

LA MATURITÀ RELIGIOSA

1. Dimensioni generali della religiosità

1. Risposta alla « ricerca di significato »
2. Autotrascendenza
3. Geneticità
4. La dimensione culturale
5. Il carattere totalizzante

2. La struttura psicologica della religiosità matura

- a. Il « sentimento religioso » maturo secondo G. W. Allport
- b. L'atteggiamento religioso come struttura della maturità secondo A. Vergote

3. Le caratteristiche della religiosità matura

- a. Il carattere di globalità differenziata
- b. Il carattere dell'autonomia motivazionale
- c. Il carattere di dinamicità
- d. Il carattere di consequenzialità

Al termine di numerose riflessioni sui successivi stadi dell'evoluzione religiosa dell'individuo, può sembrare necessario descrivere la « fase » finale del lungo cammino verso la maturità religiosa. In realtà questa fase non è cronologicamente posta alla fine delle altre; essa è solo logicamente ipotizzata alla conclusione di un itinerario che spesso non termina con il raggiungimento dell'età adulta (vedi cap. I, parte I, par. 2).

Le note che seguono riguardano dunque solo *il punto di arrivo ideale* verso cui tende l'evoluzione religiosa dell'uomo, così come ci è dato di anticipare sulla traccia delle conoscenze a nostra disposizione.

Daremo qui di seguito un elenco delle *dimensioni o costanti generali* della religiosità, come abbiamo potuto coglierle nel corso della nostra analisi; quindi si cercherà di descrivere la *struttura psicologica della religiosità matura*, per concludere con alcune *caratteristiche della medesima*.

1. DIMENSIONI GENERALI DELLA RELIGIOSITÀ

Ricostruendo induttivamente da quanto abbiamo fino ad ora studiato, possiamo fissarne alcune più evidenti:

1. Risposta alla « ricerca di significato »

Un fatto abbastanza accertato sembra essere anzitutto la emergenza della condotta religiosa dall'insieme degli sforzi che l'uomo fa *per dare un significato alla propria esistenza*. Il bisogno esistenziale del « search for meaning » (ricerca di significato) sembra soggiacere a tutte le esperienze religiose anche negli stadi genetici più arcaici. La condotta religiosa emerge come una delle soluzioni possibili agli interrogativi che via via si vengono ponendo all'uomo nelle diverse età della vita.

Occorre annotare che la condotta religiosa come risposta al « search for meaning » segue di quest'ultimo i ritmi evolutivi. La ricerca di significato è infatti presente, in modo diverso, nel bambino che avverte appena qualche risonanza psicologica dei propri bisogni fisiologici e nell'adulto che è frustrato di fronte alla morte, nel fanciullo che sperimenta il crollo del mito dell'onnipotenza paterna e nell'adolescente che coltiva ideali di autorealizzazione.

Non sempre perciò il « search for meaning » si manifesta in termini razionalmente chiari e univoci, ma è invece *spesso compromesso e mescolato ad altre motivazioni non ancora consapevoli*; la religiosità è spesso solo una risposta alle incongruenze di uno psichismo contorto e problematico, è proiezione di un bisogno biologico, è canalizzazione di un « drive » semplicemente istintuale, è risposta magica e funzionale a situazioni senza uscita apparentemente soddisfacente.

In altre parole il bisogno di significato è presente anche quando il soggetto non assume questa ricerca di orientamento come un compito esistenziale da realizzare in modo consapevole.

Analoghe differenziazioni nel « search for meaning » e perciò nell'eventuale risposta religiosa dipendono dalle diverse condizioni sociali e culturali entro cui l'esperienza umana si sviluppa: esempio evidente ne è la ricorrente contrapposizione tra religiosità del « primitivo » e religiosità del « contemporaneo », che si riferiscono a esperienze culturali assai più lontane tra di loro che danno significato alla vita in modo assai diverso. In tutti i possibili contesti, però, la risposta al problema umano è religiosa solo quando fa appello ad una radicale « Alterità », non necessariamente intesa come Persona, che trascende il problema stesso.

La risposta religiosa non è però la sola fenomenologicamente accertabile nei momenti di interrogativi esistenziali. Essa è una delle risposte possibili; il suo emergere sembra da una parte collegato a precisi condizionamenti di carattere psicologico (e in questo soprattutto le varie scuole psicoanalitiche hanno dato dei contributi essenziali), ma anche a condizionamenti ambientali (macrosociali e microsociale) e culturali. L'uomo diventa religioso in rapporto alle sue esperienze di ricerca del significato, quando si verificano contemporaneamente le premesse culturali che orientano la risposta in senso religioso.

