

Religiosità, religione, senso religioso: sono termini che si richiamano. Vanno però presentati ciascuno con la propria identità. Come e perché?

# Senso religioso e religiosità

MARIA TERESA MOSCATO

## La “religiosità” umana

In primo luogo è opportuno distinguere la *religiosità* dalla *religione*: una *religione* costituisce un sistema simbolico e istituzionale ed è caratterizzata da un proprio apparato teologico-filosofico, da una ritualità specifica e da una struttura formalizzata e organizzata. Una religione è, quindi, sempre un oggetto storico e culturale definibile e descrivibile. La *religiosità* ci appare piuttosto come un intreccio interattivo e dinamico fra una forma di religione istituzionale storica e i dinamismi psicologici (e spirituali) che – a livello individuale e sociale – si instaurano

in rapporto ad essa. La religiosità presenta quindi certamente una dimensione soggettiva concreta, complessa e globale, in cui si possono distinguere dimensioni psicologiche, antropologiche, ampiamente filosofiche. Si tratta sempre di un dato esistenziale concreto, caratterizzato anche da una condivisione sociale e da un dinamismo formativo. Si genera e si sviluppa nello stesso arco vitale segnato da processi educativi, si trasforma, in senso evolutivo o involutivo, nell’arco della vita e nel corso dell’esperienza. Possiamo dire che la religiosità sia una dimensione specifica dell’esperienza uma-



na, e insieme che essa renda possibile e determini l'esperienza religiosa stessa.

Il primo problema teorico consiste nel chiedersi se in ogni concreta religiosità umana esista o meno un elemento generativo, che sia universale o almeno trasversale: è il tema del cosiddetto "senso religioso", affrontato in termini diversi in orizzonti filosofici e in prospettive scientifiche differenti. Da questo tema eravamo partiti nel 2010, per affrontare uno studio e una ricerca ancora in corso, di cui queste rapide note contengono una sintesi essenziale.

Il supposto senso religioso non è tuttavia indagabile fuori da una concezione di religiosità, perché solo nella concretezza dell'esperienza religiosa esso può essere ipotizzato e descritto per indicatori. Proponiamo quindi di intendere (almeno provvisoriamente) per *religiosità* una qualità della persona, costituita da un insieme di orientamenti e atteggiamenti e di convinzioni intime e profonde, che agiscono sul suo sistema motivazionale, sui suoi criteri di giudizio e sulle sue scelte etiche. In particolare,

la religiosità comporta la rappresentazione mentale di una relazione con la divinità, cui si attribuiscono un'immagine e un "nome", e a cui ci si riferisce con forme di culto specifiche, a partire dalla preghiera. Dunque la *religiosità* non è una categoria generale astratta, ma un fenomeno esistenziale concreto e altamente soggettivo. Tale concreta soggettività dell'esperienza religiosa non esclude, tuttavia, la condivisione sociale e un vissuto di "appartenenza", che anzi appare egualmente proprio e caratteristico dell'esperienza religiosa.

Non si esclude neppure che possa esistere una dimensione strutturale, conscia e inconscia, dell'esperienza religiosa, e forse essa è non solo possibile, ma altamente probabile, sia che si tratti di una componente universale (vale a dire, propria dell'umano in quanto tale), sia che si tratti di un elemento trasversale (cioè comune a molte esperienze religiose storiche e a diverse culture). Così concepita, la religiosità umana può essere studiata e compresa, e in quanto legata all'educazione e alla trasformazione adulta, costituisce un oggetto di ricerca significativo per la pedagogia, e non solo con riferimento all'educazione religiosa in quanto tale, ma con riferimento ai processi educativi in senso lato.

