano filtro abituale attraverso cui si valuta l'esperienza in modo ultimativo, senza per questo togliere nulla alla autenticità e alla autonomia delle singole esperienze. Una tale visione della religione è evidentemente possibile quando il soggetto percepisce almeno implicitamente il carattere transfunzionale delle condotte religiose, cioè il loro orientamento essenzialmente trascendente, la loro portata a livello di « significato ultimo ».

b) *La situazione di marginalità*. Viene a verificarsi in tutti i casi in cui la religiosità *non ha potuto maturare in un atteggiamento comprensivo*, a

causa del persistere di problematiche irrisolte, delle età precedenti, rimanendo funzionale a bisogni « inferiori » (psico-biologici o psico-sociali) e costituendo così un nodo di « immaturità » nell'insieme dello psichismo giovanile.

In questi casi la religione non può costituire che una *motivazione parziale* delle condotte, in riferimento a settori segmentali della esperienza; può essere utilizzata in modo occasionale, sporadico o ricorrente per sostenere condotte relativamente marginali, ma non mai per dare un significato globale alla esistenza. Altri valori vengono allora assunti a svolgere le funzioni di « tratto cardinale » della personalità, a costituire il nucleo essenziale del progetto di sé.

In una società in cui i valori religiosi hanno molta rilevanza, questa « immaturità » derivata dalla marginalità del valore religioso può riversarsi in modo negativo sull'equilibrio della personalità del giovane, in quanto egli sarebbe sollecitato spesso volte a giocare ruoli per i quali non possiede motivazioni adeguate. Al contrario, in una società secolarizzata, i valori religiosi vengono considerati al livello di « privatezza » e quindi sono irrilevanti nella valutazione della maturità individuale.

c) *La situazione di totale esclusione* si ha quando i valori religiosi vengono radicalmente emarginati dal progetto di vita, con la ricerca alternativa di motivazioni « secolari » per tutta l'area del comportamento. È la situazione di irreligiosità o ateismo integrale. Si tratta però di un *atteggiamento reversibile*, come del resto si deve dire anche delle altre due posizioni analizzate. L'integrazione della personalità, rimane, per molte teorie, un « compito sempre aperto »; sono possibili infatti ristrutturazioni più o meno rapide a seconda che cambino le condizioni interne e esterne al soggetto, che sono connesse all'esperienza dei valori. Nuovi problemi di significato si pongono in tutti i momenti della vita e sono passibili sempre di una svolta o di un interrogativo religioso radicale.

3. Ci si può chiedere quali siano i *dinamismi che orientano la strutturazione della personalità giovanile in senso più o meno religioso*. Dato lo sviluppo raggiunto nell'insieme della personalità crediamo si possa parlare di un *processo di decisione*. Il termine potrebbe richiamare una concezione intellettualista di decisione, come se questa dipendesse unicamente da lucide valutazioni delle varie alternative proposte al soggetto. In realtà, come annota anche Thomae (1964), uno dei più grandi teorici della decisione umana, il processo decisionale implica la necessità di richiamare e chiarire il tema fondamentale dell'esistenza; ingloba pertanto una considerazione complessiva (anche affettiva ed emotiva) del progetto di sé e tiene conto di tutta la storia psichica del soggetto. La deliberazione è dunque un atto in cui le *componenti cognitive sono essenziali* (fanno parte di quella attivazione del potenziale di informazione e di reazione che rende possibile

la soluzione del problema); ma anche le *considerazioni morali, sociali, affettive, emotive, diventano motivazioni importanti, dal momento che anche esse hanno contribuito a formare il progetto di sé a cui la decisione si riferisce*.

La decisione « per la religione » è dunque da considerarsi in genere non tanto come un atto isolato, razionalmente elaborato, coscientemente intenzionale; quanto un *progressivo orientamento* di tutta la personalità verso i valori religiosi, in cui conta tutta la precedente evoluzione religiosa del soggetto e le attuali condizioni esistenziali che forniscono all'individuo valori e modelli con cui la religione si confronta. Decidersi per la religione come valore totalizzante della propria esistenza, significa dunque *lenta integrazione delle motivazioni religiose entro il progetto di sé*. Rimane il caso della « conversione » improvvisa, da non escludersi, ma da ritenere eccezionale, quindi analizzabile da un punto di vista particolare (cfr Carrier, 1960).

