

# Crescere nella fede; contributi di James W. Fowler

Luca Balugani\*

Il modello degli stadi della fede secondo James W. Fowler (già presentato nel numero precedente<sup>1</sup>) descrive per ognuno di essi i processi psicologici riguardanti lo sviluppo della fede, termine che Fowler considera nel suo lato soggettivo di interesse profondo per ciò che viene considerato come supremo e non come adesione ad un insieme di verità oggettive e anche rivelate. La sua, infatti, è una prospettiva psicologica che considera la fede come apertura della persona all'assoluto, un'apertura che struttura il tipo di comprensione della realtà e di risposta ad essa, che andrebbe integrata con la prospettiva teologica della fede come risposta all'azione della Grazia. Fowler distingue tra fede – un investimento del cuore, una dedizione ed una speranza in [Q]ualcuno – e religione (dogmi, liturgia, etica)<sup>2</sup>.

In questo secondo articolo, intendiamo presentare alcuni snodi nevralgici del cammino di fede che si possono ritrovare in questo importante autore interdisciplinare (seppure in Italia quasi sconosciuto)

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

<sup>1</sup> L. Balugani, *Gli stadi di sviluppo della fede secondo James W. Fowler*, in «Tredimensioni», 3 (2016), pp. 244-259.

<sup>2</sup> La sua prospettiva (come del resto quelle di Piaget e Kohlberg) è stata spesso criticata per aver posto troppa enfasi sulla dimensione intellettuale e per avere offerto una categorizzazione eccessiva. Alla prima delle obiezioni, Fowler risponde che dicotomizzare affetti e razionalità è tornare al dualismo cartesiano, dimenticando che la fede ha al suo interno un aspetto di conoscenza (secondo il detto di Agostino: «*Crede ut intelligas et intellige ut credas*») come uno di affidamento: «La fede è un insieme strutturato di operazioni in cui razionalità ed affettività sono inestricabilmente collegati insieme» (traduzione nostra di J.W. Fowler - S. Keen, *Life Maps. Conversations on the journey of the faith*, Word, Waco 1985, p. 37); alla seconda, l'autore risponde rifacendosi ad Erikson, per il quale una teoria è un modello euristico che va preso con giocosa serietà o seria giocosità (*ibid.*, p. 136).

e che liberamente sviluppiamo ed elaboriamo alla luce dell'antropologia della vocazione cristiana che ispira la nostra prassi dei «colloqui di crescita vocazionale»<sup>3</sup> nonché l'orientamento culturale della nostra rivista.

### Ogni stadio ha la sua grazia

Fowler, in base alle sue ricerche, ha individuato sette stadi della fede, cosicché la fede, fin dai primi mesi di vita del bambino, si sviluppa passo per passo e in sinergia con lo sviluppo dell'io globale.

Dal punto di vista strutturale (ossia della sua organizzazione interna), ogni nuovo stadio si caratterizza secondo sue peculiari capacità e forze, con una sempre maggiore complessità e capacità di abbracciare l'intera realtà via via che si procede da uno stadio all'altro. Tuttavia, sostiene Fowler, ogni stadio non è in funzione del successivo ma ha un suo valore in sé e va vissuto fino in fondo, senza la preoccupazione di correre al successivo. Del resto non sarebbe possibile destrutturare o demitologizzare senza che si diano previamente una struttura o un mito.

Ogni stadio ha la sua «grazia», ossia una sua completezza ed integrità<sup>4</sup>. Se oggettivamente – cioè da un punto di vista dottrinale – gli stadi più alti sono anche quelli più maturi così da poter parlare di fede adulta perché più consapevole e di fede infantile perché dai contenuti ancora poveri, dal punto di vista del soggetto – cioè relativamente al momento di vita in cui si trova – la sua fede è matura nella misura in cui è vissuta secondo le caratteristiche che caratterizzano quel suo momento di vita. Si può perciò dire che anche un bambino può avere una fede matura.

La maturità della fede non evoca, dunque, l'idea di un traguardo da raggiungere e neppure un metro di giudizio per determinare se ci sia una «maggiore» o «minore» fede ma un percorso da fare, stando in pienezza in ogni sua tappa. L'importante è che sia *co-estensiva dell'io*, cioè la fonte dell'orientamento impresso al vissuto attualmente in corso. Può, ad esempio, essere ugualmente matura la fede che fa rin-

<sup>3</sup> Per la loro presentazione cf R. Roveran, *Per un'efficace pedagogia: i colloqui di crescita vocazionale*, in «Tredimensioni», 2 (2004), pp. 172-181.

