

RELIGIONE, ESPERIENZA RELIGIOSA E INCREDULITÀ

Elementi per un approccio psicologico

Jacques SCHEPENS

L'indifferenza e l'ignoranza religiosa, la mancanza di interesse religioso, l'incredulità e il fiorire di nuove forme di religiosità sono tutti fenomeni che vanno affrontati anche da parte della psicologia e, più precisamente, dalla psicologia della religione. Che cosa insegna questa disciplina su tali fenomeni, a prima vista tra loro contraddittori? In che senso essi interpellano a loro volta la stessa psicologia?

La risposta non pare facile perché, a differenza del campo sociologico, in quello psicologico mancano tuttora serie inchieste. Ci si limiterà, quindi, a offrire un quadro che consenta un'interpretazione e una valutazione psicologica provvisoria dei fenomeni in esame. Le considerazioni che seguono si ispirano alla sintesi di psicologia della religione, elaborata negli ultimi 25 anni da A. Vergote e dai suoi collaboratori.¹

1. Scelte preliminari

Non sembra superfluo chiarire alcuni concetti, che guideranno la nostra riflessione. Lo riteniamo necessario a motivo della grande disparità di comprensioni su certi concetti come religione, psicologia, psicologia della religione... Le nostre scelte

¹ Cf A. VERGOTE, *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico* (Cinisello Balsamo - Milano 1985); titolo originale: *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique* (Bruxelles 1983) e *Religie, geloof en ongeloof. Psychologische studie* (Antwerpen-Amsterdam 1983); seguiremo molto da vicino i contenuti e le formulazioni dell'autore.

mirano a chiarire soprattutto ciò che una psicologia può insegnare o meno in fatto di religione in generale, e di fede cristiana e d'incredulità in particolare. Siamo consapevoli di fare alcune scelte non condivise da altri. Già la definizione dello psichico si presenta problematica, attese la molteplicità e varietà di dottrine implicate nella stessa psicologia.²

1.1. Religione

Una prima difficoltà tocca la delimitazione del concetto di *religione*. Si è in presenza di numerose definizioni tra le quali va fatta una scelta ragionata. La formuleremo in alcune opzioni.

1. Molte definizioni in campo tanto sociologico che psicologico sono *funzionaliste*: a prima vista, esse offrono una teoria esplicativa della religione intesa come funzione che si presume svolga nella società o nello psichismo umano. Una spiegazione funzionalista della religione è un asserto che ci si aspetterebbe eventualmente a conclusione di uno studio. Porla all'inizio di una ricerca significa imprigionare l'oggetto dello studio in una teoria preconcepita.

Noi preferiamo partire da una definizione *reale* della religione: è quella che la descrive così come essa si presenta nella tradizione e nel linguaggio culturale. La religione è un sistema simbolico, cioè un insieme complesso di linguaggi, sentimenti, pratiche, comportamenti e segni che si riferiscono a un essere (o ad esseri) soprannaturale, offerto all'appropriazione personale del soggetto.

2. Questo riferimento al *soprannaturale* impone una seconda opzione diretta a chiarire cosa significa religione, in quanto tale, e a operare un'oculata scelta tra le molte comprensioni che di essa si sono date.

Oggi il termine *religione* è sovente inteso in un senso molto ampio. Fino a non molto tempo fa era quasi evidente che di-

² Tale pluralità di concezioni è chiaramente illustrata dalla storia della psicologia: cf F.-L. MÜLLER, *Histoire de la psychologie*. T. 1: *De l'antiquité à Bergson*; T. 2: *La psychologie contemporaine* (Paris 1985); per la storia della psicologia della religione, cf H.N. MALORY, *Current Perspectives in the Psychology of Religion* (Grand Rapids 1977).

cendo *religione* ci si riferiva a un Essere trascendente (Dio, divinità, spirito, spiriti). Non è più così al presente. Per E. Fromm, «ogni sistema di pensiero e d'azione, condiviso da un gruppo, in cui l'individuo trovi orientamento e insieme un soggetto di devozione» è religione.³ Ma se è proprio così, bisogna concludere con lo stesso autore che anche la passione per la sessualità e per il denaro o la cura per l'igiene debbono considerarsi religione. Possiamo citare anche A. Maslow, il quale annovera tra le esperienze religiose ogni esperienza di pienezza, l'esperienza estetica, l'esperienza dell'amore, le esperienze mistiche, in una parola, le esperienze di vertice (*peak-experiences*).⁴

Abbiamo scelto intenzionalmente esempi ricavati dalla psicologia. In effetti, questa disciplina rappresenta una specie di indicatore comune delle scienze umane che, a partire dalla loro formazione nello spirito dell'Illuminismo, hanno avuto la pretesa di chiarire la natura della religione, vale a dire di dimostrare la sua origine umana. Tale concetto continua a essere presente tra i cultori delle scienze umane e influisce sulla mentalità dei nostri contemporanei.⁵

Una versione di questo concetto è costituita da quella forma tipica di religione che è rilevabile nella società occidentale e denominata «religiosità senza religione». Stando alle molteplici ricerche sociologiche, l'espressione rimanda al numero crescente di persone che affermano di non credere più in un Dio personale, mentre contemporaneamente sono convinte che né la filosofia né le scienze sono in grado di svelare l'ultimo senso dell'esistenza. Si tratta di persone che rimangono aperte a una dimensione più profonda della vita. Attribuiscono alla natura e al prossimo un significato religioso, senza però rapportarlo a Dio e senza riconoscersi in un credo religioso. Nella misura in cui se ne servono ancora, la parola *Dio* rimanda a ciò che

³ Cf E. FROMM, *Psicanalisi e religione* (Milano 1972) 25-33.

⁴ Cf A. MASLOW, *Motivazione e personalità* (Roma 1973); ID., *Religions, Values and Peak-experiences* (New York 1964).

⁵ Lo stesso titolo *Psicologia della religione* è inadeguato e persino ingannatore perché suggerisce il progetto presuntuoso di una spiegazione della religione per mezzo della psicologia; soprattutto M. Foucault ha denunciato questo «falso concetto» delle scienze umane; cf M. FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris 1981).

è totalmente sconosciuto, al mistero, al quale non è possibile dare un nome. Da molti, il cristianesimo è solitamente considerato un modo superato per esprimere questa loro comprensione del mistero divino.

Una tale estensione del concetto di *religione* implica necessariamente un suo completo svuotamento di significato. Se tutto può essere religione, non si sa più, alla fin fine, di che cosa si sta parlando. Per questo motivo escludiamo espressamente dalle nostre considerazioni questo suo significato esteso.⁶

Utilizziamo, invece, sempre un concetto ristretto di religione. Sul piano oggettivo consideriamo la religione come un fenomeno culturale specifico, senza attribuirgli subito un significato funzionale. Col termine *religione*, la cultura rimanda a poteri che nel linguaggio occidentale vengono chiamati *soprannaturali*, vale a dire poteri né cosmici né umani, ma appartenenti all'altro versante della realtà, poteri che la filosofia chiama *trascendenti*. Il termine *soprannaturale* indica una realtà che non può essere annoverata tra le forze naturali né tra le istanze umane, perché trascende tutto ciò. Evoca una realtà influente, con la quale la persona umana, la società e la natura si trovano collegati e dalla quale dipendono per il loro bene. Che la religione sia qualcosa di specifico nell'ambito della cultura risulta, tra l'altro, dal fatto che tutti i suoi elementi sono oggetto di una forma di conoscenza che non è paragonabile con nessun'altra forma di sapere.

Con Freud si può dire che la religione, come pure il linguaggio o la famiglia, fa parte dei fenomeni culturali maggiormente complessi.⁷ La sua complessità risulta, fra l'altro, dal fatto che nessuno dei suoi elementi è comprensibile senza il riferimento agli altri. Tutti gli elementi sono connessi con gli altri e costituiscono un sistema, una totalità di linguaggio, di sentimenti e di gesti, di comportamenti e di segni, di simboli e di persone, che

⁶ Per la problematica cf anche: *Two opposed viewpoints concerning the object of the psychology of religion. Introductory statements to the plenary debate*, in J.A. VAN BELZEN - J.M. VAN DER LANS, *Current issues in the Psychology of Religion. Proceedings of the third symposium on the psychology of religion in Europe* (Amsterdam 1986) 67-82; contributi di A. Vergote e J.M. Van der Lans.

⁷ Cf S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)* (1932), in Id., *Opere 1930-1938*, vol. XI, 265.

fanno riferimento a un Essere soprannaturale o a più esseri soprannaturali.

3. L'espressione *la religione* è, in ultima analisi, un'astrazione. In concreto si ha sempre a che fare con una religione particolare. L'antropologia culturale, per esempio, osserva e studia solitamente una determinata religione. La religione che ha plasmato l'Occidente e continua a plasmarlo è il cristianesimo. Il messaggio cristiano sollecita la persona umana a rapportarsi in modo esplicito a Dio con un atteggiamento che ha la struttura particolare della fede. Le molte concezioni di vita e lo spirito critico, caratteristici dell'attuale civiltà occidentale, non devono offuscare questo fatto. Poco importa che lo psicologo lo consideri un mito o meno; in ogni caso, egli non può dimenticare che la fede è un costitutivo fondamentale per la religione cristiana.

1.2. La psicologia della religione: compiti e limiti

Da un secolo gli psicologi studiano i fenomeni religiosi come fatti psichici. La vastità del campo religioso e la pluralità delle teorie psicologiche convincono rapidamente dell'impossibilità di disporre di un progetto totalitario di psicologia della religione. Per molti anni le scienze umane nascenti hanno costruito teorie allo scopo di spiegare la genesi e l'essenza della religione. In linea con la filosofia dominante nel secolo dei Lumi, esse si proposero di spiegare la religione come produzione umana. Soprattutto la sociologia e la psicologia adottarono l'idea regolatrice dell'evoluzionismo generalizzato, che ha dominato gli spiriti fin dal secolo scorso.

Come molti altri, W. James⁸ si era prefisso di spiegare psicologicamente la religione come una creazione umana, cogliendone l'origine e l'essenza in una esperienza emotiva. S. Freud cercò di dimostrare che la religione è intrinsecamente legata alla genesi della cultura a partire dalla natura. Ogni civiltà, con la sua morale e la sua religione, sarebbe scaturita dai rapporti

⁸ Cf W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (testo dei «Gifford Lectures», tenute per la prima volta a Edinburgh nel 1901-1902; prima pubblicazione: 1902).

con il padre. Tramite una lenta evoluzione, l'umanità avrebbe creato il monoteismo e, infine, il cristianesimo. L'idea di Dio sarebbe la proiezione, su una figura paterna ingrandita, dei desideri e del dramma che caratterizzano il rapporto con il padre.

