

LA RELIGIONE COME PROBLEMA PSICOLOGICO

1. Il metodo della Psicologia della Religione
 2. L'oggetto della Psicologia della Religione
 3. La struttura della condotta religiosa
-

Nella storia dell'umanità la presenza costante e diffusa del « religioso » è facilmente documentabile dal ricorrere significativo in culture diverse di termini quali « esperienza religiosa », « fenomeno religioso », « religione », « religiosità », « sacro », « divino », « totem », « tabù ». La storia, la fenomenologia, l'etnologia, l'antropologia, la psicologia, la sociologia, ecc. ci hanno fornito, specialmente negli ultimi due secoli, un materiale abbondantissimo che dimostra la straordinaria complessità e ricchezza delle condotte umane che vanno sotto il nome di « religiose ». Per questo motivo si può correre il rischio di equivocare sul « religioso », affastellando sotto questo termine realtà che differiscono tra loro in modo sostanziale: condotte magiche e aspirazioni mistiche, modelli tradizionali e intuizioni creative, comportamenti patologici e motivazioni altamente integranti. La complessità dei fenomeni che vanno sotto il nome di religione spiega da una parte la necessità di affrontarne lo studio con metodo pluri-dimensionale o inter-disciplinare; dall'altra impone il dovere di delimitare accuratamente l'ambito della ricerca, mediante una descrizione-definizione preliminare del metodo e dell'oggetto dell'indagine.

1. IL METODO DELLA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

La necessità di studiare il « religioso » con l'aiuto convergente di più scienze è stata acquisita da tempo, anche se non sono stati ancora risolti in modo esauriente i problemi riguardanti i rapporti tra i diversi approcci scientifici; in realtà la coscienza interdisciplinare si è venuta affermando solo dopo un lungo periodo in cui sono prevalse le pretese *riduzionistiche* avanzate dalla cultura positivista ed idealista dell'ottocento. Per molti decenni infatti lo sforzo degli studiosi era stato orientato a dimostrare che le condotte religiose erano ridicibili a derivazioni di carattere psico-

logico, sociale, economico, culturale; tipiche sono da questo punto di vista sia l'opera di Durkheim che quella di Freud, per non parlare di Marx-Engels e di altre teorie critiche della religione. Crediamo superfluo dimostrare che ogni pretesa riduzionistica si condanna da sola, in quanto contiene un giudizio di valore filosofico che esorbita dalle competenze delle singole discipline. Oggi, pur non essendo del tutto superato il pregiudizio riduzionistico, sembra possibile giustificare la legittimità delle varie scienze della religione, qualora se ne delimitino più chiaramente l'ambito e la portata. Tale delimitazione dovrebbe far cadere anche le riserve e le opposizioni che, specialmente in campo cattolico, sono state rivolte alle discipline storiche, psicologiche, sociologiche, fenomenologiche, considerate a lungo come sostituti inadeguati e pericolosi della tradizionale dottrina filosofico-teologica. Per quanto ci riguarda occorre mettere in evidenza il valore di una psicologia della religione, quale è resa possibile oggi dallo sviluppo delle scienze antropologiche moderne. Esaminiamo brevemente alcune delle caratteristiche di questa psicologia della religione:

1. Si tratta di una *psicologia « positiva », di carattere empirico*; si distingue perciò da una psicologia a fondamento filosofico che a partire da alcuni principi ontologici « deduce » quali debbano essere le dimensioni psicologiche del comportamento religioso.

Non si confonde dunque con la psicologia « razionale » di cui si è occupata tradizionalmente la filosofia scolastica. Né si confonde con una psicologia fondata e dedotta da premesse teologiche e intesa a descrivere e interpretare gli « effetti » provocati sul comportamento umano dall'azione di fattori soprannaturali. Trattazioni di psicologia « a fondamento teologico » sono abbastanza diffuse (cfr le numerose psicologie della fede e della grazia annesse a certi trattati teologici) ma, per quanto legittime, possono ingenerare il rischio di un discorso ibrido e pericoloso in quanto mescolano indebitamente premesse epistemologicamente distinte. La psicologia di cui ci interessiamo noi è *fondata sullo studio positivo del fenomeno religioso* inteso come condotta osservabile, quantificabile, tipificabile secondo le categorie e i modelli teorici propri delle scienze empiriche. In altre parole questa disciplina studia le costanti e le variabili psicologiche della condotta religiosa, quali si possono cogliere con i metodi di osservazione positiva.

