
LA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE
DA W. JAMES A G. W. ALLPORT

1. Il pensiero religioso di W. James
2. Valutazione critica del pensiero di W. James
3. Una fase di transizione
4. Il pensiero religioso di G. W. Allport
5. Alcuni appunti critici

Dopo aver delineato complessivamente l'ambito della ricerca riservato alla psicologia della religione, sembra opportuno analizzare alcune delle grandi teorie che hanno contribuito più profondamente alla comprensione della condotta religiosa. L'esposizione di queste teorie dovrebbe condurre alla enucleazione di alcune dimensioni o costanti generali, atte a descrivere la condotta religiosa nelle sue nervature essenziali.

Seguiremo in questa esposizione un filo cronologico e logico allo stesso tempo, che ci aiuti a scoprire gli sviluppi di certe premesse ideologiche che hanno segnato il campo della psicologia religiosa degli ultimi 70-80 anni.

1. IL PENSIERO RELIGIOSO DI W. JAMES

Se si analizzano i manuali, i trattati e le ricerche di psicologia della religione di lingua inglese, si scopre facilmente che una grande parte della problematica è rimasta legata per decenni alle premesse poste da un libro famoso di W. James, psicologo e filosofo americano: *The Varieties of Religious Experience* del 1902. R. H. Thouless, P. E. Johnson, L. W. Grensted, J. B. Pratt, W. H. Clark sono forse gli autori che rappresentano più genuinamente la tradizione culturale anglo-sassone legata a W. James. Ma la sintesi più coerente in questa linea è stata senza dubbio elaborata da G. W. Allport, psicologo americano rilevante anche per altri contributi in svariati campi della psicologia positiva.

Ciò che colpisce nella trattazione di W. James è anzitutto il senso vivo del carattere totalizzante, cioè globale e massimamente comprensivo delle condotte religiose e la convinzione della centralità significativa che le condotte religiose occupano nella psiche dei credenti.

Queste premesse accentuano il carattere benevolo dell'approccio psicologico di W. James, in contrasto netto con gli approcci positivisti ed idealisti di molti storici, fenomenologi, sociologi, psicologi a lui contemporanei. Ma al di là di questa premessa è utile sottolineare i punti essenziali dell'analisi jamesiana:

1. Viene affermata da James la « normalità » delle condotte religiose, in polemica con quanti ne affermavano il carattere patologico e anormale. La condotta religiosa è anzi una caratteristica tipica del comportamento umano, di cui costituisce la « più importante funzione ». Quando James parla di religione intende senza dubbio la religione interiore, personale, soggettiva, che si distingue da quella istituzionalizzata, obiettivata in modelli storici, ritualizzata, ecc.

Dovendo però darne una definizione egli ammette, dapprima, che la specificità psicologica del « religioso » è piuttosto dubbia; tutto è « religione », in quanto tutto può diventare religioso. Religioso è infatti « ciò che sentiamo come solenne, serio e commovente, di fronte ad una realtà primitiva, divina ».

2. Una più precisa definizione di religione (« i sentimenti, gli atti, le esperienze degli individui nella solitudine dell'anima loro, in quanto si sentono in rapporto con quella qualunque cosa che essi possono considerare come divina », p. 27, trad. ital.), mette in evidenza la prevalente componente affettivo-emotiva e, in ultima analisi, irrazionale che sta all'origine della religiosità secondo James. Egli precisa ulteriormente il proprio pensiero attribuendo all'inconscio la funzione di costituire la base ultima del rapporto con l'al di là. L'inconscio di cui parla James non è una realtà che corrisponde alle determinazioni successivamente analizzate della psicanalisi; si tratta invece dell'insieme delle strutture conoscitive di carattere non razionale che sono state esaltate soprattutto dalla psicologia e dalla filosofia romantiche (ad es. in Myers).

Il momento razionale costituisce per James piuttosto una seconda fase più propriamente filosofica della condotta religiosa, che si sforza di elaborare le prove dell'esistenza degli oggetti di fede che l'intuizione religiosa afferma essere reali. L'intuizione, l'affetto e il sentimento assicurano alla religione la sua genuinità, mentre la componente razionale ne assicura la continuità nel contesto storico e sociale. È importante sottolineare che per James la religione costituisce una forma di approccio della realtà parallelo e altrettanto valido di quello scientifico; la scienza anzi rappresenta un grosso pericolo in quanto offre un'immagine del mondo astratta e perciò falsa, mentre l'approccio religioso conserva alla realtà la sua ricchezza e la sua verità.