Ma per molti *questa risposta non si caratterizza in senso stretto come risposta religiosa*; l'assolutizzazione dei valori identificati come fattori di integrazione delle esperienze umane del soggetto non trascende la sfera dell'umano (benché sia già un superamento delle idolatrie e della banalità dell'esistenza puramente fattuale). In tal caso si può parlare di religiosità universale dell'uomo, ma solo in senso molto generico e analogico. In questo caso si possono trovare delle personalità che hanno un sufficiente grado di strutturazione e integrazione e fruiscono di una visione della vita ispirata a valori umanistici di grande rilievo e importanza, ma non orientati ad un riconoscimento del « radicalmente altro ».

Alcuni autori come Allport, Clark, Maslow e altri ritengono che questi « Assoluti di sostituzione » (come vengono chiamati i valori assunti a livello di vertice della personalità come fattori di totalizzazione, sia pure senza la dimensione del « radicalmente altro ») svolgono *un ruolo integratore limitato*, inferiore comunque all'incidenza esercitata sullo psichismo dai valori religiosi autentici.

Le filosofie della vita di queste personalità costituiscono tuttavia una tipica religione « laica » che non è infrequente negli uomini adulti della nostra epoca, soprattutto tra quelli più dotati di cultura e di preparazione scientifica, tra i ceti toccati più da vicino dalla secolarizzazione della nostra cultura. Tale religiosità laica o scientifica (sul tipo della religione umanistica di Fromm) non è un sostituto intercambiabile della risposta religiosa autentica, ma è una vera risposta all'alternativa e spesso antagonista della religiosità del « radicalmente altro ». Sarebbe perciò eccessivo credere che da tale religiosità laica possa scaturire facilmente un ulteriore interrogativo religioso in senso tradizionale. Tale tipo di filosofia della vita è spesso accompagnato da una scelta atea consapevole, dal rifiuto della dimensione trascendente e soprannaturale, in nome di un umanesimo autosufficiente.

Di qui la conclusione che *religione e ateismo hanno la stessa radice nell'interrogativo esistenziale fondamentale*, ma sono in realtà due risposte assolute e divergenti in modo radicale, ambedue radicalmente esigenti nella esclusione di compromessi e di mezze risposte. Qui si parla di un ateismo che non è solo esclusione polemica delle forme anti-umanistiche di religione (magismo, animismo, superstizione, autoritarismo, ritualismo, ecc.) ma più drasticamente, di tutte le forme e di tutti i progetti di « dimensione verticale ».

Se religione ed ateismo sono risposte alternative aventi una comune radice nell'interrogativo esistenziale, rimane da chiedersi « il perché » di tali scelte divergenti. È nostro avviso che la psicologia empirica non sia in grado di fornire un « perché » esauriente all'interrogativo; i molti « perché » a cui si è fatto ricorso (compresi quelli avanzati dall'approccio psicoanalitico) non riescono a spiegare il motivo per cui, radicalmente, alcune

persone scelgono per la vita un significato religioso e altre no. Le spiegazioni che fanno appello ai condizionamenti psicologici o socio-culturali sono più nell'ordine dei « come » che in quello dei « perché ». Il « come », però, non risponde al « perché ».

Questo riconosciuto limite alla ricerca dovrebbe preservare sia da indebite utilizzazioni apologetiche dei dati psicologici sulla religiosità umana, sia da facili riduzionismi, come già abbiamo accennato nel 1° capitolo.

2. Autotrascendenza

La tendenza ad elaborare una risposta assoluta agli interrogativi esistenziali, che abbiamo visto poter maturare anche in una risposta religiosa, sembra avere la sua radice profonda nel *bisogno di autotrascendenza dell'uomo*. Egli cioè non si accontenta di sperimentare fattualmente le possibilità iscritte nella sua realtà psicologica e sociale, ma vuole continuamente trascendersi, proiettandosi verso la realizzazione sempre più alta di un progetto di sé, che rimane per natura sua un compito aperto. In questo processo di continuo superamento della dicotomia tra « essere » e « poter essere » si inserisce la risposta religiosa come simbolo-limite di questo compito stesso. Il progetto di una vita religiosamente orientata contiene dunque *una tensione morale e psicologica che vivacizza la esperienza quotidiana del credente*. La persona religiosa si sente così coinvolta in una ricerca senza limite di mete da realizzare; in questo senso anche la religiosità appartiene al novero delle condotte utopiche, in tensione tra l'interrogativo sul proprio problematico essere « qui-adesso » e il suo progetto di dover essere per domani.

È a questo punto che rivela tutta la sua importanza *il linguaggio simbolico, che è tipico delle condotte religiose*. Esso è, per natura sua, un linguaggio che si trascende, proiettato verso il mondo dei significati che va scoprendo; al limite si può dire che la fedeltà all'esigenza della trascendenza insita nel linguaggio simbolico porta necessariamente al continuo superamento delle stesse immagini e simboli religiosi. Fissarci sui simboli è creare degli idoli; la comprensione progressiva di Dio trascende le sue immagini, che il linguaggio simbolico viene elaborando.

