

storale, 39 (1969), 235-254. Questo contributo e il precedente sono contenuti in *Ricerche di psico-sociologia religiosa*, Zürich, PAS Verlag, 1970 (presso Libreria Ateneo Salesiano, Roma).

26. PATIÑO L., Une échelle d'attitude religieuse pour enfants de 10 à 13 ans, *Lumen Vitae*, 16 (1961), 263-282. (Trad. ital. in Godin A. [ed.]: *Piccoli e grandi davanti a Dio*, Roma, Paoline, 1964, 151-181).
27. PIAGET J., *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, PUF, 1926. (Trad. ital. di M. Villaroel: *La rappresentazione del mondo nel fanciullo*, Torino, Boringhieri, 1966).
28. PIAGET J., INHELDER B., *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent*, Paris, PUF, 1955. (Trad. ital. di M. Cecchini: *Dalla logica del fanciullo alla logica dell'adolescente*, Firenze, Universitaria, 1971).
29. PIAGET J., *Six études de psychologie*, Genève, Gauthier, 1964. (Trad. ital. di E. Zamorani: *Lo sviluppo mentale del bambino e altri studi di psicologia*, Torino, Einaudi, 1967).
30. SCHNEIDERS A.A., *The Psychology of Adolescence*, Milwaukee, Bruce Pub. Co., 1951. (Trad. ital. di G. Dalla Nora: *Psicologia dell'Adolescenza*, Torino, SEI, 1958).
31. THOULESS R.H., BROWN L.B., Les prières pour demander des faveurs, *Lumen Vitae*, 19 (1964), 291-308. (Trad. ital. in Godin A. [ed.]: *Dall'esperienza alla attitudine religiosa*, Roma, Paoline, 1966).

#### BIBLIOGRAFIA AGGIUNTA

1. ANDRÉ R., Crainte et amour de Dieu chez les Préadolescents, *Supplément à la Vie Spirituelle*, 30 (1954), 313-325.
2. BURGARDSMEIER A., *Religiöse Erziehung in psychologischer Sicht*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1955. (Trad. ital. di V. Simon: *Educazione religiosa alla luce della psicologia*, Roma, Paoline, 1956).
3. BURGARDSMEIER A., *Gott und Himmel in der psychischen Welt der Jugend*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1951.
4. BURGARDSMEIER A., *Religion und Seele des Kindes*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1956.
5. DUYCKAERTS F., Psychologie et vie religieuse de l'enfant et de l'adolescent, *Lumen Vitae*, 22 (1957), 29-32.
6. ELKIND D., Age Change in the Meaning of Religious Identity, *Review of Relig. Research*, 6 (1964), 36-40.
7. ELKIND - D. e S., Varieties of Religious Experience in Young Adolescents, *Journal for the Scient. Study of Religion*, 2 (1962), 102-112.
8. FUKUYAMA Y., Wonder Letters: an Experimental Study of the Religious Sensitivities of Children, *Religious Education*, 58 (1963), 377-383.
9. GUTHAUSKAS J., Dieu et la religion de l'enfant, *Lumen Vitae*, 15 (1960), 9-28.
10. JEAN H., OGER M., Lettres à Dieu: les jeunes écrivent, *Lumen Vitae*, 24 (1969), 497-516; 659-682.
11. KLINGBERG G., A Study of Religious Experience in Children from 9 to 13 Years of Age, *Religious Education*, 54 (1959), 211-216.
12. NOBILING E., Der Gottesgedanke bei Kindern und Jugendlichen, *Archiv für Religionspsychologie*, 4, (1929), 43-216.
13. SMET W., Tendances affectives et croyance en Dieu, *Lumen Vitae*, 8 (1953), 105-117.
14. ZAVALLONI R., Atteggiamenti religiosi dei pre-adolescenti, *Pedagogia e vita*, 25 (1964), 339-350 e 593-610.
15. ZAVALLONI R., Educazione e istruzione religiosa nella preadolescenza, *Pedagogia e vita*, 21 (1960), 18-26.

## CAPITOLO SETTIMO

### LA RELIGIOSITÀ ADOLESCENZIALE

1. Le trasformazioni del pensiero religioso
2. Gli aspetti emotivi e affettivi della religiosità adolescenziale
3. Religione e morale nell'esperienza dell'adolescente
4. La dimensione sociale della religiosità adolescenziale
5. La concezione di Dio
6. Il dubbio religioso nell'adolescenza

In concomitanza con le trasformazioni puberali appaiono nella vita religiosa dell'adolescente alcuni sintomi indubbi di difficoltà nuove; l'equilibrio dell'età precedente lascia il posto a una religiosità che sembra diventare, almeno per molti, sempre più problematica. Analizzando alcuni fatti più evidenti si è portati a definire questa nuova fase come un periodo di « crisi » religiosa. Alle soglie di questa età (verso i 14 anni) si assiste infatti al progressivo calo della pratica religiosa, alla crescente sfiducia verso la religione istituzionale (con relativo sfaldarsi del sentimento di appartenenza), alla diffusa problematizzazione delle credenze, espressa soprattutto nel dubbio che investe le « verità » gestite dalla istituzione.

Non è agevole interpretare questo insieme di sintomi, anche perché mancano ricerche sufficientemente ampie e approfondite e metodologicamente corrette; dall'insieme dei dati empirici e teorici a disposizione sembra comunque che il significato della « crisi » debba essere recuperato in termini di *revisione critica della religiosità*, aperta a una pluralità di esiti, che vanno dalla ristrutturazione profonda all'abbandono definitivo.

Già all'inizio del secolo, la teoria generale dello sviluppo psichico, sulla scorta di S. Hall, concepiva l'adolescenza come « una nuova nascita », un periodo di tempeste emotive sollevate dalla spinta violenta della pubertà. In questa linea Starbuck e altri studiosi della Clark School interpretavano la crisi religiosa di questa età in termini di « conversione », fenomeno attribuito allo sconvolgimento provocato dai mutamenti fisiologici. Ma in seguito questa linea interpretativa veniva abbandonata; Hollingworth nel 1928 avanzava l'ipotesi che la crisi dipendesse dalla maturazione intellettuale più che dallo squilibrio ormonale e E. T. Clark nel 1929 osservava che la forma più ricorrente di conversione religiosa era quella di un « ri-

sveglia » progressivo di una nuova religiosità. In realtà il concetto di conversione applicato all'adolescenza può essere ancora utile, a due condizioni: che lo si consideri un « processo lento e graduale » e non necessariamente rapido e radicale; e che non lo si riferisca indiscriminatamente a tutti gli adolescenti (Carrier, 1960). La revisione critica a cui facevamo cenno più sopra si risolve infatti per alcuni in una conversione graduale che prelude ad una riconquista fondata di una religiosità personale, per altri si configura come una conversione repentina, per altri ancora si avvia verso forme più o meno radicali di indifferenza, marginalità, abbandono della religione.

In questo senso si può dire che la revisione adolescenziale della religiosità rispecchi, a livello psicologico, gli stessi processi di secolarizzazione dei modelli religiosi tradizionali che avvengono a livello socio-culturale. Anche in questo diverso contesto infatti si verifica la caduta della religiosità sacrale (connotata da elementi magici, superstiziosi, utilitaristi, ecc.) e si prospettano nuovi modi di collocare i modelli religiosi entro il contesto culturale (recupero di una religiosità purificata, privatizzazione, scomparsa dei modelli religiosi, ecc.).