L'ambizione di elaborare una teoria esplicativa della religione è ormai tramontata. Di fatto, gli psicologi hanno dovuto constatare che non sono mai giunti a teorie esplicative adeguate. In linea di principio poi, «le origini ed essenze non riguardano la scienza; essa si occupa di relazioni», come ha sottolineato E. Evans-Pritchard. Sicché i loro progetti sono illusori.⁹

La ricerca del legame relazionale tra psicologia e religione costituisce il campo, sempre congetturale, di ricerca e di interpretazione della *psicologia della religione*. Come psicologia essa deve modellarsi sul suo oggetto: la religione come fenomeno presente nella cultura, quella degli esseri umani, diventati religiosi o meno all'interno dei riferimenti religiosi già esistenti, provenienti da una storia memorabile. Essa si occupa di ciò che di psichico vi è nella religione. Come il linguaggio, così la religione nasce con la persona umana: di conseguenza, tutto nella religione è psicologico. Ma non tutta la religione è psicologica. In quanto sistema simbolico, la religione non coincide con il suo aspetto psicologico. Scopo della psicologia della religione è di mettere in luce i significati e le intenzioni latenti che fanno parte della religione vissuta ed esaminare come questi significati e queste intenzioni si organizzano e formano la struttura della religione personale. La religione è innanzitutto una vita, non soltanto una concezione quasi filosofica. Interessi e dinamismi dello psichismo umano si incontrano con i simboli della religione e inducono la persona a interpretarli, a dare o rifiutare loro la propria adesione, in modo variabile, evolutivo e selettivo. La psicologia studia l'effetto dell'archeologia psichica sulla recezione del sistema simbolico della religione. Anche i sim-

⁹ «Je conteste qu'on puisse l'expliquer (= la religion) par l'un de ces faits ou par l'ensemble de ces faits, et je soutiens que la recherche des origines — qu'on ne parvient pas à trouver — n'est pas une bonne méthode scientifique. Origines et essences ne concernent pas la science qui s'occupe de relations» (E. EVANS-PRITCHARD, *La religion des primitifs à travers les théories des anthropologues* [Paris 1971] 131).

boli religiosi imprimono il loro suggello nello psichismo. La psicologia deve tener conto di questo scambio tra l'apparato psichico e i simboli religiosi.

Il nostro tema non ci consente di confinare la persona religiosa da una parte e l'incredulo dall'altra. Il messaggio religioso tocca anche chi non lo accetta. La negazione o l'esitazione sono anch'esse prese di posizione. Non è il non-credente che rappresenta la «personalità di base». L'incredulità, se non altro quella che non è pura assenza di domande e di interessi religiosi, è ugualmente una risposta al messaggio che la religione rivolge alla persona. Il suo impegno a credere o meno è dovuto anche a ragioni di ordine psicologico. Anche nella vita del credente si pongono regolarmente degli interrogativi circa la scelta dell'adesione religiosa. La religione crea una storia significativa, fatta di tensioni e di vicende che, nell'attuale cultura, è sempre attraversata da conflitti. Il suo sviluppo è tortuoso e conduce sia a un atteggiamento di fede, sia al dubbio che sospende l'impegno, sia al rifiuto, provvisorio o definitivo.

1.3. Il nostro approccio

La psicologia dedita allo studio della religione cristiana deve considerare quest'ultima nei diversi momenti della sua genesi. Per valutare dal punto di vista psicologico l'esperienza religiosa e l'indifferenza in fatto di religione, vorremmo isolare alcuni processi e momenti di natura psichica, attraverso i quali la persona diventa religiosa o meno, in risposta alle sollecitazioni proposte dal sistema dei simboli religiosi. Mettendo tra parentesi Dio e l'ipotesi Dio, ci occuperemo di alcuni processi psichici, cosci e inconsci, con i quali il soggetto umano stabilisce o rifiuta un rapporto religioso, significativo per la sua vita. Rifiutiamo tanto una concezione funzionalità quanto una teoria esplicativa della religione.

Tale prospettiva dovrebbe fornirci gli elementi necessari a capire la posta in gioco dei fenomeni in esame. Il rapporto religioso va considerato come un divenire e uno sviluppo, come il risultato di una trasformazione dello psichismo. Studieremo il problema delle motivazioni psicologiche della condotta religiosa, il problema delle esperienze tipicamente religiose e, infine,

l'aspetto essenziale delle credenze e della condotta religiosa cristiana, la fede.

2. Le motivazioni della religione

Che cosa motiva uno ad abbracciare la religione? Perché uno è religioso? Una condotta umana va spiegata anche da un punto di vista psicologico-antropologico: perché la persona si comporta così? Nel nostro caso: perché si comporta religiosamente o meno? Tutte queste domande toccano il problema della motivazione. A tali interrogativi la psicologia scientifica tenta di dare una risposta.

2.1. La motivazione: il suo statuto epistemologico

2.1.1. Vari significati di motivazione

Il concetto di *motivazione* ha molti significati e non è ridotto a uno solo di essi. Basta ricordare il *senso filosofico* della parola espresso dall'interrogativo: «per quale motivo» agisce l'uomo? per quale motivo è religioso? In questo caso si tratta di intenzioni coscienti e finalizzate che, come tali, non offrono una spiegazione scientifica; esse indicano i comportamenti per la coscienza dell'uomo, ma non sono le forze dinamiche che causano tali comportamenti. L'intenzione è un elemento della motivazione, ma da solo non è sufficiente a qualificare la condotta religiosa. L'esperienza clinica rivela comportamenti il cui senso sfugge alla coscienza e alla volontà del soggetto stesso. È stato Freud a spiegare per primo i comportamenti privi di senso con il loro senso nascosto. Infatti, è compito della psicologia osservare un comportamento e spiegarlo con le variabili di cui è funzione. Essa esplora sistematicamente le esperienze che spingono una condotta, facendo uso di altri concetti esplicativi.

Motivazione *in senso psicologico* designa «l'insieme strutturato della disposizione attiva (ciò che muove), della situazione (ciò per cui si agisce) e dello scopo (in vista di cosa si agisce)».¹⁰ La psicologia esamina i dinamismi psichici che spingo-

¹⁰ A. VERGOTE, *Religione, fede, incredulità*, 124.

no il soggetto umano a ricorrere al soprannaturale religioso in vista di soddisfare certi desideri umani dovuti a una tensione sgradevole e tendenti alla loro riduzione. Si tratta di interessi umani, ovvero forze radicate nella vita pulsionale, che spingono la persona a indirizzarsi a un Dio.

La motivazione può acquistare un terzo significato, che non è più quello dello psichismo. Una condotta umana si può lasciar trasformare, nella sua motivazione, da *nuovi significati* offerti dalla nuova finalità che la religione intende dare all'esistenza. Come l'arte o l'amore, anche la religione vuole essere *l'instauratrice del senso e del valore che le sono propri* e sollecita il soggetto umano a entrare nella vita che essa dichiara di creare: la persona può far propria questa vita, adattarla a se stessa, penetrarla. In questo caso, chi la motiva è la religione, non lo psichismo umano. Ma ciò avviene sempre tramite le tendenze della persona che vi adatta i propri interessi. Gli interessi umani sono sempre presenti e possono perfino prevalere sul significato proposto dalla religione. In tal caso, le motivazioni appiattiscono la religione sulle finalità umane.

2.1.2. Il contenuto operativo della motivazione psicologica

Le differenti psicologie divergono tra loro quando devono dare un contenuto operativo al termine *motivazione*. Occorre, quindi, definire il significato che si intende attribuire a tale vocabolo nel presente discorso. Alcuni psicologi (ad esempio, E. Fromm) identificano la *motivazione* con il *bisogno*. Il comportamento religioso sarebbe motivato appunto da un *bisogno*. Osservando che la maggioranza degli esseri umani ha finora manifestato attività cosiddette religiose, si postula un bisogno religioso, insito nella natura dell'uomo, il «noto» bisogno naturale di Dio. Va tenuto presente che il bisogno è un concetto ricavato dalla vita naturale dell'organismo; l'essere umano agisce per soddisfare le necessità vitali del proprio organismo: nutrimento, movimento, sonno, respirazione, essere amato, esercitare la propria aggressività. Alla base della condotta religiosa ci sarebbe «un bisogno religioso».

Ma ricorrere al termine *bisogno* per spiegare il perché della condotta, alla fin fine non spiega niente: in effetti, si trascura-

no le variabili intermedie tra soggetto e attività: tutti i bisogni umani, persino quelli elementari, sono improntati a motivazioni, inconcepibili in termini di bisogni. Lo si constata nel fatto che quanti difendono l'esistenza di un «bisogno religioso» lo riempiono subito di un contenuto più immediatamente psicologico e universale: il bisogno di protezione, di porsi in un sistema inglobante di riferimento o di una visione del mondo. Il fatto che gli esseri umani chiedono agli dèi cose concrete suggerisce l'esistenza di un bisogno religioso innato? Il passaggio dal bisogno delle cose che si chiedono agli dèi al «bisogno religioso» equivale a scavalcare le variabili che trasformano i bisogni in comportamenti religiosi.

Il concetto di *bisogno religioso* viene spesso collegato a un dinamismo conglobante, per esempio al concetto di *realizzazione di sé* come centro della personalità, come dinamismo centrale che anima, unifica e regola tutte le altre (Allport).¹¹ Ma è difficile scorgere il legame tra condotta religiosa e dinamismo conglobante. In effetti, sono rarissimi i credenti che si dichiarano religiosi per poter «realizzare se stessi». Anche alcuni psicologi cristiani utilizzano il bisogno religioso come concetto-chiave, dando un valore di assoluto all'aspirazione alla pace e alla felicità o alla ricerca di senso della vita. In questo *assoluto* vedono la presenza latente di Dio. Secondo loro basta un'ottica religiosa perché l'orientamento che si suppone religioso venga riconosciuto e sancito. Ma sembra abusivo voler vedere in queste aspirazioni un orientamento verso un Dio sconosciuto. La filosofia non autorizza questo «passaggio» a un altro genere, mentre la psicologia indica che queste aspirazioni *assolute* sono cariche di utopie illusorie. Dal fatto che il desiderio di Dio si esprime nella metafora del bisogno¹² trarre la conclusione di un *bisogno religioso* innato, non è altro che una interpretazione retroattiva, la quale dimentica che il desiderio religioso può for-

¹¹ Cf E.G. ALLPORT, *Pattern and growth in personality* (London-New York 1964).

¹² Come prova di un *bisogno religioso* si cita ad esempio: «Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio» (*Sal* 42,2); anche il testo di sant'Agostino: «Cor meum irrequietum, donec requiescat in te».

marsi solo all'interno di un'adesione di fede, che non ha il carattere di bisogno.¹³

Il desiderio e il comportamento religioso sono il risultato di una trasformazione dello psichismo e non possono costituire il punto di partenza. Un comportamento è un'azione che presuppone un dinamismo, una forza vitale che fa agire selettivamente. La psicologia rende conto di un comportamento, da un lato, introducendo un dinamismo come variabile intermedia tra il soggetto che agisce e il suo comportamento osservabile, e, dall'altro, descrivendone l'intenzione che ne esprime il senso.

