

Gli stadi di sviluppo della fede secondo James W. Fowler

Luca Balugani*

Gli anni '70 del secolo scorso sono stati segnati da una sorprendente vivacità non solo per quanto concerne la cosiddetta contestazione giovanile, ma anche per aver dato spazio a ricerche scientifiche che oggi difficilmente troverebbero finanziatori tanto coraggiosi e ricercatori altrettanto interessati.

Questo articolo presenta il pensiero di James W. Fowler a proposito dei processi psicologici riguardanti lo sviluppo della fede. È un ricercatore poco conosciuto in Italia (non esistono traduzioni dei suoi scritti) ma rilevante nel settore della psicologia e religione perché si tratta di un autore interdisciplinare.

James W. Fowler

Professore di teologia ma anche di sviluppo umano alla Emory University (Atlanta-GA, USA) è stato direttore del Centro di Ricerca sullo Sviluppo della Fede e della Morale e del Centro di Etica di quell'università fino al suo pensionamento (2005) e tenace organizzatore di una poderosa ricerca empirica condotta su più di 350 persone, intervistate nell'arco di tre anni a partire da un questionario elaborato con i suoi studenti negli anni precedenti.

Come teologo i suoi autori di riferimento sono soprattutto H. Richard Niebuhr e Paul Tillich. Come psicologo dello sviluppo i riferimenti principali sono Jean Piaget e Erik H. Erikson. È rilevante il fatto della con-

* Psicologo e psicoterapeuta (Modena), docente all'Istituto Superiore per Formatori.

vergenza e analogia della sua elaborazione degli stadi della fede con quelli cognitivi di Piaget, quelli psico-sociali di Erikson e quelli dello sviluppo morale descritti da Lawrence Kohlberg¹. In fine, si tratta di un autore interessante per le prospettive che apre circa l'indagine di alcuni snodi nevralgici riguardanti il versante psicologico dell'esperienza di fede, tema che sarà affrontato nel prossimo articolo.

Ministro della chiesa (metodista), il suo pensiero è caratterizzato da un severo rigore intellettuale e da un ascolto attento delle Scritture, preservandosi dal cadere nella deriva fondamentalista o pre-giudiziale che la sua scelta personale di fede avrebbe potuto comportare (si coinvolse anche nel movimento per i diritti civili in relazione alle discriminazioni razziali). Iscrittosi ad Harvard studiò tra gli altri con John Rawls (figura di spicco della filosofia morale e politica), Harvey Cox (teologo in dialogo con le scienze sociali) ed il citato Niebuhr, sul cui pensiero fece la tesi. Ma risentì profondamente del testo di Paul Tillich *The Dynamics of Faith*², che gli fornì lo spunto iniziale per una teoria sullo sviluppo della fede. Nel 1968 Fowler viene chiamato a insegnare *theology as the symbolization of experience* nella Harvard Divinity School, quando in contemporanea viene invitato un altro docente, Lawrence Kohlberg, all'Harvard's Graduate School of Education e neofondatore del Center for Moral Development. A partire dall'incontro con lui e dall'importanza che i suoi insegnamenti acquisivano presso le istituzioni educative cattoliche, Fowler inizia la ricerca che porterà alla pubblicazione del libro *Stages of Faith*³, uscito nel 1981 e ripubblicato in una serie considerevole di edizioni⁴.

¹ Sul rapporto fra le teorie di Kohlberg e di Fowler cf A. Manenti - C. Bresciani (a cura di), *Psicologia e sviluppo morale della persona*, EDB, Bologna 1992, pp. 315-329.

² P. Tillich, *Dinamica della fede. Religione e morale*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1967.

³ J.W. Fowler, *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*, Harper Collins, San Francisco 1995.

⁴ Il ricorso alla teologia è stato criticato da alcuni autori: uno di questo è Reich che ritiene essere una difficoltà la commistione di psicologia e teologia [cf K. H. Reich, *Cognitive-Developmental approaches to religiousness: which version for which purpose?*, in «International Journal for the Psychology of Religion», 3 (1993), p. 163]. A questa critica Fowler risponde argomentando che non è possibile basare una teoria costruttivista dello sviluppo solo su dati empirici: in ultima analisi una prospettiva normativa si rende indispensabile. Del resto anche Kohlberg e la scuola di Friburgo (a cui Reich fa riferimento) hanno fatto la medesima cosa. [Cf J. W. Fowler, *Response to Helmut Reich: overview or apologetic?*, in «International Journal for the Psychology of Religion», 3, (1993), p. 179]. Vi è anche una seconda critica, strettamente connessa alla precedente, che Reich muove a Fowler: quella di essere dal lato *soft* delle teorie cognitivo-strutturali. Nel lato *hard* troviamo Piaget, Kohlberg, Elkind, Goldman, i quali insistono sul carattere gerarchico universale degli stadi; nel lato *soft* invece si trovano Erikson, Loewinger, Fowler e presentano molteplici linee evolutive con più funzioni intercon-