Rimane per altro ancora aperto il problema della individuazione dei fattori implicati in questo processo di revisione della religiosità infantile; come vedremo più articolatamente in seguito, la « crisi » religiosa della adolescenza si instaura in stretta dipendenza dalla maturazione conoscitiva, dall'approfondimento del mondo motivazionale, dall'allargarsi delle esperienze emotive, affettive, sociali, dal progredire dei processi di emancipazione dal nucleo familiare, ecc. Anche il ruolo del quadro culturale entro cui la crisi avviene sembra essere ambivalente; se si suppone che tale quadro sia in fase di rapida secolarizzazione, possiamo immaginare che possa funzionare da acceleratore della crisi, ma allo stesso tempo non possiamo escludere che attenui alcune delle risonanze psicologiche negative che la « crisi » provocava in altri tempi nell'adolescente. In un ambiente dove la religione è avviata a diventare un fatto ritenuto marginale (o al massimo confinato nella sfera del privato) i conflitti e le difficoltà che le si riferiscono vengono minimizzati, la crisi sdrammatizzata e l'eventuale esito negativo (cioè l'indifferenza, l'agnosticismo, l'ateismo) facilmente assorbito dal soggetto e dall'ambiente.

In determinati contesti sociali, anzi, la neutralità religiosa è un fattore privilegiante e rilevante ai fini di un facile inserimento nel mondo del lavoro, della politica, degli affari.

Pur tenendo conto della estrema complessità dei fattori in gioco, tenteremo di indicare alcune linee costanti dell'evoluzione religiosa di questo periodo.

## 1. LE TRASFORMAZIONI DEL PENSIERO RELIGIOSO

Nell'adolescenza si verificano profonde trasformazioni nel pensiero religioso. Lo sviluppo cognitivo e la correlativa scoperta delle possibilità della ragione, l'allargamento delle conoscenze, propiziato anche dai crescenti tassi di scolarità e dalla diffusione dei mass-media, la scoperta del pluralismo ideologico e culturale tipico della nostra epoca, l'interiorizzazione progressiva della mentalità razionalista sottesa al progresso scientifico e tecnologico, incidono profondamente sulla religiosità che l'adolescente ha ereditato dall'infanzia. Globalmente gli effetti più evidenti sembrano essere:

1 - *Soggettivizzazione della religiosità* sulla spinta dell'egocentrismo cognitivo adolescenziale; l'adolescente tende cioè a *costruirsi la propria religione*, sulla base delle motivazioni « personali » acquisite nel confronto e nel rifiuto della religiosità infantile, che è invece condizionata dall'apprendimento gestito dalla famiglia, dalla chiesa, dalla scuola (Goldmann, 1964, 239-241; Loukes, 1961). Questo processo è ambivalente: da una parte permette di fondare « criticamente » l'esperienza religiosa conferendole *maggiore base motivazionale*, dall'altra accentua la *polemica verso le forme istituzionali* della religione, che appaiono sostanzialmente all'adolescente come forme antagoniste e negatrici della religione « personale ».

2 - *Conflitto tra pretesa totalizzante* del pensiero religioso e *pretesa totalizzante* del pensiero scientifico, razionalista e positivista; l'adolescente percepisce la visione religiosa nel mondo che proviene dall'esperienza infantile, come incapace di sostenere il confronto con la « novità », la « funzionalità » e la « coerenza » della visione scientifica (Goldman, 1964, 239-241 e passim).

3 - *Relativizzazione del pensiero religioso* sulla base del pluralismo culturale e del pragmatismo funzionale; l'adolescente può cominciare a considerare la religione come una delle possibili soluzioni ai problemi della vita, non l'unica. Di qui la spinta verso una progressiva marginalizzazione del pensiero religioso, quando altre circostanze lo facilitino.

4 - *Presa di coscienza della disfunzionalità della religiosità infantile* in rapporto ai nuovi compiti di maturazione e di crescita della personalità adolescenziale. Di qui la possibilità di rifiuto e di abbandono di tale religiosità quando non sia possibile un suo recupero sostanziale (Allport, 1950, 52).

Occorre notare che le trasformazioni a cui abbiamo fatto cenno sono propiziate anche da problematiche emotive, affettive, motivazionali; per questo il compito che s'impone all'adolescente (ristrutturazione del pensiero religioso infantile) non può risolversi solo mediante un « supplemento » di informazioni atto a fornire motivazioni razionali della condotta religiosa proporzionate allo sviluppo cognitivo. Nella revisione del pensiero

religioso pesano spesso, sia in senso positivo sia in senso negativo, le opzioni talora irrazionali, sempre connotate emotivamente ed affettivamente, che l'adolescente va operando (Goldman, 1964, 239-240).

Come abbiamo più volte sottolineato, *l'esito di questa revisione è incerto*; il processo appare attraversato dal dubbio, compromesso dalla stasi dell'apprendimento delle nozioni religiose (vedi McDowell), condizionato dalla sopravvivenza di componenti animistiche, antropomorfe, magiche.

Nei soggetti in cui l'interesse per la problematica religiosa persiste, ben sostenuto anche dalle circostanze ambientali favorevoli (famiglia, gruppo, scuola, comunità ecclesiale), la revisione si risolve in un *progressivo recupero della religione* come fattore della integrazione della personalità, che è percepito dall'adolescente come altamente funzionale ai processi di maturazione. Dato il carattere sostanzialmente soggettivo di questo recupero, in forza dell'orientamento egocentrico del pensiero adolescenziale, si può verificare il caso in cui la religione è valutata dall'adolescente *unicamente in rapporto ai propri problemi di adattamento psichico e ambientale*. Tale concezione chiaramente funzionalistica contiene un pericolo di « fissazione » non diverso nella sostanza da quelli già verificati in altri momenti dello sviluppo. In realtà una religiosità relativizzata unicamente ai problemi di una personalità in sviluppo perde la capacità di dare un significato globale all'esistenza, che le deriva appunto dal suo carattere transfunzionale. Ancora una volta l'autenticità della condotta religiosa si identifica con la sua tensione verso la trascendenza; essa è vera psicologicamente, *nella misura in cui rinvia all'altro*, come a fonte di significato e di maturità.

Va anche notato che il carattere sostanzialmente soggettivo del processo di revisione della religiosità dà origine ad una pluralità di « posizioni religiose » (quasi in direzione di una articolazione idiomorfica, cioè altamente personalizzata della religiosità), che talora può far apparire inutile il tentativo di descrivere le costanti di questa fase di sviluppo.

## 2. GLI ASPETTI EMOTIVI E AFFETTIVI DELLA RELIGIOSITÀ ADOLESCENZIALE

La religiosità dell'adolescente ha spesso una forte connotazione emotiva ed affettiva. L'accentuazione soggettiva di tutta l'esperienza dell'adolescente proietta anche sulla sua religiosità l'esigenza di recuperarne il significato vitale per il mondo degli affetti, che ora si viene arricchendo e differenziando.

Il rapporto tra religiosità adolescenziale e problemi affettivo-emotivi è piuttosto complesso; analizzando più da vicino questo rapporto si notano reciproci influssi, che vengono accentuati in questo o quel soggetto, a

seconda dei momenti dello sviluppo. Schematizzando si può ritenere che i casi più frequenti siano i seguenti:

1 - *La religione come canale espressivo dell'affettività*. La ricchezza della affettività adolescenziale può trovare nella religione un'occasione privilegiata per esprimersi e maturare. Non a caso è stato osservato che gli adolescenti portano nella loro esperienza religiosa i tratti « partecipativi », « intuitivi », « sentimentali » della religiosità fondata sul « desiderio » di Dio, che si riscontra presso certi primitivi o certi mistici (Vergote, 1967, 163). Del resto l'adolescenza registra, sia nei maschi che nelle femmine, sentimenti assai simili a quelli che Maslow ha chiamato « peak experiences », o esperienze di vertice, come il *desiderio e la nostalgia dell'Assoluto, del Puro, del Sublime o il senso vivo di una sacralità diffusa o il sentimento oceanico del rapporto con il tutto*. Queste esperienze, affini al senso estetico che pure in questa età si sviluppa assai, hanno una stretta connessione con forme anche mature di religiosità adulta (Kupky, 1924; Allport, 1950, 35). Esse spiegano come sia possibile in certi casi, specialmente tra le adolescenti, il sopravvivere della religiosità su pure basi emotive e affettive, anche quando siano venute meno le motivazioni razionali dell'impegno religioso. La religione, secondo alcuni autori recenti, è per certuni adolescenti più una scelta assiologica e vitalistica che un'opzione intellettuale consapevole; il fatto è che essi vedono nella religione una occasione unica per esprimere la loro ricca affettività.