2.1.3. I luoghi della motivazione psicologica

Tre luoghi di motivazione non-religiose, di interessi umani sembrano dominare o influenzare interamente o parzialmente la credenza religiosa e spingerla verso il comportamento religioso: l'impotenza dell'essere umano e l'angoscia della morte; la necessità di un'etica per la società; e la ragione che cerca sicurezza in una visione unificata del mondo.¹⁴

Si tratta di motivazioni umane, non propriamente religiose, che conducono nondimeno verso una condotta religiosa, salvo quando la discordanza tra motivazione e intenzione religiosa diviene conflittuale.

2.2. I desideri e l'impotenza dell'essere umano

La persona religiosa esprime la sua impotenza nei confronti della vita e della morte in preghiere di domanda, in segni e gesti aventi la stessa intenzionalità. La precarietà della sua esi-

¹³ Per un ulteriore approfondimento della problematica del *bisogno religioso*, cf. J. VAN DER LANS - W. BERGER, *De religieuze behoeftes in het sociaal-wetenschappelijk onderzoek*, in D. HUTSEBAUT - J. CORVELEYN (ed.), *Over de grens. De religieuze «behoefte» kritisch onderzocht*, Studia psychologica (Leuven 1987) 19-37; anche A. VERGOTE, *Over de grens, da capo*, p. 209-221 (studi in onore di A. Vergote, in occasione del suo emeritato); PH. DE WILDE, *De religieuze «behoefte kritisch onderzocht»*. Verslag van een studiedag gehouden in het kader van het emeritaat van Prof. Dr. A. Vergote, in *Leuven Bulletin LAPP* 36 (1987/6) 213-230.

¹⁴ Non entriamo nella discussione, se il comportamento religioso *in sé* vada interpretato in funzione di motivazioni non-religiose. Si ricorderà che L. Feuerbach e quanti difendono un'interpretazione radicalmente funzionalista ritengono che l'uomo debba riappropriarsi ciò che fino allora aveva attribuito a Dio.

stenza la porta verso Dio «potente, attivo, benevolo». Le preghiere a Dio e i sacrifici costituiscono un comportamento «così universale che la psicologia vi immagina una spontaneità proveniente da fonti psicologiche profonde e non semplicemente dalla convinzione credente».¹⁵ Non c'è una spontaneità psichica che precede strutturalmente la credenza religiosa e la sostiene?

Non è facile distinguere se è la spontaneità psichica che crea la religione, oppure se è la religione che orienta la spontaneità psichica: «Nessuna osservazione impone con evidenza la spontaneità propriamente psichica di questo comportamento religioso, poiché esso si verifica sempre nel contesto di un sistema di riferimenti religiosi che lo sollecita».¹⁶ È vero che le difficoltà materiali o morali possono spingere spontaneamente la persona verso Dio.¹⁷ D'altra parte, si osserva anche che, in una situazione religiosa, la preghiera di domanda rappresenta soltanto una parte molto ridotta dei modi di pregare Dio. Ma a parte ciò, sono indubbiamente le difficoltà che suscitano il pensiero religioso presso un elevato numero di soggetti, mentre le esperienze positive della vita e del mondo non evocano loro spontaneamente la presenza di Dio.¹⁸ Di fronte a tali osservazioni, alcuni ritengono che la reazione spontanea è la più autentica; l'altra esprimerebbe solo la tendenza a conformarsi a quanto la religione si aspetta da loro. Questa critica sembra dimenticare che tutte le realtà culturali, come la scienza, l'etica, l'arte, alla pari della religione, richiedono che il soggetto umano si conformi ad esse, superando i propri moti spontanei, per appropriarsene e interiorizzarle.¹⁹

La cultura, l'ambiente, l'educazione intellettuale e critica e la formazione specificamente religiosa influenzano certamente e almeno in parte il fatto che la persona umana si rivolge a Dio. Ma è anche impossibile districare da questi fattori quanto va attribuito alla forza della spontaneità psichica. Le diverse ricerche lasciano nondimeno apparire un legame particolare tra

¹⁵ A. VERGOTE, *Religione, fede, incredulità*, 52.

¹⁶ *Ibidem*, 53.

¹⁷ Questo viene rivelato anche dai dati empirici, cf *ibidem* 53-56.

¹⁸ Cf *ibidem* 53s.

¹⁹ Cf *ibidem* 54.

lo sconforto umano e il moto verso una provvidenza divina.²⁰ Questa constatazione è, in sintesi, quanto diceva Freud in *Il futuro di un'illusione* (*Die Zukunft einer Illusion*) (1927): «Di fronte alle resistenze del reale ai propri desideri, l'uomo trasferisce su esso le caratteristiche della propria onnipotenza immaginaria. Egli fa della natura un essere psicologico, che egli può supplicare, adulare, rendere benevolo. Infine, gli dà il volto di un padre. Sulla realtà l'uomo religioso traspone così la figura di un padre, protettore potente e benevolo, di cui, da bambino, ha fatto esperienza nei momenti di pericolo o quando aveva dei desideri da soddisfare. Questa esperienza del padre, in effetti, ha definitivamente segnato con la propria impronta la memoria profonda di ogni essere umano. Così ogni adulto, che, di fronte alla realtà ostile, si ritrova nello stato del bambino indifeso, si rifà alla figura paterna, di cui conserva il ricordo, e la ingrandisce a seconda della potenza che lo minaccia».²¹

Rifiutando, quanto all'essenziale, le teorie freudiane esplicative della religione,²² A. Vergote vi riconosce una parte di verità, quando dichiara che per molte persone in preda allo sconforto e alle difficoltà è spontaneo ricorrere a una provvidenza divina. Ma questo moto (spontaneo) si verifica sempre all'interno di un riferimento a Dio, fornito dalla cultura. Nulla consente di spiegare l'origine di questo riferimento con il moto che essa favorisce. Si può conservare la tesi freudiana anche nel senso che, dal momento in cui la persona scopre le leggi interne che regolano gli affari del mondo e impara a servirsene, non invoca più «la provvidenza divina», affinché venga a colmare una situazione di impotenza. Crolla così tutta una falda del comportamento religioso spontaneo. In questo senso la religione ha perso nell'attuale contesto un'enorme parte della sua funzionalità. Ma affermare con questo che il comportamento religioso è illusorio non è di competenza dello psicologo, poiché implica un enunciato sulla modalità e sulla portata degli interven-

²⁰ Cf *ibidem* 57.

²¹ *Ibidem* 57s.

²² Vergote si riferisce ai tre *a priori* di Freud, quello naturalista genealogico e dell'inconscio, esposti da PH. D'HARCOURT, *Philosophie et modernité*, in *La confession de la foi* (Paris 1977) 11-16.

ti divini negli affari del mondo.²³ Del resto, nella religione biblica la provvidenza divina è un realtà ben più altra da quella che deve supplire all'impotenza umana.

Va sottolineato inoltre che il ricorso all'aiuto di Dio non garantisce affatto l'atteggiamento religioso. In effetti, osservazioni precise mostrano che una sequenza diversa è possibile, anch'essa di tipo psicologico. Invece di assicurare l'attitudine religiosa, il soggetto che prega o che deve affrontare forme di sofferenza di innocenti può essere portato alla delusione, alla ribellione, all'odio di Dio e persino al rigetto della credenza religiosa e all'incredulità. Anche questo fatto rivela che sarebbe troppo semplice voler spiegare, come fa Freud, la religione come prodotto della propria impotenza trasferita a un essere «onnipotente» ma purtroppo «immaginario». Nell'alternativa dell'incredulità, ad esempio, le avversità e le insicurezze dell'esistenza mettono in moto gli stessi processi psichici, come si osserva nella diffusione di pratiche con le quali persone, di estrazione borghese e di formazione universitaria, ricorrono a consultazioni di cartomanti e di astrologi. Questa constatazione, sulla quale si è riflettuto poco, sembra vicina a credenze psicologiche arcaiche che possono o sostenere e rendere problematica la fede, o incitare a pratiche di superstizione non religiosa.²⁴

Certi sociologi interpretano questo fenomeno come l'irruzione di un «sacro selvaggio» o di una «nuova religione», che si sviluppa ai margini del sacro, accaparrato dalle istituzioni delle religioni ufficiali.²⁵ Nella cultura occidentale contemporanea, la persona non rimane credente se non divenendolo attraverso una rielaborazione dell'idea inconscia di Dio che porta in sé, costruita dalla spontaneità del suo psichismo e impregnata dei ricordi della sua fede infantile. Le necessarie condizioni psicologiche per questa trasformazione sono oggettive e soggettive. Il linguaggio religioso e le pratiche simboliche dovranno offri-

²³ Cf A. VERGOTE, *Religione, fede, incredulità*, 61.

²⁴ Cf *ibidem* 65.

²⁵ Le cosiddette *nuove religioni*, soprattutto quelle importate dalla California, offrono generalmente un'amalgama di idee prese in prestito da altre religioni o visioni del mondo. Tipico in questo campo sembra il *New Age*. Generalmente esse hanno pochi adepti e una vita breve.

re altri significati e altri modelli di comportamento. Sul piano soggettivo bisogna riferirsi agli elementi psicologici che fanno risolvere i conflitti mediante la trasformazione del rapporto religioso, fra l'altro la capacità di provare un'esperienza religiosa e quella di sostenere la tensione tra autonomia e dipendenza.

Le riflessioni finora fatte rivestono un particolare significato per la vita adolescenziale. In tale fase, non pochi giovani educati religiosamente si allontanano dalla fede, nella convinzione che essa sia un'illusione, come diceva Freud. Un ricordo di una ingenua «nostalgia del padre» si inserisce nella loro coscienza e forma l'*humus* dei dubbi e delle inquietudini, provocati dallo spirito del tempo e dalla pressione dell'ambiente.

2.3. *L'etica e le ragioni sociali*

Le religioni formulano leggi morali che mirano a porre la condotta della vita e della società in armonia con le verità che esse enunciano.²⁶ Le civiltà antiche non erano soltanto fondate sul sacro, esse erano sacre. L'integrazione della religione, dell'etica e del diritto vi era così totale che, all'inizio, non esistono neppure termini per designare l'etica e il diritto.²⁷ L'evoluzione della cultura ha differenziato l'etica e il diritto dalla religione e la loro autonomia si è rafforzata progressivamente. Il cristianesimo legittima esplicitamente l'autonomia dell'etica, basandola sulla creazione che ha dotato la ragione umana della luce divina dei primi principi teorici e pratici. L'esistenza religiosa può unificare l'etica e la fede, e assumere l'etica, senza misconoscerne l'autonomia, in una prospettiva che la integri nel rapporto religioso.

Visto il sottile rapporto di vincolo e di autonomia che esiste tra religione ed etica, si può *a priori* formulare la seguente ipotesi: poiché la religione implica un'etica e poiché l'etica è portatrice di interessi umani, è naturale chiedere alla religione di svolgere la funzione di guardiana dell'etica, e ciò per gli interessi che l'etica rappresenta. Abbiamo dunque a che fare con

²⁶ Cf A. VERGOTE, *Religione, fede, incredulità*, 80.