2. Sembra logico affermare che una psicologia così delimitata deve necessariamente *astenersi dal pronunciare giudizi sulla realtà ontologica del polo oggettuale della Religione* come ad es. sull'esistenza di Dio, del soprannaturale, della fede, della grazia. Non ne ha gli strumenti adatti.

Tale sospensione del giudizio vale nelle due direzioni opposte della negazione e della affermazione: dalle conclusioni della psicologia della religione non si può né dedurre la inconsistenza ontologica degli oggetti

di fede, né trarre argomento apologetico per la dimostrazione della loro « verità » o esistenza.

La psicologia della religione si rivela così, per principio, una scienza a-tea nel senso privativo e non negativo del termine, in quanto si pone al di qua e al di fuori degli interrogativi di portata filosofica che riguardano l'oggetto della sua indagine.

Compito di tale disciplina è invece quello di *dare dei giudizi di valore « psicologico »*; essa cioè deve essere in grado di avvicinarsi alla « verità psicologica » della condotta religiosa, di svelarne i fattori che la condizionano nel suo nascere, le motivazioni che l'attraversano, le intenzioni che l'animano, gli aspetti percettivi, emotivi, affettivi, decisionali che la caratterizzano, i conflitti che ne compromettono lo sviluppo.

È evidente che un approccio come quello descritto può portare alla convinzione che il fenomeno religioso si riduca alle sue componenti psicologiche; tentazione però facilmente superabile se si tengono presenti alcune precauzioni già indicate all'inizio del secolo da T. Flournoy. Questo autore pur raccomandando come premessa metodologica la *esclusione del trascendente*, cioè un atteggiamento agnostico nei riguardi della esistenza ontologica delle realtà che sono oggetto di indagine, riteneva essenziale all'approccio psicologico il tener conto del *coefficiente di trascendenza*. Ciò significa che lo psicologo non può prescindere dalla intenzione soggettiva insita nell'esperienza religiosa; l'uomo religioso si crede infatti in rapporto con il trascendente, tanto che la sua condotta è modellata sulla certezza della reale esistenza del « radicalmente altro ». Le condotte religiose non sono comprensibili psicologicamente se non si tiene conto del « significato » tipico che la condotta religiosa viene ad assumere nell'insieme della esperienza esistenziale del credente.

Questo principio richiama a sua volta un'altra premessa metodologica non meno importante; ed è che *non si può pretendere di fare una psicologia della religione prescindendo dal significato « culturale » che la condotta religiosa assume in un determinato contesto storico*. La psicologia della religiosità infatti non può nascondersi che diversa è ad esempio la genesi e lo sviluppo della religiosità individuale in un contesto culturale cattolico e in un contesto islamico o buddista; la religiosità dei singoli è infatti legata quasi necessariamente agli aspetti della religione istituzionale la quale la condiziona mediante i suoi dogmi, tradizioni, costumi. Tanto per fare un esempio non si potrà capire a fondo il significato della pratica religiosa come la Messa di un cattolico se non si tiene conto della rilevanza particolare che tale condotta ottiene nella teologia cattolica come sacrificio di Cristo e della Chiesa. Come del resto non si potrà prescindere dalle attese sociali che si concentrano su tale condotta in determinati contesti tradizionalmente religiosi. Diverso ovviamente sarà il caso in cui la

società-ambiente è ormai secolarizzata e non dà più rilievo a tali condotte. In questo senso risulta evidente che uno psicologo non può disinteressarsi delle componenti teologiche, filosofiche, sociali, tradizionali, ecc. delle varie esperienze religiose storicamente accertate e vissute.

3. Se è vero che la psicologia della religione deve necessariamente essere una psicologia positiva di carattere scientifico, sembra importante accennare al fatto che non si può oggi parlare di un'unica « psicologia scientifica » ma si deve piuttosto tener conto che *esistono teorie diverse* (e spesso inconciliabili) *sul significato delle diverse condotte umane*. Le molte scuole psicologiche riflettono infatti anche a proposito della religione delle scelte di carattere ideologico e spesso sembrano dipendere da presupposti filosofici (e talora teologici) tra di loro difficilmente armonizzabili. Di qui la opportunità di analizzare obiettivamente le varie teorie interpretative del fatto religioso e di non esporsi in modo ingenuo al rischio di elaborare una teoria unitaria che al momento attuale sembra in gran parte prematura proprio perché necessariamente eterogenea e artificiosa.