Il concetto di fede

Il concetto di fede di Fowler proviene dai suoi teologi di riferimento, ossia Niebuhr e Tillich. Se per il primo la fede è una realtà che prende forma dalle cure ricevute nell'infanzia e che cerca un centro di valore e di potere che sia sufficientemente degno di dare unità e significato alla vita, dal secondo ricava il concetto che «la fede è lo stato di esperienza di un valore assoluto (*ultimate concern*)»⁵. L'originale inglese – *ultimate concern* – dice molto di più del termine valore assoluto. Dice che l'atto di fede è l'interesse profondo per ciò che viene considerato come supremo. La fede come *ultimate concern* contiene un elemento oggettivo - credere in un contenuto che ha un'importanza senza misura per il credente - ma anche un versante soggettivo, nel senso di interesse per l'assoluto: un atto di tutta la personalità, il più centrale e personale di tutti, che coinvolge anche gli elementi inconsci della personalità. In termini più semplici ed immediati, si può comprendere la fede come il bisogno ineludibile di trovare un significato alla propria vita che possa accordarsi con il mondo delle realtà create e da cui scaturisce l'etica.

Fowler, in base alle sue ricerche, ha individuato sette stadi della fede, che prendono le mosse fin dai primi mesi di vita. Il punto centrale, però, non è disquisire sul numero degli stadi (se siano cioè 6 o 4 anziché 7 o se la descrizione di ciascuno di essi sia o no l'esatto ritratto di ciò che avviene in realtà). Come già insegnano le ricerche di Kohlberg (per lo sviluppo della moralità) e di Piaget (per lo sviluppo dell'intelligenza), gli stadi servono a descrivere lo sviluppo sequenziale/genetico della fede: come l'*ultimate concern* si sviluppa, passo per passo e in sinergia con lo sviluppo dell'io globale, a cosa tende in ogni passo, fin dove arriva nella sua maturità e quali sono le condizioni perché questo bisogno di contatto sensato con la realtà

nesse. Ma l'incomprensione di fondo di queste critiche è quella di paragonare Fowler direttamente a Piaget e a Kohlberg: non è vero che egli abbia semplicemente esteso i loro studi al campo della fede, ma ha dato il via ad una nuova teoria che include anche il contributo di Erikson e di Niebuhr [Cfr. R.R. Osmer, *James W. Fowler and the reformed tradition: an exercise in theological reflection in religious*, in «Religious Education», 1, (1990), pp. 52-53] e che integra la dimensione cognitiva con quella emotiva divenendo assai più complessa delle teorie di Piaget e Kohlberg [W. O. Avery, *A Lutheran examines James W. Fowler*, in «Religious Education», 1, (1990), p. 74].

⁵ P. Tillich, *Dinamica della fede*, cit., p. 15.

– fondato su ciò che ha la qualità di essenziale e di escatologico – rimanga in movimento⁶.

0. Fede indifferenziata

Il pellegrinaggio della fede inizia con l'infanzia, con la riuscita di un adattamento che dipende tanto dalla maturazione fisica quanto dalle interazioni dell'infante con l'ambiente. Attaccamento, stimoli nuovi e bisogno di essere pulito e accudito sono gli elementi necessari. In questa fase (dalla nascita ai due anni), il bambino sta formando una fiducia di base (7-8 mesi), quella fiducia che lo fa sentire «a casa» con se stesso e nel mondo di cui inizia a prendere atto, sostenuto da figure di riferimento che a loro volta lo riconoscono.

«La fede nasce e si struttura dunque secondo una modalità essenzialmente *relazionale, affettivo-emotiva*, legata al *corpo* e alle *sensazioni*; e tale esperienza *precede e fonda* ogni successiva acquisizione a livello cognitivo, di pensiero e di comportamento»⁷. Non si può ancora parlare di immagini di Dio perché è una fase che precede il linguaggio e il pensiero concettuale: semmai, il bambino si sta formando delle pre-immagini di Dio, dove fiducia, coraggio, speranza e amore sono fusi insieme e si contendono il primato sul senso di abbandono, di privazione e incoerenza.