In questa caratterizzazione rimane insoluta comunque una questione psicologica abbastanza centrale in tutto il problema: l'interrogativo sulla natura dell'oggetto in tutta l'esperienza religiosa, che corrisponde in ultima analisi al Dio delle religioni storiche. Il credente assegna a questa realtà che lo attira e lo condiziona una consistenza ontologica; nella fase matura della evoluzione religiosa, il credente si è venuto convincendo che Dio non è proiezione dei condizionamenti psico-sociologici che hanno magari provocato l'interrogativo esistenziale, ma è realtà che precede quell'interro-

gativo e lo orienta e lo fa maturare mediante una progressiva rivelazione di sé.

La ricerca del credente s'incontra con la ricerca di Dio; Dio si rivela all'uomo attraverso i simboli significativi della esperienza umana stessa. Lasciando da parte la questione dei modi della rivelazione di cui parla il credente (che è problema teologico, piuttosto che psicologico), rimane la asserzione secondo cui questa realtà è « là », da scoprire, amare, conoscere. Ben altro è il discorso dello psicologo; il suo discorso non può oltrepassare la barriera delle constatazioni appunto psicologiche. Egli non sa nulla di quanto avviene al di là. Egli si limita a constatare che dalle innumerevoli esperienze e problemi che l'uomo vive, emerge un interrogativo esistenziale, cui si tende a rispondere con un simbolo complesso ben radicato nelle esperienze stesse. È normale che lo psicologo attribuisca tutta la ragion d'essere del simbolo (Dio) all'insieme delle esperienze psicologiche.

Quello che lo psicologo afferma essere prodotto dell'incessante evoluzione psichica del soggetto, il credente lo attribuisce all'azione di Dio che « cerca » l'uomo.

A questa contrapposizione esplicativa si potrà forse dare una soluzione solo *distinguendo accuratamente le due sfere di competenze*; lo psicologo studierà così il progressivo emergere di un simbolo unificatore e totalizzante in determinate strutture e processi psicologici, mentre il credente considererà tale simbolo solo come veicolo della progressiva manifestazione di Dio all'uomo. Il tentativo di separare i due aspetti del problema può condurre alla indebita riduzione o psicologista o soprannaturalistica dei termini della questione, secondo cui la religione non è altro che proiezione psicologica o prodotto della grazia e della fede. Una posizione realistica sembra quella che, in un discorso psicologico come il nostro, rimane fedele alle acquisizioni scientificamente plausibili che tendono a scoprire i condizionamenti psicologici delle condotte religiose, lasciando aperta l'altra interpretazione, senza negarla né affermarla. Non è compito dello psicologo, a nostro giudizio, dimostrare le provvidenziali coincidenze tra psicologia dell'uomo e rivelazione di Dio.

3. Geneticità

Una caratteristica innegabile della condotta religiosa, se interpretata come compito aperto verso l'acquisizione di un significato esistenziale è la sua *geneticità*. È la dimensione evolutiva della vita stessa che proietta sulla religiosità umana un'esigenza di dialetticità essenziale. Prescindendo dalla dialetticità emergente dalla polarizzazione eredità-ambiente o se si vuole più precisamente dalla polarizzazione psiche-società, si vuole qui sottolineare la necessaria evoluzione psicologica della condotta religiosa.

Abbiamo già accennato che vi sono *due sfere di sviluppo genetico*; una

sul piano cronologico e una sul piano logico, che in realtà si intersecano nella vita dell'uomo. Qui si vuole accennare in particolare al fatto che la prima sfera di sviluppo è abbastanza analizzabile in rapporto alle acquisizioni della psicologia genetica che va scoprendo quali siano i modi dello sviluppo dell'uomo in determinate condizioni socio-culturali. La psicologia della religione può analizzare in questa prospettiva quali sono le possibilità di risposta religiosa iscritte nei « modi di sviluppo » dell'uomo in prospettiva cronologica e come esse emergono in rapporto al risolversi delle difficoltà stesse sul piano psicologico. In altre parole si possono seguire sul piano descrittivo le successive tappe dell'emergere della risposta religiosa, dal bambino all'uomo adulto.

In questa trattazione si documenta sostanzialmente l'importanza delle figure-simbolo, paterna e materna, nella prima fase dell'evoluzione (come ha messo in evidenza chiaramente la psicanalisi) e delle progressive esperienze di inserimento del soggetto nell'ambiente nelle successive fasi dello sviluppo.

