

ORIZZONTI

a cura della Pontificia Facoltà
di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma

3.

MILENA STEVANI

PER UNA VITA RELIGIOSA
OLTRE LE DICOTOMIE

MILENA STEVANI

PER UNA VITA RELIGIOSA
OLTRE LE DICOTOMIE

LAS - ROMA

Imprimatur

Dal Vicariato di Roma, 27-6-1994

Sac. Luigi Moretti, Segretario Generale

© Settembre 1994 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano

Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA

ISBN 88-213-0289-X

Fotocomposizione: LAS □ *Stampa:* Tip. Abilgraf - Via Pietro Ottoboni 11 - Roma

SOMMARIO

<i>Introduzione.....</i>	<i>7</i>
--------------------------	----------

Parte prima

INTEGRAZIONE PSICHICA E INTEGRAZIONE RELIGIOSA DELLA PERSONALITÀ

Cap. primo: Maturazione psicologica e maturazione religiosa della personalità.....	11
Cap. secondo: Dinamiche evolutive e processi psichici fondamentali	17
Cap. terzo: Evoluzione psichica e sviluppo dell'atteggiamento religioso	33
Cap. quarto: Identità personale e identità religiosa	47
Cap. quinto: Funzione del valore religioso per l'unificazione della personalità.....	61

Parte seconda

NODI PROBLEMATICI DEL PROCESSO DI INTEGRAZIONE RELIGIOSA DELLA PERSONALITÀ

Cap. primo: Significato psicologico di alcuni momenti critici nella strutturazione religiosa della personalità	71
Cap. secondo: Importanza della chiarificazione e gerarchizzazione dei motivi per lo sviluppo del senso di identità religiosa	81

Cap. terzo: Integrazione affettiva e integrazione religiosa della personalità	95
Cap. quarto: Assunzione e superamento del livello psicologico nell'atteggiamento autentico di fede	117
<i>Conclusione</i>	129
<i>Bibliografia</i>	133
<i>Indice</i>	139

INTRODUZIONE

Alcuni contributi che le scienze umane offrono rivestono un notevole valore e, adeguatamente assunti in una visione integrale della persona, permettono di impostare un'azione educativa più appropriata alla concreta realtà degli individui. In particolare, i dati della ricerca psicologica danno la possibilità di una conoscenza più approfondita della complessità dei dinamismi motivazionali del comportamento umano e delle problematiche inerenti all'organizzazione delle esperienze individuali. Tale conoscenza può aiutare a concretizzare il processo di maturazione personale, a non disperdere troppe energie psichiche in tensioni improduttive che accentuano il divario tra la realtà e l'ideale, ad assumere il quotidiano impegno di affrontare i condizionamenti interni ed esterni.

In questo lavoro si focalizzano alcune questioni inerenti al problema dell'integrazione religiosa della personalità. Si pone in evidenza soprattutto la necessità di un'assunzione e orientamento delle forze psichiche all'interno della scelta specifica di vita consacrata. L'analisi psicologica sul fenomeno della vita consacrata è possibile in quanto la percezione di una "vocazione religiosa" si attua in persone concrete che sono coinvolte in tutto il loro essere. La chiamata divina è infatti percepita come una realtà che attrae, che stimola a una scelta particolare di vita, che sollecita a ristrutturare la gerarchia personale di valori, di sentimenti e il proprio comportamento. La persona che matura il suo impegno di consacrazione sviluppa poi, gradualmente, degli atteggiamenti peculiari che esprimono l'orientamento delle proprie forze in una precisa direzione.

La vita religiosa non coincide ovviamente col suo aspetto psicologico, perciò non è sufficiente conoscere ciò che si verifica nella soggettività della persona, ma non si può neppure prescindere da questo aspetto. La conoscenza psicologica può infatti incrementare nella persona

consacrata un atteggiamento di maggior realismo nell'assunzione del limite personale, di accettazione delle difficoltà inerenti alla propria crescita e a quella degli altri, di perseverante impegno nella risposta di fedeltà a Dio nonostante le contraddizioni e le fragilità riscontrate in sé e negli altri. Il desiderio di realizzare un processo di liberazione interiore per aprirsi maggiormente all'amore di Dio può così concretizzarsi ed esprimersi nel quotidiano, nella consapevolezza che la conquista della libertà richiede un impegno perseverante e si attua durante l'intero ciclo vitale della persona. Infatti l'alternarsi delle diverse situazioni suscita sempre nuove occasioni in cui la persona è sollecitata a riconoscere e ad affrontare i condizionamenti personali interni e quelli ambientali esterni. Questa conoscenza psicologica è particolarmente urgente oggi poiché i rapidi cambiamenti socioculturali stimolano a una formazione umana e religiosa più approfondita e incarnata, sia all'interno delle singole comunità sia nei rapporti con la realtà esterna.