I pericoli in questa fase sono dati dal fallimento della mutua reciprocità, in due direzioni possibili: una è l'eccessivo narcisismo, che porta il bambino verso l'onnipotenza anziché la mutualità; l'altra è l'esperienza della non accoglienza, che porta il bambino all'isolamento. La transizione allo stadio successivo avviene grazie all'uso del simbolo nel linguaggio e al gioco.

1. Fede intuitivo-proiettiva

A partire dal secondo anno di vita il cambiamento più significativo che il bambino incontra è quello di sperimentare il mondo con maggiore profondità, grazie al pensiero ed al linguaggio. Nomi e pa-

⁶ È evidente da quanto segue che qui si sta parlando della fede come azione e corresponsabilità dell'uomo, e non come azione di Dio.

⁷ M. Diana, *Dio e il bambino. Psicologia e educazione religiosa*, Elledici, Leumann (Torino), p. 82 (corsivo dell'Autore).

role gli permettono di celebrare la permanenza degli oggetti e delle persone e allo stesso tempo di riconoscere e apprezzare nuovi oggetti.

Come sostiene la Rizzuto⁸, nonostante la secolarizzazione, nella nostra cultura sono ancora presenti numerosi simboli religiosi e difficilmente un bambino arriva a frequentare la scuola senza essersi formato un'immagine di Dio dai connotati antropomorfi⁹. Queste prime immagini attingono ad un preciso tipo di immaginazione che è l'immaginazione spirituale, che Jung attribuiva agli archetipi, ma che potrebbe anche derivare da cultura e arte¹⁰; questa immaginazione si nutre dei simboli, delle pratiche rituali, delle preghiere che il bambino inizia a sperimentare, desiderando anche di poterne prender parte.

Insorge vigoroso il potere della fantasia. In questo stadio (che arriva fino ai 7 anni di età) il bambino ha un forte desiderio di conoscenza e novità che lo apre al primo contatto con il bene e con il male della vita. Nelle fiabe trova la simbolizzazione dei suoi desideri e delle sue paure (tra cui quella della morte del/i genitore/i), modelli di coraggio, di virtù e stati d'animo che traducono in termini concreti la fede. È il periodo della immaginazione o della fantasia: una potente risorsa, grazie alla quale incomincia a comporsi un orizzonte ultimo dell'esistenza e a forgiarsi il carattere grazie alle storie narrate. Le immagini e i sentimenti di questo periodo (siano essi positivi o negativi) tendono a durare a lungo nel tempo, per cui è in questa fase che si radicano attrazioni e repulsioni anche durevoli nell'età adulta. Accanto alla consapevolezza di sé, il bambino incontra anche la consapevolezza della morte, del sesso e dei tabù connessi (il complesso di Edipo avverrebbe in questa parte della vita): viene ad originarsi una moralità primitiva, in cui i divieti e le proibizioni vengono presentati al bambino attraverso la mediazione delle storie.

Il pericolo, in questa fase, è dato dal fatto che al bambino possano essere proposti insegnamenti pervasivi e costanti sul diavolo e il suo potere (come accade in alcuni gruppi religiosi) che lo portano ad una

⁸ A. M. Rizzuto, *La nascita del Dio vivente. Studio psicoanalitico*, Borla, Roma 1994. Libro presentato in «Tredimensioni», 1 (2004), pp. 99-107.

⁹ M. Diana, *Ciclo di vita ed esperienza religiosa. Aspetti psicologici e psicodinamici*, EDB, Bologna 2004, pp. 70-71. Il concetto di antropomorfismo pare essere uno sviluppo dell'autore italiano, mentre Fowler in *Stages of Faith* non ne fa menzione. Del resto gli scritti della Rizzuto sono successivi di diversi anni.

¹⁰ Cf J. W. Fowler, *Faith development at 30: naming the challenges of faith in a new millennium*, in «Religious Education», 4 (2004), p. 414.

«formazione precoce di identità»¹¹, usata per proteggersi da immagini di terrore e distruttività o per elaborare in modo rigido gli insegnamenti dottrinali e morali che riceve. Di qui l'importanza di selezionare le immagini e le storie alla luce del messaggio che veicolano, evitando anche di concentrarsi troppo sull'ortodossia concettuale e di incoraggiare il bambino ad esprimere, verbalmente e non-verbalmente, le immagini che si sta formando.

