

Giuseppe Milan e Margherita Cestaro

# Educare gli adolescenti alla spiritualità e alla religiosità

Nel tempo della «modernità arida», le dimensioni dell'interiorità e della spiritualità si sono del tutto prosciugate oppure possono ancora trovare una sorgente di «acqua» cui attingere? In particolare, è ancora possibile – e se sì mediante quali «vie» – educare adolescenti e giovani ad una «spiritualità religiosamente orientata»? Queste le domande di fondo attorno alle quali ruota la riflessione qui proposta a partire da alcuni dati emersi dallo Studio longitudinale Crescere su un campione di circa 450 minori residenti nelle province di Padova e Rovigo.

## Crescere in un mondo arido<sup>1</sup>

**I**n un tempo in cui uomini e donne vestono prevalentemente in uniforme, indossando costumi identitari imposti dal mercato effimero delle cose e delle immagini, e vagano spesso senza centro e senza periferia lungo itinerari eterodiretti, sottoposti a comandi che irrigidiscono pensieri e comportamenti, è necessario chiederci se la vita interiore si sia prosciugata fino a ridursi all'arida materialità che pervade oggi gli spazi e i tempi della nostra navigazione. Che ne è della dimensione dell'interiorità e della spiritualità, per secoli al centro della riflessione filosofica, religiosa e delle scienze umane in genere?

Nel leggere criticamente la realtà odierna e le voci autorevoli che tentano di interpretarla, si può assumere – almeno per un po' – una modalità per certi versi sovversiva e mettere in dubbio perfino concetti omologati, forse presuntuosi, che impongono il loro dettato e affermano che la «vita è così», che «il mondo è così». È irriverente,

### AUTORI

- *Giuseppe Milan*, professore ordinario, Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA), Università di Padova.
- *Margherita Cestaro*, assegnista di ricerca presso Dipartimento FISPPA, Università di Padova.



ad esempio, criticare l'idea di «modernità liquida»? Certo, non si possono trattare con ingenua superficialità le idee forti, che fanno definitivamente parte del nostro vocabolario, di un pensatore come Zygmunt Bauman (2000). Tuttavia mi piace immaginare che lo stesso grande pensatore possa per un po' partecipare al gioco dell'irriverenza – e perfino dell'auto-irriverenza – rispetto a concetti e termini cristallizzati, per assumere modalità interpretative plastiche e alternative.

Sono perciò convinto che non sia un'eresia proporre un rovesciamento terminologico e sostenere che oggi viviamo una «modernità arida»: ciò che più decisamente qualifica l'oggi non è una sovrabbondanza, ma un'assenza. Assenza di un'acqua capace di dissetare. L'esistenza oggi è spesso aridità. La vita interiore si è fortemente prosciugata e, con essa, si è prosciugato il senso più autentico del tempo e dello spazio, della memoria e del progetto, della prossimità e del viaggio. La virtualità fagocita la realtà, la appiattisce, la disorienta, trasformando le traiettorie esistenziali individuali e collettive in una sorta di eterno vagabondare senza mete e orizzonti.

Torna in mente la suggestiva favola di Woyzeck, dell'autore di teatro drammatico Georg Büchner (1813-1837), che descrive un mondo spento, desolato, morto: «C'era una volta un povero bambino e non aveva papà e non aveva mamma, erano morti tutti, e non c'era più nessuno al mondo. Tutti morti, allora lui è partito e ha cercato giorno e notte. E siccome sulla terra non c'era più nessuno, ha voluto andare in cielo: c'era la luna che lo guardava così buona; e quando finalmente era arrivato alla luna, quella era un pezzo di legno marcio. E allora è andato dal sole e quando era arrivato al sole, quello era un girasole appassito. E quando arrivò alle stelle, erano dei moschini d'oro [...]. E lui voleva tornare sulla terra, anche la terra era una pentola capovolta. E lui era solo solo. E allora si è seduto e si è messo a piangere, ed è ancora là seduto, solo solo» (Büchner Z., 1978, 155-156).