Nella prima parte di questo lavoro si evidenzia il rapporto esistente tra crescita umana e crescita spirituale, l'influsso dei fattori personali e sociali nell'organizzazione delle esperienze individuali e nello sviluppo dell'atteggiamento religioso. Si sottolinea, in particolare, il problema di una maggiore o minor solidità dell'identità religiosa in base alla consistenza o fragilità dell'identità personale. Nella seconda parte il discorso si focalizza su alcuni nodi problematici fondamentali e pone in rilievo l'importanza di attuare adeguate differenziazioni e integrazioni soprattutto a livello delle forze affettive e motivazionali.

Parte Prima

**INTEGRAZIONE PSICHICA
E INTEGRAZIONE RELIGIOSA
DELLA PERSONALITÀ**

Capitolo primo

MATURAZIONE PSICOLOGICA E MATURAZIONE RELIGIOSA DELLA PERSONALITÀ

1. L'unità psico-fisica della persona umana

La personalità è una realtà complessa che risulta dall'organizzazione di fattori interni ed esterni che interagiscono tra di loro. Ogni individuo ha una sua struttura personale unitaria, cioè un'*unità psico-fisica spirituale* includente costitutivi biologici, psicologici e razionali-spirituali. Secondo Joseph Nuttin si possono distinguere, nella vita psichica, tre livelli di attività: i contenuti di coscienza connessi con gli stati fisiologici dell'organismo (piano psico-fisiologico), gli eventi psichici che riguardano la vita di relazione con le persone e la realtà circostante (piano psico-sociale) e le attività che trascendono il limite degli stimoli e dei dati immediati (piano razionale-spirituale).¹

Le varie *dimensioni* della personalità *interagiscono* continuamente tra di loro e si influenzano a vicenda. Quando esiste, ad esempio, un disturbo fisico la persona può concentrare l'immaginazione e il pensiero sul disagio che percepisce, restringere il proprio campo di interessi e il contatto con gli altri, provare difficoltà a concentrarsi nel lavoro e nella preghiera. L'individuo può anche sperimentare forti sensazioni di euforia o di tristezza e non individuare alcuna causa immediata: a volte tali impressioni psichiche possono essere semplicemente connesse a stati fisiologici di benessere o malessere.

Quando la persona è disturbata dal punto di vista emotivo non riesce

¹ Cf NUTTIN Joseph, *Psicoanalisi e personalità* [*Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, Louvain, Publications Universitaires 1955], Roma, Paoline ³1967, 290-295.

ad applicarsi al lavoro o allo studio con serenità, non può pregare con distensione. Se un individuo si lascia assorbire da uno stato d'animo negativo e persiste per un lungo periodo in uno stato di depressione, di preoccupazione o di tensione, le difese dell'organismo possono indebolirsi ed egli può essere facile preda di qualche malattia. Difatti, lo stato di tensione si ripercuote sui vari organi: sul funzionamento del cuore, dell'apparato digerente, dell'apparato respiratorio, sulla circolazione. Se la situazione di tensione è breve non provoca conseguenze, ma quando dura a lungo possono anche prodursi delle lesioni organiche di notevole entità.

La medicina psico-somatica, che ha avuto un rapido sviluppo in questi ultimi decenni, ha evidenziato l'inscindibile unità psico-fisica dell'uomo. Si nota, infatti, un rapporto di reciproco condizionamento tra gli stati psichici e le funzioni organiche per cui quando si giunge a individuare il disturbo psichico si può anche curare più facilmente la malattia funzionale.

Una condizione fondamentale per rispettare il funzionamento unitario della persona è la conoscenza dei dinamismi psichici e del modo in cui essi interagiscono all'interno della struttura individuale. È inoltre necessaria la convinzione, non solo teorica ma operativa, che per impegnarsi nella vita spirituale non basta pensare con chiarezza e volere con fermezza. Occorre che la persona abbia anche un certo equilibrio dal punto di vista psicologico, non certamente nel senso di un'acquisizione statica ma di una realtà ricostruita ogni volta in cui è rimessa in questione da cause interne o esterne.