2. Fede mitico-letterale

Con l'inizio dell'età scolare anche il modo di ragionare si modifica. Già a 10 anni il bambino può compiere operazioni matematiche, usare tanto i metodi di classificazione quanto il principio della reversibilità, sa cercare prove a sostegno delle proprie idee e stabilire relazioni di causa ed effetto. Il mondo acquista un ordine e una coerenza sempre maggiori.

Diventa anche capace di raccontare e scrivere storie collegate alle sue esperienze le quali, in tal modo, diventano significati soggettivi sui quali il bambino non è ancora capace di riflettere (dato che il suo pensiero resta sempre profondamente concreto, come già Piaget aveva evidenziato), ma che sono contenuti che lo toccano profondamente e che la memoria conserva anche per il futuro.

Questa fase è detta mitico-letterale perché, a differenza della precedente caratterizzata dall'immaginazione e dalla fantasia, il bambino vive in modo unidimensionale e letterale i contenuti che sta apprendendo: la struttura morale ha un forte radicamento nella legge naturale pensata come divinamente istituita; la giustizia, basata su una forte reciprocità, è concepita in termini immanenti (se stai male significa che te lo meriti e se compi il male sarai punito all'istante, magari dalle circostanze della vita); le regole sono prese alla lettera, come se avessero vita a sé a prescindere dalle persone.

Inizia in questo periodo la possibilità di assumere le prospettive altrui, coordinandole con le proprie: tra la cerchia degli amici e familiari fa la propria comparsa anche Dio. Spesso l'immagine di Dio presente nel bambino è la stessa fornita dai genitori o dalle sue comunità di appartenenza (religiose o scolastiche che siano).

¹¹ Come la chiama Philip Helfaer, citato in J.W. Fowler, *Stages of Faith*, cit., p. 132.

I limiti di questo tempo sono connessi proprio alla dimensione della reciprocità: il bambino può diventare eccessivamente perfezionista oppure, in forza di un contesto affettivo sbagliato, nutrire in sé una sottile cattiveria.

Difficilmente si può sostare a lungo in questa fase: fattore di transizione sarà l'inevitabile scoperta che gli insegnamenti finora ricevuti «a casa» non sempre sono confermati da ciò che si incontra «fuori» o l'altrettanto inevitabile conflitto tra le diverse storie autoritative (ad esempio, circa l'inizio del mondo, tra il racconto di Genesi e le teorie evoluzionistiche).

3. Fede sintetico-convenzionale

La pubertà porta una profonda rivoluzione sia in ambito fisico che emotivo e cognitivo. All'età di 12-13 anni si sviluppa la capacità di riflettere su se stessi e sul proprio pensiero, insieme a quella di affrontare i problemi con soluzioni ipotetiche. È proprio il pensiero formale che permette al neo-adolescente di uscire dal flusso dei pensieri, per osservarli come dall'esterno e poterli così nominare. Incomincia a pensare al suo pensare, a cogliere la storia delle storie che scrive. Inizia, in altre parole, a concentrarsi sulla formazione della sua identità e lo fa in modo «convenzionale» cioè in riferimento agli altri e «sintetico» cioè tentando una prima unità di sé.

Il neo-adolescente incomincia a guardarsi allo specchio: in senso fisico (per potersi vedere nella crescita costante), ma molto più in senso figurato (in termini di sentimenti, intuizioni, ansietà e obiettivi) – cercando occhi e orecchi di chi sappia prestare ascolto a quanto di nuovo sta accadendo in lui. Gli altri significativi sono quelli in grado di rispecchiare le immagini che sta formando riguardo a se stesso e avranno un grande e diverso potere nella misura in cui lo fanno positivamente o negativamente. Le crisi di identità adolescenziali sono proprio causate dalla discrepanza tra l'immagine di sé e i valori riflessi da questi altri significativi. Se riconosciuto e rispecchiato bene dagli altri incomincerà a sentirsi un dono per loro.

In questa fase si sviluppa ciò che Fowler chiama «reciproca capacità di prospettiva interpersonale». Questa capacità è radicalmente diversa rispetto allo stadio precedente, dove la scoperta era semplicemente l'esistenza di altri punti di vista. Adesso, invece, la personalità

del miglior amico entra nella elaborazione della sua stessa identità. Ancora una volta, anche Dio può rientrare tra questi altri significativi, come l'Amico in grado di conoscere le profondità dell'adolescente più di quanto sia possibile a lui stesso, quindi un potente garante della lotta che l'adolescente sta facendo per trovare chi lui può essere.