²⁷ Questa affermazione non sostiene quanto ha detto E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912).

un vincolo motivazionale fra etica e religione. La religione non è forse motivata dalla sua funzionalità etica e sociale?

2.3.1. Integrazione sociale, intolleranza e conservatorismo

La sociologia è attenta alla *funzione di integrazione sociale* che la religione può svolgere. I sociologi della conoscenza (P. Berger, T. Luckmann)²⁸ guardano alla religione come a una costruzione sociale della realtà «che unisce gli uomini sulla base di un sistema di orientamento, che interpreta la realtà e definisce l'essere umano, contribuendo così al buon funzionamento della società». ²⁹ Altri (T. Parsons, R. Bellah)³⁰ sottolineano l'armonizzazione che la religione produce tra le aspirazioni individuali e le esigenze della società, per il fatto che essa presenta valori comuni agli individui e alla società.

Queste teorie sociologiche poggiano, inizialmente, sull'osservazione della funzione che la religione ha svolto nel passato. Si cerca, successivamente, di sapere se e in qual modo essa continui a provvedere alla funzione di integrazione sociale. Anche Vergote presume che il ruolo funzionale della religione risponda a una domanda e che una motivazione psicologica degli individui la solleciti. La religione può motivare una certa forma di adesione religiosa nelle persone, senza poter essere necessariamente ridotta alla sua funzione sociale.

1. In questo contesto ci si può chiedere: la religione secerne dal suo stesso seno certe forme di *intolleranza sociale* e di *conservatorismo religioso*? Tale fenomeno viene osservato in alcuni gruppi e movimenti nuovi. In alcune ricerche si è osservato che certi cristiani sono più intolleranti dei noncredenti verso le altre razze, i delinquenti e gli emarginati. Si è constatato che l'intolleranza è ugualmente in correlazione con altre variabili quali l'educazione, l'ambiente sociale e geografico. Allport³¹ ave-

²⁸ Cf P. BERGER - T. LUCKMANN, *The social construction of reality* (New York 1966).

²⁹ A. VERGOTE, *Religione, fede, incredulità*, 90.

³⁰ Cf T. PARSONS, *Structure and Process in modern Society* (Glencoe 1960); R. BELLAH, *Beyond Belief* (New York 1970).

³¹ Cf G.W. ALLPORT - J.M. ROSS, *Personal religious orientation and prejudice*, in *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (1967) 432-443.

va dimostrato che l'atteggiamento intollerante oppure umanitario non dipende solo da fattori sociologici, ma anche dal tipo di motivazione religiosa. È nota la sua spiegazione psicologica del fenomeno. Pur dicendo che quanti sono intrinsecamente motivati manifestano significativamente meno pregiudizi rispetto a quanti lo sono estrinsecamente, Allport afferma che coloro che praticano la religione hanno generalmente più pregiudizi di altri nei confronti di comunità differenti dalle proprie.³²

Vergote propone una spiegazione psicosociale e non specificamente religiosa. L'intolleranza è la reazione nei confronti di coloro che, per la loro diversità di costumi, di pensiero e di stile di vita rappresentano una minaccia per il tipo di società a cui si appartiene. Ogni tipo di differenza può generare conflitti e rifiuti. Ma la religione può rendere più intolleranti verso gruppi particolari. In tal caso, però, si tratta di un rifiuto che è specificamente di ordine morale. Nell'intolleranza è insito un giudizio morale: condannare negli altri ciò che si considera male e ciò che si giudica pericoloso per la società; questo giudizio è rivolto alle persone ed è una forma di difesa della società. Gli intolleranti si rifanno particolarmente alla religione a motivo dei suoi principi riguardanti la condotta della vita e della società. L'intolleranza rischia di essere tanto più forte quanto più il gruppo religioso forma una società chiusa.

2. Ci si può chiedere ancora: l'intolleranza può irrigidire l'opposizione a cambiamenti della società, giudicati perturbatori? Il nesso fra religione e *conservatorismo politico e sociale* può spiegarsi con la stessa motivazione religiosa? Questa tesi è stata avanzata da Adorno e da altri.³³ Vergote invece spiega il nesso fra religione e conservatorismo con la stessa motivazione etico-sociale tipica dell'intolleranza.

³² Allport distingue la «religione intrinseca» dalla «religione estrinseca». Vergote identifica la religione estrinseca con la religione motivata, quella intrinseca con la religione motivante per se stessa. Molti hanno dimostrato che la scala costituita da Allport misura variabili che non si possono sussumere sotto le categorie estrinseco-intrinseco.

³³ Cf T. W. ADORNO, *The authoritarian Personality* (New York 1950); diverse riedizioni.

2.3.2. Identità personale, senso di colpa, senso del debito

Il problema sollevato nel contesto della motivazione è di sapere se il soggetto umano utilizza, in maniera incosciente, il riferimento religioso per costruire la propria *identità*. Che l'adolescente si serva della religione per la costruzione della sua identità, uno lo sospetta quando lo sente dire che è consapevole di aver ormai acquistato la propria identità, per cui la religione non gli è più necessaria per vivere moralmente. Ma c'è anche chi non rinnega il proprio passato religioso, convinto che gliene è venuto del bene. Altri affermano la propria identità in opposizione al loro passato religioso, considerato come un attentato alla propria autonomia. In tale situazione di crisi, normale in ragione del radicamento motivazionale della religione, quest'ultima non sopravvive se non a prezzo di un cambiamento nella direzione di una religione «intrinseca». Così si ripete negli individui il tragitto percorso dalla cultura occidentale.³⁴

F. Nietzsche³⁵ e Freud³⁶ hanno considerato il *senso di colpa* come il luogo motivazionale «per eccellenza» della religione. Quale portata va riconosciuta alla colpa nella motivazione della pratica religiosa rituale? Secondo Vergote il senso di colpa è una realtà psichica che non appartiene in proprio alla religione e che si forma indipendentemente dal contesto religioso. Essendo universalmente umana, ogni persona vi ricorre per spiegare se stessa. In quanto malessere psicologico, la colpa può orientare l'individuo verso la condotta religiosa, verso il rito che aiuta a liberarsene. L'analisi freudiana e la fenomenologia della colpa mostrano il conforto procurato dal rito della confessione, anche se si sa che la confessione dei peccati di fronte a Dio è tutt'altra cosa della «confessione psicologica» delle proprie colpe. Il senso di colpa può essere una delle motivazioni umane per la religione.

Nel cristianesimo è vivo il *senso di debito* che si esprime come dovere di onorare Dio. Esso si presenta affine al senso di colpa, ma se ne discosta perché è intrinseco al legame religioso che precede ogni azione colpevole. Il senso dell'obbligo verso

³⁴ Cf A. VERGOTE, *Religione, fede, incredulità*, 100.

³⁵ Cf F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral* (1897).

³⁶ Cf S. FREUD, *Totem und Tabu* (1913).

Dio non è una motivazione esterna alla fede religiosa, ne è piuttosto una componente. Essere cristiani vuol dire riconoscere che Dio è all'origine dell'esistenza come potenza benefica. Il debito si oppone sempre, in qualche modo, alla tendenza umana di affermare la propria autonomia, affrancandosi dal debito. Avendo accentuato il senso dell'autonomia umana, l'attuale clima culturale ha dovuto intensificare il conflitto spontaneo tra l'autonomia e il riconoscimento del debito verso Dio. In questo modo, l'idea del «dovere religioso» tende a sparire e la pratica rituale perde una delle sue più importanti motivazioni intrinseche.

2.4. *Motivazione conoscitiva e dogmatismo*

I credenti non aderiscono forse alla religione perché essa offre loro una risposta a problemi di ordine metafisico, una specie di «carta stradale», una guida per la vita, la sicurezza di una visione unificata del mondo? Alcuni sociologi (P. Berger, T. Luckmann) e psicologi (S. Freud, J. Nuttin)³⁷ hanno spesso avanzato l'ipotesi che una funzione importante della religione consista nel soddisfare il bisogno cognitivo e il suo funzionamento: «costruire un sistema integrale che illumini l'uomo sul proprio posto e su quello delle cose nell'ordine reale». La religione è interpretata nella linea di una tradizione filosofica che, a partire dal secolo dei Lumi in poi, ha presentato la religione come una visione del mondo. Anche in contesto cristiano, la religione viene ormai spesso classificata tra «le concezioni filosofiche» e i «sistemi di senso».

Vergote non nega alla religione una dimensione «secondaria» che risponde alle domande sull'origine e sul destino del mondo e dell'essere umano. Così essa si presta a una traduzione in termini psicologici della motivazione. Gli autori che osservano questo aspetto, ne deducono che la si può spiegare, almeno parzialmente, con la motivazione o la funzione cognitiva. In effetti, dicendo che la religione dà un senso alla vita, si sottolinea il fatto che Dio risponde, ad esempio, al desiderio di porsi in rapporto a un'origine e una destinazione finale. Ma se la religione dà senso alla vita, essa lo dà a cose fatte, in coloro che

³⁷ Cf J. NUTTIN, *Théorie de la motivation humaine* (Paris 1980) 180-181.

aderiscono alla religione per altri motivi. Inoltre, nella cultura occidentale contemporanea si è troppo consapevoli che agli enigmi del mondo la religione aggiunge i propri misteri che sfidano la ragione. Lo si nota nei dubbi intellettuali che fanno vacillare la fede religiosa dal momento in cui si forma l'intelligenza. Sono necessarie altre ragioni, affinché si conservi o si ritrovi la fede religiosa, al di là e malgrado il sospetto gettato sul suo apparire come «visione del mondo». Occorre essere diffidenti riguardo a teorie che accordano un grande peso alla motivazione cognitiva della fede religiosa. È probabilmente caratteristico di un certo razionalismo il generalizzare la tendenza umana a ricercare un sistema del mondo.

In quest'ordine di idee, la psicologia è sollecitata a dire una propria parola sul fenomeno del *dogmatismo* — si tratta della fede dogmatica — osservato in alcuni movimenti come modo autoritario e intollerante di affermare le proprie convinzioni, che trascura o rifiuta di sottomettere a un esame critico. La religione, soprattutto se è dogmatica in senso cristiano, tende forse a degenerare in dogmatismo? M. Rokeach³⁸ ha consacrato studi al *dogmatismo* inteso come «la maniera autoritaria e intollerante con cui idee o credenze sono comunicate ad altri». Per lui, un atteggiamento ostile alla religione, come lo scientismo o il marxismo, possono essere ancora più «dogmatici». Rokeach collega il dogmatismo a una struttura conoscitiva basata sull'ansietà, osservabile regolarmente in coloro che aderiscono a un credo religioso.

