
II. QUALI SONO I CRITERI DI UNA RELIGIOSITA' REALMENTE AUSPICABILE?	31
III. L'OBIETTIVO FINALE: UNA RELIGIOSITA' MATURA IN UNA PERSONA MATURA	34

ARCIDIOCESI DI CHIETI-VASTO
Ufficio Catechistico Diocesano

**UNA RELIGIOSITA' MATURA
COME TRAGUARDO DELL'EDUCAZIONE
RELIGIOSA**

Franca Feliziani Kannheiser

Introduzione

La questione centrale della "*Religiosità matura*" consiste nella domanda: quali tipi di religiosità si possono individuare e quali meritano di essere perseguiti.

I bambini e i ragazzi che vivono in famiglie praticanti, dove si prega insieme, si partecipa alla messa e si parla spesso di Dio svilupperanno ovviamente un atteggiamento diverso, nei riguardi della religione, da quelli che ricevono soltanto un'informazione frammentaria e arida sui contenuti della fede. Chi ha imparato, fin dalla prima infanzia, ad associare alla parola Dio la minaccia di castighi o la promessa di ricompense materiali, non ha certamente lo stesso concetto di religione di chi ha ricevuto un' educazione religiosa orientata a ideali di promozione umana e di autonomia.

I movimenti devozionali trasmettono, certamente, una concezione di uomo e di Dio diversa da quella veicolata da gruppi di meditazione zen ecc.

Famiglie conservatrici hanno obiettivi religiosi differenti da quelli perseguiti da famiglie più "liberali".

Tutto ciò dimostra che la "religiosità" non può essere considerata una realtà univoca, né da un punto di vista teologico né psicologico, ma piuttosto «[essa è] molteplice

ed eterogenea come il comportamento umano» (J. E. Dittes 1971, 102).

Chi volesse descrivere, spiegare o addirittura programmare itinerari di socializzazione, di educazione e d'insegnamento etico-religiosi dovrebbe riflettere su tali differenze qualitative e chiedersi quale religiosità può realizzarsi in determinate condizioni o quali condizioni siano necessarie per il suo sviluppo. Dovrebbe, inoltre, saper valutare le caratteristiche *della religiosità di un individuo e domandarsi se siano proprio quelle desiderabili.*

Dovrebbe chiedersi, infine, a quale religiosità possono condurre i differenti percorsi educativi e come verificare il raggiungimento o meno di tali traguardi.

La riflessione, riguarda prima di tutto l'aspetto normativo: si partirà necessariamente dall'individuazione delle finalità dell'educazione e dell'istruzione religiosa, stabilite, in prima linea, in base alla riflessione teologica.

D'altra parte, si dovrà tener conto di ciò che è realmente possibile realizzare, attraverso un'analisi psicopedagogica della struttura e delle condizioni della religiosità. Tale analisi deve descrivere i diversi tipi di religiosità esistenti, nelle loro forme caratteristiche, evidenziando, così, le modalità fondamentali in cui la religiosità può esprimersi.

Naturalmente, l'aspetto normativo può essere verificato concretamente, dal punto di vista soggettivo-psichico, in una forma utilizzabile per le ricerche della psicopedagogia religiosa, solo se prima, almeno a grandi linee, viene chiarito (empiricamente) quali sono le sue possibilità di realizzazione e se quindi i suoi obiettivi rientrano anche nel campo di competenza delle diverse alternative psicopedagogiche.

Perciò nei seguenti capitoli verranno presentati *alcuni orientamenti ed espressioni alternative della religiosità, considerati dapprima nelle loro caratteristiche psicopedagogiche.*

INDICE

Introduzione	1
I. MODALITA' ALTERNATIVE DI ESPRESSIONE DELLA RELIGIOSITA' O DIVERSI ORIENTAMENTI DI ESSA	4
1. Una religiosità significativa solo a livello razionale o anche sul piano dell'esperienza e del comportamento?	4
2. Una religiosità motivata solo estrinsecamente o anche intrinsecamente?	5
3. Una religiosità motivata dalla paura o piuttosto intesa come possibilità di realizzazione ?	9
4. Una religiosità di tipo egocentrico,finalizzata alla soddisfazione dei propri desideri, oppure fondata sulla convinzione personale e caratterizzata da oblatività?	11
A. Che cosa differenzia la religiosità egocentrica da quella oblativa?	12
B. Differenza tra religiosità acritica e religiosità riflettuta	15
5. Una religiosità predialogica (prereligiosa) - oppure dialogica o addirittura dialogico-storicosalvifica?	21
6. Una religiosità come modello di esperienza, di pensiero e di comportamento legato a una situazione specifica oppure trasferibile a nuove situazioni?	29
7. Una religiosità che nega l'esperienza o che si radica in essa (e quindi autentica)?	30

trascendente si è comunicato e incarnato in senso storico-salvifico in Gesù Cristo, e in questo evento ha offerto a tutti gli uomini di buona volontà la "nuova alleanza" della completa vicinanza di Dio all'uomo (come figli e figlie dello stesso "Padre") e della sua irreversibile fedeltà.

III. L'OBIETTIVO FINALE: UNA RELIGIOSITA' Matura IN UNA PERSONALITA' Matura

La fede intesa in questo senso, teistico e cristiano, si realizza nella misura in cui la religiosità si abbandona le caratteristiche alla sinistra della tabella per accostarsi a quelle alla destra di essa. Ciascuno di questi sette orientamenti potrebbe essere espresso da una citazione biblica.

In conclusione, dunque, l'educatore deve prefissarsi come traguardo della sua opera educativa, per motivi psicologici e teologici, una religiosità rilevante per l'esperienza e per il comportamento, radicata nel vissuto dell'individuo, trasferibile in nuove situazioni, oblativa, capace di critica e di confronto, motivata dalla spinta all'autorealizzazione, in prospettiva dialogica e storico-salvifica.

Tale finalità può essere sintetizzata nella formula: "una religiosità matura in una personalità matura".

Annotazioni

Le caratteristiche delle prime cinque alternative fondamentali definiscono e distinguono la religiosità da tre diversi punti di vista:

1. in quale ambito della personalità e con quale grado di coinvolgimento dell'Io (Ego-involvement) un individuo interiorizza la religiosità del suo ambiente?
2. quali motivazioni possono essere alla base di questa religiosità?
3. in che misura essa può assumere un carattere dialogico e relazionale?

Tali alternative indicano anche possibili orientamenti e stadi di sviluppo e le presumibili condizioni per la loro socializzazione. Le caratteristiche delle ulteriori alternative (6-7) evidenziano delle qualità generali che possono essere attribuite a quasi tutte le cinque alternative di base.

Tali tratti distintivi vengono descritti nell'ottica di una differenziazione *qualitativa*, utilizzando il metodo clinico che si poggia sull'osservazione di casi individuali. Ciò permetterebbe di definire le caratteristiche individuabili e quantificabili (misurabili) anche attraverso test standardizzati o semistandardizzati. Esse possono dunque essere intese anche come i poli di una scala che definisce il grado di religiosità in una determinata direzione.

Facciamo riferimento a un'accezione ampia di religiosità: per *religiosità* intendiamo la disponibilità dell'uomo *a sperimentare e concepire se stesso, i suoi simili e il mondo in rapporto a un essere superiore-divino* - qualunque sia il modo in cui quest'ultimo venga rappresentato (W. James 1925, 24) - *e ad assumere un comportamento coerente con questa esperienza personale o con le convinzioni e le richieste di una comunità di fede.*

I. MODALITA' ALTERNATIVE DI ESPRESSIONE DELLA RELIGIOSITA' O DIVERSI ORIENTAMENTI DI ESSA

1. Una religiosità significativa solo a livello razionale - o anche sul piano dell'esperienza e del comportamento?

La posizione religiosa di molti ragazzi, giovani e adulti potrebbe essere sintetizzata in queste parole: «So che ci sono molte persone che credono in Dio, so anche che i cristiani considerano Gesù Cristo il loro modello di vita e il loro Salvatore; ritengo che possano esistere diverse concezioni di fede - tuttavia, la fede non significa nulla per me».