<sup>4</sup> J.W. Fowler, *Faith development at 30: naming the challenges of faith in a new millennium*, in «Religious Education», 4 (2004), p. 417.

graziare per le aspettative soddisfatte e quella che fa arrabbiare per un esito inaspettato: a fare la differenza non è il grazie o la rabbia ma la congruenza di queste reazioni con ciò che sta succedendo, con il compito vitale attualmente in atto. C'è un tempo per dire grazie e un tempo per protestare: l'importante è essere a tempo con il tempo. Ed essere a tempo significa agire non per le apparenze di bene ma per il bene reale che è quello che aiuta chiunque, ad ogni età e lì dove si trova, a salire e scendere la scala della vita che tiene uniti cielo e terra.

Di qui, compito dell'educatore non è primariamente quello di stimolare un avanzamento nello sviluppo degli stadi di fede ma di sintonizzarsi con il momento specifico in cui si trova la persona. L'educatore che «spinge» incarna una sorta di Super-Io che sollecita la crescita dall'esterno; non è nella logica dell'attrazione ma della spinta (ruolo che in genere compete al bisogno: «devi crescere!») in nome di una non identificabile logica necessitante. Rulla<sup>5</sup>, andando a rileggere Kelman, aveva identificato questo tipo di sollecitazione come il più indicato a generare una compiacenza o un'identificazione non internalizzante: il discepolo deve crescere perché glielo dice il maestro, con la minaccia o con l'idealizzazione. Però, l'erba non cresce perché la si tira. Come dice Keen nel suo dialogo con Fowler<sup>6</sup>, un educatore potrebbe forzare un'accelerazione della fede dell'adolescente, ma in questo modo tradirebbe la gradualità che la crescita richiede e pretenderebbe una saggezza che può venire solo dal tempo.Cogliere il tempo come opportunità, come occasione favorevole (*kairos*) è riconnettere il pensiero con il sentire, è saper riconoscere che cosa viene da dentro rispetto a ciò che è generato dall'esterno. Ma ciò non può avvenire in una logica standardizzata: in questo senso l'utilità dello schema di Fowler è la possibilità di collegare insieme il modo di pensare, di valutare e di agire, cercando di coglierne le interrelazioni ma anche i limiti rispetto al messaggio evangelico e alla situazione contingente. Ad esempio, prendiamo un giovane entrato da qualche tempo in una comunità vocazionale che alla sera ha bisogno di un bicchiere in più per provare un po' di sollievo dalla penosa sensazione di sentirsi sbagliato rispetto alla comunità nella quale vive. Non

<sup>5</sup> Cf L.M Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana, I – Basi interdisciplinari*, EDB, Bologna 1997, pp. 323-325.

<sup>6</sup> J.W. Fowler - S. Keen, *Life Maps. Conversations on the journey of the faith*, cit., p. 123.

beve per dimenticare, ma per non sentire, per ottundere quel disagio che gli viene dal paragone con gli altri. L'educatore può sollecitarlo ad un senso di stima interiore che gli consenta di non confrontarsi continuamente con chi gli vive accanto e può stimolare la ricerca della sua originalità e peculiarità nel rispetto di quelle altrui: in questo caso l'obiettivo è superare subito il problema per ritornare come prima. Ma lo può anche aiutare a vivere quella sofferenza che nasce dal confronto con gli altri come esperienza di quell'invidia che accorpa molti dei fratelli della Bibbia e che chiede di costruire la fraternità non su basi di sangue ma di elezione. In questo caso quel bicchiere di troppo dice del tentativo effimero di trovare un sollievo esterno, anziché da dentro di sé, sollecitato proprio dal nuovo contesto di vita in cui quel ragazzo inizia a trovarsi.