Ma esiste un'altra logica, quella interna all'esperienza religiosa stessa, che spesso non segue l'evoluzione cronologica e psicologica dell'individuo; è una logica dettata dall'esigenza di maturazione dell'interrogativo religioso, che talora rimane mortificata dall'esito non positivo di esperienze psicologiche, da regressioni, fissazioni, ecc., che rappresenta pur sempre la linea di sviluppo ideale della esperienza religiosa. Mentre la linea cronologica segue le vicende fattuali dello sviluppo psico-religioso, annotando anche i motivi della non riuscita e misurando la riuscita media dell'uomo in via di sviluppo rispetto al progetto religioso, la linea logica tende a ricostruire l'evoluzione di una religiosità ideale, fedele alle premesse ed esigenze iscritte nella intenzionalità propria della condotta religiosa. È chiaro che mentre il primo discorso è essenzialmente di carattere descrittivo, il secondo è anche interpretativo e sfocia necessariamente in un tentativo di definire la « maturità » religiosa, cioè il punto di arrivo ideale dell'evoluzione religiosa. Mentre la prima linea mette in evidenza la logica o dialetticità fattuale dello sviluppo religioso, la seconda ne mette in evidenza la dialetticità essenziale.

4. La dimensione culturale

Una dimensione essenziale della religiosità sembra essere anche quella culturale. Le condotte religiose si strutturano anche attraverso il confronto critico con i modelli di condotta e i correlativi « significati per la vita » che la società e il micro-ambiente vanno incessantemente elaborando.

Con questa annotazione vengono ridimensionate certe affermazioni tendenti a dimostrare l'esclusiva origine psicologica, intesa in senso intemistico, della condotta religiosa. La religiosità umana si costruisce a co-

minciare dal micro-ambiente familiare, portatore di determinati valori (spesso anche religiosi), inscindibilmente connessi con le strutture psichiche dei singoli componenti di quell'ambiente. Ma, via via, essa si viene inserendo nei vari gruppi, a cui l'individuo si trova legato in forza del processo di socializzazione.

L'interrogativo religioso si forma e si risolve in rapporto alle varie contraddizioni, bisogni, istanze del sistema socio-culturale in cui l'uomo è inserito. La religiosità perciò subisce da questo condizionamento un'ulteriore spinta verso una evoluzione dinamica e dialettica, nella misura in cui sono dinamici e dialettici gli sviluppi del sistema socio-culturale.

Ciò equivale anche all'affermazione secondo cui la religiosità si evolve secondo determinati fattori di apprendimento e non solo sulla base di fattori di carattere ereditario e interiore. In rapporto alle affermazioni della psicanalisi ortodossa freudiana, ciò costituisce una correzione essenziale, anche se l'istanza sembra ormai del tutto acquisita dalle scuole psicologiche successive.

Se si accetta questa prospettiva, allora è possibile anche capire il significato della « rivelazione »; senza pronunciare un giudizio sulla consistenza ontologica di essa, lo psicologo e il sociologo potranno constatare che vi sono nella cultura numerosi stimoli religiosi, che canalizzano e orientano in modo storicamente prevedibile e accertabile le risposte religiose che si vanno elaborando nella dinamica psicologica degli individui. Lo psicologo e il sociologo potranno anche constatare che al di là di stimoli particolarmente significativi dal punto di vista religioso, emergono nella società problematiche particolari, che ricevono da certe aliquote di individui risposte religiose e che perciò costituiscono « piste » privilegiate di ricerca e di riflessione sull'origine e sulla funzione della condotta religiosa dell'individuo nel quadro totale della sua esperienza.

5. Il carattere totalizzante

Un'ultima considerazione riguarda il carattere totalizzante della condotta religiosa. Nella sua esigenza radicale di costituire un quadro complessivo di significati per la vita, la religiosità si presenta come una condotta complessa nella quale vengono integrati tutti i livelli e le fasi della condotta stessa.

In realtà la condotta religiosa rispecchia la estrema variabilità dei momenti evolutivi e dialettici dello sviluppo umano; il tentativo di ricerca del significato per la vita viene posto in atto anche quando non sono ancora maturate tutte le possibilità iscritte nello psichismo umano.

Questa ricerca viene condotta con gli « strumenti » che al momento sono disponibili al soggetto. Così si verifica il fatto che talune condotte a orientamento religioso siano prevalentemente di carattere emotivo, altre

di carattere affettivo, altre invece corrispondono più da vicino alla ricerca razionale. *Alcune condotte religiose parlano un linguaggio consapevole delle proprie motivazioni e orientamenti; altre invece sono chiaramente espresse solo a livello inconscio*, mentre a livello consapevole le condotte non dicono affatto intenzionalità religiosa.

Per ogni individuo esiste dunque una religiosità quando questi, *con gli strumenti che ha a sua disposizione* (psicologici e culturali) *esprime una ipotesi esplicativa delle proprie difficoltà esistenziali che fa appello al « radicalmente altro »*. Solo l'inadeguatezza della risposta, cioè la sproporzione tra l'ipotesi formulata e le reali possibilità di elaborazione simbolica e vitale del soggetto potrà far considerare immatura, povera, spuria la risposta data agli interrogativi esistenziali. Una condotta magica, ad esempio, si potrà considerare proporzionata allo stadio di evoluzione del bambino di quattro anni, ma non certo all'adulto normalmente sviluppato, per quanto riguarda la struttura generale dello psichismo.