### **Rappresentazioni e concetti**

Ogni definizione della religiosità, già nel momento della sua formulazione, assume quasi immediatamente anche una dimensione pratica ed educativa, trasformandosi in una o più rappresentazioni mentali, in vario grado concettualizzate e in vario modo comunicabili. Le rappresentazioni costituiscono sempre anche una specifica proposta educativa e formativa: per un verso, l'adulto è portato a rileggere se stesso e la propria storia ogni volta che è posto a con-



fronto con una rappresentazione di religiosità; per l'altro, colui che cresce ricava dalle rappresentazioni di religiosità con cui è posto a confronto, e che di conseguenza va elaborando, sempre una proposta implicita per la propria umanità. Anche le rappresentazioni della religiosità sono quindi un tema di interesse pedagogico, perché, nella progettazione e riprogettazione di sé, la persona viene guidata dalle proprie rappresentazioni (della natura umana, della vita e dei suoi compiti, della vecchiaia e della morte, di Dio e della religione). Le rappresentazioni, che spesso sono mediate dalla dimensione narrativa del pensiero, e naturalmente dal linguaggio utilizzato, sono molto più potenti dei concetti: le parole che usiamo (e anche lo specifico linguaggio religioso) hanno funzione educativa perché introducono e consolidano rappresentazioni (prima o piuttosto che concetti). Ovviamente, alcune rappresentazioni possono coesistere nella nostra mente anche in termini conflittuali. Così, il bambino che frequenta assiduamente il catechismo in parrocchia, ma lo nasconde (presumibilmente vergognandosene) ai propri compagni di classe, sta certamente procedendo su binari interni separati, in cui confliggono almeno due rappresentazioni opposte della religiosità. Si prenda questa riflessione di una studentessa universitaria in una sua scrittura:

*Io sono sicura di non poter dimostrare, di non poter negare, ma allo stesso tempo mi sento sicura, la sera quando prego prima di dormire, che le mie parole vengano ascoltate da qualcuno. Da quello che io chiamo Padre, Figlio e Spirito Santo, e che qualcun altro chiamerà Dio o Allah o Jahve o Buddha...*

Non posso dimostrare scientificamente, come invece posso fare per la genesi dell'uomo. È inconfutabile ciò che dice la scienza e che è accettato dai teologi della Chiesa:



proveniamo dalle scimmie e ancor prima discendiamo da organismi unicellulari. Benché razionalmente io sappia che l'uomo ha quest'origine, il contesto in cui vivo mi spinge a credere in qualcosa che va aldilà. Qualcosa che dà un senso (Caputo, 2012). Questo frammento rivela un soggetto pienamente consapevole di una serie di ambivalenze e contraddizioni interne della propria religiosità, così come dei propri condizionamenti culturali ed emozionali. Oltre a rivelare alcune connotazioni proprie della sensibilità contemporanea, il testo suggerisce che la religiosità umana comporti un dinamismo complesso e ambivalente, sicuramente stratificato nella sua materialità psichica, e di cui esistono diversi livelli, fra persone diverse, ma anche nella stessa persona nell'arco della vita.

### **Il “senso religioso”**

Per quanto riguarda l'origine della religiosità, esiste una prima serie di posizioni teori-



che e di ricerche che sottolineano la struttura universale dell'esperienza religiosa, o una sua componente generativa presumibilmente innata (Otto, Eliade, Ries). Questi autori, in ultima analisi, teorizzano e accettano una nozione di "senso religioso", comunque definita, come matrice della religiosità, e tendono ad attribuire consistenza ontologica alla manifestazione del sacro quale appare all'esperienza religiosa (che diventa così incontro della soggettività umana con l'Oggetto divino che si manifesta). In queste prospettive, in cui rientrano anche alcune posizioni teologiche (Castellucci, 2012), il senso religioso non è solo la matrice remota, arcaica e indefinita, ma anche e soprattutto la struttura della coscienza religiosa, l'anima dinamizzante della religiosità concreta (Montini, 1957; Giussani, 1986).

Sul fronte opposto, le scienze umane e sociali sottolineano da circa due secoli, con diverse sensibilità, la natura culturalmen-

te acquisita della religione/religiosità e il potenziale condizionamento educativo e sociale da cui essa avrebbe origine. Tutte queste prospettive, anche quando riconoscono elementi trasversali dell'esperienza religiosa nella storia dell'umanità, ne sottolineano tendenzialmente la natura illusoria di appagamento e rassicurazione, nei confronti dei bisogni umani universali di significato, di appartenenza, di devozione (e soprattutto del bisogno umano di esorcizzare la vecchiaia e la morte). Capofila ideale di queste posizioni demistificanti rimane quella, ormai classica, delineata da Freud ne *L'avvenire di un'illusione* (1927).