### La fede come lettura della propria vita

Avere fede, per Fowler, significa credere in un contenuto che per il credente ha un'importanza superiore a tutto il resto e – secondo aspetto – servirsi di quel contenuto per dare ordine e significato alla propria vita e al proprio essere nel mondo. Più in specifico, il sistema della fede contiene (o si organizza a partire da) tre elementi:

□ *Centri di valore*: essi indicano ciò che per una persona assolutamente vale. Si tratta di motivi, principi ma anche e soprattutto di persone; si trasformano in preoccupazioni e ragioni di vita che, consciamente o inconsciamente, sono all'apice delle nostre gerarchie mentali e soprattutto affettive. La parola «valore» implica anche lealtà e impegno verso quelle cose, strappandola quindi da una connotazione solo intellettuale e legandola all'affetto e alla volontà. Non sempre siamo consapevoli dei nostri centri di valore, ma ciò non toglie che abbiano un forte influsso: a volte questi centri emergono a consapevolezza a distanza di tempo o dopo averli usati nella pratica.

□ *Immagini di potere*: riguardano le fonti ultime delle nostre sicurezze. Soprattutto quando la vita mette alla prova, si ha bisogno di aggrapparsi a fonti di potere che siano in grado di sostenere e dare sicurezza; del resto è proprio la finitezza dell'esistenza a far percepire che si vive in un mondo pericoloso e che per non perdersi si ha biso-

gno di qualcosa di saldo. Le immagini di potere rassicurano tanto in vita quanto con l'approssimarsi della morte.

□ *Master story*: è il modo complessivo di raccontarci la nostra esistenza, non più narrata come un susseguirsi di episodi, personaggi e scene, ma come un romanzo dal significato complessivo e unitario, fatto di centri di valore e immagini di potere. A seconda del tipo di romanzo che costruiamo possiamo risalire ed avere un'idea sui significati ultimi del nostro agire. Quando raccontiamo la nostra fede, facilmente riusciamo a mettere in luce gli aspetti di cui abbiamo maggiore consapevolezza, laddove altri sono non meno influenti ma allo stesso tempo meno noti a chi li vive. Un giovane in carriera, parlando di sé, fa capire di sentirsi parte di un mondo competitivo e affollato, con l'urgenza di farsi spazio e raggiungere il prima possibile posizioni di rilievo. Per centrare questo obiettivo, è versatile e scaltro. Cambia spesso compagnia e sente come limitante l'eccessiva lealtà ad un impiego. Il matrimonio va bene se non interferisce con la carriera, mentre i figli possono aspettare... Qui, la *master story* è che la vocazione umana è cercare di essere dei numeri uno: quelli che hanno più talento e fortuna ereditano la terra. Questo giovane potrebbe dichiararsi anche un buon cristiano e non essere consapevole della storia che si racconta o del valore di fondo in cui crede (essere un numero uno)<sup>7</sup>.

## La conversione

A questo proposito gli spunti di Fowler si prestano ad interessanti sviluppi.

Per l'autore il passaggio da uno stadio della fede ad un altro avviene quando una persona ricentra i precedenti consci o inconsci centri di valore e immagini di potere formulando, perciò, in modo consapevole, nuove *master stories*. Questa ristrutturazione modifica anche le

<sup>7</sup> Poiché talvolta la persona non è consapevole delle sue strutture di fede (gli stadi di Fowler) o dei centri di valore - immagini di potere - *master story*, possono rivelarsi utili ed eloquenti alcuni strumenti pratici come il racconto di sé (cf M. Bottura, *Il racconto della vita*, in «Tredimensioni», 4 (2007), pp. 32-41 e A. Cencini, *Raccontare e raccontarsi, dalla scoperta del senso all'attribuzione di senso*, in «Tredimensioni», 4 (2007), pp. 249-255 e 5 (2008), pp. 20-33 o il racconto del futuro immaginato (cf D. Forlani, *Il racconto del futuro immaginato: come e a che cosa serve*, in «Tredimensioni», 11 [2014], pp. 31-61).

relazioni all'interno della comunità. «Conversione» va invece intesa come cambiamento di significati.

Fowler, infatti, sceglie di allinearsi alla distinzione che alcuni autori operano, tra esperienze intensamente coinvolgenti e conversioni superficiali. Rifacendosi a certe esperienze spirituali (quelle ad esempio che accadono in piccoli gruppi, talvolta settari), Fowler utilizza il termine conversione applicandolo alle adesioni improvvise ad una nuova dottrina. Benché riconosca che esistono conversioni che coinvolgono tanto i contenuti quanto le strutture, *riserva il termine conversione solo ai cambiamenti dei contenuti della fede, mentre il passaggio da uno stadio psicologico all'altro comporta una novità nelle strutture psichiche* (al modo dei cambiamenti strutturali di tipo cognitivo per Piaget, morale per Kohlberg, psico-sociale per Erikson, relazionale per Selman...). In parole semplici, *la conversione religiosa non necessariamente è in favore di una maggiore umanità di sé*. Questa importante distinzione tra contenuti e strutture rende meno legati, rispetto a quanto comunemente si pensa, il fenomeno della conversione e l'evoluzione psicologica, la maturità spirituale e quella umana. Essa dice che fra maturità spirituale e maturità psicologica/umana *non c'è una relazione diretta*. Ci può essere conversione senza necessariamente registrare un aumento di intelligenza o di moralità e viceversa ci può essere una maturazione dell'Io senza per questo sfociare in un'opzione di fede o in un cambio di religione. Più umani ma non necessariamente più cristiani e, viceversa, più cristiani ma non necessariamente più umani.