Questa accresciuta importanza degli altri porta con sé il pericolo dell'eccessiva dipendenza dalla «tirannia degli altri»¹². In tal caso gli altri non mediano più, bensì viene loro concesso di dettare o imporre le immagini di sé e i valori che l'adolescente deve adottare: lui si ritrova definito in un certo modo ma senza essere stato lui a sceglierlo. L'altro pericolo è il forte impatto dell'eventuale tradimento di altri significativi che può portare ad una disperazione nichilista oppure ad un'intimità compensatoria con Dio (o con figure mitiche, virtuali, fantasiose) che prescinde dalle relazioni concrete.

Fowler fa notare che molti adulti continuano a stazionare in questo stadio: quelli che hanno un sistema di valori e credenze che, però, non hanno mai sottoposto al vaglio della scelta personale. La loro fede ha ancora la forma che aveva preso quando erano adolescenti. Si tratta di adulti consapevoli di avere valori e precetti, vissuti pure con profondo coinvolgimento (anche su un piano emotivo) e disposti a difenderli; ma non hanno mai riflettuto – e di conseguenza colto – il fondamento su cui quegli stessi valori e precetti poggiano, ossia il sistema simbolico che tali valori e precetti vanno a comporre. Si tratta di una fede «a grandi linee» e per tradizione.

È la riflessione critica che può portare alla transizione ad uno stadio ulteriore: la fede, per evolvere a nuovi stadi, deve passare attraverso una «demitizzazione» che, se da una parte purifica, è però inevitabilmente avvertita come minaccia. I simboli, infatti, in questa fase sono sentiti come sacri in se stessi e ogni minaccia contro il simbolo è sentita come un attacco alla realtà stessa del sacro: è per questo che ogni strategia di demitizzazione viene percepita come minacciosa. Quando la demitizzazione si compie, avviene ciò che Tillich chiama *simbolo spezzato*: l'incrinatura si realizza quando si riconosce che il simbolo non rimanda a se stesso ma media e orienta verso un contenuto trascendente e così cessa la sacralità del simbolo, aumenta

¹² Espressione che Fowler media da Sharon Parks. Cf J.W. Fowler, *Stages of faith*, cit., p. 154.

la capacità di discernimento delle persone e il loro controllo sulle situazioni.

Va però anche detto che quando all'interno di una società vengono meno i simboli e i riti (e dunque il sacro viene svuotato), il pericolo è che il vuoto venga riempito da occultismo e spiritismo. L'uomo ha bisogno di riti e simboli, altrimenti il suo cammino di fede rischia di ricorrere a forme ancora regressive. Al contempo, però, una fede formale ed a-critica si arresta alla identificazione con la comunità: di qui il senso dei due concetti chiave dello stadio, *convenzionale* come sentirsi all'interno di una comunità (una sorta di conformismo), mentre *sintetico* sta per non-analitico. A questo stadio possono bloccarsi anche quelle forme moderne di religiosità che propongono un'identità troppo ritagliata su un'autorità esterna sovra-caricata di potere carismatico o troppo sbilanciate sul carattere affettivo delle relazioni e sull'appartenenza comunitaria.

Per Fowler, la crisi della fede di questo stadio e il suo passaggio ad uno stadio successivo può essere provocata da:

- La presa di coscienza delle contraddizioni tra le diverse autorità.
- I profondi cambiamenti decisi dai leaders.
- L'accrescersi del senso critico.
- L'urgenza di avvicinarsi ad una presa di coscienza critica del proprio Sé, e delle linee di fondo che guidano la propria vita.
- A volte, a determinare il passaggio ad un livello ulteriore, sono delle brusche circostanze della vita, come il divorzio o la morte di un genitore, un figlio che esce di casa o un cambiamento di lavoro; tutte esperienze ad alto potenziale depressivo, che fanno toccare con mano l'inadeguatezza di una fede di tipo sintetico-convenzionale.

4. Fede individualizzante-riflessiva

Il crescere della consapevolezza critica porta il ragazzo a mettere in discussione il sistema di valori finora assunto nell'ambiente che ha dato origine alla sua identità. Si apre la fase di contro-dipendenza. È il tempo di uscire dalla vasca dei pesci e incominciare a riflettere sull'acqua della vasca. La fase può iniziare al più presto verso i 17 anni, trova il suo culmine verso i 20 e in genere non è completata prima

dei 30 anni. Se il tutto inizia più tardi (30-40 anni) la rielaborazione diventa più difficile.