Chi ragiona in questo modo potrebbe non considerarsi affatto religioso e tuttavia egli possiede una certa religiosità, in quanto, ad esempio, ha diverse conoscenze religiose e dimostra un certo interesse per questioni di carattere religioso. Potremmo quasi dire che egli possiede una religiosità esclusivamente cognitiva: conosce le concezioni e le esperienze di fede di altre persone, senza che questo coinvolga il suo personale significato dell'esistenza e lo motivi a un particolare comportamento. In una religiosità di questo tipo, l'io si limita alla "esperienza cognitiva" (H. W. Gruhle, 1949), cioè a quell'esperienza che si fa quando si scopre qualcosa di nuovo, quando si colgono nuovi nessi, quando ritornano alla memoria conoscenze già acquisite - e con ciò si soddisfa il proprio bisogno di sapere e si può dimostrare a se stessi e ad altri la propria capacità intellettuale (motivazione legata alla prestazione e all'autostima).

Per altre persone, al contrario, la religiosità può essere estremamente significativa sul piano dell'esperienza e del comportamento. Questi ultimi, se intervistati, affermerebbero che la fede ha una grande importanza per la loro vita. Infatti, essa dà impulso al loro vissuto, al senso che

rapporto dialogico e personale. Essa riconosce in tale relazione il fondamento e la condizione che rende possibile all'uomo di accettare se stesso e il suo prossimo - cioè di sentirsi obbligato a stabilire rapporti personali e non di tipo oggettivanti e strumentale.

L'uomo incontra questo trascendente quando vede se stesso e il mondo in rapporto a un Ultimo, quando sperimenta di essere chiamato alla libertà nei confronti di ogni valore parziale e di ogni fine particolare, e di essere chiamato ad entrare in comunicazione interpersonale con un ideale di piena giustizia e bontà. Proprio in tali esperienze fondamentali, in cui diventa un io totale e una persona, egli si riconosce chiamato da un trascendente sperimentato come un tu assoluto che lo sostiene.

Questo rapporto dialogico è, secondo la fede ebraico-cristiana, il fondamento della vicinanza immediata di Dio all'uomo che si manifesta nella rivelazione.

Gia la tradizione giudaico-veterotestamentaria considera il rapporto dell'uomo con il trascendente un esistenziale "stabilirsi in Jahvè" (G. von Rad), un "dire amen a Dio" (A. Weiser) che offre all'uomo un'"alleanza". Questa fede (ebraico: aman; greco: pistis) viene descritta come l'abbandono convinto e totale a Dio "con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima,; con tutta la tua mente e con tutte le tue forze" (Dt 6,5; Mc 12, 30). E' un definitivo "essere coinvolto nel profondo", un "atto dell'intera persona" un "atto radicale e totale", ... una realizzazione completa dell'essere umano che nasce dal centro più profondo dell'individuo ("cuore") che contiene originariamente le singole potenzialità e dimensioni dell'uomo, così che egli possa e debba integrarle tutte nell'impegno religioso".

La tradizione cristiano-neotestamentaria riconosce che questa fede si realizza e si sviluppa nella la certezza che il

come traguardo di una personalità matura?", in: "Quale religiosità è pedagogicamente desiderabile, tanto da essere posta come finalità dell'educazione religiosa?"

Per rispondere a tale domanda è necessario tener presenti, da una parte, alcuni criteri di igiene mentale e, dall'altra, alcuni riferimenti teologici e filosofici.

Nell'ottica della psicologia umanistica, va perseguita quella religiosità che contribuisce al raggiungimento dell'obiettivo di ogni formazione equilibrata della personalità, cioè "una relativa libertà da sentimenti di ansia, di minaccia e di odio, così che sia possibile realizzare un atteggiamento positivo nei riguardi di se stesso, degli altri e del destino con cui dobbiamo convivere" (H. Friedemann 1976), e quindi, su questa base favorisce "il completo sviluppo della persona" (C. Rogers). Tali criteri sono contrari, naturalmente, a una religiosità basata sulla paura, mentre favoriscono quella finalizzata all'autorealizzazione; si contrappongono a una religiosità egocentrica e condizionata da desideri egoistici, mentre tentano di sviluppare una religiosità oblativa e capace di confronto; ostacolano lo sviluppo di una religiosità legata alla situazione, a favore di quella trasferibile a situazioni nuove; sono contrari a una religiosità che copre il vero vissuto dell'individuo, mentre sottolineano l'importanza di una religiosità radicata nel vissuto. Non è però compito della psicologia stabilire, se la religiosità debba essere predialogica o dilagico-storicosalvifica.

Questo ultimo aspetto è oggetto della filosofia della religione e della teologia. La ricerca è indirizzata da una concezione religiosa di tipo teistico e cristiano; essa intende cioè rilevare quali siano le condizioni per lo sviluppo di una religiosità teistico-cristiana.

Una filosofia della religione teistica, come ad esempio quelle sostenute da I. Kant, M. Blondel, M. Scheler (prima della sua "fase panteistica"), M. Buber, P. Wust e altri, considera il rapporto tra l'uomo e il trascendente come un

attribuiscono all'esistenza e al comportamento che assumono (preghiera, partecipazione alla messa, volontariato ecc.) e quindi - pur riconoscendo la possibile dipendenza dall'ambiente - la considerano parte integrante della loro identità e ricca di significato per l'orientamento del Sé in campo affettivo-cognitivo e comportamentale.

Presumibilmente, la religiosità diventa significativa solo a livello cognitivo, quando la socializzazione religiosa trasmette soltanto nozioni e non offre stimolo alcuno per il coinvolgimento affettivo e personale e nessun invito a comportarsi secondo la fede.

La domanda in che grado la religiosità diventi coinvolgente nella sfera esperienziale verrà ripresa trattando l'alternativa n. 7 che tenta di rispondere all'interrogativo: una religiosità di facciata oppure autenticamente radicata nel vissuto?

Nell'analizzare una religiosità non soltanto intellettuale ma anche esperienziale, sarà necessario individuare altre caratteristiche che ne evidenzino le possibili motivazioni.

2. Una religiosità motivata solo estrinsecamente - o anche intrinsecamente?

Negli esempi seguenti, la religiosità appare significativa non solo per la sfera cognitiva, ma anche per quella affettiva e comportamentale, pur mantenendo una certa esteriorità.

Esempio 1

«Un bambino di 4 anni era abituato a recitare le sue preghiere della sera davanti a una immagine sacra. Un giorno, mentre si trovava presso una famiglia di conoscenti, non avendo a disposizione nessun'immagine sacra, recitò le sue preghiere di fronte alla copertina di una rivista. Evidentemente la preghiera non aveva per lui altro significato di una qualsiasi filastrocca» (G. W. Allport,

1973, 22). - Per questo bambino pregare non era altro che ripetere delle parole di fronte a un'immagine, così come aveva visto fare dai suoi genitori (all'imitazione si collegava anche il piacere spontaneo che il bambino prova nel suono e nel ritmo del linguaggio religioso).

Esempio 2

Alla domanda: «Che cosa pensa di Gesù Cristo? Quale significato ha per la sua vita?» una domestica 16enne di confessione protestante rispose: «Gesù Cristo è il Figlio di Dio, di questo sono sicura, ma non posso affermare che ciò rivesta un significato particolare per la mia vita. Sono stata educata cristianamente, e lo stesso farò con i miei figli. Non perdo molto tempo in queste riflessioni. Il Figlio di Dio è esistito veramente, è un fatto per me scontato. Egli ha sofferto per i nostri peccati e ha portato la salvezza agli uomini» (Th. Thun 1963, 115).