È evidente che questa accentuazione unilaterale dell'esperienza religiosa può costituire un precedente ambivalente in rapporto ai futuri sviluppi dell'atteggiamento religioso; se essa non viene integrata con le altre fasi e livelli della condotta, va necessariamente incontro alle incongruenze di un comportamento privo di motivazioni adeguate ed esposto perciò ad usura quando venga posto in crisi da esperienze traumatizzanti.

Altro contesto psicologico entro cui è possibile canalizzare la emotività verso forme religiose è *la vulnerabilità tipica di chi affronta nuove esperienze vitali*; i problemi della identità personale, la esigenza di dare un senso al proprio impegno e al proprio progetto di vita, la problematicità della scoperta del sesso, le incognite delle scelte vocazionali e altre circostanze quotidiane possono caricarsi di connotazioni emotive piuttosto negative.

Gli stimoli provenienti da queste esperienze emotivamente intense possono condurre ad una crescente richiesta di « significato » esistenziale; in questi casi la religione non funziona solo da « risposta » al bisogno di stabilizzazione emotiva dell'individuo. Essa va ben al di là del bisogno; può apparire non solo come soluzione dei singoli problemi, ma come soluzione globale dell'esistenza. In altri casi però *la vulnerabilità* stimola solo *l'accettazione passiva e conformista* della religiosità tradizionale come valvola di sfogo provvisoria (Stewart, 1967, 292-297). Tale religiosità è così de-

stinata a scomparire con il raggiungimento di una maggiore sicurezza, nell'età adulta.

2 - *La religiosità come fattore di stabilizzazione emotiva.* In molti casi l'adolescente può ricorrere all'esperienza religiosa per allentare alcune tensioni emotive, altrimenti difficilmente riducibili. Come annota P. G. Grasso (1960, 161) la religione influisce « presentando una visione totale della realtà e del senso della vita, in cui prendono la loro giusta proporzione e si sdrammatizzano anche le vicende dolorose e conturbanti; rinforzando le motivazioni alla resistenza e la certezza della vittoria, col mantenere la coscienza aperta alla presenza divina coadiuvante e perdonante; offrendo dei mezzi potenti (anche dal punto di vista psicologico) per corroborare, confortare, calmare l'animo del giovane ». Anche Clark (1958, 117) ritiene che alcune pratiche religiose abbiano un ruolo fondamentale positivo nel mantenere l'equilibrio emotivo della personalità (così anche Van Driessche, 1967, Suor Laurence, 1966, e Blanchard, 1955).

Il ricorso alla religione come fattore di stabilizzazione della emotività, se ridotto ad unica motivazione dell'impegno religioso, può rivelarsi a lunga scadenza del tutto insufficiente e inadeguato. Di mano in mano che l'adolescente impara a manipolare la propria emotività con strumenti adatti, cade lo scopo principale del ricorso alla esperienza religiosa. Anche in questo caso la funzionalizzazione dell'esperienza religiosa a scopi di natura psichica mortifica la peculiarità propria dell'esperienza stessa, che è quella della trascendenza e dello sbocco nell'alterità.

3 - *La religiosità come fattore di instabilità emotiva.* Può avvenire, al contrario, che l'adolescente interpreti la religione come un fattore che accentua lo stress emotivo, connesso con alcune scoperte ed esperienze tipiche della adolescenza. Ciò avviene soprattutto in rapporto al sentimento di colpa che sorge dal fallimento di certi progetti di autorealizzazione morale, quando tali progetti siano fondati esclusivamente su motivazioni moralistiche e pseudo-religiose. Ciò avviene anche e soprattutto in rapporto alla eccessiva colpevolezza, proiettata da una religiosità distorta su certe condotte sessuali dell'adolescenza. Nel primo caso la religione non fa che accentuare il senso di colpa narcisistico (frustrazione delle proprie velleità moralistiche); nel secondo esalta il carattere alquanto ambivalente del tabù (cioè di una condotta proibita perché sacralizzata e in quanto tale capace di suscitare grande colpevolezza). Si noterà a questo riguardo che il tabù è oggetto ambivalente di orrore e di fascino e che la sua infrazione si caratterizza sempre per una certa compulsività. Di qui il rapporto verificabile tra religione sesso e tabù quando la religione sia un comportamento compulsivo e il sesso sia stato tabuizzato.

Comunque, sia nel caso della colpevolezza narcisistica, sia in quello della colpevolezza da tabù non si ha una vera colpevolezza religiosa; manca

infatti la coscienza di avere interrotto la traiettoria che porta l'uomo al di là e al di fuori di se stesso, nella direzione del riconoscimento dell'altro, in una prospettiva di amore. Tale colpevolezza infatti è fondata sulla religione del padre edipico, che è la religione della legge, del timore e della repressione (cfr Vergote, 1967, 129-133; Gilen, 1956; Snoeck, 1948; Gilen, 1965).

È innegabile che l'interpretazione freudiana della religione infantile trova qui una sua conferma significativa, almeno in riferimento a quei soggetti fissati su forme di religiosità arcaica, non ancora maturata attraverso l'esperienza delle età successive.

La connessione tra religione e condotte narcisistiche o tra religione e tabù conduce necessariamente l'adolescente a interpretare la religione come un ostacolo serio al proprio sviluppo, in quanto essa si oppone a tendenze che gli sembrano coerenti con il proprio sviluppo affettivo, emotivo, fisiologico. Il connettere antiteticamente la religione al sesso (e spesse volte esaurendo in questa antitesi tutta la sua funzione) si risolve necessariamente in una visione negativa della religione stessa, che viene intesa solo come un freno, repressione, bloccaggio. È per questo motivo che talora l'adolescente, non potendo più sopportare la tensione emotiva proveniente dalla colpevolezza, abbandona la pratica e respinge la censura religiosa; ciò è anche molto facilitato dalla crescente capacità di manipolare le proprie emozioni con strumenti psicologici più maturi e dalla considerazione realistica (e spesso anche socialmente derivata) sulla « inevitabilità » di certe condotte colpevoli.

### 3. RELIGIONE E MORALE NELL'ESPERIENZA DELL'ADOLESCENTE

Abbiamo già accennato ai rapporti tra religione e senso di colpa in riferimento ad alcune condotte morali emotivamente rilevanti dell'adolescente. In questo contesto si vuole invece analizzare più generalmente la connessione esistente tra sviluppo morale e sviluppo religioso.

La caratteristica essenziale dello sviluppo morale di questa età sembra essere il passaggio dalla eteronomia parentale-ambientale alla autonomia razionale; in altre parole l'adolescente si distacca progressivamente da una coscienza morale fondata sulle ingiunzioni-proibizioni provenienti dai genitori o dall'ambiente in cui è inserito, per orientarsi ad una coscienza morale fondata su una motivazione razionale dei comportamenti. Spesso tale autonomia del pensiero morale passa attraverso una fase transitoria di conformismo al gruppo dei coetanei, ma si orienta lentamente verso una valutazione della bontà o non bontà delle azioni sulla base di principi generali e universali (magari ancorati ad una visione metafisica dell'uomo). La religione entra in rapporto con questo sforzo di autonomia morale in diversi modi:

1. *La religione come supporto della autonomia morale.* Per alcuni adolescenti la visione religiosa dell'uomo e del mondo può servire da supporto all'autonomia morale. Alle antiche motivazioni di origine parentale (« è male perché proibito dai genitori ») o di origine sociale (« è male perché è proibito dal gruppo o dalla società ») si sostituisce la nuova motivazione razionale e religiosa (« è male perché è contro l'ordine stabilito da Dio per la realizzazione dell'uomo »). È chiaro che questa motivazione può presentarsi frammischiata ad altre motivazioni arcaiche (è male perché è « proibito » da Dio) che ripropongono lo schema parentale trasferito nell'immagine dilatata della persona divina. Tuttavia va detto che *l'appello a motivazioni metafisiche e religiose* denota sempre una *concezione relativamente matura della moralità adolescenziale*; in questo caso infatti il supporto religioso non è cercato semplicemente nella sua funzione psicologica di sostegno del moralismo narcisistico o come compensazione nella frustrazione e nella colpevolezza. Il richiamo della motivazione religiosa appartiene invece alla sfera dei « significati » e come tale si colloca, a nostro giudizio, a livello di autenticità religiosa, come abbiamo più volte sottolineato. In questi casi, tra l'altro, la motivazione religiosa così intesa tende a eliminare altre valenze meno positive della religione rapportata allo sviluppo morale: intendiamo riferirci all'equivoco legame che si crea tra religione e colpevolezza in termini di tabù e che abbiamo precedentemente analizzato.