3. La riprova definitiva della validità umana del sentimento religioso è data definitivamente dalla sua validità psicologica e morale. È inutile,

dice James, interrogarsi sull'origine più o meno patologica delle condotte religiose; è importante verificare sul piano degli effetti quale sia il ruolo svolto da una religione matura nella vita della persona umana. Su questo presupposto chiaramente pragmatista (e indirettamente anche funzionalista) James fonda la legittimità della sua indagine, che proprio per questo si orienta ad analizzare non la religiosità patologica, che costituisce la eccezione, e neppure la religiosità dell'uomo medio, troppo spesso inficiata dalle incrostazioni istituzionali, ma piuttosto la religiosità dei « campioni », dei santi, dei mistici, delle persone religiosamente riuscite. Egli è infatti convinto che in queste persone sicuramente religiose, si manifesta meglio la « essenza » psicologica della religione.

4. È dimostrato infatti secondo James che le persone religiose mature si presentano con una particolare ricchezza di contenuti psicologici derivati, evidentemente, dalla certezza soggettiva che essi hanno della « presenza » del divino che li condiziona e li stimola.

Il credente ne deriva una profonda felicità interiore, un senso di equilibrio e di gioia che si tramuta presto in disponibilità oblativa totale, che è il segno della santità. Quest'ultima è il corrispettivo teologico del concetto di maturità religiosa; in essa si trovano eminentemente quelle qualità che derivano dall'impegno personale e dallo stato di tensione morale che James chiama « eccitamento spirituale »: il santo vive così della « presenza di un potere superiore », gode di pace mentale, esercita costantemente la carità, l'equanimità, la fermezza, l'abbandono di sé, la purezza, l'ascetismo, l'obbedienza, la povertà, i sentimenti democratici e umanitari, ecc. (James, 1902, capp. XI, XII, XIII).

La santità è per James un punto di arrivo cui si può giungere da più direzioni; fondamentalmente però sono due i punti di partenza, legati a particolari disposizioni d'animo, a strutture psicologiche. Famosa è su questo punto la distinzione fatta da James tra i due tipi di mentalità che danno origine a religiosità caratteristiche e distinte; la struttura « sana » e la struttura « malata ». La prima rappresenta quella felice disposizione d'equilibrio mentale per cui la vita è vissuta in un tranquillo ottimismo che fa affrontare le responsabilità e i compiti con coraggio e con lineare coerenza. James pensa però che questa fortunata disposizione può talora favorire una certa superficialità, che sottrae l'uomo agli impegni realistici che egli deve comunque affrontare e che perciò da questa disposizione d'animo non può che nascere una religiosità istintiva, ma non passata al vaglio della vita. Diversa è invece la storia di chi è dotato di un'anima « malata », cioè di una disposizione d'animo piuttosto incline alla problematicità, all'inquietudine, alla ricerca. È forse tra queste persone che si registra più frequentemente il caso della conversione che segna il momento cruciale della maturazione religiosa.

5. Il tema della conversione ha in James uno sviluppo notevolissimo. Egli vede questo processo come un serio tentativo di integrazione di tutta la vita passata in una nuova prospettiva in cui la scoperta del divino, come presenza che condiziona e orienta la vita, gioca un ruolo essenziale.

È come un faticoso superamento dei nodi e interrogativi esistenziali che la vita ci prepara, una tensione costante verso un nuovo orientamento globale della propria esperienza umana.

È chiaro che il processo di conversione rappresenta per James il passaggio obbligato verso la santità e la premessa essenziale per i « comportamenti di vertice » che egli etichetta con il termine di « misticismo ». Va sempre ricordato che l'analisi della conversione esclude, come in tutto il discorso di James, un giudizio ontologico sull'incidenza del « divino » nel fenomeno della conversione; egli ne analizza le componenti psicologiche, distinguendo ad esempio tra conversione subitanea e conversione progressiva e affidando ancora una volta alle componenti inconse la parte essenziale del processo.

Non è questo il luogo per procedere oltre nell'analisi di questo elemento della riflessione jamesiana; basta aver sottolineato che questo tema ricorrerà con insistenza in tutto il successivo svolgimento della tematica psico-religiosa, soprattutto a livello di ricerche empiriche orientate alla verifica positiva delle ipotesi esplicative.

2. VALUTAZIONE CRITICA DEL PENSIERO DI W. JAMES

Una valutazione dell'apporto jamesiano deve registrare anzitutto *elementi positivi*, che rimangono come linee costanti della successiva riflessione:

1. L'aver dato importanza alla *caratterizzazione globale della condotta religiosa*, respingendone l'interpretazione atomistica dell'approccio positivista; l'affermazione di James rimane valida anche se la sua psicologia « olistica » si presenta ancora assai carente sul piano scientifico verificabile.

2. L'aver respinto la *pregiudiziale patologistica*, per affermare invece quella fedeltà al dato di fatto che sola può dar ragione della particolare originalità delle condotte religiose; l'analisi di queste infatti non si può impostare se non sulla base delle esperienze vissute da persone psicologicamente normali.

3. L'aver intuito l'*importanza del carattere intenzionale e semantico della condotta religiosa*, al di là della sua origine psicologicamente derivata; ciò equivale a dire che non è tanto importante il motivo che spinge l'uomo a scegliere una prospettiva religiosa alla sua vita, ma il significato complessivo che tale scelta viene a rappresentare nel quadro totale della sua vita.