I precedenti esempi dimostrano che una persona può attribuire molta importanza a concezioni e a comportamenti religiosi (così come a una filastrocca, un elemento irrinunciabile della vita, o a una tradizione familiare che si intende trasmettere ai propri figli), senza tuttavia considerarli un ideale, un valore a cui orientare la propria vita. Il più delle volte, tali concezioni di fede assumono un significato solo generale e vengono trasmesse in formule fisse, senza attribuire loro alcuna valenza affettiva o personale, e anche i comportamenti religiosi che ne conseguono non sono frutto di profonde convinzioni, ma solo della tradizione e dell'abitudine.

In casi estremi, una religiosità di questo tipo può avere motivazioni soltanto estrinseche, cioè prevalentemente condizionate dal gruppo di appartenenza del soggetto. L'interesse, l'impegno e il coinvolgimento dell'Io non sono determinati da specifici contenuti, ma il credo e il

immagini cupe e desolate e prende coscienza di essere in preda a un senso di scetticismo e di nichilismo radicali.

- Mentre un credente si sforza di realizzare l'amore per il prossimo, deve al tempo stesso ammettere che esercita la solidarietà solo facendo forza a se stesso e senza alcun sentimento di gratificazione. Si rende conto, cioè, che il suo ideale altruistico serve solo a contenere i suoi veri impulsi egoistici e predatori, ma non stimola un autentico sentimento prosociale e non equilibra i suoi istinti asociali.

II. QUALI SONO I CRITERI DI UNA RELIGIOSITÀ REALMENTE AUSPICABILE?

A conclusione del primo capitolo è importante poter individuare i possibili tratti della religiosità, così come sono stati presentati nelle pagine precedenti:

1. Una religiosità significativa solo a livello razionale - o anche sul piano dell'esperienza e del comportamento?
2. Una religiosità motivata solo estrinsecamente - o anche intrinsecamente?
3. Una religiosità motivata dalla paura o piuttosto intesa come possibilità di realizzazione?
4. Una religiosità di tipo egocentrico, finalizzata alla soddisfazione dei propri desideri, oppure fondata sulla convinzione personale e caratterizzata da oblatività?
5. Una religiosità predialogica (prereligiosa) - oppure dialogica - o addirittura dialogico-storicosalvifica?
6. Una religiosità come modello di esperienza, di pensiero e di comportamento legato a una situazione specifica oppure trasferibile a nuove situazioni?
7. Una religiosità che nega l'esperienza o che si radica in essa (e quindi autentica)?

Partendo da queste alternative è possibile formulare in modo più preciso la domanda iniziale: "Quale religiosità va posta

7. Una religiosità che nega l'esperienza o che si radica in essa (e quindi autentica)?

Le caratteristiche finora analizzate presuppongono che nella personalità, in generale, e nella sua dimensione religiosa, in particolare, sia possibile superare sentimenti limitanti, come la paura, la fissazione al desiderio e il timore di essere coinvolti in rapporti personali, e sia invece possibile sviluppare la capacità di donazione e di relazione. Non è improbabile che in molti casi il desiderio di realizzare una tale religiosità e la convinzione della sua importanza siano più intensi del reale vissuto. Perciò è necessario distinguere tra una religiosità che, in modo più o meno autentico, copre soltanto il vissuto della persona e i suoi conflitti inconsci, rimanendo dunque un'intenzione, una norma e un ideale (volontaristico), e una religiosità che si radica veramente nel vissuto e opera in esso permettendo all'individuo di riconoscere, accettare e rielaborare i suoi conflitti (S. Freud).

Nel contesto delle esperienze fondamentali presentate nella prima parte, una religiosità che copre il reale vissuto dell'individuo può manifestare la sua contraddittorietà in situazioni di conflitto come quelle che seguono.

- Mentre il credente, attraverso la preghiera e il suo atteggiamento di fede nei confronti del padre di Gesù Cristo, professa la sua fede in un Dio che vanifica tutte le preoccupazioni dell'uomo (Mt 6, 25-34), cade al tempo stesso in preda a sentimenti incontrollati di paura e di disperazione: manifesta cioè, nel concreto, la concezione di vita di un "credente senza Dio" (H. Schultz-Hencke 1950, 435).

- Mentre un credente professa la sua fede nel Dio "creatore" e si rivolge a lui con preghiere di ringraziamento durante la celebrazione eucaristica, in un gruppo terapeutico dipinge

comportamento religiosi vengono visti solo come strumenti che permettono l'inserimento in un gruppo e il rapporto con una persona significativa. In questo caso appare determinante il bisogno di appartenenza (a grandi linee, dovrebbe corrispondere alla "motivazione di dipendenza" di A. Bandura/R. H. Walters, alla "identificazione" di S. Freud; al "bisogno di partecipazione" di L. Szondi e alla "identità di gruppo" di E. H. Erikson), di conferma e di stima, di sicurezza e di ricompensa materiale. Spinti da questi motivi, ci si adegua alle concezioni religiose e alle norme di comportamento di persone o di gruppi significativi (genitori, parenti, gruppi, comunità), in modo di poter soddisfare tali bisogni affettivi, rifuggendo da un confronto, da una scelta o da un cambiamento personali. Di conseguenza, quando a queste persone viene richiesto di motivare criticamente la loro scelta religiosa, non sono in grado di riferirsi a contenuti specifici della loro fede, ma si appellano piuttosto all'autorità o al significato affettivo e materiale della persona o del gruppo di riferimento: «L'ho imparato dai miei genitori», «Voglio essere un fedele membro della Chiesa - non so dire altro». Se questa autorità modifica una norma o un contenuto di fede, il soggetto accetta la modifica senza alcun conflitto interiore (v. J.-P. Deconchy 1971, 113-222). Per questo motivo, si potrebbe parlare di una religiosità "condizionata dall'autorità" e non dalle proprie convinzioni personali, cioè "eteronoma" e non "autonoma". Per altri, al contrario, la religiosità ha una motivazione intrinseca, legata al contenuto stesso della fede.

Naturalmente il loro credo e il loro comportamento religiosi sono condizionati anche dal bisogno di appartenenza, di riconoscimento, di sicurezza e di aiuto materiale, tuttavia essi hanno accolto e interiorizzato la fede non in modo indifferenziato, ma attraverso un confronto, una scelta e una trasformazione personali. Essi motivano la loro scelta di

fedele con argomentazioni legate ai contenuti, dimostrano di essere sollecitati da specifici convinzioni e ideali, a cui rimangono fedeli nonostante l'eventuale disapprovazione e opposizione dell'ambiente.

Una religiosità prevalentemente estrinseca può dipendere dalle seguenti condizioni di socializzazione:

- uno stile educativo generale che favorisce la dipendenza affettiva, la debolezza dell'Io e l'eccessivo adattamento;
- un'educazione religiosa che dimostra di apprezzare concezioni di fede acritiche e comportamenti formali, mentre sviluppa appena il vissuto personale, i processi di interiorizzazione e di meditazione; un'educazione religiosa che insegna in modo autoritario, senza motivare i contenuti religiosi, isolandoli dall'esperienza; una educazione religiosa che ha come obiettivo un'accurata trasmissione dei contenuti di fede piuttosto che il confronto di essi con le istanze della persona, che privilegia la recita di formule fisse di preghiera invece che l'elaborazione di preghiere spontanee e che richiede l'assunzione di comportamenti definiti piuttosto che lo sviluppo di atteggiamenti prosociali personali e creativi.