Vergote ha fatto importanti osservazioni alla teoria di Rokeach. A suo parere, il dogmatismo è un fenomeno affine all'intolleranza. L'intolleranza non è di per sé dogmatismo. Esiste anche un dogmatismo senza intolleranza e una intolleranza senza dogmatismo. Le due disposizioni si combinano soprattutto nelle popolazioni che aderiscono a convinzioni ideologiche o religiose nelle quali trovano la spiegazione circa le questioni ultime e quelle attinenti al bene e al male. In certi gruppi religiosi la posizione dottrinale è così chiusa su se stessa che ci

³⁸ Cf M. ROKEACH, *The open and closed Mind. Investigations into the nature of belief systems and personality Systems* (New York 1960); molte altre pubblicazioni sul tema.

si raffigura l'altro come il negativo delle proprie credenze e delle proprie abitudini. Si è osservato lo stesso fenomeno nei movimenti non-religiosi rivoluzionari di sinistra. Molteplici fattori, personali e sociali, possono determinare le reazioni difensive. Il dogmatismo consiste in una volontà di imporre precipitosamente agli altri il bene e il vero di cui si è convinti. Non rispetta la libertà di progredire e manipola gli spiriti per condurli dove essi non vogliono andare.

2.5. *La religione come compensazione per le frustrazioni*

Questa idea indica vagamente che la persona che soffre per una carenza, con la propria condotta religiosa ristabilisce un equilibrio, oppure trova una compensazione a un dispiacere. Avanzata per spiegare la religione, l'idea di compensazione per frustrazioni insinua, generalmente, un meccanismo più determinato: la religione sostituisce un'attività o un rapporto immaginario o un qualunque castello in aria; la religione offre apparentemente una compensazione immaginaria e affettiva per le privazioni. Alcune sette si prestano ad essere spiegate tramite la compensazione, poiché i loro tratti distintivi corrispondono alle privazioni caratteristiche dei loro membri. Ai falliti della società, la setta può offrire una solidarietà fraterna. Altre attirano sradicati culturalmente; immigrati o membri di una razza minoritaria vi trovano la comunità di lingua e di costumi di cui altrimenti sarebbero privi. Ad altri, una setta imperniata sull'imminenza della fine dei tempi e sulla promessa di un paradiso futuro offre la ricompensa per le ingiustizie subite. Il puritanismo morale di certe sette offre dignità a coloro che soffrono della propria povertà, o direttive rigorose a quelli che l'assenza di principi morali ha lasciato disorientati e disgustati della società. In tutti questi casi, la compensazione è evidente. Ma che cosa significa il termine *compensazione*? Guardando il culto in certi gruppi, non si contesterà che essi possono offrire una «compensazione per una frustrazione affettiva». Certe esaltazioni o drammatizzazioni esprimono l'aspirazione a perdersi nell'emozione piuttosto che l'intenzione di entrare in intima consonanza con gli avvenimenti che i riti simbolizzano.

Ma in che modo il culto è una compensazione affettiva, quan-

do ha l'intenzione di associare e di accordare l'esistenza umana con gli avvenimenti divini che esso celebra? La psicologia deve considerare due possibili compensazioni: da una parte, quella che consiste nel rifugiarsi nell'immaginazione affettiva e che rientra nella psicopatologia; dall'altra, l'attività con la quale si supera una debolezza o una insoddisfazione.

Le motivazioni sono forze ambivalenti, che inseriscono la religione nella vita psichica. I desideri sono impazienti, ma è con essi che la religione opera, poiché essi aprono la persona a ciò che, stando alla fede, sarà dato in altro modo. Per questo l'essere umano dovrà, nello stesso tempo, conservare e superare certe illusioni e delusioni.

3. L'esperienza religiosa

Facendo un ulteriore passo avanti, si prende in considerazione non più le forze umane che spingono il soggetto verso la religione, ma la dimensione esperienziale della religione, una categoria che è spesso invocata dai movimenti religiosi e spirituali. Non intendiamo raccogliere le sue manifestazioni per formarci un'idea filosofica del divino, ma piuttosto chiarire cosa significhi *esperienza religiosa* per coloro che la invocano, quale sia la sua funzione nell'insieme dei comportamenti religiosi, che cosa condiziona la sua presenza e la sua assenza.

3.1. *Descrizione e modalità*

Nella letteratura religiosa attuale proliferano le espressioni più disparate di esperienza, e le une si affiancano in maniera bizzarra alle altre: esperienza religiosa, esperienza mistica, esperienza del sacro, di Dio, di Gesù Cristo... L'espressione *esperienza religiosa* sembra dover servire da chiave magica, buona a spiegar tutto. Essa è una percezione immediata, nella quale la persona umana nella sua soggettività (l'intimità privata) sta al centro e si realizza tramite l'affettività. La caratteristica più specifica dell'esperienza religiosa sembra essere il superamento dell'opposizione tra il soggetto e l'oggetto, superamento che permette una comunicazione tra il soggetto e la realtà soprannaturale.

Nella marea di discorsi vaghi sull'esperienza religiosa è possibile mettere un po' d'ordine, distinguendone le modalità essenziali, presenti sotto forme e maniere diverse nei vari movimenti religiosi. Esperienza religiosa vuole dire:

1) *esperienza del sacro* (= realtà inerente al mondo): la coscienza intuitiva, stabile e abitualmente accessibile, di una certa realtà soprannaturale, che si percepisce contemporaneamente come inerente al mondo e/o alla vita personale e come mistero che traspare nelle loro manifestazioni;

2) *esperienza di una presenza personale divina (Erlebnis)*: la captazione, spesso profondamente affettiva, di una realtà soprannaturale che, svelandosi nella sua novità, sorprende in modo inaspettato il soggetto, lo interpella sull'esistenza personale e lo trasforma momentaneamente o durevolmente; l'esperienza di questo tipo ha il carattere di una scoperta illuminatrice; tali esperienze religiose si riferiscono sempre alla realtà, alla presenza e all'azione di Dio o di un essere soprannaturale personale; ciò che il soggetto vi scopre e ciò che ne sconvolge la vita è precisamente una realtà soprannaturale non inerente al mondo (come lo è il sacro), che, per la sua diversità dal mondo naturale, non aveva il carattere di piena realtà;

3) *la conoscenza acquisita in un impegno di fede personale e prolungato*, ad esempio nella preghiera, alla quale ci si è dedicati; la vita con l'Altro è il tramite mediante il quale è stata acquisita una conoscenza illuminata e intima;

4) *l'esperienza mistica*, che ingloba aspetti delle tre categorie precedenti, ma le elabora più sistematicamente e le porta più lontano;

5) *le visioni e le rivelazioni private*.

3.2. *La religione come esperienza affettiva: teorie*

L'attenzione particolare, tipica della mentalità odierna, per l'esperienza religiosa è un'eredità delle teorie che, all'inizio del nostro secolo,³⁹ hanno cercato di spiegare il valore e la verità

³⁹ W. James fin dall'inizio ha condotto la psicologia dell'esperienza religiosa in una *impasse*: ha collegato la sua teoria della religione a una concezione positivista della realtà per spiegare la religione con l'effervescenza emozionale. Secondo questa teoria, l'effervescenza emozionale garantisce la percezione e anche la spie-

della religione riconducendola a una produzione umana e fondandola su un modo di conoscenza originale e affettiva qual è appunto l'esperienza. Allo stesso momento le scienze della religione fabbricavano la favola del *sacro* per spiegare le religioni. Questo concetto dà l'illusione di fornire una spiegazione, perché evoca la qualità occulta dell'irrazionale.

A sinistra di questa teoria vi sono coloro i quali, come E. Durkheim,⁴⁰ contrappongono l'irrazionale dei selvaggi primitivi allo spirito illuminato del moderno Occidente; il sacro designa allora il modo primitivo di concepire il mondo come impregnato di potenze soprannaturali.

A destra si trova la scuola tedesca, che fonda la tesi dell'*homo religiosus*, affermando la continuità evolutiva tra il sacro selvaggio e le sue forme purificantesi attraverso l'esperienza affettiva della santità del Dio biblico.

Nei due casi si sostiene che *l'esperienza affettiva del sacro è la madre delle religioni*. Troppi studi hanno dimostrato che il concetto del sacro, inteso come realtà religiosa primaria, non è altro che una costruzione artificiale. Questa osservazione critica solleva il problema della percezione religiosa del mondo e dell'approfondimento del senso del sacro.

3.3. *La percezione religiosa del mondo e il senso del sacro*

3.3.1. Desacralizzazione e scristianizzazione?

Seguendo dette teorie, il problema dell'esperienza religiosa è stato sovente posto all'insegna dell'esperienza del sacro. Si è affermato che la mentalità tecnicistica della civiltà occidentale avrebbe eliminato l'esperienza del sacro e così «desacralizzato» il mondo. Secondo H. Cox⁴¹ e S. Acquaviva,⁴² il principio dell'efficienza che regge la civiltà tecnica trasforma radicalmente la nostra percezione del mondo, della società e di noi stessi. Di-

gazione del divino. Cf R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum rationalen* (1917).

⁴⁰ Cf E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa* (Milano 1963).

⁴¹ Cf H. COX, *The secular City. Secularisation and urbanization in theological perspective* (London 1965).

⁴² Cf S.S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale* (Milano 1961).

venuto oggetto di sfruttamento in vista di una produzione liberata dai propri limiti, il mondo avrebbe perso il suo valore simbolico.

In base a numerose osservazioni sulle esperienze del sacro o del divino, Vergote dubita che questo *cliché* sia sostenibile. Egli non accetta la tesi secondo cui la civiltà tecnica e lo spirito dell'efficienza avrebbero radicalmente trasformato la nostra percezione. Egli si riferisce al fenomeno giapponese, che ha fatto scoprire una sorprendente armonia tra una formazione tecnica delle più avanzate e uno stile impregnato di riti e di simboli. La tesi della desacralizzazione del mondo gli sembra essere una generalizzazione affrettata, ispirata da una ideologia del progresso in opposizione a una teoria mitica dell'antico sacro.

Quanto alla «scristianizzazione» dell'Occidente, ogni teoria sintetica e sbrigativa mal si accorda con le messe a punto degli storici. Troppi sono i fattori in causa nelle vicissitudini della religione perché si possa spiegare la sua evoluzione con il mutamento dell'uno o dell'altro fattore della storia culturale, sociale o personale. Ai nostri giorni, l'idea della desacralizzazione del mondo non è più un'evidenza per tutti coloro che si interrogano sul destino della religione. L'esplosione di misticismo selvaggio, orientaleggiante o ritualmente regolato da gruppi carismatici, ha fatto mutare indirizzo a sociologi come H. Cox.⁴³

Dal canto loro, i movimenti ecologici amanti della vita a contatto con la natura, pur non essendo in se stessi religiosi, sembrano raggiungere spesso una percezione quasi religiosa della natura. Questi movimenti si sviluppano nei paesi che rappresentano la punta avanzata delle imprese a carattere tecnicistico. Se essi modificano il contesto dell'esperienza del sacro, non se ne dedurrà che «risacralizzano» quel mondo che, appena pochi anni fa, sarebbe stato desacralizzato. Essi sono la presa di coscienza di valori che sono sempre esistiti e che una civiltà tecnicistica a oltranza rischia di affogare. Se una tensione può esistere tra una mentalità tecnicistica e l'esperienza del sacro, le due non sono necessariamente in contrapposizione.