Ma al di là di questa difficoltà sorge un *interrogativo più radicale che riguarda la validità della stessa scienza psicologica*. La psicologia come tutte le altre scienze positive dell'uomo aggiunge alla approssimazione invalicabile di tutte le scienze d'osservazione la peculiare aleatorietà dovuta alla difficoltà di sottoporre agli strumenti d'indagine disponibili un oggetto complesso e sfuggente come è appunto l'uomo. La difficoltà è ancora maggiore quando l'oggetto d'indagine è la condotta religiosa. Di fatto sembra difficile poter affermare che del fatto religioso si possa osservare con tecnica sicura un numero di variabili sufficiente a fornire un materiale valido per l'elaborazione di categorie e di modelli.

La psicologia della religione è ancora troppo giovane e troppo povera di dati empiricamente ineccepibili per poterne ricostruire una coerente teoria « generale ».

Bisogna quindi accontentarsi di qualche « anticipo » empiricamente verificato, ma certo del tutto inadeguato a illuminare esaurientemente le condotte religiose.

Non per questo si può concludere alla inconsistenza e perciò alla inutilità della psicologia della religione; le poche « verità » psicologiche che essa sembra avere assicurato alla scienza rappresentano una conquista certo parziale, ma non per questo sottovalutabile.

Da tutto quanto abbiamo detto risulta abbastanza chiaramente che il discorso consentito alla psicologia della religione è legittimo ma anche limitato: esclusa la pretesa di negare o provare la verità ontologica dell'oggetto della condotta religiosa, esclusa l'illusione di esaurire scientificamente il fatto religioso in termini puramente psicologici, esclusa la speranza di dare alla condotta religiosa un'interpretazione psicologica unitaria

e soddisfacente, rimane alla psicologia della religione l'ambizione e il compito di contribuire alla comprensione del fenomeno religioso per la parte che le compete, con grande senso del limite e della provvisorietà.

2. L'OGGETTO DELLA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

Un secondo gruppo di interrogativi ben più impegnativi tocca l'oggetto stesso della psicologia della religione. Si tratta infatti di decidere mediante appropriate definizioni quali siano le condotte che possono considerarsi religiose e quelle che invece non lo possono essere. Il compito appare assai difficile, data la enorme variabilità delle condotte ritenute « culturalmente » religiose.

Molti autori hanno dato una definizione di « religione » e molti altri hanno tentato di mettere ordine nella molteplicità delle definizioni, senza riuscire a trovare qualche elemento o criterio decisivo per la soluzione del problema. W. James (1902) ha distinto tra religione *oggettiva* e religione *sogettiva*, mettendo cioè l'accento sugli aspetti istituzionali o interiori della condotta religiosa; J. Leuba (1912) ha invece introdotto la suddivisione tra definizioni *comportamentistiche*, *intellettualistiche* e *sentimentalistiche*, mettendo così in evidenza il fatto che molte definizioni obbediscono ancora ad una « psicologia delle facoltà » o ad una mentalità monista di vecchio stampo; W. H. Clark (1958) ha distinto a sua volta tra definizioni *globali*, *sociali* e *individualistiche*, senza decidersi per una definizione propria.

1. Sembra necessario anzitutto premettere che qui *si tratta di definire non la religione ma la religiosità*, cioè la condotta religiosa, come comportamento umano tipico; si prescinde cioè da una definizione che comporti un impegno filosofico esplicito a evidenziare le strutture essenziali, ontologiche del « religioso », anche se si può presumere che ben difficilmente sarà possibile prescindere totalmente da qualche surrettizio elemento filosofico e teologico, come del resto è avvenuto in quasi tutti gli autori che hanno tentato una definizione della religiosità.

Si tratta dunque di definire una condotta, rimanendo fedeli alla sua tipica caratterizzazione psicologica, insita nel significato intenzionale che le viene attribuito da coloro che la realizzano. Da questa premessa si può arguire quanto siamo lontani dall'idea di dare una definizione puramente « comportamentistica » della condotta religiosa, una definizione cioè fondata sulla semplice osservazione esteriore delle condotte. Il nostro vuole essere invece un tentativo ispirato ad una psicologia di carattere « comprensivo », « fenomenologico », anche se non necessariamente sul tono e la modalità della psicologia introspezionista di qualche decennio addietro.