Il bambino che cresce in una famiglia praticante fa sua dapprima la religiosità dell'ambiente in modo prevalentemente estrinseco, mosso dal desiderio di appartenenza, imita perciò i comportamenti sia verbali che rituali (v. parte I dell'introduzione) delle persone che lo circondano, sperimentandoli come utili e positivi (perciò anche significativi per la sua vita). Egli supererà tale stadio tanto più velocemente, quanto più gli stimoli all'imitazione, le attese e le ricompense, così come le spiegazioni verbali dell'ambiente solleciteranno anche il suo vissuto e la sua riflessione personale. Il successo o l'insuccesso di tale sviluppo si evidenzierà più tardi, nella fase dell'adolescenza, in cui l'individuo diventerà autonomo nei confronti delle prime persone di riferimento a cui deve anche la sua educazione religiosa. Quanto più la sua fede sarà stata frutto

6. Una religiosità come modello di esperienza, di pensiero e di comportamento legato a una situazione specifica oppure trasferibile a nuove situazioni?

Indipendentemente dalla dimensione della personalità che la religiosità coinvolge, dal motivo che ne è alla base e dal grado dialogico che assume - resta la domanda, se essa potrà diventare un modello di vita, di pensiero e di comportamento limitato a una situazione specifica oppure trasferibile a nuove situazioni significative.

Molto spesso la disponibilità a realizzare esperienze religiose rimane limitata a quel campo di esperienza in cui è stata esercitata fin dall'inizio: non pochi adulti, ad esempio, ringraziano Dio prima del pasto o durante la celebrazione eucaristica, ma non considerano altre esperienze positive - come ad esempio l'incontro con una persona cara o un successo nel lavoro - come occasioni di ringraziamento nei riguardi di Dio. Non si è dunque attuato un trasferimento del sentimento religioso di gratitudine a nuove situazioni.

Allo stesso modo, anche il sentimento e il comportamento prosociale possono limitarsi a particolari situazioni: una persona può essere stata educata a rispettare il diritto di proprietà privata, ma a non provare nessun senso di colpa nell'arricchirsi ai costi dello stato. (In certe culture, ad esempio, è un dovere sia l'ospitalità nei riguardi dello straniero che la vendetta di sangue verso chi viola l'onore della famiglia.)

Infine, anche un credente può riconoscere l'azione di Dio come trascendente o mediata da cause naturali in alcune situazioni, mentre può interpretarne altre in maniera animistica. Il pensiero etico-religioso si sviluppa, quindi, dapprima in modo parziale, per poi evolversi in una struttura interpretativa comprensiva di tutta la realtà (vedi parte II, introduzione).

rispettando l'altro come "fine di per sé" (I. Kant), ma anche come fratello e sorella nella comunità voluta dall'unico "padre", e ad accogliere l'altro come egli stesso è stato accolto da Dio, cioè nonostante la sua ingratitude, il suo rifiuto, la sua colpa - e a vedere in tutto questo non solo un valore, ma il vero e proprio "mandato" datagli da Dio (v. B. Grom/J. Schmidt 1978, 63-74).

La religiosità predialogica, dialogica e dialogico-storicosalvifica non costituiscono soltanto possibili forme diverse di religiosità, ma rappresentano soprattutto (almeno per quelli che hanno ricevuto un'educazione cristiana) diversi gradi di sviluppo. L'apertura predialogica costituisce la condizione indispensabile per qualsiasi religiosità pienamente vissuta, cioè non limitata soltanto al campo cognitivo, di tipo dialogico e dialogico-storicosalvifico. D'altra parte, una posizione così vaga e indifferenziata può diventare punto di partenza anche per altri sviluppi, ad esempio, per un sentimento romantico nei confronti della natura, per l'inquietudine intellettuale, l'animismo, la gnosi astrologica, l'estetismo, il culto della scienza, l'utopismo, l'attrazione per gli orizzonti infiniti aperta dall'archeologia, dall'astronomia e della fantascienza.

E' naturalmente possibile che l'esperienza concreta di un individuo si blocchi a un livello predialogico, nonostante egli professi una fede teistica e cristiana (che coinvolge però solo il livello cognitivo), mentre al contrario un'altra persona può instaurare un rapporto di tipo dialogico, benché abbia una concezione di vita apersonale. Nei prossimi capitoli cercheremo di definire, quali condizioni siano necessarie per lo sviluppo di un'autentica religiosità dialogico-storicosalvifica.

del suo bisogno di appartenenza, tanto più verrà rifiutata insieme al rapporto di dipendenza che lo legava all'adulto.

3. Una religiosità motivata dalla paura o piuttosto intesa come possibilità di realizzazione?

Nel caso in cui la religiosità non sia motivata soltanto dall'ambiente esterno, ma abbia anche una motivazione intrinseca, ci si dovrà porre la domanda se questa sia legata a sentimenti di paura o piuttosto di realizzazione di sé.

Alcuni esempi illustreranno queste due opposte posizioni.

Esempio n. 3

Un docente universitario narrò le seguenti esperienze religiose della sua infanzia. Egli ricordava che, all'età di 4-5 anni, era solito osservare un'immagine sacra, posta sopra il suo lettino, che mostrava un Gesù dal viso molto severo. Un giorno egli ebbe l'impressione che gli occhi di Gesù lo seguissero dovunque andasse: nulla sembrava sfuggire al suo sguardo. L'impressione fu così forte da permanere anche trent'anni dopo: «Ricordo quello sguardo, come fosse adesso e riprovo gli stessi sentimenti d'insicurezza e di paura», ripeteva. «Non credo che questa impressione fosse collegata a un senso di colpa, quanto piuttosto alla sensazione terrorizzante di trovarmi faccia a faccia con un essere onnipotente». Secondo lui, questa sensazione di paura era un sintomo del suo modo di vivere la fede. «Infatti ancor oggi ciò che provo nei confronti di Dio è proprio la paura, la timidezza, la sensazione di essere alla mercé della sua onnipotenza. L'esperienza descritta non fu influenzata da nessuno, né direttamente, né indirettamente. La stessa sensazione di paura la provavo di fronte allo sguardo severo di mio padre. Fin quando egli visse, mi sentii sempre paralizzato dalla timidezza di fronte a lui che mi ispirava più timore che amore. Sono propenso a considerare questo

episodio un'espressione autonoma della mia coscienza infantile. Effettivamente la nostra educazione era piuttosto improntata al *timore di Dio, al senso del dovere, alla paura della punizione divina*. (G. Wunderle 1923, Pag. 15ss).

Esempio 4

Un'esperienza e un'educazione religiosa del tutto diverse sono quelle testimoniate dal racconto di un'insegnante.

«Nella mia parrocchia c'è un convento di suore. Quando ero bambina, mi recavo ogni domenica pomeriggio alla benedizione solenne celebrata dalle suore. Per me rappresentava un'occasione di festa. M'immaginavo il paradiso come un luogo pieno di musica e canti, proprio come accadeva nella chiesa delle suore... il mio cuore di bambina era attratto da quel luogo, dove mi sentivo così vicina al Dio che amavo. Ho ricevuto un'educazione cattolica, ma affatto oppressiva. Per noi Dio era un padre, un amico, un aiuto. Avevo una maestra che parlava sempre dei castighi di Dio: ma io non l'ascoltavo nemmeno, amavo Dio e sapevo di essere amata da Lui: questa consapevolezza resistette a momenti di sofferenza e di gravi difficoltà.»