Viene già qui anticipata la teoria allportiana della autonomia funzionale dei motivi.

4. L'aver affermato il *carattere integrante della condotta religiosa*; questo motivo di fondo della problematica verrà ripreso, sia pure sotto diverse angolature, anche dallo Jung e dall'Allport, ma riceve forse da James una caratterizzazione più genuina e meno condizionata da ipoteche funzionalistiche. Per James la religione costituisce davvero per chi la possiede una potente forza o fattore di maturazione psichica; siamo ben lontani dalle interpretazioni restrittive delle scuole psichiatriche francesi (Janet, Ribot, Charcot) che vi vedevano invece solo un sintomo di strutture psicologiche deboli o non realizzate (la condotta religiosa come prodotto normale delle strutture mentali *psicasteniche*).

Ma accanto ai motivi positivi ve ne sono altri più caduchi, anche perché legati alla cultura del tempo e in parte alla imperfezione delle conoscenze psicologiche jamesiane.

1. Non convince in James la *negazione pressoché radicale delle componenti percettivo-ideative* nella condotta religiosa, mentre vengono affermate unilateralmente le componenti intuitive-affettive-emotive. Gli elementi percettivo-ideativi della condotta religiosa verranno comunque recuperati, nel prosieguo della riflessione e della ricerca psicologica, da altri autori.

2. Non convince neppure la *distinzione*, che contiene anche una restrizione, tra *religione soggettiva e religione oggettivata*; la scelta di una sola prospettiva, quella della religione interiore, sembra infatti negare consistenza ed importanza ai condizionamenti che vengono esercitati dal modello istituzionale sulla religione personale e interiore. Manca infatti in James una esplicita coscienza dell'incidenza del sociale e del culturale sull'esperienza religiosa del singolo.

3. È evidente in tutta la trattazione jamesiana il *presupposto pragmatista*, che anticipa chiaramente lo sviluppo della teoria funzionalista, la cui peculiarità consiste nel superamento del problema dell'origine della religione, per concentrarsi sul giudizio di valore pragmatico. Il valore della religione infatti viene dedotto dall'effetto verificabile, prodotto sulla vita, piuttosto che dall'analisi del suo significato interiore per l'esperienza complessiva dell'uomo. È insito in questo modo di procedere un rischio evidente; ed è quello di relativizzare la condotta religiosa ai bisogni dell'uomo, trascurandone invece la specifica caratterizzazione racchiusa nel fatto di essere una condotta aperta e intenzionale, non unicamente condizionata e subordinata ad un passato.

3. UNA FASE DI TRANSIZIONE

Rimane ora da vedere come certi elementi della proposta jamesiana siano stati elaborati fino alla sintesi abbastanza complessa e relativamente definitiva di G. W. Allport.

Lo sviluppo non è del tutto lineare, ma molti elementi sono tra di loro connessi in modo abbastanza evidente.

Il libro di James ha suscitato un fervore di ricerche che ha proseguito ed allargato le prospettive originarie in modo notevolissimo; volendo annotare le caratteristiche più evidenti di questo sviluppo possiamo indicare le seguenti:

1. Viene inserita nel discorso psico-religioso una nuova dimensione, *quella empirico-positiva*, che in James è appena accennata e che verrà invece sempre più accentuata anche sotto la spinta dei progressi della psicologia scientifica. Si noterà che James è ancora da considerarsi come l'anello di congiunzione tra una psicologia a sfondo filosofico e la nuova psicologia empirico-sperimentale (specialmente in America).

2. Viene specificandosi all'interno della problematica *la dimensione genetica* dello sviluppo religioso; si studiano infatti le tappe cronologiche dello sviluppo religioso, specialmente per quanto riguarda il periodo della adolescenza. Su questo argomento sono stati stimolanti anche gli studi di St. Hall e E. D. Starbuck (1904 e 1899).

3. Un terzo tema che è connesso con il precedente è quello della *conversione*, affrontato da molti studiosi, specialmente in prospettiva genetica e con abbondanza di strumenti empirici. Tipici sono a questo proposito gli studi di Conklin (1929) e altri (cfr Milanese, 1970, 22 ss). Va per altro notato che questi studi prendono avvio da certe premesse generali provenienti dalla psicologia genetica del tempo, che vede nel periodo adolescenziale un necessario stadio di turbolenza psichica e quindi un terreno particolarmente adatto alle crisi e alle conversioni.

4. In rapporto alle nuove prospettive offerte dalla psicologia scientifica, vengono allargati gli ambiti della *descrizione fenomenologica* della condotta religiosa; permanendo la precedente sensibilità olistica vengono studiati anche altri elementi della condotta oltre ai già sottolineati affettività e sentimento. In particolare riceve speciale attenzione *l'aspetto cognitivo*, rivalutato anche in polemica con le correnti psicanalitiche. Occorre per altro notare che gli apporti non sono né univoci né unitari; molte correnti psicologiche danno il loro contributo a questa evoluzione (dalla Gestalt-psychologie alla corrente behavioristica).