4. Altra problematica connessa con il quadro articolato che abbiamo presentato è quella che si riferisce al *significato dei cosiddetti « assoluti di sostituzione »*, cioè a quei « set » di valori, che hanno la capacità di *integrare sufficientemente lo psichismo dell'individuo*, anche quando non siano ispirati a motivazioni religiose (cfr Allport, 1950). Ci si chiede cioè, se l'esclusione del trascendente può essere del tutto radicale.

Crediamo si possa osservare anzitutto che qualsiasi valore, quando abbia raggiunto certi gradi di assolutizzazione nello psichismo dell'individuo, riveste le caratteristiche del « sacro »; ciò che è nucleo essenziale del progetto di sé viene considerato rilevante dal soggetto e massimizzato come fonte di « significato » per la vita. Ciò vale anche quando i valori di cui si parla non vengono concepiti come trascendenti rispetto all'uomo stesso; l'amore, il denaro, il sesso, il successo, la giustizia, la libertà, possono svolgere una funzione integrante nello psichismo giovanile e costituire la ragione ultima della vita, senza alcun riferimento a una dimensione trascendente.

D'altra parte, come già avevamo notato in altro contesto, la tendenza alla « sacralizzazione » dei valori che « ultimamente interessano » fa parte dei meccanismi di adattamento dell'uomo alla mutevole realtà che lo circonda. In questo senso *una dimensione religiosa* (o meglio pre-religiosa) *radicale sembra innegabile in ogni tentativo di dare significato alla vita*.

Va per altro notato che questo tentativo di assolutizzazione dei valori, non sempre raggiunge dei risultati apprezzabili; spesso infatti vengono mitizzati condotte, modelli, tratti culturali che altro non sono che pseudo-valori della civiltà industriale, accettati acriticamente come assoluti, ma effettivamente incapaci di costituire un punto di riferimento assoluto, proprio perché privi di orizzonte significativo (cfr De Lorimier, 1971).

Riteniamo che in questa linea vadano anche interpretati quei *ricorrenti tentativi di ritorno a religiosità esotiche, a condotte pseudo-mistiche, a comportamenti evasivi gratificati di effetti liberanti* (come la droga); essi documentano effettivamente un soggiacente interesse religioso anche in coloro che di religione più non s'interessano (almeno nel senso tradizionale del termine), ma dimostrano anche quanto sia difficile realizzare serie alternative all'esperienza religiosa come comportamento totalizzante. Nei giovani che scelgono queste condotte sostitutive, *la dinamica religiosa sembra dunque ancora viva*; si tratta di verificare se per loro queste condotte abbiano anche un significato simbolico che le trascende, se cioè, nella scelta della droga, dello zen, dello yoga, della meditazione indiana o di altre attività religiose, estranee alla tradizione istituzionale dell'Occidente, si nasconde veramente una ricerca religiosa; oppure se al di là del rifiuto delle forme consuete di religiosità o della polemica anti-istituzionale, l'autentico interesse religioso sia venuto meno. Crediamo che soprattutto attraverso l'analisi del linguaggio caratteristico delle esperienze giovanili, sia possibile verificare di che tipo di condotta si tratti.

3. LA VERIFICA CULTURALE DEI VALORI RELIGIOSI

Il tentativo di legare i valori religiosi al progetto di sé, deve essere necessariamente verificato a livello di esperienza collettiva; la personalità infatti come abbiamo più volte annotato è frutto di una continua interazione con l'ambiente. Se in altri momenti l'ambiente è inteso in senso biologico, psicologico o microsociologico, ora il giovane lo sperimenta come «quadro culturale» complessivo da cui gli vengono pluralità di proposte, di valori, di «sistemi di significato» (cfr McCann, 1955). Una religiosità non può essere considerata matura e integrata nella struttura della personalità, se prima non ha passato il confronto con i temi culturali dell'ambiente. Nel nostro contesto sociologico sembra che questa verifica della religiosità «personale» vada incontro a due difficoltà tipiche:

1. Il conflitto tra religiosità individuale e religiosità istituzionalizzata.
2. Il conflitto con una società progressivamente secolarizzata.