Da qui, Fowler propone una dettagliata fenomenologia della conversione:

1. *Cambiamenti di stadio senza conversione*: le persone crescono in età, affinano le loro capacità di afferrare per mezzo della intelligenza, di motivarsi per mezzo della riflessione e di vivere per mezzo della decisione i valori in cui credono. Non necessariamente questi passaggi comportano l'abbandono delle convinzioni dell'infanzia o un passaggio da certi contenuti/credenze ad altri. Da quando uno nasce a quando muore può continuare a credere sempre nelle stesse cose (nello stesso Dio); forse se le sa spiegare meglio o cerca di approfondirle, ma non abbandona i contenuti della fede che lo hanno motivato in precedenza. Continua a credere in Cristo

crocifisso, scandalo per i giudei e stoltezza per i pagani, ma smette di odiare giudei e pagani quando lascia lo stadio 4 per approdare al 5, senza offuscare il mistero pasquale anzi comprendendo meglio che Cristo è venuto per i peccatori assai più che per i giusti. La sua professione resta pressoché invariata, ma nello stadio successivo le parole del credo non hanno più il sapore della contrapposizione rispetto al diverso.

2. *Conversioni senza cambi di stadio*: al contrario di prima, qui a cambiare è il contenuto in cui si crede ma non la struttura psicologica del credente. Si impara la teologia ma si rimane delle povere persone. Si abbandona la propria chiesa sbattendo la porta perché non ci si sente capiti come invece succede nella nuova setta tutta latte e miele. È il caso dell'adolescente che rifiuta, contrapponendosi, i valori di famiglia per assumere acriticamente quelli del gruppo: rimane sempre dipendente e compiacente. O del musulmano che si converte al cristianesimo, ma si lamenta del fatto che i cristiani non fanno più le crociate contro l'Islam.
3. *Conversioni che precipitano un cambio di stadio*: mentre nelle due combinazioni precedenti le due strade – della struttura e dei contenuti – hanno percorsi diversi, qui i due destini si intrecciano: la conversione trascina con sé un cambiamento nel modo in cui la persona vive con se stessa e con il mondo esterno. Uno studente dalla fede convenzionale che si incontra con l'esistenzialismo di Sartre o Camus e ne resta affascinato tenderà a modificare non solo il suo sistema di pensiero ma anche il suo stile di vita o il suo tipo di relazionalità. Questa intreccio di contenuto e ristrutturazione interiore è il tipo di conversione che di solito ci immaginiamo: l'incontro con Gesù fa cambiare la vita, verso l'alto (come per i discepoli) o verso il basso (come per il giovane ricco). È comunque un incontro che scuote il modo di pensarsi e di viverci. (Fowler, però, ci sta ricordando che questo cambiamento di contenuto e di struttura è solo una delle possibilità!).
4. *Cambi di stadio che precipitano una conversione*: al contrario del caso precedente, a favorire lo sviluppo dell'esperienza di fede sono le nuove situazioni di vita. Ci si accorge che non si può più affronta-

re la vita con i criteri di sempre, si sono raccolti dati nuovi, forse l'esperienza di dolore in corso chiede di cercare nuove risposte mostrandosi, quelle di sempre, insufficienti. E, di conseguenza, anche ciò in cui si crede cambia, in meglio o in peggio: si può perdere la fede o rimotivarla, si può ritornare ad una fede «mitica» o passare ad una più «riflessiva», abbandonare un certo credo e passare ad un altro.