In estrema sintesi, si può affermare che le scienze psico-sociali di matrice positivista abbiano per molti decenni definito la religione come prodotto culturale residuale e superstite, destinato a esaurirsi al compimento della "modernizzazione scientifica" della cultura e della società umana. Queste letture hanno quindi sottolineato in termini di "martellamento" culturale la natura irrazionale e pre-scientifica delle convinzioni religiose, svolgendo un'azione educativa esplicita e implicita "contro" di esse, con evidenti e inevitabili conseguenze sui processi educativi (e non solo sulla formazione religiosa).

A partire dagli anni Settanta, di fronte all'inesplicabile sopravvivenza storica del religioso, a livello mondiale, e di una religiosità rinascente in mille forme espressive, in cui superstizioni rinnovate e sviluppo teologico sembrano storicamente coesistere, le scienze umane e sociali positive hanno cercato nello "spiritualismo" una nuova categoria di lettura unificante.

In realtà, si tratta di un ennesimo tentativo di definire il religioso come categoria generale, partendo dalle *funzioni* assolute da esso, rispetto ai *bisogni* fondamentali della natu-



ra umana (ad es. bisogni di senso, di appartenenza, di devozione, di identità sociale). Lo spiritualismo genera una nuova forma di fraintendimento riduttivo dello specifico religioso. La religiosità viene, di fatto, negata nella sua specificità, perché confusa con qualsiasi altra dimensione emotivo-affettiva e/o irrazionale dell'esperienza umana, operando, di fatto, una nuova "delegittimazione" razionale della religiosità in quanto tale, nei confronti dei soggetti religiosamente credenti. Con le evidenti implicazioni educative che ciò comporta.



### I 'nuclei staminali' e le 'figure germinative'

Un altro complesso elemento nella fenomenologia della religiosità umana è quello che potremmo definire il suo "carattere germinativo". Intendiamo dire che essa presenta al proprio interno una serie di "nuclei generativi": ad un primo livello, e in alcuni casi, tali nuclei presenterebbero una qualità, metaforicamente parlando, di tipo "staminale", cioè di una potenza indifferenziata, rinnovata, capace di "cicatizzare" e "ri-

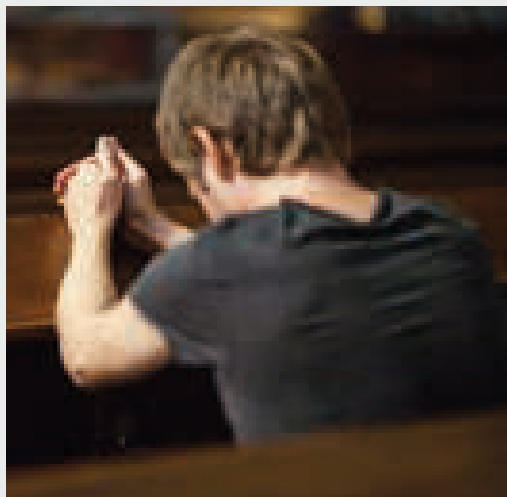
generare" l'apparato psichico, in termini del tutto imprevisi e imprevedibili. Il supposto carattere "staminale" di questi nuclei psichici potrebbe derivare da presupposti e predisposizioni genetiche della natura umana, che comunque non sono indagabili – al momento – con metodologie empiriche. I modelli teorici che tentano di interpretare questi dinamismi, permangono, di fatto, modelli filosofici, anche quando formulati da scienziati psico-sociali e con il supporto di almeno alcune evidenze empiriche (Maslow, Arieti). A questo livello "staminale" si collocherebbe il supposto "senso religioso", inteso come "infrastruttura" (o paleo-struttura) inconscia, come precedente innato e costitutivo dell'umano. Questa notazione ci rinvia alle tesi sull'*homo religiosus* di Eliade e di Ries, al "sacro" di Otto: in quest'accezione, il supposto "senso religioso" sarebbe esso stesso un nucleo "staminale", dotato quindi di potenziali energie che possono emergere in momenti successivi della vita (anche se non sempre e non in tutti i soggetti). Filosoficamente parlando, tuttavia, ciò che è metaforicamente espresso nella figura del "risveglio di un nucleo staminale" si potrebbe spiegare, più semplicemente, con l'emergenza della nostra energia spirituale, una sorta di improvvisa "liberazione" dello spirito dalla materialità dell'apparato psichico. Certe conversioni religiose in età adulta, e perfino dei riconosciuti "miracoli" intervenuti nel corso dell'esistenza, potrebbero avere questo genere di spiegazione. Ma questa è chiaramente una via di interpretazione filosofica su cui non si può avanzare alcuna ipotesi di tipo scientifico (almeno per il momento e con gli strumenti che abbiamo). Ben diverso discorso si può fare per una seconda tipologia di nuclei "germinativi", collocati ad un secondo livello di esperienza e sviluppo: questi ultimi, che spesso si pre-