Anche tenendo conto che *la perfetta integrazione di tutte le fasi dei livelli della personalità nella condotta religiosa è estremamente rara e problematica*, si potrà comunque pensare che il crescere di una religiosità matura sia data dalla vivacizzazione della dialettica tra le varie forme psicologiche di religiosità, tra i vari linguaggi via via acquisiti, tra le varie istanze via via messe in evidenza dallo psichismo umano.

Di mano in mano che la personalità dell'individuo si libera dalle incongruenze delle prime e più arcaiche età della vita, anche il discorso religioso si fa più chiaro e la risposta religiosa viene progressivamente coestesa a tutti i settori dello psichismo.

In definitiva la condotta religiosa si caratterizza da un punto di vista psicologico come « risposta al bisogno di significato », che assume come punto di riferimento fondamentale il rapporto con un « radicalmente altro »; tale condotta, culturalmente condizionata dalle esperienze esistenziali del soggetto, si matura attraverso una dialettica genetica, implicante varie fasi e livelli della condotta, con particolare rilievo del linguaggio simbolico.

Si tratta ora di vedere come vengono unificate in una condotta globale e relativamente stabile questi vari livelli di comportamento che abbiamo definito « dimensioni generali della religiosità »; si dovrà infatti supporre che nella persona religiosamente matura esse si trovino tutte presenti a gradi di sviluppo ottimale.

2. LA STRUTTURA PSICOLOGICA DELLA RELIGIOSITÀ MATURA

Parlando di religiosità matura, Allport (1950, 52) annota che raramente si trovano delle persone adulte che abbiano pienamente integrato le condotte religiose nel quadro globale della loro personalità; più spesso

la religiosità rimane un segmento separato di comportamento, caratterizzato da tratti di immaturità e di infantilismo. L'irrelevanza dei ruoli religiosi nella vita collettiva contemporanea sembra d'altronde rafforzare questa situazione di emarginazione; trattandosi di un comportamento ritenuto da molti strettamente privato, l'eventuale sua inadeguatezza rispetto al grado generale di evoluzione dello psichismo non sembra compromettere il giudizio globale sull'individuo.

È però importante cercare di precisare quale sia la natura della religiosità matura, almeno per delimitare il significato di questo « punto di riferimento » che è per noi la maturità stessa.

Analizzeremo alcune teorie sulla struttura psicologica della religiosità matura.

a. Il « sentimento religioso » maturo secondo G. W. Allport

In riferimento alla religiosità matura, Allport (1950, 105-106) si rifà ad alcune caratteristiche che egli ritiene essenziali per la stessa maturità psichica: a. *un « io » in espansione*, cioè capace di oltrepassare i desideri viscerotonici, gli impulsi biologici immediati, i bisogni puramente omeostatici; b. *la capacità di auto-oggettivazione*, intesa come capacità di riflessione e di penetrazione rispetto alla storia psichica del soggetto stesso, come attitudine all'auto-percezione realistica, fino al giudizio distaccato e anche venato di humour che caratterizza l'uomo superiore; c. *l'integrazione dell'esperienza*, come tensione verso un'unificante filosofia di vita, che costituisce il modello organizzativo e dinamico di tutta la personalità. A questi tratti, Allport aggiunge anche la capacità di *cordiale rapporto con gli altri*, *sicurezza emotiva*, *percezione realistica di sé*; ma i primi tre rimangono i criteri essenziali per la definizione di un psichismo maturo.

Se si vuole esprimere con un solo concetto l'insieme strutturato dei tratti della maturità si deve far ricorso al termine di « sentimento » (Allport, 1950, 109). Definendolo come una « organizzazione di sensibilità e di pensiero orientata verso un oggetto definito di valore », Allport ne precisa i contenuti aggiungendo che si tratta di un « motivo organizzato » o meglio una « organizzazione motivata » della personalità, un « sistema di attitudini », una « causa prima di condotta, in grado di preparare la persona al comportamento adattivo ogni qualvolta sono presentati gli opportuni stimoli o associazioni ».

Su questa base anche il sentimento religioso maturo è definito come « una disposizione costituitasi attraverso l'esperienza, a rispondere favorevolmente ed in determinati modi abituali agli oggetti e principi concettuali che l'individuo considera come d'importanza suprema nella sua vita personale e come correlati con ciò che egli reputa permanente o centrale nella natura delle cose » (Allport, 1950, 110-111). In questo modo la

maturità è attribuita alla presenza di un « controllo direttivo » della condotta, esercitato dalla credenza in qualcosa di « permanente e centrale della natura delle cose » o meglio ancora dalla presenza di una « direzione integrata di condotta » nel senso dei valori religiosi. È evidente che in questa definizione Allport sottolinea soprattutto gli aspetti cognitivi e intenzionali della condotta religiosa, che costituiscono la base delle motivazioni interiorizzate che orientano la vita (vedi cap. II, parte I, più in dettaglio).