È la narrazione metaforica di una desolazione, cioè di una solitudine senza sole, senza cielo: un desiderio di cielo e di relazione che non trova risposta, che viene tradito da un capovolgimento che nega ogni verticalità e lascia spazio soltanto alla banale cosalità. È la negazione dell'Oltre, l'invischiamento in un hic et nunc che blocca nell'immobilità, da dove non si può né partire per altri orizzonti né tornare a qualcosa di irrimediabilmente perduto. Desiderio e memoria muoiono nella dimensione di un'orizzontalità cieca.

In altri modi ne parla un filosofo, Martin Buber, quando insiste sull'orfanezza antropologica ed esistenziale figlia di «un'epoca senza dimora», caratterizzata dalle chiusure nell'egolatria di un «io senza tu». È necessario, allora, travalicare il mondo soffocante della cosalità, l'onnipotenza dell'Esso: oltrepassare la superficie delle cose e delle persone, pure ridotte a oggetto, per imboccare un'importantissima via di fuga, una vera e propria «intuizione», che etimologicamente allude all'«andare al tu» ma che in realtà è via per ritornare autenticamente a se stessi. È la «fantasia reale», un «tuffo coraggioso» nell'oltre, che consente di accedere alle profondità e alle altezze e, in questa prospettiva, di incontrare l'altro tu, e l'Altro Tu, ritrovando perciò propriamente se stessi (Milan G., 1994, 102-111).

Naturalmente non si tratta di una fantasia avulsa, di una mera «favola personale» (come viene definita in ambito psichiatrico) che consenta una sorta di evasione dalla concretezza e dalla pesantezza della vita, bensì di quell'accesso all'intimità delle cose che è possibile proprio andando *al di là delle cose, attraverso le cose, incontrando autenticamente la realtà delle cose*: un accesso che si può sperimentare nella normalità della quotidianità e delle realtà che la abitano, quando lo sguardo si fa attento, capace di cogliere ciò che spesso è invisibile agli occhi. E si matura così una familiarità con il sacro che dà senso alle cattedrali del nostro andare quotidiano. È quanto intende evidenziare la seguente pagina autobiografica del teolo-

go-filosofo Leonard Boff sul profondissimo significato di una «brocca».

C'è una brocca di alluminio. Di quello antico, buono e lucente. Il manico è rotto. Ma le conferisce un aspetto di antichità. Vi hanno bevuto gli undici figli da piccoli a grandi. Essa ha accompagnato la famiglia nei molti traslochi. Dalla campagna al villaggio. Dal villaggio alla città. Dalla città alla metropoli. Ci furono nascite. Ci furono morti. Prese parte a tutto. Venne sempre con noi. È la continuità del mistero della vita nelle diversità delle situazioni di vita e di morte. Essa rimane. Sempre lucente e antica. Credo che quando entrò in casa doveva essere già vecchia. Di quella vecchiaia che è giovinezza perché genera la vita. Pezzo centrale della cucina. Ogni volta che si beve da lei non si beve acqua. Ma la freschezza, la dolcezza, la familiarità, la storia familiare, la reminiscenza del bimbo avido che sazia la sete. Potrebbe essere una qualunque acqua. In questa brocca, è sempre fresca e buona. In casa tutti quelli che si dissetano bevono da questa brocca. Come in un rito tutti esclamano: com'è bello bere da questa brocca! Com'è buona qui l'acqua! E si tratta dell'acqua che, secondo i giornali, viene inquinata. Viene dal fiume sudicio della città. Piena di cloro. Ma per via della brocca l'acqua diventa buona, salubre, fresca e dolce.

Il figlio ritorna. Ha girato il mondo. Ha studiato. Arriva. Bacia la madre.

[...] «Mamma, ho sete! Voglio bere dalla vecchia brocca!».

[...] Non per saziare la sete del corpo. Questa, tante acque la saziano. Ma la sete dell'archetipo familiare, la sete dei penati paterni, la sete fraterna, archeologica, delle radici da dove viene la linfa della vita umana. Questa sete soltanto la brocca la può saziare. Beve una prima brocca. Avidamente. Termina con un lungo sospiro, come chi si è tuffato e ritorna in superficie. Poi ne beve un'altra. Lentamente. È per gustare il mistero che la brocca contiene e significa. (Boff L., 1982, 7-8).