5. Molti studiosi si fanno sempre più attenti *alle componenti sociali* della maturazione dell'individuo e si hanno così tentativi abbastanza fecondi di

integrazione tra il contributo psicologico e quello sociologico; in altre parole viene riscoperta l'importanza dei modelli culturali che condizionano lo sviluppo della religiosità individuale, talora in modo essenziale. In connessione con questo sviluppo viene affermandosi una chiara connotazione funzionalistica della condotta religiosa (cfr O'Dea, 1966). Gli elementi che abbiamo evidenziati si sviluppano ognuno con i propri ritmi e ampiezze e permettono di tanto in tanto a qualche autore di tentare una sintesi provvisoria sui dati venutisi accumulando nel frattempo. Ma la sintesi più matura e a nostro giudizio più coerente, rispetto alle premesse di W. James, sembra essere quella di G. W. Allport.

4. IL PENSIERO RELIGIOSO DI G. W. ALLPORT

In tutta l'abbondante produzione scientifica di G. W. Allport l'interesse religioso occupa un posto di rilievo, ma è soprattutto nella maturità scientifica di questo autore, nel periodo che corrisponde alla seconda sintesi dei molti dati elaborati in lunghi anni di ricerca, che la religione costituisce oggetto di riflessione specifica e attenta (cfr Ronco, 1972, 200). Oltre alle opere minori citiamo soprattutto il volume *The Individual and His Religion* del 1950, che contiene una pregevole presentazione del pensiero allportiano sulle condotte religiose.

Alcuni elementi caratterizzano la sintesi di questo autore:

1. La riconferma del *rifiuto dei pregiudizi scienziati*, secondo cui la condotta religiosa è tipica delle strutture di personalità patologiche, immature, incomplete. Allport ammette che vi possano essere situazioni in cui la religione canalizza determinati disturbi psichici, servendo così da sfogo espressivo di personalità anormali, come del resto è possibile che certi tipi di religiosità distorta possano stimolare condotte patologiche, per altro già ben radicate in strutture chiaramente compromesse dal punto di vista della sanità mentale. Ma generalmente Allport afferma che la religiosità va studiata nelle persone normali, in quelle cioè che godendo di normale equilibrio psichico pongono in atto anche delle condotte religiose significative. Egli pensa che ve ne siano in molti contesti sociologici.

2. Un secondo problema riguarda *l'origine della religione*, che Allport scopre sia nel disagio provato dall'uomo di fronte ai propri limiti di ogni genere, sia nel bisogno di riorganizzare la propria esperienza quotidiana attorno ad un significato globale, che dia alla vita una prospettiva unitaria e valida. Già da questa annotazione si può capire quale sia l'importanza data da Allport alla trasformazione delle motivazioni che si verificano in qualsiasi condotta lungo il corso dell'evoluzione della personalità. Allport pensa infatti che il significato autentico di una condotta non sia dato dalle motivazioni, spesso puramente psico-biologiche o psico-sociali che le hanno

dato origine, ma dalle motivazioni successive, di livello psico-esistenziale che la sostengono durante il periodo della maturità. Tale interpretazione che va sotto il nome di *autonomia funzionale dei bisogni*, se applicata ai problemi della religiosità, sembra potere superare di colpo molte delle obiezioni e interpretazioni restrittive della psicoanalisi che tendono a valutare la religiosità umana solo in base ai significati originari che essa assume in periodo infantile. Allport pensa che vi sia una radicale trasformazione delle motivazioni con l'apparire degli stadi di sviluppo più avanzati e perciò rifiuta la interpretazione della religione in termini di infantilismo fissato o regredito.

3. Date queste premesse è ormai evidente che *l'interesse prevalente* di Allport si concentra *attorno alla religiosità «matura»*, quella cioè che si manifesta nelle persone equilibrate e riuscite; a questo livello la religione si presenta anzitutto come un fattore propulsivo della personalità, in quanto sembrano canalizzarsi in questa condotta i bisogni di rapporto intenzionale e significativo che ogni individuo sperimenta nei riguardi della totalità della vita. Come afferma in alcune lucide pagine di *Divenire* (1955): « Il sentimento religioso è la sintesi di questi e di molti altri fattori, costituenti tutti un atteggiamento comprensivo, la cui funzione è di porre in relazione significativamente l'individuo con la totalità dell'Essere... ma ciò non è possibile prima della pubertà » (133). Essa rappresenta anche una « intenzione propulsiva », che permette in ogni stadio del divenire di porre in relazione significativamente se stesso con la totalità dell'Essere » (134). In questa prospettiva assumono *particolare importanza le componenti cognitive* che nel processo di comprensione intenzionale dell'universo occupano un posto evidentemente centrale. Con questo vengono anche respinte le pregiudiziali psicoanalitiche che assegnano invece la preponderanza, nello spiegare l'origine della religiosità e la sua funzione, a fattori affettivi e per lo più inconsci.