Per fede motivata dalla paura intendiamo un rapporto con la divinità e l'assunzione di norme etiche e di pratiche religiose caratterizzati, in modo decisivo, da un senso di oppressione. In questi casi ci si sente costretti a obbedire a un'autorità esterna, per paura di punizioni fisiche o morali. Ci si sente obbligati a rinunciare alla soddisfazione di bisogni legittimi, alla realizzazione di sé, per espiare le proprie colpe. Tali paure e ossessioni possono assumere forme e intensità diverse, passando da una religiosità formale e improntata al dovere, a vere e proprie nevrosi religiose, accompagnate da un sentimento depressivo di dannazione e da un ossessivo ritualismo, in cui la preghiera si mescola all'impulso di bestemmiare un dio tiranno.

non trovare un senso che permanga nonostante tutto. Se, come dice Martin Buber, "il successo non è il nome di Dio", ciò mi garantisce che esista un senso nascosto anche nell'apparente insensatezza. E io ho sperimentato questo non attraverso Dio, ma attraverso Gesù di Nazareth. Un Dio che fosse soltanto onnipotente, onnisciente, maestoso ed eterno mi lascerebbe solo con le mie domande e i miei dubbi, di fronte a ciò che accade nel mondo e nella mia stessa vita. Ma in Gesù di Nazareth, Dio mi ha detto che egli è sempre e dovunque vicino a me, che è il mio compagno di cammino; e che vale la pena di vivere, che tutto ha un senso - nonostante tutto. Resurrexit tertia die." (B. Hegemann, in: H. Saemann 1973, 52).

In una religiosità dialogico-storicosalvifica:

- il credente sperimenta la fiducia non solo di essere personalmente e liberamente accolto da una bontà trascendente, ma di essere chiamato a una comunione e a una unione incondizionata con essa, nella certezza che Dio gli rimarrà fedele (come è confermato nell'incarnazione e nella morte in croce), nonostante il suo eventuale rifiuto e la sua colpevole chiusura;
- il credente prova un sentimento di sintonia e di gratitudine non solo nei riguardi del creatore della vita che gli si rivela come positiva, ma anche nei confronti di colui che liberamente viene a condividere la sua storia, in totale comunione e unione (come "padre" in "una nuova ed eterna alleanza");
- il credente sperimenta il significato e l'impegno del comportamento prosociale non solo come un comando, ma anche come l'invito "a camminare sulle orme di un" Dio che si è donato agli uomini e ha dimostrato di voler essere "tutto in tutti" (1Cor 15, 28). Il dono totale di sé fatto da Dio all'uomo motiva il credente ad accettare incondizionatamente se stesso e gli altri, non solo

conferma definitivi e assoluti: essere in sintonia con essa significa rispondere positivamente al suo appello (responsabilità), essere confermati nelle scelte intraprese o anche disposti a convertirsi.

Religiosità di tipo dialogico- storicosalvifico

Tale religiosità è caratterizzata dall'interpretazione del trascendente come realtà sperimentata, ancor più che in una posizione puramente dialogica, come centro attivo di spontanea dedizione e di libera volontà, cioè come centro che esce da se stesso per accostarsi all'uomo, iniziando con lui una storia condivisa che, dalla rivelazione in parole ed opere, giunge a una più intensa comunione in cui il rapporto creatore - creatura viene superato. Ad esempio, come appare nella vocazione del popolo d'Israele o in quella del profeta Maometto.

Il grado massimo di tale unione e condivisione si manifesta nella fede cristiana, in cui lo stesso trascendente entra nella situazione propria dell'uomo, facendosi egli stesso uomo per sempre - e ciò avviene per sua libera scelta, perché la storia di ogni individuo e di tutta l'umanità giunga alla sua piena realizzazione (incarnazione - escatologia) e sia ricolmata del dono di Dio (della sua giustizia e misericordia). Questa visione cristiana può spingere a un dialogo caratterizzato da un maggior grado di comunione e di certezza (che si basa non soltanto sulla propria speranza, ma anche sulla testimonianza di una rivelazione storico-universale). Come esempio citiamo la risposta di un adulto alla domanda: "Chi è per lei Gesù di Nazareth?"

Esempio 10

"Senza questo Gesù di Nazareth che è morto in croce e il terzo giorno è risorto dai morti, potrei con tutta probabilità non trovare alcun senso nel mondo, nella storia, nel mio stesso agire nella sua fragilità e nei suoi insuccessi, potrei

Una tipica espressione di una religiosità siffatta potrebbe essere: «*Bisogna* obbedire a Dio, perché lui lo pretende e punisce ogni disubbidienza!». Una religiosità condizionata dalla paura ha ripercussioni, dunque, anche sul piano esperienziale e non solo su quello cognitivo, ed è motivata intrinsecamente. Il soggetto ha interiorizzato la religiosità dell'ambiente, ma essa ha su di lui un effetto di autosvalutazione, è come un'energia negativa che lo opprime e lo minaccia. L'io viene coinvolto, ma solo per ciò che riguarda l'inasprimento del super-io, da parte da un Io-devo eteronomo.

La religiosità mossa da un sentimento di realizzazione di sé spinge, invece, l'individuo a considerare il suo rapporto con Dio non una fonte di paura e di oppressione, ma piuttosto di fiducia e di speranza (legate in parte anche alla ricerca di una protezione fisica e materiale), favorisce una valorizzazione di sé, un sentimento di gratitudine e di significatività (che può naturalmente includere anche un senso di responsabilità, di tipo però autonomo). In breve, essa promuove un sentimento di *positiva* autorealizzazione. L'esperienza religiosa è costituita generalmente da tutti questi elementi: dal timore di un Dio esigente, dalla fiducia nella sua protezione ecc. Le cause di una religiosità caratterizzata prevalentemente dalla paura sono da ricercarsi soprattutto in una struttura di personalità fobico-ossessiva e in un'educazione orientata in modo unilaterale alla costruzione dell'immagine di un Dio punitivo.

4. Una religiosità di tipo egocentrico, finalizzata alla soddisfazione dei propri desideri, oppure fondata sulla convinzione personale e caratterizzata da oblatività?

Anche quando si dovesse constatare di essere di fronte a una religiosità che intende il rapporto con Dio come realizzazione e compimento di sé, ci si dovrebbe porre

ancora la domanda sui contenuti e sulle motivazioni che sono alla base di tale religiosità.

Per ciò che riguarda queste ultime, ci si dovrebbe domandare, se la realizzazione viene intesa semplicemente come la soddisfazione di desideri egocentrici, di un bisogno infantile di protezione, di gratificazione e di possesso, o piuttosto come frutto di una dedizione piena a un ideale, a un valore, a un significato, ricercato e perseguito di per se stesso.

Oppure, affrontando la questione da un altro punto di vista: se la realizzazione che si sperimenta nella religiosità sia sottoposta al vaglio della verifica, del confronto, di una presa di coscienza intelligente, e non piuttosto totalmente emozionale e motivata dal desiderio.

Utilizzando una coppia di contrari introdotta da E. G. Schachtel, si potrebbe anche parlare di una religiosità *autocentrica e acritica*, contrapposta a una religiosità *allocentrica* disposta a mettersi in discussione e a sottoporsi alla verifica dell'ambiente.

A. Che cosa differenzia la religiosità egocentrica da quella oblativa?

L'esempio seguente dimostra fino a che punto la religiosità può essere condizionata da motivazioni egoistiche.

Un detenuto, condannato alla pena di morte per efferati omicidi, si autoconvince di essersi convertito. Naturalmente, Dio avrebbe dovuto ricompensarlo facendolo uscire di prigione e facendogli guadagnare un mucchio di soldi. Ovviamente egli non aveva nessuna intenzione di abbandonare i suoi loschi traffici con prostitute e ladri: un cambiamento di vita non era nemmeno preso in considerazione.

Quando i suoi compagni di cella gli fecero notare che per lo meno doveva contare su una condanna all'ergastolo, ogni

- una realtà trascendente e piena di potenza (esperimentata spesso anche come numinosa) che si impone alla coscienza attraverso impulsi che hanno le loro radici nell'inconscio;

- un comportamento prosociale sottratto all'arbitrio dell'individuo e di per se stesso obbligante e significativo..