Proprio attraverso l'umile materialità di questa brocca, che include memorie e attese, si può attingere ad un mondo che va «oltre», che introduce ad altri orizzonti, ad altre intuizioni, ad altre comprensioni. Si spalanca un infinito, un mare di significati e di provocazioni.

Per spiare il mistero – l'intima spiritualità del mondo, delle cose, di noi stessi – abbiamo bisogno di questa sorgente, di questa maieutica capace di attraversare le stratificazioni apparenti e resistenti dell'empirico e di svelare capitali invisibili, mondi nascosti, tesori dimenticati sotto la coltre di un'esteriorità patinata. Abbiamo bisogno di sfidare il buio, di percorrere attimi ed epoche notturne, dando senso perfino all'incedere dell'oscurità più nera, per cogliere finalmente l'irrompere di un raggio di luce capace di vincere quel tempo morto e di far esplodere il giorno.

Abbiamo bisogno di attingere a qualcosa di eccedente e spregiudicato anche rispetto al consolidato e rassicurante recinto della razionalità, del risaputo e dell'abitudinario, consapevoli che «anche il muro più spesso ha crepe sottilissime attraverso le quali si infila il mistero» (Florenskij P.A., 2009, 243).

Molti dei grandi artisti ci ricordano l'intima necessità di questo «sguardo», di questo desiderio che consente di oltrepassare «la siepe» di leopardiana memoria, per tentare di accedere ad altri orizzonti, fino «all'ultimo orizzonte», dove il dialogo con l'infinito sa regalare alla nostra navigazione il senso di un naufragio salvifico e dolce, tutt'altro che pauroso e distruttivo.

Di quest'acqua, di questo mare abbiamo tutti bisogno, e non c'è età del tutto dissetata, che giustifichi soste, rifiuti o indifferenza rispetto a questo nutrimento esistenziale.

Tanto più l'età dell'adolescenza, con le specifiche sfide di «acrobaticità», «vulnerabilità», «progettualità» (Milan G. e Cestaro M., 2016b) e che, come recita l'etimologia del termine, è la specifica età del «crescere», necessita di quel nutrimento autentico, capace di far prevalere la speranza pur in un contesto arido.



Può essere l'educazione – come indica l'eterna metafora dell'educatore-giardiniere – la via per risvegliare le energie individuali e collettive? Come semi piantati in un giardino arido, le risorse delle persone attendono, per «crescere», chi sappia innaffiare e rassodare al punto giusto il terreno.

Ci vuole però la creatività pedagogica della «testardaggine» che, quando tutto sembra sterile e bloccato, ancora spera e crede nella generatività della cura autentica, dell'amore responsabile, della fedeltà al compito.

Il grande regista Andrej Tarkovskij, all'inizio del film *«Sacrificio»*, presenta la suggestiva *«leggenda dell'albero inaridito»*. Racconta di un monaco che ogni giorno usciva con un carico speciale e ripeteva un itinerario solo apparentemente ingenuo e improduttivo: passo dopo passo, secchio dopo secchio, con un andirivieni continuo, portava l'acqua sulla montagna e innaffiava un albero inaridito, credendo senza ombra di dubbio nella necessità di ciò che faceva, senza abbandonare neppure per un istante la fiducia nella forza miracolosa della sua fede. Alla fine, vide il miracolo: una mattina i rami dell'albero si ranimarono e si coprirono di foglie.

«Ma questo è forse un miracolo? È soltanto la verità!» – scrive Tarkovskij – «è la verità che si fa strada quando si insegue con fede un ideale, un sogno, compiendo i piccoli difficili passi di ogni giorno perché il nostro albero inaridito possa fiorire e crescere» [...] «Il nostro mondo è scisso in due parti: il bene e il male, la spiritualità e il pragmatismo. Il nostro mondo umano è costruito, è modellato sulla base delle leggi materiali poiché l'uomo ha costruito la propria società sul modello della morta materia. Perciò egli non crede nello Spirito e rifiuta Dio. C'è una speranza che l'uomo sopravviva, nonostante tutti i segni del silenzio apocalittico preannunciato dall'evidenza dei fatti? La risposta a questo interrogativo, forse, è contenuta nell'antica leggenda sulla resistenza dell'albero inaridito, privato dei succhi vitali» (Tarkovskij A., 2002, 211).