Le analizziamo separatamente, evidenziando non tanto gli aspetti sociologici del problema, per il quale rimandiamo ad altre trattazioni (Milanesi, 1970, 163 ss.; 1972, 20-37), quanto le implicanze di carattere psicologico.

a. Il conflitto tra religiosità individuale e religiosità istituzionale

Il processo di istituzionalizzazione verificabile presso ogni forma di esperienza sociale, investe anche la Chiesa, manifestandosi soprattutto

nella cristallizzazione, formalizzazione e stabilizzazione delle forme del culto, delle credenze, dell'organizzazione. I giovani percepiscono soggettivamente questa tendenza alla istituzionalizzazione come un ostacolo effettivo alla interiorizzazione e assolutizzazione dei valori religiosi come «universo di significato».

Le reazioni a questo tipo di ostacolo sono però assai diversificate.

aa. Di fronte alla progressiva istituzionalizzazione delle forme di culto: Si ha una forte aliquota di giovani che *abbandonano la pratica religiosa e la vita sacramentale*; il motivo risiede nella loro incapacità a percepire il significato del culto, in cui essi vedono solo una condotta formale e ritualistica, che non può essere radicalmente cambiata da nessuna riforma liturgica (cfr De Lorimier, 1971; Hastings e Hoge, 1970).

Altri invece contrappongono alla cristallizzazione culturale il *bisogno di un'esperienza spontaneista* che è carica di ambivalenze; mentre infatti si tende ad adattare la simbolica culturale (messa e sacramenti) alla esperienza vissuta nel quotidiano, si corre il rischio di banalizzare la simbolica stessa, privandola della sua essenziale intenzionalità trascendente. Il culto diventa così veicolo espressivo della vasta problematica umana in cui si è immersi, ma può perdere il suo significato sostanziale di «segno» che rievoca e ripropone una salvezza trascendente.

Altri ancora *perseguono e accentuano la scoperta del significato essenziale dell'avvenimento salvifico* (cioè del sacrificio di Cristo, dei segni sacramentali...) *relativizzando all'estremo le forme culturali* in cui esso si esprime; queste cioè non costituiscono un «problema» e possono essere «inventate» liberamente nei momenti in cui il gruppo sente il bisogno di ricollegarsi con gli eventi salvifici. Questo atteggiamento implica un giudizio negativo sulla pretesa «sacerdotale» di gestire in proprio ed esclusivamente il culto e, anche sulla scorta di una certa teologia del sacerdozio, avanza richieste di partecipazione alla elaborazione delle espressioni simboliche connesse con gli eventi salvifici (canti, gesti, parole dei testi, schemi di celebrazione...).

bb. Di fronte al cristallizzarsi della dottrina:

Una certa aliquota accetta solo un *cristianesimo largamente culturalizzato* fino a diventare una *ideologia* compromessa con la filosofia di vita della buona società borghese. In questo senso si dicono «cristiani» molti di coloro che effettivamente non danno la loro adesione di fede. Per loro il cristianesimo non è portatore di un messaggio di salvezza soprannaturale, ma è solo una sublime dottrina etica (cfr De Lorimier, 1971, 116-127; Carrier, 1961, 97).

Ve ne sono altri che accentuano *la dimensione socio-politica del messaggio cristiano*, piegandolo alle esigenze di una rivoluzione certamente sensibile al progetto di liberazione dell'uomo, ma ignara della portata

trascendente e totale della liberazione annunciata nel Vangelo. In questi giovani il contenuto del « mito » cristiano è secondario rispetto all'impegno politico; gli è solo giustapposto, come discorso parallelo, e, al massimo, legittimante. La Chiesa è vista come coinvolta in una interpretazione conservatrice del medesimo.