Due sono le caratteristiche di questo stadio: la distanza critica dal sistema di valori precedente e l'emergere di un «*Io esecutivo*». Potremmo dire che è l'età in cui l'Io pone dei confini. In favore di questa autoregolazione bisogna interrompere l'appoggiarsi ad un'autorità esterna e abbandonare la «tirannia degli altri». Ciò non significa che il giudizio altrui non abbia più importanza: significa che le attese e i consigli degli altri vengono sottoposti al giudizio interiore sull'esperienza, il quale si riserva il diritto di scegliere e di assumersene la responsabilità. Al centro dunque sta la dimensione conscia dell'Io. In termini di sviluppo della fede «si inizia a pensare che Dio sia in qualche modo "separato" dal proprio mondo e che eserciti su di esso un'influenza relativamente ridotta; si inizia di conseguenza ad assumere la responsabilità della propria vita»¹³.

Il timore di abbandonare la sicurezza che la convenzionalità procurava può interrompere il cammino a metà. Ci sono giovani che, sì, rinnegano l'eredità passata, ma si consegnano ad una nuova autorità esterna; oppure che si allontanano da un *ethos* condiviso, ma senza accompagnare l'allontanamento con una riflessione critica del sistema di valori precedenti; altri si staccano dalla famiglia ma si legano a gruppi che continuano la stessa ideologia convenzionale; altri ancora si buttano in una relazione affettiva o percorrono l'ipotesi di consacrazione vocazionale come se queste scelte fossero un recinto da cui tener fuori l'io esecutivo da esercitare in solitaria.

Circa la capacità di assumere una prospettiva reciproca interpersonale (specifica dello stadio 3), questo stadio aggiunge due caratteristiche:

1. la consapevolezza di doversi costruire un'ideologia personale vale per se stessi ma anche per gli altri, per cui, per poterli realmente comprendere, non basta tener presenti le loro qualità ma anche le loro ideologie.
2. si sviluppa l'idea che le relazioni sociali non sono governate da leggi e regole stipulate fra contraenti privati e riconducibili ad essi ma da un sistema o da un «clima» culturale super-personale di cui quelle leggi e regole diventano l'espressione.

¹³ M. Diana, *Ciclo di vita ed esperienza religiosa*, cit., p. 119.

In conclusione, sono due i tipi di sviluppo che caratterizzano questa fase: anzitutto il Sé, che se prima trovava la propria identità e fondava la fede sugli altri significativi, ora richiede un'identità che non sia più definita da ruoli e regole scelti dagli altri; in secondo luogo, questa nuova identità viene definita in maniera più riflessa: la persona diventa capace di tradurre i significati in proposizioni e definizioni concettuali e sa cogliere la propria e altrui visione del mondo.

I rischi di questa fase sono gli stessi della sua forza: la fiducia nella propria mente e capacità critica, se portata all'eccesso, sortisce un secondo narcisismo che assimila le visioni altrui forzandole alla propria.

5. Fede congiuntiva

L'individuazione e riflessione acquisita nello stadio 4 non vanno intesi, precisa Fowler, in senso assoluto. Non si deve pensare che il controllo della persona sulla situazione sia come quello del mattatore o del re. In quello stadio la persona sapeva tradurre i significati in proposizioni e definizioni concettuali, ma sapeva riconoscere anche la dialettica della vita e sapeva che non si può affrontarla con l'eliminazione di uno dei due estremi:

- la mia individualità *opposta* all'appartenenza a un gruppo;
- la mia soggettività con l'esigenza di rispettare i suoi sentimenti *opposta* all'oggettività e al dovere di riflessione critica;
- la mia realizzazione *opposta* al servizio e al darsi agli altri;
- coinvolgermi in cose relative ma oggi vitali per me *opposto* alla cura per ciò che è assoluto ed eterno¹⁴.

È però in questo stadio 5 (35-40 anni) che queste polarità vengono ricongiunte. Si passa dal definire e mettere i confini (stadio 4) al mettere insieme (stadio 5). A questo stadio si è in grado di afferrare come le cose siano assai collegate, per cui si può parlare di un sapere dialogico, in cui «la verità è colta dall'adulto maturo come una realtà multidimensionale»¹⁵. Gli opposti trovano la possibilità di riappaci-

¹⁴ *Ibid.*, corsivo nostro (traduzione in sostanza letterale di pagina 182 del testo di Fowler).