Elevata a fattore di grande significanza nell'insieme delle strutture che presiedono alla maturazione della personalità, la religiosità assolve ad una funzione irrinunciabile, tanto che si può affermare, e Allport lo fa in consonanza con altri autori ben lontani dalla sua impostazione, che la religione è un fattore di sanità mentale (si veda su questo punto il pensiero di G. C. Jung, di V. Frankl e di altri). L'affermazione può suonare un po' inficiata di funzionalismo, come del resto è pienamente comprensibile nel quadro della tradizione culturale anglo-americana, ma è rivelativa dell'inversione di marcia e del capovolgimento ideologico che Allport realizza rispetto alle teorie scienziaste che predominavano nel suo tempo.

4. Accanto a queste annotazioni è importante introdurre anche una distinzione che Allport mutua in parte dalla tradizione jamesiana, ma che innova radicalmente: *la distinzione tra la religione interiore o intrinseca*

(è quella fino ad ora descritta) e *quella estrinseca*. Mentre la prima è maturante e propulsiva, la seconda è chiaramente derivante dai bisogni infantili di difesa, conforto, sicurezza, che non può come tale non scadere in concezioni utilitariste ed estrinseciste. Allport annota, tra l'altro, che tale religione è legata strettamente al pregiudizio etnocentrico, è cioè accompagnata da atteggiamenti di esclusione nei riguardi di quanti non vi appartengono o che appartengono a gruppi sociali diversi da quelli abitualmente rappresentati in essa (Allport, 1954).

Trattandosi di una forma religiosa che non ha in sé un proprio valore, essa rappresenta uno strumento per altri scopi. È quindi esclusa dalle condotte ordinate al conferimento dei significati per la vita (1958, 1963, 1961, 256-257).

Va notato per altro che in Allport questa religione estrinsecista non si riduce senz'altro alla religione istituzionale e alle obiettivazioni storiche che caratterizzano lo sviluppo delle diverse religioni.

È piuttosto, come annota in altro contesto, una religiosità « chiusa » che « funziona » all'interno dello psichismo dell'individuo in chiave di conservazione della struttura, ma che non avverte gli stimoli provenienti dalla vasta società circostante che fanno appello alla trasformazione della personalità; che, in altre parole, richiamano la persona ad un costante superamento di sé, o meglio alla accettazione totale di sé e alla tensione verso una progressiva trascendenza di sé.

È importante sottolineare il fatto che siffatta religiosità aperta e stimolante costituisce la molla interiore dello sviluppo dell'uomo: la dimensione della trascendenza che è essenziale alla condotta religiosa interpreta e sostiene in modo proporzionato e adatto la tensione che ognuno sperimenta in sé verso il rimanente margine di sviluppo della personalità, la sperequazione tra immagine reale di sé ed immagine ideale di sé.

In queste annotazioni il pensiero di Allport è singolarmente vicino a quello di C. G. Jung, per altro assai diversamente motivato sul piano teoretico; le funzioni della maturazione psichica si identificano con quelle della maturazione spirituale, equivalendosi funzionalmente.

5. È anche degno di nota il fatto che Allport assegna la religione, così intesa, al livello di quelle *disposizioni cardinali* (vedi 1961, 255 e 310) che costituiscono la caratteristica tipica di una personalità e che allo stesso tempo fondano quella « concezione unitaria della vita » che è essenziale per una personalità matura. Ma allo stesso tempo l'autore ci avverte che tale posto eminente può essere occupato anche da concezioni « laiche », da filosofie dell'esistenza o da gruppi sistematici di valori che non hanno come oggetto una tensione verso mete trascendenti, benché funzionalmente equivalenti alla religione, in quanto capaci di dare un « significato » alla esistenza, di stimolare la creatività della personalità, di unificare l'esperienza dell'uomo.

Allport ritiene che queste forme laiche e spesso atee di « religione » abbiano un minore potere di integrazione della personalità, rispetto alla religione, benché siano sufficienti ad assicurare allo psichismo una funzionalità sufficiente.

6. Rimarrebbero da analizzare le caratteristiche che Allport assegna alla religiosità matura così definita. Ci limitiamo per ora ad elencarle, con il proposito di utilizzarle in altro contesto.