2. Sembra necessario dare una definizione di religione che tenga conto *di tutte le fasi e livelli della condotta* implicate nella religiosità umana. Il

contrapporre artificiosamente una religione « interiore » e « soggettiva » ad una « istituzionale » ed « obiettiva » o il distinguere tra forme religiose fondate sulle varie « facoltà » o « strutture » della psiche dell'uomo sembra arrecare un torto gratuito a una condotta che si presenta con la pretesa di « totalizzare » ed « integrare » tutta l'esperienza dell'uomo. Del resto non vi è condotta umana autentica che non abbia riferimento globale a tutti i momenti e agli elementi dell'esperienza del singolo e non sia aperta a tutti gli scambi con l'ambiente sociale in cui il singolo vive.

Una definizione della religiosità potrà così distinguere tra momenti o fasi di tale condotta solo in forza di una utilità didattica, ma non potrà negare la relazione dialetticamente necessaria tra i vari elementi che la compongono.

3. Sembra necessario affermare che una definizione di religione debba essere *sostanzialmente di carattere dinamico*; in quanto condotta umana, la religiosità è un comportamento che « si fa » di mano in mano che si fa l'uomo stesso, il quale passa attraverso una molteplicità indefinita di esperienze e di problemi che ne condizionano il processo di progressiva omizzazione. Anche la religiosità sembra essere legata a questa « storia » dell'individuo e insieme alla storia più vasta che interessa l'umanità intera e che si riflette sull'individuo in ogni momento della sua evoluzione.

L'aspetto evolutivo o genetico della religiosità si manifesta però a due livelli: una evoluzione sembra seguire *i ritmi cronologici della crescita psichica e sociale*, passando attraverso stadi successivi che soprattutto la psicologia genetica ha studiato da molti anni; un altro tipo di evoluzione segue invece *una logica non cronologica* che riguarda i ritmi e le modalità di differenziazione e specificazione delle condotte religiose secondo una esigenza tipica della condotta stessa. In altre parole, mentre la prima evoluzione segue la storia della religiosità dalle prime esperienze del bambino a quelle più o meno riuscite dell'adulto, sottolineando soprattutto i fatti e la loro interpretazione (prendendo cioè atto anche sociologicamente della realtà religiosa dell'uomo medio, immerso in una cultura tipica), la seconda analisi segue lo svilupparsi dell'esperienza religiosa verso forme più mature ed evolute di religiosità, prescindendo dalla loro curva cronologica. Il primo approccio è tipicamente centrato sulla « realtà » attuale della religiosità umana, il secondo è invece legato alle « possibilità » inscritte nella condotta religiosa, quali appunto si deducono dall'analisi della sua intenzionalità caratteristica.

Secondo quest'ultima accezione l'individuo diventa religioso non solo secondo l'asse cronologico del suo sviluppo ma anche secondo la strutturazione dialettica di diversi elementi intellettivi, affettivi, tendenziali, emotivi. La linea di sviluppo di questa maturazione non obbedisce ad una logica astratta della religione, ma alla logica unica e irripetibile della maturazione del singolo.

3. LA STRUTTURA DELLA CONDOTTA RELIGIOSA

La religiosità umana sembra collocarsi entro un quadro di condotte universalmente verificabili in culture diverse nel tempo e nello spazio; entro cioè il *tentativo ricorrente di « dare un significato » all'uomo stesso, al mondo, al rapporto tra l'uomo e il mondo* (cfr Crespi, 1970). Lo sforzo di cui si parla viene condotto avanti dall'uomo mediante l'uso di più strumenti e attraverso vie diversissime; sostanzialmente però si può considerare essenziale a questa ricerca *l'uso della razionalità*, cioè il tentativo di comprensione, che si fonda sulla osservazione ed esplicazione fattuale e che tende alla verifica empirica delle ipotesi esplicative. Su questo primo tipo di « comprensione » si fondano la scienza e la tecnica, attraverso cui il rapporto dell'uomo verso il mondo si concretizza in termini di possesso e di dominio.

Ma v'è un altro modo altrettanto diffuso e universale di comprendere il mondo e che consiste sostanzialmente nella *elaborazione di significati non puramente fattuali*, sulla base di *un'attività interpretativa* della realtà che non fa uso solo della fredda razionalità ma piuttosto *intuisce, partecipa* emotivamente e affettivamente, *sceglie, ipotizza, proietta* desideri, ecc.

In questa seconda esperienza l'uomo si rivela come un infaticabile costruttore di miti e di simboli, insoddisfatto della dimensione quantitativa della realtà, che la scienza e la tecnica gli forniscono, e aperto verso ipotesi qualitative che quelle non conoscono.