⁴³ Cf H. Cox, *Religion in the Secular City* (New York 1984).

3.3.2. Luoghi e strutture che evocano l'esperienza religiosa

Insieme ai suoi collaboratori, Vergote ha condotto ricerche sulla percezione religiosa del mondo partendo da situazioni esistenziali, le cosiddette *situazioni di appercezione tematica*. L'indagine era orientata alla scoperta di *luoghi e di strutture che evocano un'esperienza religiosa*. Sei situazioni possono sembrare esperienze privilegiate in quanto mostrano l'esistenza di un mistero che le supera, pur restando interno ad esse. Queste esperienze sono: la nascita, la morte, la natura, la solitudine, l'amore di coppia e l'amore parentale.

La *morte* rappresenta la sola situazione che ottiene un punteggio elevato per l'intensità e il significato religioso, anche se le associazioni religiose sono molto ambivalenti. Ma la morte non si può chiamare il luogo di un'esperienza religiosa se non in un senso improprio. Lungi dall'essere il segno percepito di una certa presenza divina, la morte rappresenta un avvenimento in cui, in considerazione di motivazioni umane, Dio appare in primo luogo come l'oggetto improbabile di un discorso religioso.

La *solitudine* scatena lo stesso tipo di reazioni.

Il punteggio dell'*amore di coppia* è assai basso quanto alla probabilità di evocare un'esperienza religiosa. Soprattutto l'amore come esperienza sessuale ha una capacità minima o nulla al riguardo. Secondo Vergote, nella cultura occidentale l'esperienza erotica, in se stessa, non è adatta a creare le condizioni per l'esperienza di una presenza divina, poiché crea un circuito di pienezza affettiva e immaginaria chiuso su se stesso.

La *natura* è per eccellenza il luogo della percezione religiosa; essa raggiunge il punteggio più basso nella scala di intensità dell'esperienza, ma è la sola situazione in cui il valore estetico delle immagini è in un rapporto positivo con il valore religioso.

3.4. Il significato dell'aggettivo «sacro» e del sostantivo «sacro»

Vista l'assenza che il vocabolo *sacro* propone nel linguaggio religioso ordinario, per conoscere se vi è una corrispondenza tra ciò che esso evoca e le esperienze religiose studiate, occorre esaminare il significato che i nostri contemporanei danno a questo termine. Questa indagine contribuirà a verificare la cri-

tica delle teorie secondo le quali l'esperienza del sacro sarebbe la madre delle religioni.

3.4.1. Rapporto tra sacro e religioso

Si tratta di mettere in luce il *rapporto del sacro con il religioso*. Secondo le ricerche condotte dal Vergote, l'aggettivo *sacro* ha due significati:

1) esso indica il carattere sacro di persone, luoghi... in ragione della consacrazione rituale. In questo significato, *sacro* non evoca l'oggetto di un'esperienza, ma quello di un atto istituzionale o rituale che si collega alla sfera divina (in opposizione al profano);

2) *sacro* può esprimere il valore particolare che hanno certe realtà (matrimonio, patria, diritti umani...) in virtù della loro peculiare natura.

L'aggettivo *sacro* contiene la doppia valenza del termine *religioso*: quello del dare il significato e quello del dovere di rispetto. Presumiamo che, nella nostra cultura, siano considerate sacre le realtà umane alle quali si adatta questa doppia qualifica. I *diritti umani* sono un esempio da questo punto di vista. Tali realtà sacro-profane offrono un ancoraggio psicologico per l'innesto del messaggio religioso nella psiche umana.

Allontanandosi dal sistema teorico che lo ha messo in circolazione, il termine *sacro* comporta significati nei quali si esprime la disposizione religiosa dei contemporanei. *Il sacro* integra grandemente i valori della profondità e dell'elevatezza. *Dio*, al contrario, integra in modo equivalente le due variabili. L'idea di Dio è dunque più complessa del sacro, poiché essa ingloba equivalentemente le due dimensioni simboliche di profondità e di elevatezza. Dio si distingue dal sacro per la simbologia dell'elevatezza, quella che designa precisamente la sua alterità. Dio non coincide con il sacro e il sacro non è il Tutt'Altro, come afferma Otto.

3.4.2. Caratteristiche dell'esperienza religiosa

Per chi desidera interpretare l'esperienza religiosa, va sottolineato innanzitutto che essa non appartiene ai fenomeni sensazionali, singoli o inauditi. Essa si verifica invece quando il

soggetto della percezione si lascia influenzare dalle forme sensibili, che sono in corrispondenza con i significati religiosi veicolati dal linguaggio. È necessario che nella percezione si operi uno scambio fra tre elementi: l'affettività, le forme percettive (viste, udite...) e il linguaggio religioso: «l'esperienza religiosa è, insieme, un avvenimento intimo, soggettivo e l'incontro con ciò che si manifesta». Una esperienza percettiva diventa religiosa quando la sua espressione in linguaggio interiore risveglia i significati corrispondenti del linguaggio religioso che il soggetto conserva in suo possesso o che tiene presente nel suo ricordo attuale.⁴⁴ Esprimendo per se stesso i significati simbolici percepiti e partecipando così incoattivamente alla loro creazione, la persona si trova interiormente in corrispondenza con le qualità divine evocate da questi significati simbolici.

Il carattere specifico dell'esperienza religiosa emerge soprattutto paragonandole con le motivazioni religiose. Essa impone un capovolgimento della prospettiva che l'analisi delle motivazioni del comportamento religioso ha proposto.

In effetti, 1) nell'esperienza religiosa si tratta del sopravvenire di *una nuova realtà* che si comunica, non di un comportamento che mette in moto uno stato di sconforto.

2) Essa ha un carattere di *gratuità* che non corrisponde a ciò che è nell'ordine dei bisogni e delle motivazioni.

3) La tensione che essa introduce è *piacevole* e viene a colmare ciò che, a cose fatte, appare come una carenza.

4) L'esperienza religiosa si abbandona al *godimento* e in questo è paragonabile al piacere estetico e amoroso.

5) Essa è connessa al presente, a *ciò che avviene*.

6) L'esperienza religiosa riguarda *il benessere globale dell'esistenza*.

7) Senza essere un comportamento, essa ha come effetto un comportamento religioso: *la celebrazione*.

Al contrario della messa in moto tramite una motivazione non religiosa, l'esperienza introduce una stimolazione propriamente religiosa, e il comportamento che essa produce normalmente ne è l'effetto. L'esperienza non è causata, ma è essa stessa la causa del comportamento: la celebrazione, individuale o

⁴⁴ Cf A. VERGOTE, *Religione, fede, incredulità*, 182.

culturale, ossia quel modo di agire nel mondo che pone la vita in armonia con la realtà divina percepita.

3.4.3. Carattere ambiguo dell'esperienza religiosa

È necessario sottolineare il carattere ambiguo dell'esperienza religiosa. Le stesse cose viste o sentite significano per gli uni la visibilità o la voce indiretta di Dio; per altri esse evocano la dimensione di un sacro generico, ma non sono gli emblemi di Dio; per altri ancora esse non lasciano apparire se non il segreto di una natura disumana e sprovvista di ogni qualità divina.

Qui è in gioco la legge che vale per ogni esperienza umana: il suo significato non può mai essere fissato oggettivamente a prescindere dall'essere umano e dal suo linguaggio. I fatti non parlano mai per se stessi, neanche nel campo delle scienze positive. Il soggetto li fa parlare! Questo vale anche nel campo della religione. Il linguaggio religioso orienta l'attenzione percettiva e la illumina con i suoi significati.

Come nel caso dell'esperienza scientifica, esiste una circolarità in cui, da una parte, il linguaggio consente di vedere fenomeni anticipandone il loro possibile significato e, d'altra parte, le parole sono riempite con un contenuto di realtà. In questo gioco circolare si può distinguere un movimento dal visibile verso l'invisibile (ascendente) e un movimento dal linguaggio religioso verso il visibile (discendente). Grazie al duplice movimento, nell'ambito del quale i segni terrestri e la potenza parlante del linguaggio religioso si interscambiano e si compenetrano, l'esperienza religiosa percettiva non è un frammento isolato e stazionario nell'esistenza ma un processo che o si disfa o si compie.

Non conviene allora sospendere la fede in attesa di una esperienza religiosa senza equivoci. Si può riassumere il rapporto tra fede ed esperienza sotto la forma di una legge: alla fede totale l'esperienza è concessa in aggiunta, ma alla fede che cerca garanzie nell'esperienza percettiva non è concessa che un'esperienza minimale.

3.5. Condizioni per l'emergere dell'esperienza religiosa

L'interscambio tra fede ed esperienza permette di individuare le condizioni necessarie per l'emergere dell'esperienza religiosa

percettiva. Dal *punto di vista psicologico*, occorre che la persona possa lasciarsi influenzare dalle qualità positive del mondo e della vita che si offrono alla sua percezione. Ma a condizione che un movimento dall'interno solleciti l'incontro con esse e che una loro affinità con la persona consenta a quest'ultima di riconoscerle. Questo presuppone certe disposizioni psichiche come l'ammirazione, il sentimento di pace, il senso della grandezza.

Tutto ciò che distorce lo psichismo, come l'aggressione, la sete di un amore che appaga pienamente, l'angoscia, la mancanza di fiducia in se stessi e negli altri, l'odio..., tutto questo intralcia o deforma l'esperienza religiosa. Anche il vuoto interiore, che spinge ad agitarsi esternamente per riempirlo, non è neutro. Ciò che colpisce, ad esempio, molti giovani a Taizé, è il fatto che vi si scopre per la prima volta un silenzio che non è un vuoto inquietante.

La vita affettiva viene anche nutrita dalla *cultura*. La mentalità tecnicista può soffocare in diverse maniere altri modi di percezione. Polarizzando la formazione della personalità sull'attività tecnica, essa rischia di ridurre il registro affettivo e di impoverire il linguaggio che ha un senso per il soggetto. Una educazione strettamente tecnicista non predispone a un'esperienza religiosa percettiva. L'effetto negativo della cultura si rinforza, inoltre, a causa della diffidenza eretta a principio.

Ci sono inoltre *condizioni di tipo religioso*. Bisogna che lo stesso linguaggio religioso contenga una apertura all'esperienza. È il suo movimento ascensionale che gli conferisce una densità esperienziale. La bellezza della natura, ad esempio, dà un contenuto concreto, vissuto e simbolico a qualità divine che il linguaggio religioso spiega. Il linguaggio religioso fa anche discendere i suoi significati nei segni percepiti. Le parole che evocano la realtà divina prendono un corpo visibile nel terrestre e giungono ad abitare nella realtà e ad animarla dall'interno con significati che ampliano il senso del terrestre senza distruggerlo. I due movimenti ascendenti e discendenti si intersecano. Una volta compiutosi il doppio movimento, ascendente e discendente, l'esperienza si riempie di un significato pienamente religioso e la fede è percepita come un'esperienza.