Esse sono:

a. *La differenziazione*, che comporta una progressiva ricchezza del sentimento religioso, che va specificandosi in comportamenti sempre più articolati.

b. *L'autonomia dinamica* che consiste nel fatto che il comportamento religioso si radica sempre più in motivazioni di livello « superiore », derivate cioè dagli interrogativi « esistenziali » dell'individuo.

c. *La consequenzialità*, che provoca una certa coerenza delle condotte anche sul piano etico e più generalmente in tutte le condotte « profane ».

d. *Il carattere totalizzante e globalizzante* che implica un processo di gerarchizzazione di tutti gli altri valori al di sotto dei valori religiosi, assurti al vertice di tutta la struttura della personalità.

e. *Il carattere integrante* per cui tutta la personalità viene dinamizzata al massimo dalla presenza dei valori religiosi, che contribuiscono così alla maturazione anche umana del soggetto.

f. *Il carattere euristico*, per il quale la religione diventa un compito « aperto » che ha possibilità indefinite di sviluppo e di arricchimento.

Con tutte queste precisazioni, l'approccio allportiano si presenta ricco di prospettive e suscettibile di adattamenti flessibili alle diverse situazioni in cui matura la religiosità umana. È un approccio assai « comprensivo », cioè sensibile alle molte istanze critiche che la scienza delle religioni hanno elaborato in chiave pluridimensionale.

5. ALCUNI APPUNTI CRITICI

Nondimeno, accanto alle evidenti connotazioni positive, il pensiero religioso allportiano sembra esigere alcune critiche non secondarie:

1. Tale approccio sembra piuttosto *carente quando si applica allo studio dell'origine psicologica* della religione; ciò sarà tanto più evidente quanto più si confronterà questo tipo di analisi con il discorso portato avanti dalla psicanalisi, per la quale l'origine spiega la funzione e la natura della condotta religiosa. Allport invece sottovaluta questo momento genetico, pri-

vilegiando il concetto di autonomia funzionale. A questo proposito va notato che il punto debole dell'argomentazione allportiana è proprio quello della spiegazione del passaggio tra motivazioni originarie e motivazioni attuali; non si capisce infatti in modo esauriente come possa avvenire il distacco dalle motivazioni originarie e come le nuove motivazioni siano autonome dalle prime, dal momento che da quelle derivano.

Il problema della derivazione psicologica della condotta religiosa va dunque impostata con altra prospettiva più esigente.

2. Un secondo rischio o carenza consiste nel *pericolo ricorrente di funzionalismo*, cui neppure Allport sfugge del tutto. La condotta religiosa è per Allport così chiaramente ordinata all'integrazione dello psichismo dell'uomo maturo da far quasi credere che in ciò si esaurisca la sua specificità psicologica. A maggior ragione Vergote fa notare che la funzionalità delle condotte religiose è solo un aspetto derivato e temporaneo dell'esperienza religiosa, la quale invece si caratterizza per la sua tensione interiore verso il superamento dell'esperienza stessa; in questo essa rappresenta piuttosto un fattore dinamico, temporaneamente disfunzionale all'equilibrio dello psichismo, in quanto stimola una ricerca continua di nuove strutturazioni e quindi « mette in crisi » le sicurezze già raggiunte dall'individuo.

Quasi invertendo i termini del problema si può affermare, anche se va successivamente provato, che la religiosità matura è per natura sua un « progetto non terminato », il cui destino è quello di trascendersi sempre, anche in rapporto alle certezze già raggiunte. La sua apparente disfunzionalità si rivela comunque « funzionale » a lungo termine, in quanto assicura la sufficiente dinamicità allo psichismo, proprio in forza della sua capacità di stimolo al superamento.

3. Abbiamo accennato alle carenze allportiane in tema di spiegazione genetica della religiosità umana; la *carezza* si rivela quando si tratta di *spiegare i passaggi genetico-logici da una religiosità immatura ad una religiosità matura*. Al di fuori di quanto viene fatto intravedere con la teoria dell'autonomia funzionale (del resto neanche del tutto esaurientemente sfruttata quando si tratta di applicarla alla condotta religiosa) e al di fuori di quanto viene detto specialmente in *The Individual and His Religion* sulle tappe cronologiche dello sviluppo, ben poco viene aggiunto di importante sui processi che presiedono alla maturazione della religiosità intrinseca. L'esistenza di tale religiosità sembra data per scontata in molte persone dopo la pubertà; il tema della conversione, così centrale nella riflessione di James, viene liquidato in due paginette e ristretto alla problematica adolescenziale. In questo sembra molto più ricca la riflessione portata avanti dalla psicanalisi che è veramente una psicologia « genetica » anche in relazione al fatto religioso.

4. Un quarto appunto può essere fatto alla psicologia religiosa allportiana. Ed è l'impressione di trovarsi di fronte ad una *psicologia troppo formale* ed a tratti troppo dimentica di una dimensione fenomenologica e comprensiva che ha dato viceversa molti frutti positivi anche in psicologia della religione. La descrizione che Allport fa delle dimensioni psicologiche della condotta religiosa è ben povera se paragonata a quelle molto più articolate di James e di Otto, tanto per riferirci a due modelli conosciuti. Non è tanto importante per Allport il *contenuto* dell'esperienza religiosa o la ricchezza del vissuto religioso, quanto il *significato complessivo della condotta religiosa nell'ambito delle condotte totali dell'individuo*; dal che risulta l'impostazione radicalmente funzionalistica del suo pensiero, facilmente sfruttato o sfruttabile in chiave apologetica (sia pure della peggiore apologetica).