Questa tendenza a elaborare valori, a assolutizzare, a mitizzare, a comprendere significativamente si manifesta in un pluralismo di forme certamente straordinario; la religiosità ne è una variabile culturalmente rilevante.

In questo contesto parliamo di condotte religiose quando il « search for meaning » (cioè il « bisogno di significato ») approda ad una ipotesi che assume come *fonte di significato* la *esistenza di un « radicalmente altro »*, che è presente all'uomo e al mondo e che proprio per questo dà un senso ad ambedue e al loro reciproco rapporto.

Va notato che in questa prima definizione di religiosità noi mettiamo l'accento sull'esigenza piuttosto restrittiva del « radicalmente », senza di cui riteniamo non si possa parlare di « religione », ma solo di condotte « mitiche », magari connesse con la religione o preliminari e previe ad essa, ma non confondibili con essa.

Assolutizzare valori come la libertà, l'amore, la giustizia, la pace, è certamente un tentativo rispettabile di superamento del puro livello della biologicità fattuale dell'uomo (e in questo senso è una prova che documenta appunto l'insoddisfazione che creano nell'uomo i risultati della scienza e della tecnica), ma non è ancora, nella nostra prospettiva, una soluzione religiosa agli interrogativi che l'uomo si pone. Fino a quando

la libertà, l'amore, ecc. non vengono consacrati come valori-simbolo che *disvelano una realtà che è radicalmente diversa da quella di cui l'uomo fa quotidianamente esperienza*, non si ha religione in senso vero e proprio.

La definizione di condotta religiosa in termini di « rapporto con un radicalmente altro », oltre a rappresentare una precisa scelta teoretica, riconferma il carattere genetico della religiosità umana; infatti, come andremo successivamente mostrando, la scoperta del « radicalmente altro » va di pari passo con la progressiva maturazione di tutta la struttura psicologica dell'individuo. Di mano in mano che l'uomo è capace di distaccarsi da sé e dalle provvisorie acquisizioni del suo sviluppo, egli si apre sull'altro; nella misura in cui rinuncia agli ideali, ai miti e alle proiezioni psicologiche degli stadi arcaici della sua storia personale, egli prende atto della presenza dell'Altro. Questa progressiva percezione della Trascendenza sembra facilitata assai dalla comparsa del pensiero simbolico, come più avanti noteremo.

Resta da specificare più dettagliatamente quali siano le modalità psicologiche che condizionano e accompagnano l'elaborazione della ipotesi del radicalmente altro; ma su questo punto rimandiamo ad una successiva analisi, anche perché le interpretazioni di tali modalità sono più d'una. Ci limitiamo per ora ad analizzare le *componenti dialettiche della condotta religiosa*, onde arrivare ad una provvisoria definizione che risulti sufficiente come base della nostra analisi.

Sulla linea di alcune più elaborate analisi fenomenologiche e storiche della religiosità sia tra i popoli primitivi che tra i popoli evoluti, si può ritenere la religiosità articolata in due momenti distinti, a loro volta suddivisi in due strutture ciascuno. Può essere utile rappresentare in uno schema tale complessità dialetticamente composita:

un momento soggettivo	{	una struttura pre-razionale
		una struttura razionale
un momento oggettivo	{	una struttura istituzionale
		una struttura normativa

Analizziamo in modo più specifico i singoli elementi dello schema.

1. *Il momento soggettivo* si riferisce chiaramente *all'esperienza come è vissuta dal singolo*; ciò suppone una certa astrazione, in quanto non vi è mai una esperienza religiosa che si compia al livello della pura soggettività, dal momento che ogni uomo è sempre immerso in una cultura, in un sistema di modelli anche collettivi. Astruendo perciò dalle componenti oggettive dell'esperienza religiosa, sembra che ogni soggetto religioso espe-

rimenti un momento pre-razionale ed uno razionale. La struttura pre-razionale corrisponde infatti alla fase intuitiva, alla scelta opzionale di carattere emotivo ed affettivo, alla percezione delle situazioni limite che sfociano nella affermazione della esistenza del radicalmente altro, come spiegazione unica e soluzione degli interrogativi esistenziali. In questa prima fase (si tratta comunque di un « prima » non esattamente cronologico), la intuizione del radicalmente altro è accompagnata da notevoli ambiguità che caratterizzano l'esperienza religiosa; il radicalmente altro come « risposta » alle problematiche umane può apparire come una pura illusione, un prodotto del desiderio, una proiezione dei bisogni insoddisfatti. In altre parole questa esperienza religiosa primigenia è ancora così strettamente collegata con le motivazioni e con le vicende umane che le servono da « catalizzatore » o da « innesco » da apparire del tutto derivata dalla psiche; in altri termini questa esperienza è ambigua perché non è ancora maturata nella certezza soggettiva che il « radicalmente altro » è davvero « là » e non è una pura proiezione illusoria della fantasia o del desiderio umano.