## È una questione di «religione»?<sup>2</sup>

Gli adolescenti e i giovani di oggi sono abitati da «un desiderio di cielo»? Da uno «sguardo» capace di «cogliere ciò che è invisibile agli occhi»? In altre parole, tra di loro, trovano ancora posto le dimensioni della spiritualità e della religiosità? E se sì, quale significato esse assumono?

Nel cercare di rispondere a tali interrogativi, si fa riferimento ai dati emersi dallo studio longitudinale CRESCERE, che segue nel tempo un campione di circa 450 ragazzi residenti nelle provincie di Padova e Rovigo, dagli 11 ai 18 anni d'età<sup>3</sup>.

Una prima considerazione sembra emergere con una certa evidenza: nel passaggio dalla preadolescenza all'adolescenza la religione comincia a distinguersi dalla *spiritualità*.

Alla domanda *«Credi a qualche tipo di religione?»*, la percentuale di risposte affermative registra infatti una sensibile diminuzione passando dai 12 e ai 14 anni (rispettivamente dal 87% al 68%), mentre aumentano gli incerti (dal 8,4% al 17,8%) e coloro che dichiarano di «non credere» (dal 4,7% al 13,9%).

Specularmente, diminuisce la percentuale di coloro per i quali la religione è «molto/abbastanza importante» (passando dal 75% a 12 anni, al 61% a 13 anni e al 57% a 14 anni) mentre aumenta la quota di coloro che la considerano «poco/per nulla importante» (25% a 12 anni; 39% a 13 anni; 54% a 14 anni). Nello specifico, per quanto riguarda l'importanza attribuita alla religione, è interessante notare l'esistenza, tra i 12 e i 13 anni, di una correlazione positiva tra l'importanza attribuita alla religione e la fiducia in se stessi: più la religione ha un ruolo importante nella vita dei ragazzi, più il livello di autostima è elevato. Anche rispetto al grado di benessere espresso, mediamente si registra come esso assuma un livello maggiore nei ragazzi che credono.

Con il procedere dalla preadolescenza all'adolescenza le risposte sembrano inoltre radicalizzarsi verso posizioni estreme,

rivelando la tendenza, tipica di questa fase evolutiva, a dicotomizzare il proprio giudizio su poli opposti e nettamente distinti. Nel passaggio dai 12 ai 14 anni, la quota di coloro che attribuisce nessuna importanza alla religione aumenta di circa 21 punti percentuali (passando dal 13% al 34%) mentre diminuisce la quota di coloro che considerano la religione molto importante (dal 35% al 12%).

Come leggere questi dati? Essi registrano un progressivo e inesorabile calo dell'interesse religioso negli adolescenti? Si potrebbe essere indotti a tale conclusione se non fosse per un'altra batteria di risposte che possono sembrare «paradossali» e «contraddittorie» se confrontate con le precedenti. Circa l'80% dei tredicenni afferma di «essersi interrogato almeno una volta nella vita sull'origine del mondo e dell'universo» mentre il 52% di essi ritiene che «esista un essere superiore».

Col procedere dell'età, dunque, ciò che realmente cala sembra essere l'interesse per la religione, intesa per lo più come osservanza a regole e pratiche religiose, mentre permane la curiosità per interrogativi di fondo inerenti l'esistenza e il senso della vita.

È una tendenza che conferma quanto già evidenziato dalle più recenti ricerche sulla religiosità giovanile aventi come target i cosiddetti *Millennials*: giovani di età compresa tra i 18 e i 29 anni. Al riguardo, gli ultimi dati raccolti registrano una religiosità giovanile in movimento, piuttosto articolata e variegata al suo interno, rispetto alla quale non sembra potersi affermare «la marginalità o l'irrilevanza della condizione di 'credenti'» (Garelli F., 2016). A fronte di una sensibile crescita dei «non credenti» da un lato e dell'assottigliarsi del numero di «credenti convinti e praticanti» dall'altro, permane infatti una larga quota di giovani che mantengono, per motivi indotti dalla tradizione e dall'educazione ricevuta, un «legame esile» con la religione cattolica. Fortemente variegata al loro interno, quelle dei «credenti» e dei «non credenti» sono piuttosto delle categorie tra loro non rigidamente distinte

ma dai confini «assai porosi» (*ibidem*).