2. *La religione come supporto del moralismo narcisistico dell'adolescente.* Diverso è il discorso quando lo sforzo morale dell'adolescente è improntato sulla base di un idealismo moralistico, che premia la tendenza egocentrica e narcisistica del soggetto. In questo caso la religione è bensì associata allo sforzo di realizzazione degli ideali presuntuosi dell'adolescente, ma ne segue inesorabilmente le vicende; in altre parole, *le pratiche religiose vengono funzionalizzate come mezzo di autorealizzazione morale*, con il risultato di *ridurre la religione a moralismo* e di esporla a rapida decadenza quando la tensione narcisistica venga meno (Vergote, 1967, 131-132; Gilen, 1965). Si verifica infatti ben presto, nella maggioranza dei casi, l'insuccesso morale; l'ideale viene ridimensionato, subentra un realismo molto più equilibrato, la religione viene separata dalla tensione morale e considerata ormai inutile se non proprio disfunzionale rispetto alla crescita e alla identità psicologica. Le « pratiche » che prima servivano da stimolo e supporto, ora non hanno più nessun significato. Va osservato inoltre che se nell'ideale morale aveva trovato posto anche qualche meta di tipo religioso (i casi di pseudo-misticismo adolescenziale non sono tanto rari; cfr Tejera, 1969), essa viene prontamente abbandonata e considerata un relitto di epoche arcaiche dello sviluppo. Da questo momento la moralità diventa o « laica » o « autenticamente religiosa ».

3. *La religione in rapporto al sentimento di colpevolezza.* Abbiamo già accennato in altro contesto ai rapporti tra religiosità e colpevolezza psicologica, sottolineando soprattutto la componente emotiva del processo.

Qui si vuole invece analizzare l'origine di tale rapporto.

La colpevolezza psicologica (sia quella da origine narcisistica, sia quella da tabù) richiede normalmente una serie di comportamenti abreanti, in quanto si tende a diminuire il livello di tensioni proveniente dalla frustrazione. La religione può fornire i modi per alleviare tale tensione: essa infatti possiede dei riti purificatori, esalta il sentimento del perdono e della misericordia, affranca dalle « passioni », ecc. Avviene però che la connessione tra insuccesso e ricorso a pratiche religiose può diventare compulsiva e si instaura un circolo vizioso; *quanto più aumenta la colpevolezza tanto più aumenta la religiosità come comportamento abreante e tanto più aumenta di nuovo la colpevolezza*. Come già notava Freud in *Zwangsbehandlungen und Religionsübungen* l'effetto abreante di azioni compulsive è solo illusorio; il comportamento compulsivo aumenta in realtà la tensione, risultando così disfunzionale sul piano emotivo. La radice di questo falso rapporto tra colpevolezza psicologica e religione sta dunque in una utilizzazione funzionalistica della religione. È comunque importante ricordare che il rapporto tra le due condotte viene anche rafforzato dalla eccessiva stigmatizzazione da parte della religione di certe condotte (specie sessuali) che si caricano così di colpevolezza. Soprattutto per i maschi, i quali vivono le cariche sessuali con una componente tipicamente aggressiva.

In definitiva si può concludere che il rapporto tra religione e colpevolezza è sommamente ambiguo per il fatto che la religione è chiamata a risolvere in modo inadeguato un sentimento di colpevolezza che essa stessa, in determinate circostanze, ha contribuito a creare.

È evidente che quando l'adolescente prende coscienza dell'ambiguità di tale legame (cioè quando acquista sicurezza e decide di superare la colpevolezza), abbandona la religione per evitare le conseguenze del tabù.

#### 4. LA DIMENSIONE SOCIALE DELLA RELIGIOSITÀ ADOLESCENZIALE

I processi di socializzazione dell'adolescente vengono sostanzialmente incrementati in questa fase dello sviluppo e incidono, necessariamente, anche sulla sua religiosità. Il progressivo inserimento in gruppi diversi da quello familiare e scolastico favorisce l'interiorizzazione di modelli di comportamento sempre più ragguagliati all'ampia società che circonda il giovane.

Dalla presenza o meno nella società (e nei gruppi frequentati) di modelli religiosi rilevanti dipende in gran parte la sopravvivenza della stessa religiosità individuale; è infatti improbabile che possa sopravvivere un

*comportamento privato che non abbia almeno implicitamente un certo supporto in un'esperienza di gruppo.*

Ma più articolatamente si possono analizzare alcune delle modalità tipiche della religiosità adolescenziale in rapporto allo sviluppo sociale:

1. *Declino della religiosità del padre.* Le spinte alla autonomizzazione si fanno sempre più precise in questo periodo, spesso accompagnate da autentici conflitti con gli adulti del nucleo familiare. L'immagine del padre come immagine-ricordo è nettamente in declino, anche perché compromessa dalla scoperta dei suoi limiti (e correlativa demitizzazione) e dalla crisi generale del simbolo culturale del padre cioè dell'autorità nelle società occidentali (Mitscherlich, 1963, trad. ital. 1970). *La capacità strutturante dell'immagine in senso religioso è così diminuita; in un certo senso ciò significa la fine dell'Edipo.*

Il rifiuto della religione perciò è anzitutto un rifiuto della immagine paterna, soprattutto quando essa incarna il simbolo di una autorità che blocca e che rifiuta all'adolescente il diritto alla emancipazione.

Talora invece il rifiuto della religione del padre non deriva dalla decadenza del simbolo paterno, ma dalla percezione della retoricità delle condotte religiose familiari; in altre parole l'adolescente viene a scoprire che i valori religiosi tradizionalmente insegnatigli dai genitori non trovano alcuna corrispondenza vitale nella sua esistenza quotidiana; essi sono stati invece solamente dei mezzi utilizzati a scopi educativi (o meglio a scopi di manipolazione e repressione della personalità infantile). Il rifiuto di questa religiosità significa pertanto *apertura verso nuove prospettive di liberazione e di auto-realizzazione*, sulla base di valori diversi da quelli della tradizione familiare.

Va notato inoltre che *per molti* adolescenti ancora *il declino della religione paterna non costituisce un vero trauma*; si tratta per essi invece di una normale conclusione di un'epoca della vita che lascia il posto ad altre condotte più adeguate ai problemi attuali dello sviluppo; alla religione del padre si sostituisce un'altra religione, faticosamente recuperata nell'insieme delle trasformazioni cognitive, affettive, emotive, morali e sociali di questa fase.

Va infine osservato che la religione del padre può essere sostituita, in molti adolescenti, *da un ritorno alla religione « materna »*, caratterizzata da toni intimistici, partecipativi, affettivi; ma tale ritorno si risolve, a quest'età, in fattore di disturbo dello sviluppo, se si pensa che l'adolescente è ormai chiamato a confrontarsi con il vasto ambiente circostante e che quindi non può chiudersi a lungo nel suo individualismo esclusivista.