¹⁵ M. Diana, *Ciclo di vita ed esperienza religiosa*, cit. p. 176.

ficarsi. La realtà intera, che diviene oggetto della conoscenza, viene lasciata esprimersi nel suo linguaggio, le diverse strutture del mondo possono aprirsi nella loro realtà più profonda, la relazione io-tu io si applica anche al conoscente-conosciuto. Si tratta dunque di un nuovo genere di complementarietà e mutualità.

Presupposto di ogni conoscenza, a questo stadio, è la capacità di dialogo, ciò che i mistici chiamano «distacco» e che è proprio il permettere a tutto di esprimersi con le sue parole, perché la stima di sé non ha più bisogno di essere difesa. Questo sguardo non può che avvenire nella seconda metà della vita, quando si è fatto l'incontro con il «sacramento» (espressione di Fowler) del fallimento e con il fatto che la vita in futuro non offrirà molte altre chance, perché il tempo si fa breve.

Se, sulla scorta degli studi ermeneutici e teologici che hanno avuto origine in ambito protestante, per gli stadi precedenti della fede era importante un approccio alle Scritture che sapesse andare al di là della lettera, qui il lavoro sulle Scritture rispecchia il metodo ignaziano, che lascia la sua iniziativa al testo. Invece di mettere al centro la propria lettura del testo, attraverso analisi e ricerca dei significati, il nuovo centro è lasciare che sia il testo a leggere il lettore e il nuovo ascolto va sui movimenti dello (S)pirito. Metodi e acquisizioni critiche non vengono tuttavia scartate, ma servono principalmente ad evitare di auto ingannarsi.

In termini psicologici, qui l'identità muove dalla consapevolezza che non è l'io a esser padrone in casa propria. Se nello stadio precedente l'io era contrassegnato dall'auto-consapevolezza, in questo nuovo stadio si dedica al proprio inconscio: personale, sociale, della specie. L'io sente di essere più ampio di se stesso e che quello avvertito è solo una parte di un «mistero» più grande. Questa ampiezza è anche verso Dio, in una disponibilità alla relazione che prevede vicinanza e lontananza, luce e buio, mistero e rivelazione.

Anche la questione della relatività acquista una nuova prospettiva: non è più la relatività tra diverse tradizioni religiose, ma quella rispetto alla realtà che esse mediano. Ciò si ripercuote anche sui dialoghi interreligiosi che sono realmente tali solo perché si è disposti reciprocamente a convertirsi alla verità dell'altro: non nel senso del sincretismo, ma nella disponibilità a lasciarsi correggere verso la verità che trascende entrambi. Ora è una fede libera dai confini di classe, di re-

ligione, di nazione: viene rispettata la possibilità di coltivare identità e significati differenti dai propri.

La chiarezza dello stadio 4 viene, dunque, in parte ridimensionata, anche perché ora se ne coglie il limite: grazie all'attenzione posta sulle interconnessioni, questo tipo di fede rivaluta il simbolismo cogliendo il rischio idolatrico del riporre eccessiva fiducia sulla propria comprensione. Ciò che era stato chiarificato con confini ben definiti diviene poroso e permeabile. È quella che Ricoeur chiama la *seconda naiveté*: la riunificazione tra simboli e significati, attraverso la riacquisizione delle immagini passate e delle voci interiori.

Questo congiungere comporta allo stesso tempo una tensione interiore: da una parte viene portata avanti un'azione che si sa che non trasforma il mondo, dall'altra ci si sente ingaggiati in una lealtà verso la trascendenza che invece implica delle trasformazioni. Nella fede che congiunge la persona vede le ingiustizie, le verità parziali, le limitazioni e ne soffre, ma questo sguardo universale mal si concilia con il suo bisogno di preservarsi e stare bene che tuttora rimane. Coglie le ambiguità dei sistemi socioeconomici, ma avverte anche che le alternative potrebbero comportare danni peggiori. Si potrebbe dire che in questo stadio l'individuo agisce sulla base di molteplici lealtà in conflitto tra loro. È proprio questo turbamento che apre al pericolo della passività o inazione che conduce alla paralisi, visibile in atteggiamenti compiacenti o di cinico ritiro.

6. Fede universalizzante

Le persone arrivate a questo stadio della fede agiscono incuranti dei rischi per sé stessi, per i gruppi o per le istituzioni di appartenenza. Gli imperativi di giustizia e amore universali, già in parte emersi nello stadio precedente, vengono ora incarnati in maniera più tangibile e reale. C'è uno sforzo costante di attualizzare la trascendenza: l'esigenza impellente è quella di trasformare il mondo, non a propria immagine, ma secondo la volontà di Dio. Questa compassione universale diventa minacciosa rispetto agli standard di giustizia e prudenza che generalmente ci governano: per questo le persone che raggiungono questo livello di fede sono avvertite dalle strutture religiose come sovversive e vengono apprezzate dopo la loro morte piuttosto che da vive.