Rudolf Otto (1917) ha dato sul piano fenomenologico *un'eccellente descrizione delle componenti psicologiche* che accompagnano questa prima fase dell'esperienza religiosa.

L'affermazione più importante di R. Otto riguarda infatti il carattere prevalentemente irrazionale dell'intuizione del « radicalmente altro »: secondo questo autore la primitiva esperienza religiosa consiste in una intuizione accompagnata da una gamma variabile di « sentimenti » che solo in un secondo momento approdano ad una risistemazione razionale. I due momenti — irrazionale e razionale — sono per R. Otto tra di loro intimamente connessi ed hanno una funzione complementare: l'approccio irrazionale preserva la religione dal diventare un puro e freddo razionalismo, mentre l'altro approccio le impedisce di cadere nel fanatismo e nel falso misticismo, e di elevarsi a livello di « religione superiore ».

L'intuizione del « radicalmente altro » costituisce per R. Otto una categoria mentale che serve da criterio di valutazione e di interpretazione della realtà e che si presenta assai complessa nelle sue componenti fenomenologiche.

Designato come « *mysterium tremendum* » l'oggetto sacro che stimola l'attenzione dell'uomo, R. Otto lo descrive in termini di « radicale diversità », a cui l'uomo è collegato da un sentimento di dipendenza e verso cui nutre sentimenti opposti di amore-odio, attrazione-repulsione, vicinanza-separazione.

L'armonia dei sentimenti opposti che il « *numinosum* » suscita nell'uomo (tale è il nome con cui Otto designa l'oggetto sacro) è proprio il nocciolo essenziale della religiosità umana; ma in modo più analitico i sentimenti provati dall'uomo religioso variano dal « *tremendum* » (im-

pressione di paura reverenziale) alla « maiestas » (impressione di grandiosità e potenza), dalla « orgé » (intuizione dell'energia) al « fascinosum » (senso dell'attrazione irresistibile), dal « mirum » (ammirazione della sublimità) allo « stupor » (è il brivido sperimentato di fronte al mistero insondabile del numinosum). La radicale alterità del numinosum lo consacra nella sua qualità di oggetto « augustum », verso cui prevale il sentimento di legame creaturale.

Secondo R. Otto l'intuizione del « numinosum » sembra costituire anche la *sostanza di ogni esperienza religiosa istituzionale*, in quanto le determinazioni culturali delle religioni storiche non sono altro che derivazioni ed elaborazioni, manifestazioni o ierofanie dell'unico e complesso sentimento provato nella intuizione del « radicalmente altro ».

È evidente però che tale descrizione è carente quando viene confrontata con i momenti obiettivati dall'esperienza stessa, che modificano spesso sostanzialmente il rapporto carismatico e originario con il « divino » e accentuano invece gli aspetti razionalizzati della religiosità. Di qui la necessità di avere sempre presenti gli elementi anche obiettivati dell'esperienza religiosa.

2. Una seconda fase del momento soggettivo consiste nel tentativo di *ricomporre* mediante l'uso prevalente della razionalità i contenuti della *esperienza religiosa originaria*. È il momento in cui il soggetto tenta di esorcizzare le ambiguità che abbiamo visto essere essenziali all'esperienza religiosa iniziale, analizzandone criticamente la intenzionalità peculiare. Questa seconda fase consiste dunque in una *ricerca* appassionata del *significato* della religiosità stessa, che dovrebbe approdare alla scoperta che nella esperienza religiosa ciò che conta non è tanto l'insieme delle occasioni che le danno origine, quanto il riconoscimento dell'Altro che conferisce alle esperienze un significato valido. In questa fase viene elaborato un sistema di immagini e di simboli che si riferiscono al divino e che hanno ormai il carattere di una conquista definitiva del rapporto tra uomo e radicalmente altro.

L'ipotesi del radicalmente altro in questa seconda fase si fa sempre *più soggettivamente sicura*; diventa cioè più abituale il raccordo tra le esperienze vitali del singolo e l'appello alla presenza dell'altro; lo psichismo ne è attraversato in modo che esso ne diventa il valore cardine che costituisce il filtro selezionatore di tutte le percezioni, emozioni, affetti.