Laddove la motivazione umana o l'austera religione del dovere predominano, le possibilità percettive sono soffocate. I de-

sideri umani trasferiscono le loro rappresentazioni arcaiche su Dio e cercano l'impronta della loro rappresentazione di Dio nel mondo. D'altra parte, un'austera religione del dovere istituisce una divisione tra il dovere e il piacere religioso. L'esperienza religiosa invece celebra le qualità divine che traspaiono in quelle che il mondo offre al godimento.

4. Fede e incredulità

Si è già detto che le motivazioni umane della religione sono pronte a capovolgersi in tradimento, ribellione e incredulità, perfino in indifferenza. L'esperienza religiosa invece consolida l'opzione di fede ma non la crea né la garantisce. Al di là dell'instabilità, introdotta dalle motivazioni e dal desiderio dell'esperienza, il credente è chiamato a ridefinire la sua opzione di fede. Nel caso del cristianesimo, egli è chiamato a un rapporto personale con Dio, quello della fede. Così il cristianesimo pone la persona, e in particolare quella che vive nella civiltà contemporanea occidentale, di fronte all'alternativa tra fede e incredulità. Il pluralismo delle concezioni di vita e lo spirito critico creano lo spazio di libertà in cui questa alternativa rappresenta, più che in passato, una questione di vita.

Giunti a questo punto, si cerca di analizzare ciò che, nello psichismo, predispone il soggetto ad accogliere il messaggio della fede e ciò che, in questo messaggio, lo provoca o lo disturba. Le modalità dell'opposizione tra fede e incredulità rivelano gli accordi e i disaccordi tra psichismo e fede.

4.1. *Il proprio della fede cristiana*

Il cristianesimo impegna i suoi seguaci a esprimere la propria disponibilità religiosa in un atto di fede, con una formulazione che è unica nella storia delle religioni: «Io credo in Dio...». I credenti cristiani sono da sempre chiamati *fedeli*. Nell'enunciato «Io credo in Dio», *credere* non è un verbo informativo («io credo che Dio esista»; «credo all'esistenza di Dio») ma un atto performativo, un *sì* che suggella un patto di vita, un *sì* alla parola che l'Altro rivolge alla persona. Il fedele cristiano crede nella rivelazione e nell'azione che Dio compie in e mediante Gesù

di Nazaret, il Cristo. Mentre nell'Antico Testamento *credere* significava *aver fiducia* in Dio, basandosi sulle azioni divine, con Gesù si produce una frattura: Egli intende manifestare Dio che agisce tramite lui e sollecita la fede nella sua persona. Il seguace di Cristo ratifica il messaggio come se gli fosse stato rivolto personalmente e crede che la propria fede rende effettivamente operativo il dono divino. La psicologia non può dimenticare questa condizione particolare del credente cristiano.

La fede, come l'amore e come tutti i rapporti che stabiliscono un legame personale; si mantiene con gli atti nei quali si esprime. Se non viene ravvivata dai propri atti espressivi, essa muore. La fede è un impegno che si persegue, sormontando le molte tendenze ad essa contrarie. Tra lo psichismo umano e il rapporto di fede instaurato da Gesù esiste un'opposizione il cui superamento implica una rottura. Dal punto di vista psicologico i cristiani non conquistano la loro identità di credenti che al di là di una trasformazione della personalità. In una civiltà pluralista le contraddizioni dei richiami esteriori mobilitano talmente le tendenze contraddittorie delle forze affettive che la maggior parte dei credenti devono riconquistare regolarmente la loro fede per possederla. La fede diventa vita in quanto essa rinasce da ciò che la aggredisce esteriormente e interiormente.

Se si paragona la situazione del non-credente con quella del credente in rapporto alla religione, si constata che non vi è simmetria tra fede e non-fede. Come impegno di presenza presso l'Altro, la fede presuppone un atto che impone l'alleanza «nello scontro con i desideri contrari». ⁴⁵ Anche il non-credente conosce crisi, ad esempio, nelle sue scelte etiche e nei suoi rapporti affettivi. Ma se la fede religiosa lo interpellava, egli non vive un conflitto tra l'incredulità e le tendenze umane che vi si oppongono, ma tra le tendenze umane e il richiamo della fede. Il conflitto che egli proverà è eguale a quello del credente nei momenti di crisi della fede.

È questo uno dei più strani enigmi con i quali deve confrontarsi la psicologia della religione: l'irritazione, il disprezzo e anche l'odio che alcuni non credenti hanno verso la religione. Uomini che odiano un qualche regime si sentono anche minacciati da

⁴⁵ Cf A. VERGOTE, *Religione, fede, incredulità*, 226.

una potenza nemica. Ma stando al di fuori, questo nemico non li raggiunge interiormente. All'odio verso la religione, invece, si aggiunge il disprezzo, e anche la repulsione, come se il nemico fosse all'interno. Non si potrà capire questo fenomeno se non si presuppone che il fatto stesso della religione ponga una questione personale, al margine della coscienza, e che tale questione ha il carattere di un appello intrusivo e minaccioso. Lo psichismo se ne è difeso, rifiutandolo come una malattia. Ma ciò che viene respinto ritorna dal di fuori come un nemico personale e insidioso. Le passioni si raffreddano quando si costituisce, bene o male, un equilibrio protetto. Esse lasciano il posto all'indifferenza, risultato di un rifiuto raffreddato, come diceva Freud.

Questo processo può compiersi in una vita umana ed estendersi anche attraverso generazioni. L'indifferenza religiosa può essere una pura assenza di problematica, in un ambiente che ha praticamente eliminato ogni segno religioso. Tale fenomeno esiste anche in certi ambienti per tutto ciò che è espressione artistica. Essa può ugualmente esprimere una sorda e larvata difesa, atteggiamento culturalmente ereditato da una passione antireligiosa delle generazioni precedenti, o residuo di una crisi personale lontana.

Vogliamo analizzare certe *reazioni incredule*, allo scopo di comprendere così ciò che la fede implica. L'incredulità assume modalità diverse al pari della credenza religiosa. Tra l'altro, è possibile distinguere tra due gruppi di noncredenti: per i delusi, il male esistente nel mondo rende impossibile ogni fede in Dio; altri sono del parere che la religione è una mistificazione pericolosa e un oltraggio alla dignità della persona. Si intuisce che tutti conoscono la paura, esistente nel profondo di loro stessi, di essere depauperati della loro umanità dalla fede religiosa.

Ricerche empiriche sui conflitti fra fede e incredulità sono praticamente inesistenti. Bisognerebbe inventare strategie d'osservazione adatte alla realtà psichica, che è un sistema di dinamismi conflittuali in interazione con messaggi contraddittori dell'ambiente. Nello stato attuale dobbiamo rassegnarci ad analizzare ciò che la vita insegna. Del rapporto personale con Dio in cui la fede si impegna si può considerare, dapprima, il polo oggettivo, la raffigurazione di Dio, per dedicarsi, poi, all'altro polo, lo psichismo umano con i suoi eventuali conflitti.

4.2. *La raffigurazione di Dio: il polo oggettivo*

Entrando a far parte di una religione, il credente intende dare la propria adesione alla rappresentazione di Dio che essa gli propone. Tuttavia, nell'insieme dei tratti che compongono questa rappresentazione, i credenti accentuano ciò che la loro psicologia, la loro educazione e il loro ambiente culturale permettono di integrare nella propria vita. La rappresentazione di Dio manifestata da Gesù Cristo non è un concetto filosofico, ma l'appello ad assumere un atteggiamento e ad assimilare una condotta. Come Gesù, i cristiani si rivolgono a Dio chiamandolo «Padre nostro». Il nome divino di *Padre* non appartiene in esclusiva al cristianesimo, tuttavia in esso ha ricevuto il significato specifico di un patto di adozione filiale, di cui Dio ha preso l'iniziativa storica. Gesù Cristo si è presentato come il Figlio del Padre in modo unico. I *fedeli*, coloro che credono nella sua missione divina, partecipano al suo rapporto di filiazione divina.

Esula dal compito della psicologia spiegare il nome divino di Padre; presente nella tradizione cristiana, esso è preliminare. La psicologia ha invece il compito di esaminare come il nome di *Dio Padre*, termine relazionale, si articola nella disposizione relazionale del soggetto umano e in che modo le figure parentali contribuiscono a formare l'idea religiosa di Dio. Si suppone che il rapporto con il Dio Padre presenti una struttura simile ai rapporti familiari. Si tratta di sapere se il nome *Padre* abbia anch'esso un effetto strutturante l'atteggiamento religioso e se contribuisca a tener separate la fede e l'incredulità.

Per rispondere a questo problema, A. Vergote ha realizzato, assieme a suoi collaboratori, un'importante indagine empirica,⁴⁶ con lo scopo di fissare il significato e le caratteristiche essenziali delle due figure parentali. Esse sono rappresentazioni, cariche di ricordi affettivi, di qualità relazionali specifiche dei genitori corrispondenti al loro posto e ruolo nella struttura familiare, così come viene determinata dalla natura e dalla cultura. Tali figure sono presenti allo spirito e ai desideri, in quanto hanno segnato e reso possibili i rapporti umani. Esse forniscono

⁴⁶ Cf A. VERGOTE - A. TAMAYO, *The parental figures and the representation of God. A psychological and cross-cultural study* (Leuven-Den Haag 1981).

no un insieme di relazioni con le quali gli adulti possono, a loro volta, identificarsi nella propria posizione parentale; ma possono anche trasferirle, modificandole, su altri tipi di relazioni, come è il rapporto con Dio.

La rappresentazione di Dio integra le due dimensioni parentali. L'ambiente cristiano sembra accentuare fortemente nei soggetti la dimensione materna di Dio, nonostante il fatto che la tradizione cristiana privilegi il simbolo paterno di Dio. Ad ogni modo, altri dati indicano che, a causa della sua maggiore complessità, la figura paterna simbolizza al meglio la rappresentazione di Dio. La trasposizione su Dio del simbolo paterno avviene attraverso una combinazione del processo linguistico della metaforizzazione⁴⁷ e quello, psicologico, del transfert.⁴⁸ Esula dai fini del presente saggio entrare in questa problematica.

4.3. *I conflitti: il polo soggettivo*

Il nome di Dio costituisce un messaggio e un appello che seduce e che sfida la persona umana. La formulazione dottrinale del dono simbolico di un patto d'alleanza offerto da Dio all'umanità si rivolge alle tendenze umane che non sono in naturale armonia con esso. Il riconoscimento da parte di Dio-Padre nobilita il soggetto umano, ma normalmente ne provoca anche la resistenza perché, aprendo l'esistenza a una nuova forma di vita, mette in evidenza l'insufficienza umana e impone la propria legge. La dimensione materna di Dio non appaga secondo la misura dei desideri immediati, anzi, suscita ancor più diffidenza nei confronti di un desiderio che sembra troppo arcaico per essere degno di uno spirito libero. I moti contraddittori di attrazione e di resistenza fanno della fede l'oggetto di divisioni interne, di arretramenti, di rifiuti passionali o tiepidi, di interrogativi critici e di consensi progressivi.