In questi due ultimi casi, la dinamica interna è l'intreccio fra fede e vita, il cambiamento sia dei contenuti che della interiorità. Ciò può essere stimolato da un fatto spirituale (3) oppure da un evento psicologico (4), ma – comunque – entrambi i poli subiscono un mutamento perché sono in contatto fra loro. L'occasione può essere una esperienza spirituale forte oppure una nuova sfida della vita (l'uscita di casa dei figli o... del coniuge) ma, comunque, ciò che stimola queste due tipi di conversione non è l'una o l'altra occasione ma la capacità o il desiderio della persona di tenere agganciata fede e vita. Se non c'è la voglia di dare un significato buono alla propria vita, esperienze forti, umane o spirituali che siano, lasciano poche tracce.

In termini di strategia educativa ciò vuol dire che la trasmissione dei valori deve essere tenuta agganciata alla vita (individuale, relazionale, collettiva...) attualmente in corso, altrimenti i due percorsi restano indipendenti come accade quando constatiamo che anche i cristiani, alla fin dei conti, agiscono e decidono come tutti gli altri, eppure sono cristiani maturi...

Un gruppo parrocchiale di giovani 17enni ha impostato il suo cammino annuale di formazione sull'approfondimento di 4 parole da loro ritenute capaci di dare significato al loro mondo giovanile: viaggio, famiglia, religione, desideri per il futuro. Per parlare di vocazione cristiana non si è dunque partiti presentando ai ragazzi i grandi modelli di vita che possono richiamare a questa scelta fondamentale, ma si è iniziato a parlare di loro, della loro vita, dei loro luoghi che loro sentono preziosi e significativi nel tentativo di aiutarli a scoprire quali significati loro danno agli oggetti, quali aspettative, sogni, speranze nascono dalle loro esperienze: non esempi, quindi, ma domande per metterli in ricerca delle risposte. Dopo un anno così, la maggioranza dei ragazzi ha chiesto la direzione spirituale e ha messo un po' d'ordine nella propria vita.



L'anno successivo, il nuovo parroco ha ritenuto questo procedere troppo psicologico e lo ha sostituito con la lettura del Catechismo della Chiesa Cattolica. Dopo pochi mesi, al gruppo non andava quasi più nessuno. Ciò per dire che il metodo ha la sua parte e se non è mirato a dare un significato buono alla vita dei partecipanti, si avranno adulti dalla fede infantile (1) o credenti dall'incoerenza pratica (2).

5. *Conversioni che bloccano o permettono di evitare un cambio di stadio evolutivo che sarebbe doloroso effettuare (come certe adesioni fondamentaliste che rassicurano e permettono di evitare una crisi che porterebbe fuori dall'adolescenza verso una maggiore autonomia). In questo caso l'esperienza della fede gioca contro la maturazione della personalità agendo da fuga dai compiti della vita o da bene rifugio*<sup>8</sup>.

### **L'importanza del padrino**

La tradizione cristiana, nel tempo dell'iniziazione, introduce la figura del padrino. Fowler lo descrive come uno che cammina accanto, che conferma e incoraggia, guida e confronta con la vita. Il fondamento (anche biblico) è quello dell'alleanza: è questa (e gli alleati che genera) a sostenere la ricerca di senso e di fiducia, ad assegnare ruoli e rinforzare identità. Tali alleanze avvengono a volte in via ufficiale (e allora sono sancite da riti), altre volte invece in modo tacito ed implicito. Il padrino è tale perché alleato ed è scelto come alleato. La paternità spirituale non si compie in virtù di un mandato istituzionale, perché è il figlio a riconoscere nell'adulto un padre ed è la nascita del figlio a fare di un uomo il padre. Il padrino/padre spirituale è scelto dalla persona in cammino che con fiducia affida la propria esistenza ad uno nuovo compagno di strada<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Per cogliere questa eventualità cf L. Oliveri, *Perché proprio il monastero?*, in «Tredimensioni», 2 (2016), pp. 120-133; M.G. Zambon, *Conversioni improvvise ma non troppo*, in «Tredimensioni», 2 (2016), pp. 134-147.

<sup>9</sup> Sul padrinato cf I. Seghedoni, *La "nascita" del padre spirituale: tra sorpresa, responsabilità e assenza*, in «Tredimensioni», 10 (2013), pp. 310-316.