Fowler riporta alcune persone rappresentative di questo stadio: Gandhi, Martin Luther King, Madre Teresa di Calcutta, Dag Hammarskjöld, Dietrich Bonhoeffer, Abraham Heschel e Thomas Merton. Non sono persone senza difetti, né le si può paragonare alle persone autorealizzate descritte da Maslow e Rogers. Si può semplicemente dire che queste persone sono state condotte a questo stadio dalla provvidenza di Dio e dalle esigenze della storia.

In questo stadio si trova lo «scandalo del particolare»¹⁶: per particolare si intende una realtà che è inscritta in una specifica cornice spazio-temporale, con tutta la sua concretezza. È scandaloso il fatto che mentre si parla di trascendenza, la si ritrova espressa in situazioni e persone chiaramente finite, locali e particolari. È proprio la ricerca dell'assoluto nel particolare a spingere le persone di questo stadio a lavorare insieme sul tema della verità: l'assolutezza è prerogativa della trascendenza, ma non dei suoi simboli, miti, dottrine...

¹⁶ J.W. Fowler, *Stages of Faith*, cit., p. 207.

Le fasi di sviluppo¹⁷

Stadio	Forma di logica (Piaget)	Assumere la prospettiva (Selman*)	Forma di giudizio morale (Kohlberg)	Legami di consapevolezza sociale
I	Pre-operazionale	Empatia rudimentale (egocentrismo)	Punizione - ricompensa	Famiglia, legami primari
II	Operazionale concreto	Assunzione semplice di prospettiva	Edonismo strumentale (onestà reciproca)	“Quelli come noi” (in termini familiari, etnici, di classe e religiosi)
III	Prime operazioni formali	Mutua, interpersonale	Attese interpersonali e concordanza	Composto da gruppi in cui S ha relazioni interpersonali
IV	Operazioni formali (dicotomiche)	Mutua con gruppi o classi sociali scelte da S	Prospettiva sociale. Relativismo riflessivo o universalismo di classe	Comunità ideologicamente congruente con le norme scelte da S
V	Operazioni formali (dialettiche)	Mutua con gruppi, classi e tradizioni “altre”	Principi etici universali più alti rispetto alla società	Estesi oltre le norme e gli interessi di classe. Ideologie sensibili a verità “altre”
VI	Operazioni formali (sintetiche)	Mutua, con la totalità dell'essere	Lealtà all'essere	Identificazione con la specie. Transnarcisistico amore dell'essere

¹⁷ Da J. W. Fowler, *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*, Harper Collins, San Francisco 1995, pp. 244-245.

* Robert Selman, collaboratore di Fowler, ha individuato gli stadi della abilità di role-taking attraverso i quali si va affinando la distinzione tra io e gli altri, o meglio tra il concetto di sé e degli altri (cf L. Camaioni - P. Dibilasio, *Psicologia dello sviluppo*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 160).

Stadio	Locus dell'autorità	Forma di coerenza del mondo	Funzione simbolica
I	Relazioni di attaccamento/ dipendenza. Simboli visibili di autorità	Episodica	Magico-Numinoso
II	Ruoli di autorità salienti per il legame personale	Narrativo-drammatica	Unidimensionale; letterale
III	Consenso da gruppi che con i loro valori conferiscono dignità a S	Sistema tacito, simbolicamente mediato	Simboli multidimensionali, potere evocativo all'interno dei simboli
IV	Giudizio informato da una prospettiva ideologica accolta da S; norme e autorità congruenti con questo	Sistema esplicito, concettualmente mediato, con confini chiari	Simboli separati dal simbolizzato. Prevalenza ideativa: il potere è nei significati dei simboli
V	La dialettica giudizio-esperienza si confronta con contenuti e ed espressioni della saggezza umana	Mediazione multi sistemica simbolica e concettuale	Poteri simbolici e significati ideativi sono riunificati. Spazio anche all'inconscio
VI	In un personale giudizio frutto di esperienza e verità (dagli stadi precedenti) purificato dall'egoismo	Attualità unitiva sentita e partecipazione all'Uno oltre i molti	Potere evocativo dei simboli attualizzato nell'unificazione della realtà mediata dai simboli e dal sé