sentano come “figure” della mente dotate di un potere di suggestione/evocazione proprio del pensiero mitico - archetipico, sono legati certamente all’esperienza personale precoce e ai processi educativi iniziali. Anche questi nuclei sembrano capaci di permanere in stasi per periodi relativamente lunghi, e di “riattivarsi” (e in questo caso di svilupparsi) nel corso dell’esperienza sociale e culturale per tutto l’arco della vita. In questo caso si tratta di fattori di origine culturale ed educativa, che avrebbero cioè una sorta di “maturazione tardiva” nella struttura della personalità e che perciò potrebbero rimanere lungamente latenti, fino a quando alcune vicende esistenziali non li sollecitassero. Anche questo dinamismo potrebbe spiegare alcune scelte adulte apparentemente discordanti e imprevedibili; certamente molte “conversioni” di vita in età adulta (e non solo conversioni religiose), ma anche delle adesioni a esperienze pseudo religiose di diversa qualità (talvolta devastanti). Su questo piano, infatti, la supposta stasi di un nucleo psichico potrebbe nascondere una ferita emozionale malamente cicatrizzata, e quindi spalancare una “voragine”, piuttosto che liberare energia psichica, quando nuovamente “toccato” nel corso dell’esperienza. Ci sono però sicuramente nuclei germinativi potenti per lo sviluppo intellettuale ed emozionale insieme: ad esempio, certi sviluppi del pensiero simbolico mossi dalle narrazioni di contenuto religioso su cui si può ritornare in età adulta, che spalancano nuove comprensioni, tali da cambiare addirittura la qualità dell’esperienza religiosa. Questo livello può, all’opposto, essere indagato, sebbene con enormi difficoltà tecniche, sollecitando nei soggetti la consapevolezza dell’esperienza compiuta. È evidente che l’analisi dettagliata di alcuni potenziali nuclei/figure germinativi

sarebbe molto importante per la comprensione dei processi educativi e anche delle trasformazioni formative dell’adulto, ed essa può essere condotta se si riesce a costruire una strumentazione empirica adeguata.

### **Una (provvisoria) riflessione conclusiva**

In un momento storico in cui la composizione della società ci impone urgenti compiti di educazione multiculturale e di dialogo interreligioso, come condizioni di una convivenza pacifica e produttiva fra gruppi di diversa confessione, non è irrilevante la



categoria di lettura con cui tentiamo di interpretare la religiosità umana. Le categorie prescelte determinano esiti di ricerca e proposte metodologiche differenti, anche sul piano educativo e didattico: solo una lettura adeguata potrebbe aiutarci a una reciproca comprensione, derivata da una conoscenza più effettiva, delle confessioni religiose fra loro, ma anche delle identità religiose e di quelle laiche o anti-religiose. E tutti potremmo comunque comprendere meglio noi stessi.