2. *La verifica della religione nel gruppo.* La desatellizzazione dal nucleo familiare è accompagnata da una parallela ri-satellizzazione attorno a gruppi nuovi, generalmente di coetanei. Questi inserimenti plurimi hanno lo scopo

di allargare le esperienze e con queste gli apprendimenti di valori e modelli; allo stesso tempo conferiscono sicurezza e fiducia, diminuiscono la colpevolezza e l'ansia da frustrazione, offrono status sulla base di un rapporto paritario. Questa nuova situazione di interazione sociale ha anche la funzione di *porre sotto verifica sia i valori della precedente fase di socializzazione, sia quelli che si vanno scoprendo e interiorizzando ora.* Quanto alla religiosità si verificano due conseguenze o situazioni. Si può avere infatti il caso in cui l'adolescente si inserisce in un gruppo che gli offre molte soddisfazioni, ma che *non dà rilievo ai valori religiosi* (ciò è sempre più frequente in una società in via di secolarizzazione); in questo caso è assai probabile che egli preferisca rimanere fedele al senso di appartenenza al gruppo, relegando le condotte religiose al rango di condotte private o marginali.

Il caso si verifica anche quando l'appartenenza religiosa si sovrappone a quella razziale e familiare, come ad esempio nella minoranza ebraica (Rosen, 1965).

In prospettiva più lunga ci si può allora attendere che *la religione privata, senza un'adeguata rilevanza nelle esperienze di gruppo, sia destinata a scomparire lentamente.*

In altri casi invece l'adolescente si trova inserito in gruppi che danno *molto rilievo alla componente religiosa*; egli vi rimarrà fedele nella misura in cui il gruppo risponde alla gamma più ampia delle sue attese psicologiche (che abbiamo più sopra analizzato) ed elabora l'esperienza religiosa nel senso di quella « revisione critica » che è la dimensione essenziale della religiosità adolescenziale. A questo riguardo va anche aggiunto che proprio per le sue qualità gratificanti, il gruppo esercita sul giovane adolescente una forte pressione in senso conformistico; l'orientamento generale dei valori di gruppo (religiosi o non religiosi) tendono quindi a riflettersi anche acriticamente nella esperienza del singolo. Ciò mette in evidenza il rischio di superficialità ed estrinsecità di una opzione religiosa che sia frutto soprattutto dei condizionamenti collettivi (Siegman, 1962).

3. *Il conflitto tra opposte pretese totalizzanti.* La scoperta del pluralismo culturale è caratterizzante di questo periodo di sviluppo. L'adolescente viene posto di fronte ad una *pluralità di messaggi, tra di loro competitivi*, i quali assumono spesso una pretesa totalizzante. Le varie istituzioni, gruppi di potere e di pressione, movimenti e partiti, chiese e associazioni presentano il loro quadro di valori, massimizzandone la portata come « quadri di riferimento » e « universi di significato » esaustivi. Questa competizione ha certo un primo effetto; ed è quello *di relativizzare le varie proposte*, ponendole, in linea teorica almeno, sullo stesso piano. Con ciò viene negata a questa o a quella proposta culturale, la pretesa di porsi al vertice della rilevanza sociale; ciò tocca direttamente la religione, che nel passato godeva nelle società occidentali di grande rilevanza socio-culturale. Inoltre

si nota che al di là della relativizzazione delle proposte di valori, *vengono privilegiate quelle che godono o del supporto ideologico della Weltanschauung prevalente o dell'appoggio dei gruppi di potere dominanti*. In definitiva avviene che i valori religiosi sono spesso considerati irrilevanti come modelli collettivi di comportamento e non godono più dei supporti sociologici che in altri tempi ottenevano nelle società occidentali.

La conseguenza immediata è che l'adolescente comincia a percepire la possibilità di porsi in assoluta libertà di opzione di fronte alla proposta di valori religiosi; caduta la pressione conformizzante della famiglia e talora della scuola, venuta meno la facilitazione rappresentata da una cultura orientata religiosamente, l'adolescente rimane nell'occasione di una scelta che non è certo pre-determinata nel senso religioso. Se sceglierà di orientare la propria esistenza in senso religioso (e ciò avverrà definitivamente nelle età successive), non lo farà certo, nella maggioranza dei casi, sulla spinta della pressione ambientale, che spinge anzi al conformismo in senso opposto. Se ciò spiega la prevalente disaffezione religiosa di molti giovani, rende ragione anche della migliore « qualità delle scelte » religiose dei pochi.

Va comunque detto che la disaffezione religiosa, appunto perché maturata in rapporto alla crescente irrilevanza sociale della religione, riguarda principalmente la « religione di chiesa » cioè la chiesa in quanto istituzione; *non pregiudica*, probabilmente, *un orientamento o un interesse religioso, che permance almeno a livello del privato* (vedi Rusconi, 1969, Luckmann, 1969). Ciò è tanto più vero quanto più lo si collega con le tendenze intimiste e soggettiviste della religiosità adolescenziale.

Analizzati così alcuni aspetti settoriali della religiosità adolescenziale, presentiamo ora a titolo esemplificativo un approfondimento di due tipologie condotte religiose, nelle quali si rispecchiano globalmente molte delle caratteristiche elencate.

## 5. LA CONCEZIONE DI DIO

La più evidente caratteristica della religiosità adolescenziale è la molteplicità delle forme in cui essa trova espressione; se ne ha una controprova nella *estrema variabilità delle concezioni di Dio*, che sono ormai individualizzate e articolate al massimo (Harms, 1944). Si osserva inoltre che mentre le conoscenze riguardanti Dio raggiungono in questo periodo il livello che rimarrà invariato generalmente per tutta la vita, gli atteggiamenti religiosi si vanno ulteriormente specificando (McDowell, 1952; Goldman, 1964).

Questa è una fase di *spiritualizzazione* dell'immagine di Dio (cioè dell'ultima purificazione delle componenti magiche, animiste, antropomorfe delle età precedenti), ma è soprattutto secondo Deconchy (1967) una *fase di interiorizzazione*. In questi anni infatti la concezione di Dio viene fil-

trata attraverso i registri della ricca soggettività individuale (sia a livello cognitivo sia a livello affettivo). Questa accentuazione è segnalata da quasi tutte le ricerche, in particolare da Thun (1963), Rochedieu (1962), Stewart (1967), Babin (1963, trad. ital. 1966), Smet (1953); più precisamente Deconchy mette in evidenza alcune dominanze semantiche privilegiate, come i temi del « dialogo con Dio », del « mio Dio », del « Dio in-relazione », del « dubbio e abbandono », del « timore, obbedienza e sottomissione ». Dio non è più concepito come un essere lontano e astratto, ma è singolarmente « sentito » come facente parte delle dinamiche vive dello psichismo individuale. Alcuni autori fanno notare giustamente che questo modo di concepire il rapporto con Dio, oltre ad essere sostanzialmente una condotta reattiva, è anche molto ambivalente. Infatti, mentre da una parte, l'adolescente può ricercare nel suo incontro con Dio un appagamento al suo bisogno di scambio, di incontro amichevole, e protettivo con un Tu fedelissimo, di appoggio su una forza capace di « esorcizzare » il mondo e di agevolare l'adattamento al reale; d'altra parte può anche rifiutare il confronto con Dio quando lo percepisce come ostacolo all'affermazione del proprio io (Deconchy, 1967, 205-217).

Dal momento che il conseguimento dell'identità personale è il compito principale dello sviluppo adolescenziale, la presenza di Dio può essere respinta o accettata, a seconda che sia percepita come funzionale o meno a questa ricerca.

Il processo della interiorizzazione segnalata da Deconchy è interpretata da Babin in termini di *naturalità, egomorfismo, eticità*.

La « naturalità » definisce quella caratteristica del pensiero adolescenziale, per la quale la concezione di Dio è il *naturale punto di arrivo di un processo che va dall'uomo a Dio lungo le direttrici di tendenze spontanee* e non sulla base di una rivelazione; di qui le difficoltà che incontrano i temi specificamente « cristiani » e « cattolici » presentati dalla istituzione ecclesiale.