In questa fase maturativa della condotta religiosa qualche autore introduce il concetto di « atteggiamento » religioso, come equivalente di una religiosità in gran parte sottratta alle incertezze e ambiguità della primitiva esperienza, ma ormai centrata sulla intenzionalità verso l'Altro, che ne costituisce la ragione ultima.

In particolare A. Vergote (1967) interpreta evolutivamente la vicenda religiosa dell'uomo come un passaggio da sporadiche e ambigue *esperienze*

religiose non ancora strutturate a un *atteggiamento* che invece è integrazione di tutta la storia dell'uomo nella prospettiva dell'Altro, accettato e riconosciuto ormai come presenza determinante.

Mentre l'esperienza si riferisce a contatti occasionali e disorganici con il radicalmente altro, l'atteggiamento risulta da una strutturazione relativamente stabile di tutto lo psichismo, il quale « prende posizione » di fronte al radicalmente altro, implicandovi tutti i livelli della condotta e tutte le componenti (intellettive, emotive, affettive, motivazionali, operative). In termini cristiani si potrebbe dire che l'esperienza corrisponde all'atto di fede, mentre l'atteggiamento maturo corrisponde all'*habitus* della fede.

Si può dunque ritenere che grosso modo *i due momenti dialettici di Vergote si identificano con la fase pre-razionale e con quella « dei significati » a cui abbiamo fatto cenno noi*.

Si può anche anticipare una conclusione; ed è appunto che su questi momenti soggettivi della vicenda religiosa dell'uomo si concentra l'interesse dello psicologo della religione, benché necessariamente il momento soggettivo debba essere integrato anche da quello oggettivo. Lo psicologo dovrà dunque investigare le modalità fenomenologiche che accompagnano sia il momento della intuizione originaria del radicalmente altro sia il cammino faticoso e spesso inconcludente che segna il progressivo distacco dalle motivazioni e occasioni iniziali, per inserire l'ipotesi del « sacro » entro la storia sempre più complessa e differenziata di ogni individuo. È su questo punto che si accentrano anche gli interessi dei fenomenologi della religione.

3. Altri autori si soffermano invece sull'analisi delle fasi oggettive della esperienza religiosa, cioè del progressivo confrontarsi dell'esperienza religiosa con la storia e la cultura globale che formano l'ambiente entro cui l'esperienza stessa viene posta in atto.

Una modalità della oggettivazione dell'esperienza religiosa consiste nel *progressivo cristallizzarsi* della primitiva intuizione religiosa in un *sistema di principi e di norme imperative* che si impongono alla condotta dei singoli esperienti e, successivamente, pongono le premesse per un'esperienza religiosa collettiva. Questo processo che viene anche interpretato come « istituzionalizzazione » del carisma verso forme progressive di tipo culturale e dottrinale rifluisce sull'esperienza religiosa dei singoli, modificandone in profondità le modalità fenomenologiche; di fatto si può verificare che le condotte religiose vengano incanalate nei modelli precedentemente costituiti ed ormai culturalmente rilevanti.

Già da questa prima osservazione è facile rilevare che esiste una dialettica approfondita tra i momenti soggettivi della religiosità e i momenti oggettivi; la tensione tra le forme continuamente rinnovatesi del carisma

personale e le forme tendenzialmente conservatrici della istituzione (culto, dottrina, organizzazione) è essenziale alla comprensione della religiosità stessa. Ancora una volta infatti si può notare come la religiosità derivi dalla necessità di interpretare in modo adeguato la realtà che circonda l'uomo, che è mutevole.

4. Questa prima fase dell'oggettivazione prepara e accompagna anche la seconda fase che consiste in un *progressivo inserimento dell'esperienza religiosa entro il quadro socio-culturale*, che condiziona la storia dell'uomo. Ciò significa che l'esperienza dei singoli si confronta e si organizza a livello anche collettivo per il bisogno di cambiare, informare, condizionare lo spazio culturale circostante. È la nascita del gruppo religioso e più ampiamente della dimensione sociale dell'esperienza religiosa, che avrà il suo culmine nella creazione di una istituzione religiosa, avente la funzione di gestire i valori, le norme, le tradizioni elaborate dalla esperienza religiosa dei singoli e del gruppo.

Questo processo che si può identificare nella istituzionalizzazione dell'organizzazione religiosa influisce a sua volta sulle esperienze dei singoli, funzionando generalmente da controllo sociale e da limite ad ogni tentativo di assolutizzare le religiosità individuali.