La presenza di un padrino è fondamentale ed imprescindibile per accompagnare la crescita di una persona: ma non è neppure detto che sia una figura individuale, dal momento che può anche essere una comunità. Infatti con il termine padrino Fowler non si riferisce solo a determinate figure all'interno della comunità cristiana ma al *livello medio di sviluppo della fede di una determinata comunità*: è la stessa cultura cristiana, più o meno matura, vissuta da una comunità a condizionare l'esperienza cristiana dei suoi membri. Ad esempio, il concetto di chiesa che essa ha, l'ideale di persona adulta nella fede, il modo di concepire il suo essere nel mondo e rapportarsi con esso... Per Fowler, infatti, c'è una connessione fra il sistema comunità e la maturazione degli individui. La cultura di gruppo rende possibile, attraverso l'inevitabile rete di pressioni e aspettative, l'emergere o meno di certe domande, risposte, ricerche. Non ogni cultura comunitaria può produrre qualsiasi risultato o pretendere qualsiasi obiettivo. Quando una comunità si è strutturata in un certo modo pone inevitabilmente ai suoi membri dei confini dentro ai quali ci sono possibilità di movimento ma solo all'interno di quel tipo di strutturazione. Può dunque esercitare un padrinato che promuove o che congela, che fa regredire o che responsabilizza. Lo stadio che Fowler chiama individualizzante-riflessivo della fede richiede un contesto comunitario pluralistico che non ha paura del conflitto e del dubbio. Quello sintetico-convenzionale che siano riconosciuti unicità e valore dell'individuo. In comunità meno evolute saranno possibili solo gli stadi intuitivo-proiettivo e mitico-letterale. Del resto, in una logica di alleanza se si tradiscono le regole di base si compromette il legame reciproco: uscire da uno stile condiviso di sentire e di agire è compromettere l'appartenenza. È anche per questo motivo che le comunità tendono a essere composte da persone appartenenti ad una determinata classe sociale (in America ad una determinata etnia): ciò si accentua tanto più quanto il livello modale di stadio di fede tende ai primi.

### **La fede nel mondo è affare di Dio**

In chiusura, non si può omettere un ultimo approfondimento sulle conclusioni di Fowler stesso.

Trattare di stadi di fede non deve far dimenticare due principi fondamentali: che i contenuti della fede non sono indifferenti e che lo sviluppo della fede non è arbitrario ma segue una certa normatività.

□ *Contenuti della fede.* Quanto al primo fondamento, Fowler ritiene che la fede cristiana è per sua natura tendente allo stadio universalizzante e che quanto più ci si appropria del messaggio di Gesù tanto più ci si avvicina ad una prospettiva che abbraccia un orizzonte totalizzante. La stretta interconnessione tra contenuto e struttura sta al fondamento del percorso della nostra rivista e neppure Fowler la sottovaluta. Non ogni confessione religiosa, non ogni «centro di potere» conduce ad una rinuncia a se stessi e a sopravvalutare il Regno di Dio rispetto ad ogni sua forma concreta (chiesa compresa). Più il vangelo penetra nella vita cristiana e più lo sviluppo della fede viene sospinto in avanti. Ed è uno sviluppo che abbraccia la totalità della persona, non solo il suo modo di conoscere.

La teoria di Kohlberg sul ragionamento morale affermava che ogni stadio successivo era più adeguato dei precedenti. Non si può applicare lo stesso principio allo sviluppo della fede, perché non necessariamente i contenuti cambiano quando avviene un salto di fede. Infatti è l'interiorizzazione (quella che Rulla chiama internalizzazione) a comportare un cambiamento anche strutturale. Un cristiano allo stadio 6 crede nella resurrezione di Gesù esattamente come un bambino: ciò che cambia è il riflesso che questa conoscenza ha sulla sua vita (sul suo sentire, sul suo conoscere e sul suo agire) e i confini che andrà a mettere a questa verità dogmatica (sull'influsso che avrà sulla sua sfera privata, sulla sua cerchia di relazioni, su di una società, sulla chiesa, o sull'intera umanità, anche quella che non si professa cristiana). Fowler non sottovaluta il contenuto della fede. E poi, a differenza di Kohlberg, il procedere degli stadi non trasforma soltanto la conoscenza ma interviene anche sugli affetti (e qui si coglie un collegamento con quella «ortopatia» di cui parla Imoda). La fede inerisce tutta la persona, include la dimensione affettiva e tocca le passioni, specialmente quando entra in gioco la fiducia.