Altri al contrario affermano *l'assoluta trascendenza del messaggio religioso rispetto alle ideologie politiche, filosofiche, sociali*; rifiutano il compromesso culturale (di cui accusano la Chiesa gerarchica), credono nella funzione critica e demitizzante della verità cristiana che deve perciò stare al di fuori e al di sopra delle vicissitudini ideologiche. Avvertono tuttavia che un rapporto con la cultura è imprescindibile, almeno nel momento in cui si tenta di esprimere il messaggio in un linguaggio accessibile all'uomo d'oggi.

Altri ancora cercano faticosamente *un punto di incontro tra il contenuto della fede e le istanze dell'umanesimo secolare* nel quale sono inseriti; l'equilibrio viene cercato o attraverso la utilizzazione della fede come significato ultimo del profano o come motivazione dell'impegno nelle realtà terrestri. Pochi tentano ancora di « dedurre » dai contenuti della fede le linee per l'azione profana.

Tutti o quasi tutti *rifiutano la gestione autoritaria del messaggio*, la esclusiva attribuzione alla classe sacerdotale del diritto-dovere di controllare l'evoluzione del rapporto tra mito e logo; vi è una larga richiesta di partecipazione alla rielaborazione « in prima persona » del messaggio cristiano.

Incertezze e ambiguità accompagnano questo tentativo; la « lettura » carismatica del contenuto della fede può scadere in forme di soggettivismo arbitrario che ripropongono l'antico problema del criterio di autenticità e verità; a chi far capo per avere le garanzie che la lettura corrisponda alla verità del messaggio?

cc. Di fronte alla istituzionalizzazione dell'organizzazione ecclesiale:

Le ambiguità connesse con l'eccessiva istituzionalizzazione interna ed esterna della Chiesa mettono in crisi il sentimento di appartenenza di molti giovani; alcuni assumono le ambiguità come un alibi per giustificare la progressiva separazione dalla Chiesa stessa (cfr anche Bosio, 72; Hastings e Hoge, 1970; Carrier, 1961).

Vivissima è in molti la richiesta di *democratizzazione della struttura interna della Chiesa* (e spesso di partecipazione anche a livello decisionale). La denuncia del verticismo clericale si inquadra in un più vasto disegno di rifiuto dell'autoritarismo in tutti i settori di esperienza collettiva, in quanto tende a considerare l'istituzione ecclesiale come parte integrante di un sistema sociale fondato sulla repressione.

Diffusa tra i giovani è la convinzione (o il pregiudizio) che la Chiesa, appunto perché istituzione, si è largamente compromessa con i detentori

del potere politico, economico e culturale, fino al punto di averne le mani legate al momento di annunciare il messaggio di salvezza. Di qui un vasto consenso per una Chiesa de-istituzionalizzata, a fondamento carismatico, libera da impacci mondani; consenso appena incrinato dalla confusa intuizione che la de-istituzionalizzazione possa portare alla lenta emarginazione della Chiesa dai problemi del mondo, chiudendola in un ghetto di iniziati. D'altra parte non vi sono progetti alternativi proposti da questi giovani per un recupero della Chiesa-istituzione; come in altri settori della contestazione la denuncia in un eccesso non è seguita da elaborazione di soluzioni di ricambio. È l'atteggiamento tipico di una gioventù che anticipa e preannuncia un momento « magico » di « fluidità istituzionale », ove il nuovo assetto sociale è allo « stato nascente » e ove ogni esperienza è da plasmare su un modello « proteiforme ».