Più che di un vero e proprio rifiuto, quello dei giovani con il credere è un rapporto lasciato in sospenso, in «*standby*» (Castegnaro A. e altri, 2013), costantemente rinviato, ma mai del tutto reciso. Tra il credere e il non credere, la maggioranza si colloca infatti in una «terra di mezzo» (*ibidem*), in cui a dominare è una costante condizione di *incertezza* e di ricerca. Emerge l'affermarsi di un «sentire religioso soggettivo e autonomo» in cui non manca anche la tendenza a costruirsi una «fede su misura» (Garelli F., 2016). Quella giovanile appare delinearsi così come una fede «nomade», «sempre più individuale e solitaria, tipica del pellegrino» (Bichi R. e Bignardi P., 2015). Tale è «l'uomo inquieto in perenne ricerca» colui per il quale «è solo possibile cercare» (Castegnaro A. e altri, 2013).

Tuttavia, malgrado la religiosità giovanile si presenti incerta, fluida in costante peregrinare e per nulla «lineare», essa rivela tracce di un'inquietudine e di una *spiritualità* animata da profonde *domande di senso* (Bichi R. e Bignardi P., 2015, Garelli F., 2016).

Rispetto alle generazioni che li hanno preceduti, i giovani di oggi non appaiono dunque «meno spirituali» e «meno religiosi». Ad abitarli è piuttosto un bisogno di «personalizzazione del credere» (Castegnaro A. e altri, 2013; Bichi R. e Bignardi P., 2015), da intendersi come una risorsa da valorizzare poiché esprime l'esigenza di passare da una «identità religiosa trasmessa» ad una «identità religiosa scelta» (Castegnaro A. e altri, 2013), riconosciuta come fondamento e orientamento per la propria vita e per la propria identità personale.

## Educare ad una spiritualità religiosamente orientata

Arrivati a questo punto, la domanda pedagogica che possiamo porci è: come guardare alla spiritualità in modo tale da prenderci cura della *educabilità* della persona umana colta nella sua singolarità?



Un aiuto in tale direzione ci viene dal riconoscere il *desiderio* come uno dei tratti salienti della spiritualità. Radicandosi nella contingenza dell'esistenza personale, il «desiderio» rivela infatti ciò che attrae e orienta lo sguardo «verso le stelle» (dal latino «de»-«sidera» che significa «mancanza di stelle»). È ciò che, nel trascendere l'esperienza, consente di arricchirla di senso. Diversamente detto, è proprio in tale «alzare lo sguardo verso le stelle» a partire da domande di senso, che si esprime l'aprirsi dell'io, colto nella «intimità» della sua «vita interiore», al senso di *Infinito* e di *Assoluto*. È pertanto in tale «desiderare», quale *movimento interiore del trascendere*, che possiamo riconoscere le tracce di una spiritualità che rivela la natura relazionale della persona umana come essere «Io-Tu» (Buber M., 1993). Si tratta di una *relazionalità* che, in quanto dimensione costitutiva dell'essere umano, si esprime nell'esistenza di ciascuno in senso sia *orizzontale* – le relazioni con gli altri e con la comunità – sia *verticale* – la relazione con la *profondità* del proprio sé e con l'altezza di ciò che «va oltre» la realtà empirica e si dispiega nell'orizzonte etico-valoriale fino a raggiungere, per chi sceglie, la relazione con il Tu di Dio (Milan G. e Cestaro M., 2016a; Cestaro M., 2013).

Volgendo lo sguardo a questo nostro tempo, tristemente segnato da quello che Papa Francesco definisce un processo di «desertificazione spirituale» (2013, p. 86) ma al tempo stesso contraddistinto da un «rinnovato interesse spirituale» (De Fiores S. e Goffi T., 1999, 1517), possiamo riconoscere come emerge con forza l'esigenza di riscoprire una *spiritualità* «esistenzialmente esperita» mediante le relazioni che il singolo intrattiene con se stesso, con gli altri e con il mondo.