Tutte queste interpretazioni hanno un denominatore comune: nonostante il vissuto venga ampliato da un'interpretazione trascendente, esso non giunge però mai alla soglia del rapporto dialogico. Permangono la fiducia di base, un atteggiamento positivo nei confronti della vita, la disponibilità a sentirsi responsabile per se stessi e per gli altri, un sentimento di gratitudine anonima, l'interesse per la ricerca, il senso della totalità, l'ottimismo - la disponibilità a rispondere positivamente non solo a una determinata situazione, ma a nuove situazioni - tutto questo però non raggiunge il livello di un rapporto con un tu trascendente.

Religiosità dialogica

Nella religiosità di tipo dialogico, invece, la realtà trascendente viene intesa ed esperimentata come "centro attivo e come fonte di incondizionata dedizione" e di libera volontà, e con ciò come "possibile destinatario e partner di un rapporto dialogico" (che - come già detto - non può essere definito in modo antropomorfo).

- Il credente non prova soltanto un sentimento di fiducia "nei confronti della vita", ma anche verso una bontà da cui si sente personalmente e liberamente accolto.

- Egli sperimenta un sentimento di sintonia e di gratitudine non solo nei confronti "della vita" o di un destino benevolo, ma anche riguardo alla fonte attiva di essa, al suo creatore.

- Il comportamento prosociale viene vissuto non soltanto come un dovere e un impegno generico, ma anche (almeno nel caso ideale) come l'appello e la risposta a un'istanza che - a differenza di un super-io appreso o di un adattamento imposto dalla società - rappresenta per lui un obbligo e una

indeterminato e confuso in una generale euforia. Anche il comportamento prosociale non è indirizzato in modo consapevole da un'istanza appellante, ma è caratterizzato piuttosto da un vago senso di responsabilità.

Il più vasto orizzonte di cui si fa esperienza non è, dunque, una realtà per se stessa che permette a queste esperienze di trovare un centro, di rivolgersi a un destinatario, cioè di intrecciare un dialogo caratterizzato da ascolto e comunicazione, che richiede una risposta e genera un incontro, una comunione o un'identificazione ("vorrei essere come te").

Nel contesto di tali esperienze, trascendenti sebbene predialogiche, è possibile un'interpretazione più ampia e trascendente della realtà che viene dunque intesa come:

- "l'ignoto fondamento della vita" (K. Graf Dürckheim) a cui ci si può affidare,
- il destino benevolo non definibile a cui si deve la propria esistenza,
- la pienezza apparentemente illimitata di tutte le bellezze naturali, dei piaceri, delle gioie, della vitalità, con cui l'uomo si identifica più attraverso una fusione estatica che una comunione dialogica,
- la catena apparentemente infinita delle esperienze positive, passate e future, che si aprono all'individuo all'inizio del suo cammino di vita.

Oppure anche quel processo apparentemente infinito "dell'evoluzione", "del cosmo", della "storia", della collettività (popolo, nazione, umanità) - contesti e prospettive che, come ogni infinità quantitativa, appaiono affascinanti e coinvolgenti, ma non hanno alla base alcun rapporto con un infinito qualitativo (che possa essere oggetto di ogni singola esperienza individuale, indipendentemente da una sua valutazione quantitativa);

traccia di "conversione" scomparve, seppellita dalle più volgari bestemmie. (da: W. Gruehn, 1956, 297)?

In questo caso, una situazione di paura e di bisogno ha provocato il desiderio di un Dio inteso esclusivamente come strumento per i propri scopi - e non come un'istanza con cui stabilire un rapporto che superi la soddisfazione di bisogni egoistici di libertà e di possesso e che promuova una reale trasformazione della persona. Poiché le aspettative erano totalmente autocentrate e strumentali, esse vennero deposte rapidamente quando non servirono a raggiungere gli scopi. (Confronta anche gli esempi 37-39 nel capitolo "Delusione - ateismo".)

G. W. Allport (1973, 53) riporta un caso simile, riferendo di un ex combattente che dimostrava una religiosità straordinaria. "Mentre attendeva l'attacco del nemico, nascosto nella trincea, pregava intensamente. Ma proprio in quel momento, lo scoppio di una bomba gli fece perdere un braccio e la vista: e in quell'occasione, come riferì più tardi, egli si trasformò improvvisamente in ateo irriducibile.

Al contrario, un altro soldato ugualmente reso cieco da una ferita in guerra raccontava di essere stato ricompensato oltre misura della sua disgrazia dal dono di una profonda luce pace interiore e di una rinnovata fede".

Come dimostra quest'ultimo esempio, la religiosità di alcuni credenti non consiste evidentemente soltanto nell'aspettativa egoistica di protezione fisica e di aiuto materiale, ma soprattutto in un senso di fiducia in Dio, che resiste alla prova di perdite dolorose, in un sentimento di gratitudine e nel desiderio di dare una giusta direzione alla propria vita, cioè in un rapporto con la divinità desiderata per se stessa. Questi caratteri di oblatività e di allocentrismo sono particolarmente evidenti in testimonianze come la seguente.

Esempio 6

Simone Weil, l'ebrea convertita interiormente al cristianesimo, scrive nel suo diario: "Implorare un uomo significa intraprendere il disperato tentativo di voler imporre il proprio sistema di valori allo spirito di un altro, attraverso insistenti richieste. Implorare Dio è esattamente il contrario: è il tentativo di lasciar penetrare i valori divini nella propria anima. Si tratta soprattutto di porsi in un atteggiamento di vuoto interiore, vuoto inteso come apertura, come libertà" (S. Weil, *Zeugnis für das Gute = Testimonianza per il bene*, Olten 1976, 176).

Una forma di religiosità può considerarsi autocentrica nella misura in cui il credente tende a instaurare e a sperimentare il rapporto con la divinità solo come mezzo per la soddisfazione dei suoi bisogni di protezione, di possesso, di gratificazione, di giustificazione. Tale fissazione ai propri desideri appare soprattutto nel fatto che l'individuo

- si rivolge alla religione esclusivamente in situazioni di bisogno,
- nella preghiera esprime soltanto desideri egoistici e prega per gli altri solo se spinto dal timore di perdere qualcuno o qualcosa;
- prega con insistenza ossessiva, utilizzando la preghiera come strumento magico per allontanare le paure e realizzare i desideri;
- abbandona la preghiera e la fede quando i suoi desideri non si realizzano, quando vengono esauditi non da Dio ma dagli uomini, o quando il soggetto stesso non ne sente più la pressione, per merito di un processo di maturazione della sua personalità, magari facilitato dalla psicoterapia o da situazioni modificate di vita.

In questo caso, "predialogico" (prereligioso) significa non si identifica con "adialogico" (areligioso), ma piuttosto ci si trova in una situazione che prepara il dialogo ed è disponibile ad esso. L'esperienza narrata nell'esempio n. 9 appare aperta a un rapporto dialogico con una realtà trascendente, in quanto il proprio Io, le singole persone e le cose vengono trascese e comprese in un orizzonte più vasto; tuttavia questo orizzonte non viene ancora sperimentato chiaramente come "altro" o come un "tu" e, quindi, non si entra in una relazione dialogica con esso.

In tale dimensione predialogica, anche quelle esperienze fondamentali, a cui accenneremo nella prima parte come "fiducia di base", "atteggiamento positivo nei confronti della vita" e "sensibilità prosociale", acquistano il seguente significato: non si ripone fiducia soltanto in una specifica potenzialità dell'Io o in una singola persona o in una particolare situazione, ma nella vita intesa nella sua totalità. I sentimenti di gioia e di gratitudine, l'atteggiamento positivo nei confronti della vita, non dipendono soltanto da uno specifico evento e non si indirizzano esclusivamente verso persone o situazioni ben definite, ma verso la vita nella sua interezza, da cui ci si sente sostenuti e di cui ci si scopre parte integrante. Anche la giustizia e la solidarietà che regolano i rapporti umani, cioè il comportamento prosociale, viene inteso come responsabilità e impegno nei confronti della comunità umana e dell'ambiente. Ogni esperienza, ogni azione è caratterizzata da un sentimento vitale positivo nei riguardi della realtà tutta. (H. Schulz-Henke, 1950, 422).