I nuovi modi di presenza della Chiesa nel mondo sono talora immaginati da altri giovani in maniera articolata e spesso contraddittoria. « No » alla Chiesa impegnata nella lotta tra i partiti, « sì » all'impegno politico inteso in senso pieno; « no » ad una « dottrina sociale » della Chiesa, « sì » ad una collaborazione della Chiesa agli sforzi delle organizzazioni politiche sociali ed educative per la liberazione dell'uomo; « no » ad una Chiesa disimpegnata sul piano sociale, « sì » alla scelta di classe, ecc. Si tratta di proposte che registrano una notevole e variabile gamma di definizioni di Chiesa-istituzione e allo stesso tempo oscillano tra una concezione meramente sociologica dell'istituzione ed una più piena che implica anche la sua struttura soprannaturale.

b. Il conflitto con una società progressivamente secolarizzata

Gli effetti della secolarizzazione si fanno sentire lungo tutto l'arco di sviluppo dell'individuo, condizionando i vari stadi della socializzazione (Weigert e Thomas, 1970, 29-35). In questa fase di crescita però i giovani cominciano a prendere coscienza (almeno in parte) delle implicanze conflittuali che la secolarizzazione evidenzia nei confronti della pretesa di una religione assurta a modello totalizzante, a nucleo sostanziale del proprio progetto di vita. Gli aspetti della secolarizzazione che vengono particolarmente evidenziati sono: la crescente irrilevanza ed emarginazione della religione di chiesa, la desacralizzazione della cultura, l'emergenza di un umanesimo profano. Ne esaminiamo articolatamente le conseguenze sul piano delle reazioni dei giovani:

aa. Di fronte alla secolarizzazione *come emarginazione della religione della chiesa*:

Avvertono in misura notevole *le difficoltà di appartenenza* emergenti dalla nuova situazione di emarginazione e de-istituzionalizzazione della

Chiesa: l'appartenenza non è più un atteggiamento appreso per tradizione, ma una scelta che va maturata in un clima di minore costrizione sociale. Ma l'appartenenza è resa difficile (oltre che da carenze pedagogiche e pastorali ben precise) dalla incapacità, sperimentata in molti giovani, a cogliere un'immagine coerente della istituzione ecclesiale, sottoposta alla crisi della secolarizzazione.

La « privatizzazione » trova una vasta eco favorevole in un'aliquota notevole di giovani, già predisposti anche per motivi psicologico-evolutivi a contrapporre la propria personale ricerca ed esperienza religiosa alla religiosità ufficiale controllata dalla istituzione. Risulta però che l'esigenza « personalistica » viene fortemente ridimensionata dal bisogno di fare una esperienza di gruppo (Carrier, 1961, 97-98).

In connessione con la decadenza istituzionale della religione-di-chiesa, nasce il bisogno di una nuova esperienza religiosa di gruppo: la comunità giovanile ne è forse l'esempio più evidente. Ma l'esperienza nuova è attraversata dalle stesse ambiguità che si registrano a proposito della religiosità di chiesa ufficiale: motivazioni spurie, sia psicologiche che sociologiche, condizionano la vita del gruppo. Bisogni di inclusione e di accettazione, frustrazioni familiari e scolastiche, solitudine e alienazione spesso spingono i giovani alla ricerca del gruppo religioso. Non è infrequente il ripiegamento del gruppo su se stesso, che prelude alla chiusura preconcetta e al rifiuto delle problematiche sociali più vaste; la polemica anti-istituzionale inoltre sembra impedire il superamento di una visione troppo particolarista dell'esperienza religiosa stessa (cfr De Lorimier, 1971).

bb. *Di fronte alla secolarizzazione come desacralizzazione della cultura:*

È abbastanza generalizzato il rifiuto delle religiosità sacrali almeno a livello di presa di posizione cosciente, mentre è ancora documentabile in alcuni strati di popolazione giovanile (ragazze, contadini, operai) la sopravvivenza di fatto di tronconi di religiosità sacrale, giustapposti a nuovi modelli secolarizzati.

La de-sacralizzazione non è ancora un fatto compiuto (specie tra gli adolescenti più immaturi) e la strada per la scoperta di una nuova religiosità è ancora lunga.

Il rifiuto della religiosità sacrale apre ai giovani più impegnati una vasta possibilità di sperimentazione delle nuove forme di religiosità. Vi è specialmente nel campo della vita liturgica un rifiorire di tentativi non superficiali di riconquista dei significati essenziali di innovazione del linguaggio, di aggancio con l'esperienza quotidiana. Questi tentativi si svolgono generalmente in un clima di semi-clandestinità e di sospetto, che denunciano apertamente le tensioni che a tal riguardo sussistono nella comunità ecclesiale, ma che derivano anche da uno status di « emarginazione » o « autoemarginazione » di questi gruppi riguardo all'istituzione religiosa (De Lorimier, 1971).