Si sta facendo strada cioè «un'apertura al trascendente» a partire «dall'uomo e dalle sue esperienze» (*ibidem*, 1519). Espressione di un tale *desiderio spirituale*, che nasce dall'uomo, dalla sua umanità e dalla sua sete di senso, sono proprio i giovani che abitano questo nostro tempo liquido e plurale. Essi

manifestano, a modo loro, l'esigenza di una spiritualità orientata verso la vita di quaggiù, che ha meno a che fare con il tema del comportamento morale o con le pratiche religiose e più con il bisogno di ritrovare se stessi, di dare significato alla propria vita, di cercare un miglior equilibrio vitale (Cestagno A. e altri, 2013).

Forse questa può sembrare unicamente una forma di «spiritualità laica». Eppure proprio in essa si cela quel desiderio di «passare dal credere in Dio [trasmesso], al credere al mistero di Dio, dalla dogmatica alla mistica, dalla teologia alla poesia [...] che di per sé indica un potenziale di ricchezza spirituale da valorizzare» (*ibidem*).

La sfida educativa che allora si pone è quella di promuovere il *passaggio da un desiderio di senso*, proprio di una *sensibilità spirituale nomade*, a una *spiritualità religiosamente orientata*. Come? Riteniamo che alcuni «strumenti» utili a favorire tale passaggio risiedano proprio in alcune capacità-chiave che, radicandosi nella relazione, consentono di qualificare un agire educativo religiosamente orientato. Ad essere chiamato in gioco è infatti uno stile relazionale che sappia tradursi in quella che possiamo definire l'arte:

– dell'*ascolto*: quale disponibilità e capacità di cogliere la «parola giusta» (Ebner F., 1998) che l'altro pronuncia sapendone «intuire» (Buber M., 1993) le domande di senso che lì vi si celano. Porsi in ascolto sollecita dunque ad entrare nella relazione con il desiderio di incontrare l'altro «là dove egli è», di «rendersi presenza» – accogliente e non giudicante – affinché egli possa a sua volta «rendersi presente» (*ibidem*) prima di tutto a se stesso;

– del *testimoniare*: quale capacità di «mostrare», mediante il proprio modo di rapportarsi con se stesso, con gli altri e con la vita, le «ragioni» per le quali valga davvero la pena credere. Saper essere dei testimoni credibili si profila così come una responsabilità che sollecita ogni credente – in particolare se educatore – ad impegnarsi in un'arte dell'accompagnamento che sappia camminare al «ritmo salutare della prossi-

mità» (Papa Francesco, 2013, 169) per rendere visibile come, in qualità di singoli e di comunità, si sta compiendo quel cammino di fede che si afferma di aver scelto;

– del ricorrere ad un linguaggio vicino ed accessibile all'interlocutore: quale capacità di adottare un linguaggio che, ancorandosi alle esperienze di vita dei preadolescenti e degli adolescenti, sia in grado di «tradurre» sul piano esistenziale quelle parole e quei concetti religiosi che possono spesso risultare loro «astratti» e «criptici». Ad essere interpellate sono pertanto la sensibilità e la delicatezza con cui l'adulto-educatore sa farsi prossimo sapendo pronunciare la «parola giusta» quella cioè che sa intercettare, accogliere e alimentare quel desiderio profondo di senso, di autenticità, di amare e di sentirsi amati che abita il cuore di adolescenti e giovani, come di ogni essere umano;

– di generare «esperienze di bellezza»: quali occasioni preziose in cui il bello che la natura e le diverse forme artistiche quotidianamente regalano possa – come direbbe Socrate nel Fedro – consentire all'anima di «mettere le ali», favorendo cioè l'incontro tra la parte «più intima» di sé e «quel qualcosa» che si intuisce essere racchiuso e, al tempo stesso, «andare oltre» quella bellezza percepita.