Tuttavia questa fiducia non trova il suo fondamento in una bontà e in una dedizione distinte dal sentimento della propria vitalità o dalla somma di situazioni favorevoli, cioè in una bontà e in una dedizione caratterizzate dalla fedeltà e quindi da un rapporto dialogico. Al tempo stesso, il destinatario di questi sentimenti di gratitudine e di gioia di vivere rimane

oggetto della fede del credente possa essere intesa e sperimentata soggettivamente in un rapporto dialogico e con quale intensità.

Esempio 9

Attraverso esercizi di meditazione e di respirazione è possibile sperimentare *una nuova fiducia in se stessi e nella vita*. Chi si esercita scopre che il suo respiro è regolato automaticamente, senza la sua partecipazione attiva. "Tutto ciò permette di comprendere che la vita non è qualcosa di casuale, ma è guidata. Chi prende coscienza di ciò si rilassa, assume un atteggiamento di accoglienza nei riguardi di ciò che sta accadendo, e da questo abbandono nasce una nuova apertura alla vita e una profonda tensione vitale. La fiducia dell'Io si amplia in un sentimento di fiducia in se stessi e nel mondo, inteso come un tutto significativo che abbraccia e sostiene l'Io individuale. Tali esperienze positive, caratterizzate da un intenso sentimento di felicità, gioia, entusiasmo appaiono di natura più allocentrica e, tuttavia, appartengono ancora a un campo pre-dialogico. Uno studente rispose così alla domanda se avesse mai sperimentato la presenza di qualcosa di superiore: "Camminavo solo nel bosco e quando ne uscii mi trovai di fronte a una radura. A un tratto ebbi la sensazione che tutto fosse più ampio e più chiaro del solito e, al tempo stesso, sentii di appartenere a quella realtà. E' un'esperienza che non ho più dimenticato. Non avevo alcuna intenzione di parlarne con lei." (D. Hay 1979, 170).

Anche il senso di responsabilità e il significato che si attribuisce alle persone e agli eventi sono caratterizzati da tratti predialogici: un comportamento viene ritenuto giusto e significativo secondo criteri generali di solidarietà umana - senza che ci si ponga la domanda su quale istanza (l'educazione, la società, qualcosa o qualcuno oltre la società) esso si fondi.

Una religiosità prevalentemente autocentrica ha la sua origine, da un lato, in una personalità narcisistica, fissata ai suoi bisogni egocentrici e incapace di oblatività, e, dall'altro, in un'educazione religiosa in cui Dio viene presentato come colui che esaudisce ogni desiderio.

Al contrario, una religiosità è oblativa nella misura in cui il credente considera il suo rapporto con la divinità un valore in sé e vede nel Dio, oggetto della sua fede, non qualcosa di funzionale, ma qualcuno che merita di per se stesso attenzione, adorazione e sequela. Questi tratti allocentrici si manifestano soprattutto nel fatto che la persona in questione - si rivolge a Dio non soltanto in situazioni di bisogno, ma anche in momenti positivi,

- la sua speranza e la sua preghiera non si esauriscono nel tentativo di ottenere qualcosa, ma consistono in un incontro, in un dialogo indipendente da eventuali delusioni o cambiamenti che egli può sperimentare nel corso della sua vita.

B. Differenza tra religiosità acritica e religiosità riflettuta

Le persone che vivono un'esperienza religiosa autocentrica, condizionata dai propri desideri, giungono, in casi estremi, a credere non perché riconoscono l'esistenza di una realtà trascendente-divina, ma perché la desiderano e ne hanno bisogno (così come le persone ansiose credono a ciò che temono); la loro fede è prevalentemente o esclusivamente condizionata dai loro bisogni e non sottoposta al vaglio della ragione. Le testimonianze riportate nel paragrafo 8 mostrano, come un adolescente cerchi rifugio nelle preghiere della sua infanzia, andando persino contro le sue convinzioni intellettuali, almeno nei momenti di difficoltà, in cui egli sente il bisogno di ritrovare quella esperienza di protezione conosciuta in passato nella preghiera e ostacolata in seguito dalla riflessione critica. Allo stesso modo, un adulto può

conservare pratiche e concezioni superstiziose, pur avendole rifiutate intellettualmente da molto tempo. Questo atteggiamento viene chiamato da P. McKellar "half belief" (semifede), ma potrebbe anche chiamarsi "fede opportunistica". In casi estremi, non ci si preoccupa di giustificare razionalmente la propria religiosità che viene conservata piuttosto ai fini d'igiene mentale, per acquisire sicurezza interiore, come strumento di autoincoraggiamento e di autoequilibrio. Eccone un chiaro esempio.

Esempio 7

"Io non capisco la religione. Per me è come una favola. Non so se credo in Dio. Ci deve essere qualcuno, ma è difficile crederci. La religione offre un sostegno, una guida che orienta la vita" (T. Adorno e altri, 1973, 288)

Altri credenti, al contrario, si chiedono criticamente, su quali basi si fondi la loro fede e se corrisponda a realtà.

Esempio 8

Una scrittrice 69enne, guardando retrospettivamente il suo cammino di fede, lo vede segnato da un sostanziale cambiamento: "Mentre quando ero bambina, sotto l'influsso dell'educazione materna, mi rappresentavo Gesù pastore, protettore e narratore di storie, con le braccia spalancate e i capelli fluenti, più tardi quest'immagine mi diventò estranea... perse ogni significato per me. Oggi non potrei costruire la mia vita su di essa... oggi la figura di Gesù ha per me un significato molto più profondo. Mi sembra quasi di doverlo disseppellire dalle macerie... In Cristo vedo l'«Assoluto» che assume un significato centrale per la mia vita. L'assoluto rifiuto di ogni pensiero farisaico e l'assoluto valore dell'amore. Egli entrava in un rapporto immediato con le peccatrici che lo riconobbero come il Signore" (T. Thun 1969, 84).

concezioni contraddittori, alla rifondazione sistematica e critica della propria fede.

5. Una religiosità predialogica (prereligiosa) - oppure dialogica - o addirittura dialogico-storicosalvifica?

Indagheremo ora, in quale misura il rapporto con il trascendente può assumere le caratteristiche del dialogo interpersonale, dell'incontro e della relazione.

La risposta a questa domanda può essere soltanto sommaria: non esiste infatti ancora nessuna scienza che studi i fondamenti psicologici del rapporto interpersonale e, se ci fosse, non potrebbe applicare le sue categorie al dialogo umano-divino, se non con molta prudenza e in modo estremamente limitato. Infatti, una teologia e una spiritualità della preghiera, consapevoli della dimensione trascendente del dialogo uomo-Dio e contrarie a rappresentazioni antropomorfe di esso, non potrebbero non sottolineare che il "parlare con Dio" si differenzia essenzialmente dal dialogo dell'uomo con i suoi simili. Il dialogo dell'uomo con Dio non consiste nello scambio di singole esperienze che l'uno comunica all'altro, ma fondamentalmente nella percezione e nell'accoglienza della propria esistenza come dono e chiamata di Dio - e soltanto su questa base le singole esperienze diventano elementi di tale dialogo. Esso è perciò un dialogo diverso da quello che si instaura tra esseri di uguale natura: è piuttosto una relazione unificante che travolge ogni schema usuale tra soggetto-oggetto o persona-persona. Attraverso la preghiera dell'uomo lo stesso Spirito di Dio parla con Dio (Rm 8, 26). La questione relativa al grado del carattere dialogico tocca certamente il problema teologico-filosofico, se la divinità sia da intendere o no in maniera teistica, ma riguarda soprattutto anche la questione di tipo psicologico, in che misura la divinità trascendente

perché non li porti ai bambini poveri e non solo a quelli ricchi.