Va notata particolarmente la distanza che esiste e si allarga sempre più tra il gradualismo prudente delle riforme liturgiche (che rispecchiano l'atteggiamento della Chiesa gerarchica rispetto alla de-sacralizzazione) e il radicalismo innovatore dei gruppi giovanili più avanzati. Questa distanza, pari a quella che separa in direzione opposta i propositi di riforma liturgica dalle superstiti esperienze sacrali, dà la misura delle tensioni esistenti in questo settore all'interno della comunità ecclesiale.

cc. *La secolarizzazione come emergenza di un umanesimo profano:*

Per molti la civiltà tecnologico-industriale è capace di produrre solo dei benefici sul piano del progresso materiale (quando proprio non lo è sul piano ludico o edonistico); a questo si riduce per loro il contenuto della filosofia di vita secolarizzata. Il confronto con il messaggio cristiano si risolve in un progressivo svuotamento della religiosità tradizionale per lasciar posto ad un irrazionale godimento dei nuovi valori-mito della società consumistica.

Altri, tra i molti valori del nuovo umanesimo, massimizzano gli ideali di libertà, di giustizia, di fratellanza (spesso unificati nel riscoperto valore della politica); ne mettono in evidenza la latente conflittualità con il tipo tradizionale di socializzazione religiosa della loro infanzia (volutamente apolitica, ma proprio per questo compromessa spesso con le centrali del potere e della conservazione) e non ne sanno risolvere il conflitto se non scegliendo la politica e abbandonando l'interesse religioso.

Altri ancora risolvono il conflitto religione-politica mediante una scelta di compromesso; si impegnano politicamente per creare le condizioni di una nuova società entro cui il discorso religioso possa rinnovarsi profondamente, in dialogo con i valori di un umanesimo perenne.

Una piccola aliquota è tesa alla scoperta del significato del cristianesimo, onde metterlo alla base dell'impegno politico; il messaggio cristiano diventa così motivazione e criterio ultimo di valutazione dell'azione sociale proprio perché contiene un progetto di uomo che è al di là delle vicissitudini della storia. Le teologie della politica, della rivoluzione, delle realtà terrestri documentano questo tentativo di dialogo con gli umanesimi della civiltà industriale.

CONCLUSIONI

Anche l'età della giovinezza si presenta come una fase non lineare e non univoca della storia religiosa dell'individuo; anche se cronologicamente questo periodo precede la fase della maturità deve registrare difficoltà, contraddizioni, problemi aperti. Ancora una volta la religiosità si presenta come una condotta complessa e dialettica, che deve confrontarsi con tutte le esigenze di crescita dell'individuo e con quelle della società