Analoghe considerazioni si possono evidenziare nel pensiero di A. Vergote.

b. L'atteggiamento religioso come struttura della maturità secondo A. Vergote

Abbiamo già accennato in altro contesto al fatto che A. Vergote ritiene essenziale per la maturazione del sentimento religioso il faticoso passaggio *dalle esperienze* immediate, sporadiche, intuitive *all'atteggiamento*. Si tratta ora di vedere quale contenuto offre il concetto stesso di atteggiamento.

Ispirandosi a una larga letteratura psicologica e sociologica, Vergote lo definisce come « un modo d'essere nei confronti di qualcosa o di qualcosa », come « una disposizione favorevole o sfavorevole esprimendosi con parole o con un comportamento » (Vergote, 1967, 213). In queste poche parole è già contenuto il nucleo essenziale del concetto: *è una condotta totale*, che integra cioè una pluralità di funzioni e di processi (affettivi, cognitivi, volitivi), sviluppatasi nel rapporto con l'ambiente in un continuo equilibrio evolutivo, dotati di diversa stabilità e integrazione; *è in relazione intenzionale con un oggetto dato*, nel senso che esprime un giudizio di valore nei suoi riguardi, riflettendo sulla propria condotta anche a livello emozionale, affettivo e pratico; *è osservabile*, si esprime cioè in comportamenti che possono essere in qualche modo controllati e misurati, anche se non si esaurisce in essi.

Applicando questi concetti generali alle condotte religiose, Vergote (1967, 215) afferma che l'atteggiamento si distingue adeguatamente dalla opinione, dalle credenze e dai comportamenti religiosi, in quanto questi esprimono solo aspetti superficiali dell'esperienza religiosa, dissociati dalle strutture portanti della personalità e perciò incapaci di trasformare il soggetto e il suo ambiente. L'atteggiamento invece sembra sottolineare l'esistenza di un significato complessivo dell'esperienza religiosa, così come lo vive « dal di dentro » il credente stesso. Per questo la religiosità è matura quando si esprime in un atteggiamento religioso.

Al di là di queste precisazioni definitorie è importante notare anche che in questo contesto assumono rilievo *i fattori* che contribuiscono a formare l'atteggiamento (sono il complesso di Edipo e i vari apprendimenti, in

stretta interazione tra di loro) *e la struttura dinamica* (che comprende l'integrazione del passato, differenziazioni, conflitti e sintesi; e l'identificazione a modelli).

È su quest'ultimo punto che si sviluppa l'analisi di A. Vergote, di cui utilizzeremo in seguito alcuni elementi interessanti (Vergote, 1967, 216 e ss.).

Da quanto siamo venuti raccogliendo nelle indicazioni di Allport e di Vergote (si vedano comunque anche le opere di O. Strunk, 1965 e Pruyser, 1968), risulta che, in ultima analisi, una religiosità matura si riconosce dal grado di differenziazione strutturale (cioè dalla sua ricchezza e complessità) e dal livello di integrazione nella personalità (cioè dal posto più o meno centrale occupato nel quadro globale della personalità). Ulteriori precisazioni vengono però dallo studio delle note descrittive di una religiosità matura.

3. LE CARATTERISTICHE DELLA RELIGIOSITÀ MATURA

Tenendo sempre presente che il concetto di maturità costituisce sostanzialmente solo un punto ideale di riferimento per le condotte religiose e non tanto una definizione statica o punto di arrivo identificabile con il raggiungimento dell'età adulta, possiamo fissare alcune caratteristiche più evidenti della religiosità matura:

a. Il carattere di globalità differenziata

Una religiosità matura si distingue anzitutto per la sua *complessità e ricchezza*; non si tratta di un sentimento facilmente isolabile nella sua semplicità, ma piuttosto di un modello che comprende una multiformità di interessi, orientamenti, schemi (di cui alcuni dominanti ed altri accessori) che si estendono a tutte le esperienze e le difficoltà esistenziali dell'individuo. Questo « principio organizzatore » della condotta è in grado di dare un significato unitario ai singoli segmenti del comportamento, senza mortificarne l'autonomia; la « filosofia di vita » che ne risulta si presenta con il carattere della massima integrazione, con la capacità cioè di conferire dinamismo a tutti gli elementi che compongono la personalità del soggetto (Allport, 1950, 112 e ss.).

Allo stesso tempo una religiosità matura si caratterizza per la sua *differenziazione*; essa cioè è il risultato di una progressiva selezione e discriminazione operata da una razionalità critica e realista sulle forme transeunti della religiosità impulsiva, affettiva, intuitiva. Processi incessanti di riorganizzazione sono caratteristici di questo stadio di maturità religiosa; sua è la capacità di adattarsi alle nuove esigenze di « compren-

sione» e di « significato » che le successive esperienze impongono all'individuo.