4. Il credente può interrogarsi sulla dimensione trascendente della sua rappresentazione del divino: cioè se esso viene immaginato in modo antropomorfo, con i tratti di una persona o di una forza biofisica (cf anche la seconda parte dell'introduzione), oppure se supera la divisione tra soggetto e oggetto, la fisicità, il tempo e lo spazio.

5. Egli può rendersi conto, se il divino a cui aderisce è piuttosto un'idea (come, ad esempio, quella del perpetuum mobile) oppure una realtà incondizionata che spiega l'esperienza di un mondo condizionato e del valore assoluto della persona - se esso dunque viene sperimentato come condizione di ciò che è possibile e come dimensione metafisica della realtà sensibile (cf anche il capitolo VI).

Tutte queste considerazioni permettono di descrivere esattamente ciò che distingue la religiosità condizionata dal desiderio da quella sottoposta al vaglio della ragione.

La religiosità motivata dal desiderio tende alla soddisfazione di bisogni autocentrici e tenta di sottrarsi al confronto con la realtà o, addirittura, vi si oppone. Il condizionamento dal desiderio può manifestarsi in diversi gradi che vanno da una spontaneità ingenua fino a una fissazione nevrotica e a una certezza paranoica. Esso è causato, probabilmente, da una tendenza narcisistica generalizzata ed è frutto di un'educazione che presenta Dio come colui che soddisfa ogni bisogno egoistico, e non porta l'individuo a riflettere criticamente sulle ragioni della sua fede.

Una religiosità sottoposta al vaglio dell'intelligenza è, invece, quella che favorisce il confronto del credente con la realtà e con posizioni diverse dalla propria, indipendentemente dal suo livello cognitivo e dai risultati che si propone di ottenere. Anche in questo campo sono possibili differenti sviluppi che vanno dalla richiesta del bambino di avere semplici spiegazioni, al chiarimento di

Nel caso suddetto, la rappresentazione di Gesù, protettore e narratore di storie, immagine più legata al mondo degli affetti che alla realtà, viene sostituita da un altro significato, cioè da Gesù modello ed espressione del comandamento assoluto dell'amore. Tale visione viene considerata dalla credente non più frutto esclusivo del proprio desiderio, ma prodotto di una comprensione più matura. Per questo motivo, essa può essere sottoposta al vaglio critico della ragione e scoprire che le sue radici affondano nell'esperienza dell'amore come valore assoluto e obbligante.

Nelle testimonianze dell'esempio 7 e della nota 8, la fede si muove piuttosto sul livello della fantasia e del desiderio, mentre in quella presentata nella seconda parte dell'esempio 8 si manifesta come una dimensione della realtà.

In senso psicoanalitico si potrebbe dire: la religiosità condizionata dal desiderio non sa distinguere tra immaginazione e percezione. Le sue rappresentazioni non vengono sottoposte (o lo sono solo in maniera insufficiente) al vaglio della realtà, attraverso il quale l'Io si oppone all'invasione dell'Es irrazionale e pulsionale, cercando la sua soddisfazione nella realtà esterna, e non più soltanto - come nei primi mesi di vita o nei disturbi psichici o nei sogni - nelle allucinazioni, e quindi nel mondo della fantasia e del desiderio.

Allo stesso modo, questo fenomeno può essere interpretato nell'ottica di Piaget e della sua teoria dello sviluppo cognitivo: la religiosità condizionata dal desiderio rimane incatenata all'egocentrismo, per cui il bambino concepisce i suoi pensieri e i suoi sentimenti come immagini di fatti oggettivi e non ancora come prodotto di un'attività interiore soggettiva, e perciò non li mette in discussione né li verifica. Ciò porta come conseguenza che, fino all'età di 2-3 anni, il bambino non sa distinguere tra il suo desiderio e la realtà,

cioè egli è orientato dal principio del piacere. In seguito, fino ai 7/8 anni, egli distingue sì il mondo del desiderio (che vive nelle sue fantasie, nella sua fabulazione, nel gioco) dal mondo della percezione, ma li ritiene reali entrambi, pronto a dimenticare il mondo della realtà, quando si trova sul livello della fantasia. Per questo motivo è possibile - come nella suddetta "semifede" o "fede opportunistica" - oscillare tra due concezioni opposte dimenticando, di volta in volta, o l'una o l'altra. Solo dopo i 7/8 anni e, infine, con il pieno sviluppo del pensiero ipotetico deduttivo (dagli 11 ai 12 anni), egli sa distinguere - prima nella realtà esterna, poi anche nel ragionamento - tra ciò che è possibile e ciò che è necessario e subordinare la rappresentazione mentale alla realtà (osservabile e necessaria).

Ci può essere un "vaglio della realtà di tipo metafisico" che permetta di distinguere tra ciò che si desidera e ciò che è reale?

Il credente e l'ambiente che lo circonda può differenziare tra desiderio e realtà, tra livello della fantasia e livello reale, nel campo delle rappresentazioni etico-religiose? Esse, infatti, non possono essere verificate con le stesse modalità che verificano rappresentazioni di fenomeni fisicamente percepibili, né possono essere confermate o falsificate secondo il metodo scientifico. L'esperienza religiosa deve rendere ragione solo a se stessa, così come i sogni ad occhi aperti, gli esercizi di autosuggestione, la creatività dell'artista? La religione è, come afferma Freud nelle sue opere più tarde, null'altro che la soddisfazione illusoria del desiderio di protezione paterna, di guida morale e di eterna ricompensa - un sistema che esige una fede acritica e ostacola ogni interrogativo vietando di riflettere?

Oppure ci sono criteri che permettono di considerare alcune idee religiose obiettivamente inadeguate e totalmente

condizionate dal desiderio? E' possibile una critica intrinseca della religione, ed esiste un vaglio della realtà in senso psicanalitico piagetiano che può definirsi come vaglio metafisico della realtà, capace di differenziare tra una religiosità basata sull'"intelligenza" in opposizione a una condizionata soltanto dal desiderio? A favore dell'esistenza di tale vaglio metafisico della realtà testimonia il fatto che è fondamentalmente possibile per un credente assumere, attraverso la riflessione critica e il confronto, posizioni di questo tipo:

1. Di fronte al bisogno di protezione e di autoconferma, egli si può chiedere, se la sua rappresentazione del divino costituisca la fonte di una fiducia che dona significato alla vita, nonostante la sofferenza fisica e persino la morte (cf anche il capitolo n. III), oppure non sia soltanto il sostituto di quella protezione fisica e dedizione che non riesce a trovare nei suoi simili.

2. Egli può sottoporre a verifica il suo bisogno narcisistico di esperienze straordinarie, chiedendosi ciò che può dare la felicità anche ad altri (e perciò è ancora più significativo), ciò che è un valore di per sé e non soltanto uno strumento per la soddisfazione dei suoi bisogni, ciò che può considerarsi, in ultima analisi, il valore sommo. In questo modo si può giungere a una relativizzazione dei desideri individuali e degli interessi collettivi. Egli può contrapporre la tendenza ad assolutizzare il proprio potere, piacere o gratificazione oppure l'orgoglio collettivo e il progresso materiale alla presa di coscienza del valore dell'individuo, così da superare tutte le ideologie religiose e norme e tradizioni ormai prive di senso.

3. Il credente può verificare l'eventuale contraddittorietà delle sue rappresentazioni religiose o di quelle della sua comunità di appartenenza. Un esempio di ciò è l'affermazione di un bambino di 5 anni che, contestando l'immagine di Gesù bambino che porta doni, si chiede