Raccogliere allora la sfida di educare adolescenti e giovani ad una spiritualità religiosamente orientata, sollecita ad assumere nei loro confronti uno sguardo educante, capace di riconoscere, accogliere, favorire e orientare quel desiderio – a volte solo sopito e latente ma comunque presente – di una relazione intima, personale e incarnata, nella propria umanità, con il Tu di Dio. L'appello che implicitamente essi sembrano rivolgere è quello di poter fare esperienza di una «religiosità incarnata» nei volti e nelle relazioni che essi incontrano e vivono.

## Note

- 1 Il presente paragrafo è di Giuseppe Milan.
- 2 Il presente paragrafo e il successivo sono di Margherita Cestaro. Per la loro stesura l'Autrice fa riferimento all'articolo Adolescenti, spiritualità. Religiosità: quale educazione, contenuto in «Studium Educationis», 3/2016.
- 3 CRESCERE è l'acronimo di Costruire Relazioni ed Esperienze di Sviluppo Condivise con Empatia, Responsabilità ed Entusiasmo. Lo studio è realizzato dalla Fondazione Emanuela Zancan onlus, con il sostegno della Fondazione Cassa di Risparmio di Padova e Rovigo, in collaborazione con molti partner locali (Barbero Vignola G. e altri, 2016; Vecchiato T. e Canali C., 2013). Per informazioni: [www.crescerebene.org](http://www.crescerebene.org).

## SUMMARY

In the age of «arid modernity», have the dimensions of interiority and spirituality dried up completely, or can they still find a spring of «water» from which to draw? In particular, is it still possible – and in this case, through what ways – to educate adolescents and young people in a «religiously oriented spirituality»? These are the essential questions around which the reflection presented in this article centers, starting from some data from the Longitudinal Study Crescere, based on a sample of about 450 minors residing in the provinces of Padova and Rovigo.



## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bauman Z. (2000), *Modernità liquida*, Feltrinelli, Milano.
- Barbero Vignola G., Bezze M., Canali C., Crocetti E., De Leo D., Eynard M., Maurizio R., Milan G., Ongaro F., Schiavon M. e Vecchiato T. (2016), *Crescere: uno studio longitudinale per il benessere dell'infanzia*, «Studi Zancan», 1, pp. 21-32.
- Bichi R. e Bignardi P. (2015), *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, Vita e Pensiero, Milano.
- Boff L. (1982), *I sacramenti della vita*, Edizioni Borla, Roma.
- Buber M. (1993), *Il Principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Büchner G. (1978), *Woyzeck*, in ID., *Teatro*, Adelphi, Milano, pp. 155-156.
- Castegnaro A., Dal Piaz G. e Biemme E. (2013), *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*, Ancora, Milano.
- Cestaro M. (2013), *Educare «stando nel mezzo»*. *Mediazione interculturale tra ricerca e formazione*, Cleup, Padova.
- De Fiore S. e Goffi T. (a cura di) (1999), *Nuovo dizionario di spiritualità*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Ebner F. (1998), *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo.
- Florenskij P.A. (2009), *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, Mondadori, Milano.
- Papa Francesco (2013), *Evangelii gaudium. Esortazione apostolica sull'annuncio del Vangelo nel mondo*, Paoline, Milano.
- Garelli F. (2016), *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, Il Mulino, Bologna.
- Milan G. (1994), *Educare all'incontro. La pedagogia di Martin Buber*, Città Nuova, Roma.
- Milan G. e Cestaro M. (2016a), *We can change! Seconde generazioni, mediazione interculturale, città. Sfida educativa*, Pensa MultiMedia, Lecce.
- Milan G. e Cestaro M. (2016b), *Adolescenti, spiritualità, religiosità: quale educazione?*, «Studium Educationis», 3, pp. 43-59.
- Tarkovskij A. (2002), *Scolpire il Tempo*, Ubulibri, Milano.
- Vecchiato T. e Canali C. (2013), *Crescere oggi: ricerca e politiche sociali per la crescita positiva*, in F. Mazzucchelli (a cura di), *La preadolescenza. Passaggio evolutivo da scoprire e da proteggere*, Franco Angeli, Milano, pp. 31-46.