Il carattere di globalità si estende anche nel tempo; *una religiosità matura è quella che integra nell'attuale atteggiamento anche tutta la precedente storia religiosa e psichica del soggetto*. Ciò vuol dire che i nodi di difficoltà tipici dei vari stadi di sviluppo sono stati affrontati e adeguatamente risolti, non rimossi o accantonati; in quest'ultimo caso infatti essi potrebbero costituire elementi di natura nevrotica che non cessano di disturbare i dinamismi della personalità. L'integrazione del passato sembra doversi configurare come *assunzione e accettazione il più possibile consapevole delle connessioni e dei condizionamenti* che stanno all'origine della religione e che ne accompagnano incessantemente lo sviluppo; per poterli interpretare e superare nel senso della intenzione che la condotta religiosa stessa esprime (Vergote, 1967, 216; Strunk, 1965, 27-28). Una volta interiorizzata nella sua ricchezza e differenziazione, la religiosità si definisce matura nella misura in cui diventa tratto *totalizzante* della personalità, cioè valore assoluto, cardinale, gerarchicamente al vertice della struttura interiore (Allport, 1950, 125).

b. Il carattere dell'autonomia motivazionale

Ammissa la natura derivata dall'atteggiamento religioso e assunta tutta la complessa eredità del passato, *una religiosità matura si caratterizza per la sua « attuale » autonomia*. Essa cioè non è più funzionalmente asservita ai bisogni, desideri, istinti che le hanno dato origine, ma è essa stessa fonte motivazionale del comportamento. Essa domina sugli altri livelli e fasi della condotta, attinge in se stessa le proprie giustificazioni, è distaccata dai condizionamenti diretti di carattere psichico e sociale. Il significato della condotta religiosa è dato ormai non tanto dalle motivazioni che le stanno alle spalle quanto dall'oggetto verso cui tende.

La teoria dell'autonomia funzionale di Allport (1950, 120-121) come pure alcune annotazioni critiche tratte da una lettura attenta di Freud sembrano giustificare questa connotazione sostanziale della religiosità matura. Essa non può più costituire solo una « risposta » agli interrogativi dell'uomo, ma è anzitutto *una domanda o un appello da cui l'uomo si sente investito*, fino alla convinzione che dalla risposta che egli darà dipende il significato della sua stessa vita (Vergote, 1967, 219).

Il carattere autonomo del suo potere motivazionale (Allport, 1950, 119) spiega così l'efficacia della sua funzione integrante e la sottrae dal rischio di una riduzione psicologica unilaterale.

c. Il carattere di dinamicità

Una religiosità matura non è fissata su strutture definitivamente compiute. Essa rimane sempre un « compito aperto » per l'individuo. Originata e sviluppata essenzialmente sul rapporto dialettico tra elementi complementari dell'esperienza umana, la religiosità matura si caratterizza per la sua sostanziale tendenza euristica; essa è sempre alla ricerca di « migliori e più esaurienti risposte » (Allport, 1950).

Sulla base di raggiunte certezze, *la religiosità matura si sente necessariamente tesa verso verità più grandi ed esaustive*; essa accetta apertamente il rischio della ricerca. Come annota Allport, « la fede è un rischio, ma ciascuno in un modo o in un altro è tenuto a correrlo ». Per questo certezza e dubbio non sono contraddittori, almeno nella esperienza della persona religiosamente matura, perché allora il dubbio è segno di positiva volontà di certezza e di verità.

Ma la dinamicità della religiosità matura si manifesta oltre che attraverso la tensione euristica, anche attraverso *lo sforzo continuato di confrontarsi con la mutevole storia ed esperienza umana*. Data per essenziale la sua dimensione sociale e culturale, la religiosità matura è capace di ricreare l'equilibrio tra esperienza interiore e obiettivazione istituzionale, tra esigenze della personalità ed esigenze della comunità, tra fedeltà alla ispirazione soggettiva e fedeltà all'appartenenza (Vergote, 1967, 224-225).

Nessuna accentuazione unilaterale può lacerare nella persona religiosamente matura la persistente ed essenziale dialettica tra tutti gli elementi (psicologicamente e culturalmente condizionati) che la compongono. La maturazione si misura infatti dalla *indefinita capacità di sfuggire il pericolo della fissazione e della regressione, sia psicologica che sociologica*. Nessun modello è definitivo e ultimo; così ad esempio una religiosità ispirata a modelli sacrali deve talora lasciare il posto a nuovi modelli secolarizzati quando il contesto generale dell'esperienza individuale e collettiva lo esiga. La maturità diventa allora sinonimo di flessibilità.

d. Il carattere di consequenzialità

Una religiosità matura, proprio perché globalizzante e dinamicizzante non può non stimolare condotte coerenti in tutti i settori della vita. Come annota Frankl (cfr Strunk, 1965, 111) la religione matura proprio perché riconosce la libertà dell'uomo, chiede scelte responsabili e impegno esistenziale. In questa prospettiva, una religiosità matura si riconosce dal fatto che *essa rispetta ed esalta i più grandi sentimenti dell'uomo*: l'amore, la creatività, la libertà, il senso della giustizia, l'umiltà. Essa inoltre promuove un alto grado di superiore moralità, che è centrata su atteggiamenti oblativi e che fa parte integrante di quel « sistema di significato » che è appunto la religione.