La descrizione della religiosità « ideale » fatta da Allport è derivata più dalla sua teoria della personalità che dalle esigenze intrinseche del discorso religioso; in questo modo si corre ancora una volta il rischio di strumentalizzare la condotta religiosa come banco di prova di un modello psicologico di personalità.

Accanto alle annotazioni negative si possono comunque indicare anche rilevanti acquisizioni positive:

1. Sembra ormai definitivamente provata *la essenziale dialetticità della condotta religiosa*; Allport ne illustra il carattere sfuggente, teso tra i due poli opposti della religiosità intrinseca ed estrinseca, della « mente » aperta e chiusa, della personalità matura e immatura. Il continuum che si estende tra queste due estreme dimensioni delle polarità analizzate comprende una serie infinita di modalità religiose, caratterizzate dalla compresenza dinamica dei segni opposti. Ciò significa in altre parole che la religiosità si presenta concretamente nell'uomo singolo ben diversamente strutturata da come viene descritta allo stato puro, che rappresenta invece sempre il « tipo ideale ». Questo modo di vedere le cose corrisponde anche in modo preciso alla convinzione allportiana circa la *dimensione idiografica* della personalità, cioè circa la irripetibilità di ogni struttura e perciò anche di ogni struttura religiosa. Ogni soggetto si matura dunque religiosamente attraverso la dialettica progressiva tra elementi intrinseci ed estrinseci, di apertura e di chiusura, tra parziale maturità e persistenti aree di immaturità.

2. È di grande rilievo anche epistemologico il *primato assegnato da Allport alla dimensione cognitiva dell'esperienza religiosa*. È ben vero che egli si ricorda della lezione tipica di W. James (ancora legato alle intreppezioni romantiche del fatto religioso) e annota giustamente che la religiosità matura non è frutto di una dimostrazione razionale: « Tutta la fede, religiosa o no, è un'affermazione in cui la conoscenza sebbene se ne faccia uso, non è il fattore decisivo » (1961, 257) e pur tuttavia « la religione...

essendo una risposta dell'io totale, da essa non è escluso il pensiero razionale » (ibidem).

Con ciò sembra affermato il carattere non esclusivamente affettivo e emotivo del fatto religioso, almeno nella sua maturità, benché se ne accetti tale descrizione sul piano della genesi primigenia.

Il carattere cognitivo è del resto coerente con il « bisogno di significato » che è la spiegazione motivazionale più invocata da Allport per spiegare la religiosità umana e che non si può realizzare se non attraverso un contatto consapevole con la totalità dell'essere che circonda il singolo. La religione è così in un certo senso, per il credente, il modo supremo di conoscenza e di valutazione consapevole del proprio progetto di vita, come del resto lo è ogni filosofia di vita anche se diversa dalla fede religiosa.

La fede come conoscenza privilegiata, che va al di là della conoscenza scientifica, viene rivalutata in questo modo, non solo in nome di una irrazionalità antagonista della fredda razionalità della scienza, ma anche come tipo diverso di « razionalità » e di « comprensione ».

3. Il tentativo sintetico di Allport è anche lodevole per lo sforzo di *utilizzazione ed integrazione delle ricerche empiriche* a lui precedenti; va detto subito che sono poche e spesso insufficienti, ma così come si presentano vengono utilizzate alla verifica delle ipotesi di fondo. La psicologia della religione di Allport tenta così di discostarsi dalle « psicologie a tavolino » abituate a dedurre da principi discendenti da precise scelte ideologiche filosofiche e teologiche. D'altra parte è lontana da una psicologia puramente descrittiva e quantitativa, incapace di riordinare i dati delle ricerche a causa della mancanza di un quadro teorico complessivo. La scelta teorica di Allport, che emerge dalle sue precedenti opere psicologiche è certamente improntata ad una filosofia dell'uomo largamente « spiritualista » e « aperta »; poche sono le accuse di pregiudizio che si possono fare a questa riflessione, poiché il criterio massimo della attendibilità scientifica è quello della fedeltà al dato multiforme dell'esperienza umana ed è la ricerca della verità psicologica dell'uomo medio, normale, si direbbe quasi banale. In questo consiste il pregio di un apporto psicologico che per il resto può sembrare scontato e talora tautologico.

Rimangono aperte, per altro, *alcune questioni* derivanti dall'affermazione secondo cui la religione è *un fattore sommamente integrante della personalità*.

Ci si chiede ad esempio se abbia ancora un senso parlare di specificità della maturità religiosa, dal momento che maturità umana e religiosa sembrano per più versi coincidere.