La psicologia non potrà mai spiegare esaurientemente né le

⁴⁷ «La metaforizzazione consiste nella creazione di un nuovo significato, con l'interazione di due catene di linguaggio» (A. VERGOTE, *Religione, fede, incredulità*, 243).

⁴⁸ A differenza della metaforizzazione, «il *transfert* non fa una selezione, ma porta all'altro le modalità del rapporto che costituiscono i vettori dinamici dello psichismo quale si è formato in relazione con le figure stereotipiche» (*ibidem* 244).

ragioni dei conflitti di fede, né la loro eventuale parziale risoluzione. Ciò tanto meno in quanto la storia culturale plasma profondamente le naturali tendenze individuali. È possibile individuare alcune polarità che si creano nello psichismo e segnalare dei fattori, rilevabili nella storia psicologica e culturale, che intensificano la loro ambivalenza in rapporto alla fede religiosa. Tra i vari conflitti emergenti nella psiche umana, Vergote ne sceglie quattro: 1) l'autonomia e la dipendenza; 2) l'equivoco del desiderio e la paura dell'illusione; 3) il risentimento e la riconciliazione; 4) l'utopia religiosa e la fede spogliata dell'idealizzazione.

4.3.1. L'autonomia e la dipendenza

Il maggior conflitto che il consenso della fede deve risolvere è quello che esiste tra l'autonomia e la dipendenza. Nel contesto cristiano, credere in Dio vuol dire accondiscendere a stabilire un legame e accettare una dipendenza esistenziale. Siccome implica il riconoscimento della più radicale dipendenza, l'accondiscendere a Dio si scontra inevitabilmente con la tendenza di essere totalmente padrone di sé. La religione diventa vita in quanto riesce a risolvere il conflitto senza sopprimere l'autonomia e senza rifiutare la dipendenza. Si tratta di ciò che si sperimenta nelle esitazioni e negli atteggiamenti contraddittori di una fede che non si rinnega completamente, ma che non si dichiara neppure apertamente, né a se stessa, né di fronte agli altri. Parlando delle motivazioni, si sono sottolineate le ambivalenze della dipendenza verso Dio sorte nello sconforto, nella prospettiva della morte, nelle sofferenze affettive, nelle inquietudini per il benessere etico e sociale. L'autonomia riguarda prima di tutto la dipendenza religiosa motivata dai bisogni e dagli stati di indigenza, ma tende poi a eliminare ogni eteronomia religiosa. Ogni legame religioso sembra sminuire un'autonomia umana eretta a ideale.

In certe psicologie il concetto di *autonomia* ha un senso molto equivoco. Tuttavia una cosa è evidente: con la sua spontaneità psichica la persona desidera un'autonomia senza limiti. Questo desiderio emerge dal narcisismo profondo dello psichismo: «essere tutto, potere tutto, bastare a se stesso, soddisfare imme-

diatamente i propri impulsi», tale è il sogno narcisista dell'essere umano. Il significato sotteso a *Dio-Padre* spezza questo immaginario mito di autonomia. In fondo si teme soprattutto la posizione predominante che Dio ha rispetto alla volontà umana di potenza e di godimento. Dio è per eccellenza il rivale del desiderio narcisistico di onnipotenza.

Il conflitto tra autonomia e dipendenza ha trovato una versione nel conflitto tra scienza e fede; esso spiega perché una visione scientifica (come la teoria dell'evoluzionismo o la psicanalisi) ha suscitato un entusiasmo combattivo, peraltro sproporzionato rispetto alla scoperta di una verità frammentaria. Un altro conflitto con la fede si recita spesso sulla scena della sessualità. Soprattutto nell'adolescenza i dubbi intellettuali si alleano con le scoperte erotiche per mettere la fede in discussione. Nella sua tendenza alla liberazione trasgressiva, il piacere sessuale dipinge Dio come il padre umiliato al quale si è rubato il fuoco.

Una possibile soluzione credente del conflitto tra autonomia e dipendenza consiste in una triplice trasformazione operata nei confronti degli elementi del conflitto. Un nuovo rapporto di fede si produce quando si riesce a scorgere nella figura del *Padre* un viso diverso da quello del padrone astioso, quando si prende coscienza che il diritto all'autonomia umana, invece di essere soppresso, viene confermato dalla fede, e quando ci si rende conto che una dilatazione eccessiva dei desideri ad opera dell'immaginazione falsa la percezione che si aveva del rapporto credente. Tale trasformazione si accorda con il linguaggio religioso, secondo il quale la fede richiede «una conversione», un rovesciamento che riguarda l'esistenza nel suo nucleo più intimo.

4.3.2. L'equivoco del desiderio e la paura dell'illusione

Al cosiddetto sacrificio della propria autonomia si aggiunge spesso la paura di alienarsi a motivo dell'illusione. Tale paura si esprime, pur in un clima culturale di estrema tolleranza, in un disprezzo per la religione e in un veemente rifiuto delle sue credenze. Allo psicologo viene l'idea che, se la religione fosse solo una trasmissione di errori sul mondo e sull'uomo, essa non

andrebbe incontro a tale appassionato rifiuto. All'ombra del disprezzo si nasconde indubbiamente un timore legittimo di perdersi in un'alienazione. Per spiegare il fondamento dei sospetti di coloro che temono la «stupidità» della religione, si può ascoltare il commento di Th. Reik:⁴⁹ l'uomo piega difficilmente le esigenze dei propri desideri alla dura realtà e crea un mondo immaginario. Per Reik, la religione è nient'altro che una creazione dei desideri; l'uomo crede in Dio perché desidera una felicità illusoria non giustificata dalla ragione. L'illusione religiosa è condannata a scomparire, anche se è chiaro che l'uomo si creerà subito altre illusioni.

Come comprendere la strana indignazione passionale di Reik e di quanti esprimono con asprezza la loro ostilità nei confronti della religione? Una simile avversione affettiva, che sembra ben altra cosa che la condiscendenza di certi spiriti illuminati verso il popolino tratto in inganno dalle superstizioni, è sospettata. Secondo Vergote, ciò che motiva il furore di Reik e di altri è il fatto che il credente possa ritenere che il suo desiderio stesso lo porti al di là delle certezze assicurate dalla propria ragione. Senza poter mettere a nudo le loro vere ragioni, molti non credenti chiamano la religione una «stupidità» per il fatto che essa presenta un senso e una felicità che superano la fallace realtà del mondo e che la ragione stessa non garantisce. Vergote ha messo in luce ciò che è latente nella paura dell'illusione, avvertita da Reik e da altri. *L'a priori* da cui essi partono sta nella «bella sicurezza» del pensiero razionale preso come misura del reale: tutto ciò che sfugge alla presa oggettiva passa subito nel campo dell'immaginario. Certe critiche possono avere un senso purificatore; ma la pretesa che anche la religione possa aspirare alla verità contraddice le loro più vitali certezze. Soprattutto il fatto che la religione rende autentico il desiderio di felicità, priva di realtà il mondo sul quale il pensiero razionale si è insediato come monarca assoluto e sovrano.

Non è priva di fondamento la paura che la persona umana possa credere in Dio solo perché desidera la felicità. Il cristiano

⁴⁹ Cf TH. REIK, *Bemerkungen zu Freuds «Zukunft einer Illusion»*. Referat in der Vorstandssitzung der Wiener psychoanalytischen Vereinigung im Dezember 1927, in *Imago* 14 (1928) 185-198.

e la cristiana conoscono questa paura nella loro storia personale. Molti psicologi però peccano di un'illusione retrospettiva. Essi ritengono che la fede «compiuta» dei credenti sia una creazione del loro desiderio di felicità. Ma in realtà la fede e il desiderio non rivelano il loro significato se non attraverso la storia della loro formazione. Il credente sa che il suo desiderio non lo porta immediatamente o subito verso Dio. Il messaggio religioso conferma, senz'altro, il desiderio nelle sue richieste di amore, di riconoscimento e di piacere. Ma esso chiede altrettanto di rinunciare a ciò che rende la persona sicura di sé. È necessario un ascolto progressivamente disponibile al messaggio cristiano che viene da lontano e che sconvolge tanto quanto seduce. Chi si credesse dispensato dal duro e lungo lavoro necessario per penetrare all'interno delle parole di fede, è preda di una pericolosa illusione del desiderio.

4.3.3. Il risentimento e la riconciliazione

Il risentimento nei confronti di una vita che non ha mantenuto le sue promesse e che ha deluso l'attesa, da essa suscitata, di un mondo che fosse il migliore possibile, senza male, senza sofferenza, sembra, anch'esso, contrario al riconoscimento di un Dio creatore, alla gratitudine per il dono della vita che Egli fa e «all'atteggiamento fondamentale della religione che è la celebrazione». Il risentimento è un sentimento attivo, una ribellione con odio verso ciò che si percepisce come un torto che la vita costringe a subire. Tale atteggiamento presenta una somiglianza con la depressione nella misura in cui fa dire che la vita non ha senso. Vi opera un desiderio imperioso che non accetta i limiti della vita. I desideri umani non sono proporzionati all'orbita nella quale vivono gli esseri umani.

Anche il credente, se vuole dare il proprio assenso al Creatore, deve rifare sovente il patto con la vita, rinunciando ai desideri utopici. I due rapporti, con la vita e con Dio, si condizionano reciprocamente. La rinuncia ai desideri e l'accoglimento della presenza divina richiedono un lavoro psicologico, che è proporzionale all'aspirazione contraria, spontanea, verso il risentimento. Quest'ultimo atteggiamento rifiuta la necessaria «ascesi» e non giunge all'atteggiamento del godimento e alla

celebrazione. Il risentimento distrugge definitivamente la fede e questa non si riforma o non si realizza se non convertendo il risentimento in riconciliazione e perdono, che, più che una conseguenza, sono una condizione per credere.

4.3.4. L'utopia religiosa e la fede spogliata dell'idealizzazione

Il quarto campo di conflitto sta nel fatto che la religione crea una propria utopia. Essa nutre certe speranze e utopie, che vengono poi smentite dalla realtà storica del mondo e della persona umana. L'esperienza dei convertiti è illuminante al riguardo.

Una fede, che deve necessariamente prendere coscienza della distanza tra la raffigurazione utopica e la realtà, comporta un lavoro di ricerca della verità su due fronti: quello della resistenza e quello dell'inclinazione all'idealizzazione.

Le *resistenze* interne si piegano di fronte all'inadeguatezza che esiste tra l'appello alla fede religiosa e lo psichismo. Come disconoscimento delle resistenze, l'*idealizzazione* consiste nell'ingrandire in maniera immaginaria l'oggetto (la persona, il gruppo, il proprio passato, la propria famiglia...) al quale ci si attacca. L'idealizzazione astratta alimenta l'accusa rivolta alla «Chiesa», non sempre senza la complicità di quest'ultima.

La fede diventa vera solo se il credente le dà il corpo del tempo umano, teso tra il presente e il futuro sempre da costruire.