Come già aveva fatto osservare W. James (cfr Strunk, 1965, 82-83), una religiosità matura produce nell'esperienza dell'individuo un senso pieno di gioia, entusiasmo, libertà interiore, amicizia universale, che derivano dalla convinzione profonda della presenza trasformante del « radicalmente altro ». L'ammirazione dell'universo, il bisogno di rapporto unificante con il Tutto, la serenità e la pace interiore diventano allora i sentimenti predominanti.

La consequenzialità tocca così l'esperienza interiore e l'impegno operativo, confermando anche da questo punto di vista il carattere onnicomprensivo e globalizzante della religiosità matura.

Se si volessero unificare questi molteplici elementi in una *definizione complessiva di atteggiamento o sentimento religioso maturo, potremmo*, a titolo di esempio, riferirci a quella fornita da O. Strunk (1965, 144-145): « La religione matura è un'organizzazione dinamica di fattori cognitivi, affettivi, conativi che possiedono certe caratteristiche di profondità e di sublimità, incluso un sistema di credenze altamente consapevole e articolato, purificato attraverso processi critici dai desideri infantili, intensamente perseguito e abbastanza comprensivo da fornire un significato positivo per tutte le vicissitudini della vita. Tale sistema di credenze, benché orientato alla ricerca, includerà la convinzione dell'esistenza di un Potere superiore, verso cui la persona può sperimentare un senso di amichevole continuità; convinzione fondata su esperienze "ricevute" e ineffabili. La relazione dinamica tra questo sistema di credenze e questi eventi sperimentali genera sentimenti di ammirazione e di timore, un senso di unità con il tutto, umiltà, entusiasmo, libertà; e con grande incisività determina il comportamento responsabile dell'individuo in tutte le aree di rapporti personali e interpersonali, incluse le sfere della moralità, dell'amore, del lavoro e così via ».

Una definizione come questa costituisce davvero un paradigma che pochi uomini adulti possono pretendere di aver realizzato; più frequentemente invece si notano gradi di minore o maggiore prossimità a questo modello ideale. Come abbiamo più volte osservato nel corso delle nostre riflessioni, questo punto di arrivo non è raggiunto da tutti perché innumerevoli difficoltà individuali e ambientali si frappongono alla maturazione di un atteggiamento religioso, non ultimo il gioco imponderabile della libera decisione del singolo che può accettare o rifiutare (specialmente nelle fasi post-adolescenziali dello sviluppo) gli stimoli che portano ad una religiosità più matura. In definitiva la maturità religiosa non coincide sempre con il raggiungimento dell'età adulta; essa segue ritmi e logica che non sono solo quelli dello sviluppo cronologico. Anche quando si sia potuto scoprire qualche modalità di questa diversa dinamica di sviluppo rimane sempre un ampio margine di interrogativi e di dubbi che forse superano di molto le possibilità dello psicologo.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Oltre ai già citati lavori di Nuttin, Otto, Vergote (1967), Zunini, Allport (1950), Frankl, Clark:

1. BERGUER G., *Traité de Psychologie de la Religion*, Lausanne, Payot, 1946.
2. BUBER M., *Gottesfinsternis*, Zürich, Manesse, 1953. (Trad. ital. di U. Schnabel: *L'eclissi di Dio*, Milano, Comunità, 1961).
3. CASSIRER E., *Philosophie des symbolischen Formen*, Berlin, B. Cassirer, 1923-1929. (Trad. ital.: *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze, La Nuova Italia, 1961-64).
4. GIRGENSOHN K., *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebnis*, Gütersloh, Bertelsmann, 1930.
5. GRENSTED L.W., *The Psychology of Religion*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1952.
6. GUARDINI R., *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg, Werkbund V., 1950.
7. GUARDINI R., *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, München, Kösel, 1950. (Trad. ital. di V. Faleschini: *La conversione di S. Agostino*, Brescia, Morcelliana, 1957).
8. JOHNSON P.E., *Psychology of Religion*, Nashville, Abingdon Press, 1959.
9. PRUYSER P.W., *A Dynamic Psychology of Religion*, New York, Harper and Row, 1968.
10. RÜMKE H.C., *The Psychology of Unbelief*, London.
11. STRUNK O. jr., *Mature Religion*, New York, Abingdon Press, 1965.
12. VAN DER LEEUW G., *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, Mohr, 1956. (Trad. ital. di V. Vacca: *Fenomenologia della Religione*, Torino, Boringhieri, 1960).
13. WUNDERLE G., *Der religiöse Akt als seelisches Problem*, Würzburg, Werkbund V., 1948.