e della cultura che lo ospita. Di qui una prospettiva non statica sul concetto stesso di maturità religiosa: esso sembra rappresentare più un punto ideale di riferimento, che una meta reale a cui arrivare in tempi cronologicamente definibili.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Oltre ai già citati studi di Allport (1937, 1950, 1955, 1961):
1. BOSIO A., Ricerca-pilota sulle caratteristiche comportamentali e psicodinamiche della religiosità orientata in modo ecclesiale nella tarda adolescenza, *Pedagogia e Vita*, 33 (1972), 531-545.
 2. BURGALASSI S., *Le cristianità nascoste*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1970.
 3. CARRIER H., La religion des étudiants américains; synthèse de recherches, *Archiv. de sociologie des Religions*, 12 (1961), 89-105.
 4. DE LORIMIER J., CRAVELINE R., APRIL A., *Identité et Foi. Les 18-20 ans*, Montréal, Fides, 1971.
 5. FELDMAN K.A., Change and Stability of Religious Orientations During College, I.: Freshman-Senior Comparisons; II.: Social-Structural Correlates, *Rev. of Rel. Res.*, 11 (1969), 40-60 e 103-128.
 6. HASTINGS PH. K., HOGE D.R., Religious Change Among College Students over two Decades, *Social Forces*, 49 (1970), 16-27.
 7. McCANN R., Developmental Factors in the Growth of a Mature Faith, *Religious Educ.*, 50 (1955), 147-155.
 8. MILANESI G.C., *L'ateismo giovanile*, in *L'ateismo contemporaneo*, vol. I, Torino, SEI, 1967, 227-281.
 9. MILANESI G.C., *Sociologia Religiosa*, Torino-Leumann, LDC, 1970.
 10. MILANESI G.C., *I giovani nel mondo secolarizzato*, in *La secolarizzazione in Italia oggi*, Roma, Città Nuova, 1971, 29-65.
 11. MILANESI G.C., Una Chiesa attraversata da tensioni, *Note di Pastorale Giovanile*, 6 (1972), 8-9, 20-37.
 12. NUTTIN J., *Psicanalisi e Personalità*, Alba, Paoline, 1954.
 13. NUTTIN J., *Comportamento e Personalità*, Zürich, PAS Verlag, 1964.
 14. NUTTIN J., *La struttura della personalità*, Roma, Paoline, 1967.
 15. RONCO A., *Introduzione alla Psicologia*, I. *Psicologia Dinamica*, Zürich, PAS Verlag, 1972 (presso Libreria Ateneo Salesiano, Roma).
 16. ROULEAU J.P., *Le prêtre vu par des étudiants de niveau collégial*, Québec, Centre de Recherches en sociologie religieuse, Faculté de Théologie, Univ. de Laval, 1971.
 17. RUSCONI G.E., *Giovani e secolarizzazione*, Firenze, Vallecchi, 1969.
 18. RUSCONI G.E., SARACENO C., *Ideologia religiosa e Conflitto sociale*, Bari, De Donato, 1970.
 19. THOMAE H., *Persönlichkeit. Eine dynamische Interpretation*, Bonn, Bouvier, 1955.
 20. THOMAE H., *Der Mensch in der Entscheidung*, München, Barth, 1960. (Trad. ital.: *Dinamica della decisione umana*, Zürich, PAS Verlag, 1964 [presso Libreria Ateneo Salesiano, Roma]).
 21. THOMAE H., *Das Individuum und seine Welt*, Göttingen, Verlag für Psychologie, 1968.
 22. THOMAE H., *Vita Humana*, Frankfurt, Athenaeum Verlag, 1969.
 23. WEIGERT A.J., THOMAS D.L., Secularization; a Cross-national Study of Catholic Male Adolescents, *Social Forces*, 49 (1970), 28-36.

BIBLIOGRAFIA AGGIUNTA

1. TRENT J.W., GOLDS J. (eds.), *Catholics in College; Religious Commitment and the Intellectual Life*, Chicago and London, Univ. of Chicago Press, 1967.
2. ALLEN E.E., HITES E.W., Factors in Religious Attitudes of Older Adolescents, *Journ. of Social Psychol.*, 55 (1961), 265-273.
3. ALLPORT G.W., GILLESPIE J.M. YOUNG J., The Religion of the post-war College Student, *Journ. of Psychol.*, 25 (1948), 3-33.
4. GILLILAND A.R. The Attitudes of College Students Toward God and the Church, *Journ. of Social Psychol.*, 2 (1940), 11-48.
5. SALISBURY W.S., *Religion and the College Student*, The Research Foundation, State Univ. of N.Y., 1957.
6. SPILKA B., ARMATAS P., NUSSBAUM J., The Concept of God. A Factor Analytic Approach, *Rev. of Religious Res.*, 6 (1964), 28-35.
7. SPILKA B., Images of Man and Dimensions of personal Religion; Values for an Empirical Psychology of Religion, *Rev. of Relig. Res.*, 11 (1970), 171-182.
8. TOCH H.H., ANDERSON R.T., CLARK J.W., MULLIN J.J., Secularisation in College; an Explanatory Study, *Relig. Educat.*, 59 (1964), 490-501 e 504.