Quanto alla figura di Gesù Cristo il carattere di naturalità è messo in evidenza ad esempio dalla ricerca di Claerhout e Declercq (1970) i quali trovano che gli adolescenti privilegiano gli aspetti « immanenti » cioè legati alla sua umanità: egli è un uomo buono, forte, sereno, amico di tutti. Interessano invece assai di meno la dottrina che egli diffonde, la sua natura divina, la rivelazione, ecc. Si parla perciò di Dio a partire da considerazioni sul creato; egli è l'ordinatore del mondo, l'archetipo di ogni bellezza, l'incomprensibile, l'incommensurabile; il sentimento religioso, come altri hanno notato, si presenta strettamente collegato con lo sviluppo estetico, con le tendenze mistiche e contemplative (Kupky, 1924; Allport, 1950, 55; Nosengo, 1953, 724; Barbey, 1964).

L'« egomorfismo » invece definisce la tendenza a strutturare la concezione di Dio a partire dalle *condizioni e dalle tendenze psicologiche del*

soggetto. Ciò significa da una parte, che il soggetto è impegnato in un rapporto di tipo personale, vitale con Dio, ma che, dall'altra, rischia spesso di cadere nel soggettivismo emozionale che riduce Dio alle dimensioni dei propri bisogni.

L'egomorfismo opera particolarmente attraverso un *processo di idealizzazione*, basato sul narcisismo affettivo, che porta l'adolescente a trasferire su Dio le perfezioni che egli desidera per sé. Dio diventa, in un certo senso, l'utopia dell'io. La spinta a tale idealizzazione può venire soprattutto dall'esigenza di realizzare se stessi in un'identità solidamente acquisita e dalle reazioni di compensazione di fronte alle frustrazioni della vita, in particolare alla solitudine affettiva.

Il Babin osserva inoltre una differenza notevole tra le idealizzazioni dei ragazzi e quelle delle ragazze. Il ragazzo tende prevalentemente ad idealizzare il proprio io in un Dio visto come Meta, Appello, Modello a cui tendere. La ragazza invece idealizza la sua relazione con l'uomo; e Dio è sentito come il Confidente e l'Amico ideale (Gruber, 1956 e 1957).

Le diversità nella direzione di questa idealizzazione nei due sessi si possono ricollegare alle differenti strutture della loro personalità e, in ultima analisi, alle modalità diverse secondo le quali è stato vissuto il complesso di Edipo.

La precedente ipotesi spiega anche le *accentuazioni con cui viene concepita nei due sessi la paternità di Dio*; la ragazza più sensibile ad una relazione di persona a persona (strutturata dall'Edipo a conquistare e a sedurre il padre) trasporta inconsciamente su Dio il suo bisogno di trovare sicurezza nel Padre e nell'uomo ideale. La paternità di Dio si prolunga nel senso della confidenza, dialogo, amore. La Oberwiler in una ricerca su un campione di adolescenti svizzeri (1964) osserva che l'idealizzazione del padre terreno in un Padre sommamente amabile, può avvenire tanto nel senso di una esaltazione delle migliori doti del proprio genitore, quanto come reazione alle frustrazioni inferte da parte di una figura parentale mancata. Il ragazzo invece, strutturato a vedere nel padre un modello e una legge di crescita, più sensibile ai problemi della affermazione dell'io e della riuscita sociale, è più portato a sottolineare in Dio-Padre gli attributi di Creatore, Signore, Custode della Legge, ecc. (Babin, 1963, trad. ital. 1966).

L'eticità, infine, esprime la tendenza a *sovrapporre le aspirazioni soggettive di realizzazione morale alle istanze propriamente religiose*. Per essa, il richiamo morale è sentito come un invito alla piena realizzazione dell'io secondo le possibilità iscritte nella natura, più che come esigenza di adesione all'appello e alla conversione, come viene presentato dalla rivelazione cristiana.

Secondo il Castiglioni (1940) confermato dalla Andreani-Dentici (1952), negli adolescenti gli stimoli etici possono richiamare il divino più facilmen-

te di quelli cosmologici-naturalistici, a differenza di quanto altri autori hanno verificato per i pre-adolescenti.

L'incidenza degli imperativi etici sulla concezione di Dio presenta notevoli problemi. Il moralismo tipico della prima fase della adolescenza, di cui abbiamo già parlato, si presenta particolarmente accentuato tra i soggetti che hanno ricevuto una più intensa formazione religiosa; sono essi appunto che sperimentano le tensioni provenienti dall'insuccesso morale, la colpevolezza psicologica, il crollo dell'immagine di un Dio legislatore-giudice, troppo legata alle spinte narcisistiche.

Naturalità, egomorfismo, eticità ci appaiono come tre aspetti complementari di una unica dimensione, che abbiamo, col Deconchy, definito « interiorizzazione ».

L'ambiguità di questo processo deriva dall'essere *troppo funzionale alle esigenze dell'io, fino al rischio di snaturare l'atteggiamento religioso* dalla sua intenzionalità specifica. L'interiorizzazione è aperta sia a prospettive di una religiosità personale e vitale (e in questo caso è una tappa nella genesi della maturità religiosa) come anche al frantumarsi nel soggettivismo emozionale, altalenante tra alienazioni illusoriamente gratificanti e reazioni di delusione e rivolta.

## 6. IL DUBBIO RELIGIOSO NELL'ADOLESCENZA

La problematica del dubbio nell'adolescenza è di antica data; come abbiamo già illustrato in un precedente scritto (Milanesi, 1965) si sono interessati del dubbio religioso nell'adolescenza quasi tutti gli autori più importanti, da S. Hall a G. W. Allport, da E. D. Starbuck a W. H. Clark. I temi emergenti dalla lunga discussione sul dubbio religioso, toccano sostanzialmente questi argomenti: estensione del fenomeno del dubbio, sua definizione, suo significato nell'ambito della religiosità dell'adolescente.

Ne trattiamo nell'ordine:

1. *L'estensione del fenomeno del dubbio nell'adolescenza*. A cominciare da coloro che attribuivano al dubbio il ruolo di « sintomo » privilegiato della crisi dell'adolescenza fino ad alcuni ricercatori contemporanei, si suole affermare che il dubbio è fenomeno diffusissimo tra gli adolescenti. Così W. H. Clark (1958, 138) trova che il 65% di un gruppo di studentesse protestanti affermano di avere avuto dubbi religiosi. Grasso (1954, 169-170) in una inchiesta tra 2.000 studenti italiani trova che il 7,1% afferma di essere angustiato dal problema religioso (e l'autore pensa che si tratti di dubbi « gravi »), mentre un'altra imprecisata aliquota ha a che fare con dubbi più leggeri. Analoghi risultati sembrano raggiungere P. M. Castellvi (1965) e G. Zanoni (1964) su due campioni rispettivamente di giovani operai e di studenti romani. In una nostra recente indagine sullo

« status » dell'insegnamento della religione in Italia (Milanesi, 1973) abbiamo appurato, su un campione di 23.954 adolescenti (età media anni 16-17), che il 46,27% si dichiarano dubbiosi su alcune verità particolari e il 6,03% su tutti i contenuti della fede (oltre, naturalmente, ad altre aliquote, che si dichiarano atei, indifferenti, agnostici — in tutto l'8,63% — oppure « in fase di ricerca » — l'8,09%).

Complessivamente si può dire che il dubbio « grave » tocca una parte limitata di adolescenti, mentre il dubbio « leggero » interessa una grossa minoranza. Altro problema che è utile toccare è quello della delimitazione almeno approssimativa dei limiti cronologici dell'insorgenza del fenomeno. Braido-Sarti hanno potuto affermare nella loro ricerca (1967) l'esistenza di dubbi religiosi anche nella pre-adolescenza. Sembra dunque che si possa dire sulla base delle ricerche a nostra disposizione, che nella maggior parte dei casi, il dubbio profondo e sconvolgente si manifesti soprattutto verso la fine della pre-adolescenza e, probabilmente, con un certo anticipo nelle ragazze rispetto ai ragazzi.

Le diversità abbastanza rimarcate che si trovano confrontando i risultati di alcune ricerche sul campo, ci rimandano ai problemi più gravi della delimitazione e definizione del dubbio religioso e della sua funzione nello psichismo adolescenziale.