D'altra parte si verifica in certi individui anche un processo di transfer nei riguardi dell'istituzione religiosa; il bisogno di sicurezza può spingere a « delegare » all'istituzione i compiti di creatività e di innovazione religiosa che sono propri dell'individuo. Il fare della istituzione un ente gestore del proprio sviluppo religioso non può che produrre un rapporto di carattere clientelare tra individuo, credente e gruppo; l'alienazione che ne deriva può costituire un ostacolo serio alla maturazione dell'atteggiamento religioso.

L'approfondimento di queste oggettivazioni interessa da vicino la *sociologia della religione*, che ne studia le componenti e le modalità, ma interessa anche lo psicologo, nella misura in cui esse condizionano la maturazione dell'atteggiamento religioso. L'uomo infatti si fa religioso attraverso il vario interagire di fattori di maturazione e di apprendimento; la sua religiosità si sviluppa entro la rete di interrogativi scaturenti dalle esperienze esistenziali, che è a un tempo interiore e sociale, fatta di conflitti psichici e di appelli provenienti dall'ambiente, di complessi e di modelli.

Giunti a questo punto la nostra analisi deve spostarsi ormai sul piano più strettamente psicologico, sottoponendo ad analisi critica le varie teorie che hanno tentato di descrivere in maniera più precisa le modalità che accompagnano l'origine e lo sviluppo della religiosità umana, la sua funzione e le sue peculiarità.

È l'oggetto dei capitoli seguenti.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

1. ALLPORT G.W., *The Individual and His Religion*, N.Y., Mac Millan, 1950. (Trad. ital. di N. Galli: *L'individuo e la sua religione*, Brescia, La Scuola, 1972).
2. CLARK W.H., *The Psychology of Religion*, N.Y., Mac Millan, 1958.
3. CRESPI P., *La coscienza mistica*, Milano, Giuffrè, 1970.
4. ELIADE M., *Traité d'histoire des Religions*, Paris, Payot, 1948. (Trad. ital. di V. Vacca: *Trattato di Storia delle Religioni*, Torino, Boringhieri, 1957).
5. FLOURNOY TH., *Les Principes de la Psychologie religieuse*, *Archives de Psychologie*, II (1902), 5, 33-57.
6. JAMES W., *The Varieties of Religious Experience*, N.Y., 1902. (Trad. ital. di G.C. Ferrari e M. Calderoni: *Le varie forme della coscienza religiosa*, Torino, Bocca, 1954).
7. LEUBA J.H., *A Psychological Study of Religion*, N.Y., Mac Millan, 1912.
8. LEUBA J.H., *The Psychology of Religious Mysticism*, N.Y., Mac Millan, 1925. (Trad. ital. di M.L. Epifani: *La psicologia del misticismo religioso*, Milano, Feltrinelli, 1960).
9. MASLOW A.H., *Religions Values and Peak Experiences*, Columbus, Ohio State Univ. Press, 1964.
10. OTTO R., *Das Heilige*, Breslau, 1917. (Trad. ital. di E. Buonaiuti: *Il sacro*, Milano, Feltrinelli, 1966).
11. STRUNK O. jr. (ed.), *Readings in the Psychology of Religion*, N.Y., Abingdon Press, 1959.
12. STRUNK O. jr., *Religion, a Psychological Interpretation*, N.Y., Abingdon Press, 1962.
13. THOULESS R.H., *An Introduction to the Psychology of Religion*, N.Y., Mac Millan, 1925.
14. VERGOTE A., *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Dessart, 1966. (Trad. ital. di N. Galli: *Psicologia religiosa*, Torino, Borla, 1967).

BIBLIOGRAFIA AGGIUNTA

1. DECONCHY J.P., *L'orthodoxie religieuse. Essai de logique psycho-sociale*, Paris, Éd. Ouvrières, 1971.
2. GODIN A., *Psychologie religieuse positive: le problème des paramètres*, *Archiv für Religionspsychologie*, 8, (1964), 52-69.
3. MILANESI G.C., *Problemi epistemologici nella storia della psicologia religiosa*, *Orientamenti Pedagogici*, 13 (1966), 233-270 e 489-545.
4. PÖLL W., *Religionspsychologie*, München, Kösel Verlag, 1965.
5. STRUNK O. jr., *Mature Religion*, N.Y.-Nashville, Abingdon Press, 1965.
6. ZUNINI G., *Homo religiosus. Capitoli di psicologia della religiosità*, Milano, Il Saggiatore, 1966.