□ *Sviluppo normativo della fede.* Quello che Fowler condivide con quegli studiosi dello sviluppo che hanno messo a fondamento delle loro

teorie una prospettiva genetica è una certa normatività nello sviluppo degli stadi di fede. Ogni nuovo stadio comporta un'espansione di alcune capacità, sia che si tratti di un singolo come nel caso in cui si parli di una comunità. Fowler stesso elenca alcune di queste capacità che qui ampliamo con qualche applicazione che ripercorre i diversi stadi già descritti nell'articolo precedente<sup>10</sup>.

□ *Nuova forma di logica*: quando si passa da uno stadio ad un altro cambia il modo in cui la ragione entra nel discorso di fede. Se nello stadio intuitivo-proiettivo il bambino era affascinato dalle storie bibliche, non riuscendo a staccarsi dai racconti, nel successivo si consolida un senso della legge e della giustizia che ha tratti quasi di fanatismo religioso. Dal mondo delle fiabe fanciullesche il ragazzo passa ad una concezione immanente della giustizia, per cui chiunque compia il male sarà punito immediatamente. Questo perché esce dal tempo dell'immaginazione e della fantasia (dal tempo del gioco simbolico) per entrare in uno stadio nel quale la ragione inizia a concepire una legge naturale quasi ipostatizzata.

□ *Maggior capacità di assumere la prospettiva degli altri*: all'adolescente interessa capirsi attraverso gli occhi di un altro, in prospettiva interpersonale. Dio stesso gli interessa nella misura in cui gli restituisce un'identità: non importa più come fondamento della giustizia (come era nello stadio precedente) ma come nuovo interlocutore, accanto ai pari, capace di dare all'adolescente una ulteriore comprensione di se stesso.

□ *Logica più complessa di ragionamento morale*: i valori della fase sintetico-convenzionale erano altamente condivisi con un gruppo di riferimento, spesso un nuovo gruppo che ha preso il posto della «coscienza familiare», quella ereditata in casa. La fase individualizzante-riflessiva va alla ricerca di fondamenti ai valori che possano prescindere da qualsiasi appartenenza. È una fase contro-dipendente, la cui gestazione dura anche qualche decennio e che va alla ricerca

<sup>10</sup> J.W. Fowler, *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*, HarperCollins, San Francisco 1995, p. 300.

di principi che possano sostenere la fede anche nel suo rimando alla responsabilità.

□ *Capacità di comprendere interessi, storie e visioni degli altri* (incluse le loro prospettive di fede): ciò che colpisce nel percorso delineato da Fowler è proprio il fatto che nei diversi passaggi dello sviluppo la fede esce sempre più dalla visione particolare e poi di gruppo e poi dogmatica per aprirsi ad una dimensione universalizzante, nella quale le distinzioni (anche confessionali) rimangono, ma perdono la loro capacità divisiva. La fede dell'altro mi interessa perché attraverso di essa posso abbracciare ancora meglio quei contenuti che caratterizzano la mia fede.

□ *Nuovo grado di responsabilità*: nello stadio di fede congiuntiva, la persona coglie come le diverse polarità che ha incontrato nella vita e che per necessità ha dovuto opporre, ora trovano una loro integrazione in virtù della quale non serve contrapporsi ad un altro credente o al suo diverso modo di vivere la fede. Questo perché via via che si cresce nella fede sempre meno servono confini che delimitano l'identità. Se nel tempo dell'adolescenza e della prima età adulta è necessario definire chi si è procedendo quasi per esclusione (o addirittura per contrapposizione), nella seconda età adulta ciò può venire relativizzato. La vita ha bisogno di dialogo e di inclusione assai più che di contrapposizione ed esclusione. Ciò non significa fare di ogni erba un fascio, ma apprezzare la bellezza della relazione io-tu piuttosto della contrapposizione io-diverso-da te.

□ *Crescita qualitativa nelle scelte*, nella consapevolezza e nell'impegno verso i simboli: si pensi all'ultima fase, quella universalizzante. Ora interessa il mondo, assai più della propria piccola cerchia o della chiesa a cui si appartiene o della propria persona... Nella fede universalizzante importa il mondo, l'affermazione di un Regno che possa rispecchiare non la propria immagine, ma la volontà di Dio.

Ogni volta che uno stadio viene attraversato, occorre che avvenga un cambiamento in ognuno di questi elementi. Altrimenti cambia solo qualche contenuto oppure un vecchio stile si arricchisce di qualche cambiamento ma senza rifornirsi di alcuna forza trasformante.