2. *La definizione del dubbio religioso.* Per un lungo periodo le ricerche sul dubbio religioso hanno oscillato tra una definizione « cognitivista » ed una definizione « tendenziale », a seconda che si accentuavano gli elementi « intellettuali » (il dubbio come conflitto a livello delle credenze) o gli elementi « emotivi e affettivi » (il dubbio come razionalizzazione di difficoltà morali). Attualmente si è portati a considerare il dubbio religioso della adolescenza come una *rottura della integrazione della condotta religiosa, che implica livelli cognitivi, motivazionali, valutativi, operazionali.* Tenendo presente la complessità degli elementi che ne fanno parte, è forse più realistico parlare di una tipologia del dubbio, come fanno molti autori (Allport, 1950; Clark, 1958; Gruehn, 1956; Guittard, 1952, e 1954). Allport in particolare parla di un *dubbio intellettuale* che deriva dalla difficoltà di comprensione delle verità religiose e del loro carattere dogmatico (vedi anche Clark, 1958). Vi è un *dubbio-conflitto* che nasce dal senso di colpa connesso con condotte non compatibili con le credenze. Vi è un *dubbio-difficoltà* legato alla necessità di abbandonare la religiosità realistico-magica dell'età precedente, non accompagnata da un corrispettivo supplemento di informazioni e di motivazioni. Vi è un dubbio connesso con le *violazioni delle aspettative del soggetto*, derivante cioè dalle delusioni patite nella pretesa che la religione risponda ai bisogni immediati dell'io.

Vi è un dubbio che è una *razionalizzazione della crisi religiosa*, che fa uso a livello di motivazione delle *critiche alle incongruenze e contraddi-*

*zioni della Chiesa-istituzione.* Vi è infine un *dubbio scientifico* che trae origine dal conflitto tra mentalità razionalista e positivista da un lato ed esigenze della fede dall'altro.

Altri tipi di dubbio si riferiscono più propriamente all'esperienza dell'adulto (vedi Allport, 1950, 105 e ss.).

A completare questo quadro descrittivo occorre forse riferire quali siano i *contenuti, i motivi, le occasioni del dubbio*, come suggeriscono in particolare le indagini di Castellvi e Zanoni (vedi Milanesi, 1965). Nell'insieme dei dati disponibili (che sono, tra l'altro, solo indicativi e non generalizzabili) sembra che il dubbio si concentri soprattutto attorno *ai contenuti della ecclesiologia e della escatologia* e più genericamente attorno a temi specificamente « cristiani » e « cattolici ». Sono invece assai meno toccati dal dubbio altri temi come la esistenza storica di Gesù, l'esistenza di Dio, il primato dell'amore nella religione cristiana, la creazione, ecc.

Quanto ai motivi del dubbio, essi sono principalmente agganciati alla *polemica anti-istituzionale*; si razionalizza la propria situazione di incertezza facendo appello alle incongruenze, errori, colpe della Chiesa e soprattutto degli uomini di Chiesa. Rari i motivi dedotti da difficoltà tipicamente intellettuali.

Le occasioni o fattori del sorgere di dubbi sono diversamente accentuati nelle due ricerche; nel sottocampione operaio hanno particolare incidenza *i rapporti con compagni* già orientati negativamente in fatto di religione, *le letture, il cinema*; nel sottocampione studentesco invece hanno particolare rilievo oltre alla *presenza negativa di persone irreligiose* (compagni, insegnanti, genitori), anche le *carenze dell'insegnamento* religioso e il *contenuto areligioso o anti-religioso di alcune discipline d'insegnamento* come la storia, la filosofia, ecc. (Milanesi, 1965).

Quanto all'incidenza dell'insegnamento religioso carente si hanno anche ampie conferme, sia pure indirette, da una recente indagine sopra citata (Milanesi, 1973).

Dall'insieme delle annotazioni fin qui riferite sembra che il dubbio religioso sia da ritenersi una condotta complessa che sottolinea sostanzialmente *la fase di transizione dell'adolescenza*, segnata dalle molte ambivalenze dello sviluppo psichico di questa età. I vari « salti qualitativi » che si verificano a livello di maturazione intellettuale, affettiva, motivazionale, morale, sociale, richiedono un periodo piuttosto prolungato di riassetto; il dubbio esprime in modo evidente la caratteristica « fluidità » di questa fase, contrassegnata dal processo di revisione della religiosità infantile e aperta alle opzioni definitive dell'età successiva.

3. *Il significato del dubbio nello sviluppo religioso dell'adolescente.* Già nel 1958 Clark, avanzando la distinzione tra dubbio positivo e dubbio negativo, sottolineava il significato polivalente del dubbio stesso in riferimento allo sviluppo globale della personalità religiosa dell'adolescente.

Il dubbio positivo sarebbe infatti l'espressione sicura di una religiosità già ben strutturata e creativa, ormai avviata a operare una scelta stabile dei valori religiosi; è il dubbio della persona che cerca una più grande verità, è perciò di natura euristica e svolge una funzione di ulteriore maturazione dell'individuo.

Il dubbio negativo è invece un sintomo evidente di una personalità religiosamente in crisi; si manifesta nelle persone che hanno alle spalle un passato religioso irto di difficoltà e di problemi irrisolti, prelude già a soluzioni negative dello sviluppo religioso futuro (indifferenza, agnosticismo, ateismo).

Dalla distinzione di Clark emerge una prima conclusione; ed è che non si può analizzare il significato del dubbio religioso se non lo si colloca in rapporto alla precedente « storia religiosa » dell'individuo. Il dubbio si qualifica come componente positiva o negativa, a seconda che si inserisce in una personalità normalmente sviluppata da un punto di vista religioso o compromessa da troppe problematiche irrisolte, trascinate dalle tappe dello sviluppo infantile. Essendo il dubbio collegato al processo di revisione della religiosità infantile, è chiaro che non potrà orientarsi in senso positivo e costruttivo se la revisione è compromessa da rilevanti residui di magismo, antropomorfismo, ritualismo, ecc.; in questi casi il dubbio ripropone la difficoltà di recuperare una diversa religiosità, più matura e più adatta alle esigenze della nuova età. In altre parole, il dubbio rappresenta allora il segno evidente che lo sviluppo religioso si arresta ai livelli infantili.

Va fatta inoltre una seconda annotazione: il significato del dubbio religioso nell'adolescenza è precisabile in rapporto al quadro totale delle attuali condizioni entro cui si va svolgendo la maturazione religiosa dell'adolescente. In altre parole, l'evoluzione positiva del dubbio dipende dall'insieme dei fattori che incoraggiano la ricerca di una religiosità adeguata: informazioni proporzionate allo sviluppo intellettuale, superamento del moralismo narcisista e perciò della colpevolezza pseudo-religiosa che spesso lo accompagna, recupero delle motivazioni sufficienti in rapporto alla pratica religiosa e all'appartenenza, esemplarità del gruppo familiare, efficienza e gratificazione anche religiosa dei gruppi dei coetanei, recupero di una immagine positiva della istituzione, superamento degli aspetti negativi del processo di secolarizzazione, ecc. Se tutto questo non esiste nell'ambiente concreto entro cui il soggetto va facendo la sua esperienza di revisione critica della religiosità, il dubbio può rappresentare il primo passo verso una progressiva recessione dell'interesse religioso e il primo momento di disintegrazione dell'atteggiamento religioso.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

I riferimenti contenuti in questo capitolo, oltre ai già citati Braido-Sarti (1967), Allport (1950), Carrier (1960), Goldman (1964), Vergote (1967), Clark (1958), Grasso (1954 e 1960), McDowell (1952), Deconchy (1967), Milanesi (1965), sono i seguenti:

1. ANDREANI-DENTICI O., Contributi allo studio de ll'esperienza religiosa nell'adolescente, *Rivista di Psicologia*, 1952, luglio-dicembre, 173-174.
2. BABIN P., *Dieu et l'adolescent*, Lyon, Éd. Du Chalet, 1963. (Trad. ital. di M. Viglietti: *L'adolescente davanti a Dio*, Roma, Paoline, 1966).
3. BARBEY L., *L'orientation religieuse des adolescents*, Paris, L'École, 1962. (Trad. ital. di L. Garavelli: *L'orientamento religioso degli adolescenti*, Roma, UCIIM, 1964).
4. BLANCHARD P., Réactions contemporaines devant la confession, *Lumen Vitae*, 10 (1955), 311-335.
5. CASTELLVÌ MASJUAN P., Il dubbio religioso nella tarda adolescenza, *Oriental. Pedagog.*, 12 (1965), 1, 3-52 e 12 (1965), 2, 227-248.
6. CASTIGLIONI G., Ricerche sul sentimento religioso di adolescenti, *Arch. di Psicol. Psichiat. e Psicoterap.*, 2 (1940), 78-142.
7. CLAERHOUT J. - DECLERCQ M., L'idée du Christ chez les adolescents, *Lumen Vitae*, 25 (1970), 67-88.
8. CLARK E.T., *The Psychology of the Religious Awakening*, N.Y., Mac Millan, 1929.
9. GILEN L., *Das Gewissen bei Jugendlichen*, Göttingen, Hogrefe, 1956.
10. GILEN L., *Das Gewissen bei Fünfzehnjährigen*, Münster, Aschendorff, 1965.
11. GRUBER A., Évolution religieuse chez les jeunes gens et les jeunes filles à 17 ans, *Lumen Vitae*, 12 (1957), 312-323.
12. GRUBER A., *Jugend in Ringen und Reifen*, Wien, Herder, 1956.
13. GRUEHN W., *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Konstanz, Bahn, 1960 (1ª ed. 1956).
14. GUITTARD L., *L'évolution religieuse des adolescents*, Paris, Spes, 1952. (Trad. ital. di T. Scotti: *L'evoluzione religiosa degli adolescenti*, Roma, Paoline, 1961).
15. GUITTARD L., *Pédagogie religieuse des adolescents*, Paris, Spes, 1954. (Trad. ital.: *Pedagogia religiosa degli adolescenti*, Roma, Paoline, 1961).
16. KUPKY O., *Kind und Religion*, Paderborn, 1924. (Trad. ingl. di W.C. Trow: *The Religious Development of Adolescents*, N.Y., Mac Millan, 1928).
17. HOLLINGWORTH L.S., *The Adolescent Child*, in Murchison C. (ed.), *A Handbook of Child Psychology*, Worcester, Clark Univ. Press, 1933.
18. LAURENCE Sr., The Sacrament of Penance; an Investigation, *Clergy Rev.*, 51 (1966), 112-121.
19. LOUKES H., *Teenage Religion*, London, SCM Press, 1961.
20. LUCKMANN T., *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, N.Y., Mac Millan, 1967 (1ª ed. 1963). (Trad. ital. di E. Cotta Radicati: *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino, 1969).
21. MILANESI G.C., *Giovani studenti italiani di fronte all'insegnamento della religione; un contributo sociologico*, in *Scuola e Religione*, vol. II, « Situazione e prospettive in Italia », Torino-Leumann, LDC, 1973.
22. MITSCHERLICH A., *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, München, Piper, 1963. (Trad. ital. di S. Bueno: *Verso una società senza padre*, Milano, Feltrinelli, 1970).
23. NOSENGO G., *L'adolescente e Dio*, Roma, UCIIM, 1953.
24. OBERWILER J., *La physionomie religieuse de la grande adolescente de l'enseignement secondaire libre*, Fribourg, Éd. Universitaires, 1964.

25. ROCHEDIEU E., *Personnalité et vie religieuse chez l'adolescent*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1962.
26. ROSEN B.C., *Adolescence and Religion*, Cambridge, Schenkman, 1965.
27. RUSCONI G.E., *Giovani e secolarizzazione*, Firenze, Vallecchi, 1969.
28. SIEGMAN A.W., Personality and Socio-Cultural Variables Associated with Religious Behavior, *Archiv für Religionspsych.*, 7 (1962), 96-104.
29. SMET W., Tendances affectives et croyance en Dieu, *Lumen Vitae*, 8 (1953), 105-117.
30. SNOECK A., *De psychologie van het Schulbewustzijn*, Antwerpen-Utrecht, Standard, 1948.
31. STEWART C.W., *Adolescent Religion*, Nashville-N.Y., Abingdon Press, 1967.
32. TEJERA DE MEER M., Un caso di religiosità patologica, *Oriental. Pedag.*, 16 (1969), 6, 1434-1445.
33. THUN T., *Die religiöse Entscheidung der Jugend*, Stuttgart, Klett, 1963.
34. VAN DRIESSCHE G., La confession des adolescents, *Lumen Vitae*, 22 (1967), 309-334.
35. ZANONI G., *Il dubbio religioso nella tarda adolescenza. Ricerca psicologica in ambiente operaio a Roma*, Roma, 1964 (tesi non pubblicata).

#### BIBLIOGRAFIA AGGIUNTA

1. ALETTI M., *La concezione di Dio nell'adolescente*, Milano, 1971 (tesi non pubblicata).
2. BABIN P., *Les jeunes et la foi*, Lyon, Éd. du Chalet, 1961. (Trad. ital.: *I giovani e la fede*, Roma, Paoline, 1962).
3. BRIEN A., Mentalité technique et enseignement religieux, *Lumen Vitae*, 13 (1958), 665-684.
4. BROWN L.B., Quelques attitudes sous-jacentes dans les prières pour demander des faveurs, *Cahiers de psychologie religieuse*, IV, 67-86, Bruxelles, Lumen Vitae, 1967.
5. DELOOZ P., La foi des élèves de l'enseignement de l'État en Belgique, *Nouv. Rev. Théol.*, 73 (1951), 21-42.
6. DELOOZ P., Une enquête sur la foi des collégiens, *Nouv. Rev. Théol.*, 71 (1949), 1045-62.
7. DELOOZ P., *La foi des jeunes filles de l'enseignement secondaire catholique en Belgique*, Bruxelles, Foyer Notre Dame, 1957.
8. DELOOZ P., Une nouvelle enquête sur la foi des collégiens en Belgique, *Nouv. Rev. Théol.*, 87 (1965), 466-514.
9. DECONCHY J.P., Dieu et les images parentales. Masculinité et féminité; un nouveau chiasme, *Cahiers de Psychologie religieuse*, IV, 89-96, Bruxelles, Lumen Vitae, 1967.
10. GODIN A., COUPEZ A., Les images de projection religieuse; une technique d'évaluation du psychisme religieux, *Lumen Vitae*, 12 (1957), 269-283.
11. GODIN A., Images projectives religieuses; révision des normes et analyse statistique complémentaire, *Lumen Vitae*, 16 (1961), 245-248.
12. GOUYON P., La foi des lycéens catholiques en France, *Nouv. Rev. Théol.*, 72 (1950), 1028-1049.
13. GRASSO P.G., *I giovani stanno cambiando*. Risultati di ricerche psicologiche nel quadro giovanile di valori, Zürich, PAS Verlag, 1963.
14. GRUBER A., Adolescents et adolescentes; traites différentiels d'évolution religieuse, *Recherches et Réflexions*, C.P.R.I., Bruxelles, Lumen Vitae, 1965, pp. 112-124.

15. MAURER A., Adolescent Attitudes toward Death, *Journ. of Gen. Psychol.*, 104 (1964), 75-90.
16. NOSENGO G., *La vita religiosa dell'adolescente*, Roma, AVE, 1954.
17. ROBINSON M., Les images projectives religieuses; résultats d'une application collective, *Lumen Vitae*, 19 (1964), 249-262.
18. SCHOLL M.E., BEKER J., A Comparison of the Religious Beliefs of Delinquent and Non-Delinquent Protestant Adolescent Boys, *Religious Educat.*, 53 (1964), 250-253.
19. ZAVALLONI R., Sugli atteggiamenti religiosi dei giovani d'oggi, in *Educazione e società nel mondo contemporaneo*, Brescia, La Scuola, 1964, pp. 567-622.