Si può anche domandare, più radicalmente, se è ancora possibile definire la condotta religiosa, dal momento che l'aspetto idiografico, cioè strettamente individuale, sembra connotare essenzialmente la struttura della

maturità religiosa; non v'è più spazio per una definizione universale, se si accetta la massima specificazione individuale del religioso. L'accentuazione di una definizione della religiosità in termini di maturità sembra escludere la possibilità di studiare in modo appropriato le condotte che sono solo parzialmente religiose: le forme infantili, patologiche, devianti, giudicate con il metro della religiosità adulta e matura rischiano di perdere la loro specificità caratteristica. Altre questioni più applicative (rapporto tra colpevolezza psicologica e senso del peccato, leggi della sanità mentale e precetti religioso-morali, psicoterapia e soluzione dei conflitti religiosi, psicoterapia e confessione) derivano da questa impostazione, per altro ricca di elementi stimolanti, e rimangono aperte, in attesa di successive chiarificazioni.

CONCLUSIONE

L'itinerario che ha portato la psicologia da W. James a G. W. Allport è certo più complicato di quanto non appaia dalle note sintetiche che abbiamo delineato in queste pagine; altri autori anche importanti, più o meno legati alla impostazione empirico-pragmatista-funzionalista di James hanno arricchito la riflessione svoltasi al di fuori delle scuole psicanalitiche, soprattutto nelle aree di lingua francese e tedesca. Molta psicologia della religione ispirata alla scuola introspezionista di Würzburg (Kulpe, Nuttin, Gemelli, Girgensohn e altri) o alle filosofie personaliste (da Bergson a Mouroux, da Buber a Guardini) rimane fuori della prospettiva analizzata. Non per questo gli apporti di questi autori vanno sottovalutati; per quanto meno sistematici e meno psicologicamente legittimati (da una psicologia positiva e scientifica, s'intende), tali contributi costituiscono spesso uno stimolo non trascurabile per approfondire la ricerca su temi e direzioni che la sensibilità anglo-americana non ha avvertito. Di essi faremo uso nel prosieguo dell'analisi, soprattutto in vista dei capitoli conclusivi sul concetto di maturità religiosa.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

1. ALLPORT G.W., *The Roots of Religion*, Advent Papers n. 1, Boston, Church of the Advent, 1944. (Trad. ital. di G. Zunini: *Le radici della religione*, *Orientamenti Pedagogici*, 4 [1957], 158-174).
2. ALLPORT G.W., GILLESPIE J.M., YOUNG J., *The Religion of the Post-war College Student*, *Journ. of Psychology*, 25, (1948), 3-33.
3. 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).
4. ALLPORT G.W., *The Nature of Prejudice*, N.Y., Doubleday Anchor, 1958 (1ª ed.: 1954).

5. ALLPORT G.W., *Becoming: Basic Considerations for a Psychology of Personality*, New Haven, Yale Univ. Press, 1955. (Trad. ital. di G. Tassinari: *Divenire: fondamenti di una psicologia della personalità*, Firenze, Universitaria, 1963).
6. ALLPORT G.W., *Relazione e Interventi in Religion in the Developing Personality*, Proceedings of the Second Academ. Symposium, 1958, of the Academy of Religion and Mental Health, New York, University Press, 1958. (Trad. franc.: *Religion et Développement de la Personnalité*, Paris, Cerf, 1968).
7. ALLPORT G.W., *Pattern and Growth in Personality*, N.Y., Holt Rinehart and Winston, 1961. (Trad. ital. di A. Ronco: *Psicologia della Personalità*, Zürich, PAS Verlag, 1969, presso Libreria Ateneo Salesiano, Roma).
8. ALLPORT G.W., *Behavioral Sciences, Religion and Mental Health*, *Journ. of Religion and Health*, 2 (1963), 187-197.
9. ALLPORT G.W., *The Religious Context of Prejudice*, *Journ. for the Scient. Study of Rel.*, 5 (1966), 447-457.
10. ALLPORT G.W., *Personal Religious Orientation and Prejudice*, *Journ. of Person. and Soc. Psychol.*, 5 (1967), 432-443.
11. CONKLIN E.S., *The Psychology of Religious Adjustment*, N.Y., Mac Millan, 1929.
12. HALL S.G., *Adolescence*, N.Y., Appleton, 1904, 2 voll.
13. 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).
14. MILANESI G.C., *Insegnamento della religione e dubbio religioso*, in MILANESI G.C., *Ricerche di psico-sociologia religiosa*, Zürich, PAS Verlag, 1970, 9-57.
15. O'DEA T., *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966. (Trad. ital. di N. Greppi: *Sociologia della religione*, Bologna, Il Mulino, 1968).
16. RONCO A., *Introduzione alla Psicologia, I: Psicologia dinamica*, Roma, PAS Verlag, 1972.
17. STARBUCK E.D., *The Psychology of Religion*, London, 1901 (New York, 1899).
18. ZUNINI G., *Homo religiosus*, Milano, Il Saggiatore, 1966.