2. Interdipendenza tra maturazione psicologica e maturazione spirituale

La vita religiosa è, essenzialmente, una vita di crescita progressiva nell'apertura e disponibilità all'azione dello Spirito. Un certo equilibrio a livello umano è una condizione che può agevolare e semplificare la vita spirituale in quanto pone le basi per una visione più realistica di sé e per una maggior recettività nei confronti delle stimolazioni dello Spirito.

La vita spirituale non è infatti un rivestimento della vita psichica o una giustapposizione ad essa, ma è piuttosto da intendersi come un'assunzione di tutta la realtà umana che viene gradualmente unificata, attraverso un cammino lungo e faticoso, nell'orientamento e nel-

l'apertura a Dio. Ne consegue che la crescita psicologica e la crescita spirituale si compenetrano a vicenda, in un continuo processo dinamico: sono distinte, cioè non coincidono, ma sono anche interdipendenti.

In particolare, per la maturazione spirituale è richiesta la *cooperazione dell'individuo*, che non si ponga solo sul piano del desiderio, ma dell'effettiva capacità operativa. A livello umano però per poter collaborare con gli altri è anzitutto necessario distanziarsi da sé, dal proprio punto di vista per percepire ciò che l'altro esprime, desidera o sta proponendo. Tale cooperazione non è certamente possibile quando il soggetto è chiuso al rapporto, al dialogo con gli altri, quando non sa differenziare il proprio modo di vedere e di sentire da quello degli altri, distanziarsi dai propri progetti per aprirsi a prospettive diverse.

Inoltre la crescita spirituale, che consiste nello sviluppo pieno della carità, presuppone una *capacità umana di amore*, cioè un atteggiamento di apertura e di disponibilità all'altro maturato nelle tappe dello sviluppo affettivo individuale. Man mano che matura la capacità di amore l'individuo impara a decentrarsi da sé, a porre attenzione agli altri, a interessarsi delle loro necessità, a impegnarsi attivamente per la costruzione di una società più umana. Su questa base si edifica la carità che non costituisce quindi una sovrastruttura ma piuttosto l'espressione più piena della capacità di amore che dà spazio all'azione di Dio nella propria vita.

Il processo di maturazione spirituale non è perciò qualcosa di automatico, di magico che agisce indipendentemente dalla partecipazione umana. L'azione dello Spirito di per sé tende a diffondersi in tutta la personalità e ad esprimersi nelle relazioni con gli altri, ma alcuni elementi psichici possono condizionare tale espansione.

Le *difficoltà di adattamento* personale possono condizionare l'orientamento della persona consacrata verso Dio perché potrebbero sfociare in atteggiamenti di eccessiva preoccupazione di sé e dei propri bisogni. Quando si è turbati in modo esagerato da scrupoli e paure, da fantasie persistenti che conducono ad evadere dalla realtà, si fatica nel percepire le esigenze profonde della carità, del distacco da sé, dell'obbedienza. La persona che, a livello emotivo, è sempre inquieta e irritata, che è troppo preoccupata dei propri insuccessi o di ciò che gli altri pensano nei suoi confronti, ha notevoli difficoltà per stabilire un rapporto più aperto con Dio. Il ripiegamento sui propri problemi e bisogni, i continui monologhi interiori limitano infatti la libertà e l'apertura agli altri e all'Altro. Queste difficoltà psicologiche, quando

sono persistenti e accentuate, provengono dalle profondità inconscie della personalità e non possono essere superate con un semplice atto di volontà perché sono in stretta connessione con elementi emotivi non evoluti che possono ostacolare la crescita spirituale.

Per evitare forme di idealizzazione è opportuno riconoscere che ogni persona, in determinate situazioni e in varia misura, può sperimentare la propria fragilità che trova espressione in forme di egocentrismo, di ricerca eccessiva di stima e di valorizzazione, di troppa dipendenza o indipendenza per compensare bisogni di sicurezza inconsci. È perciò necessario un impegno costante di chiarificazione, di presa di coscienza realistica di sé per liberarsi gradualmente dai condizionamenti, per riorganizzare la propria personalità e rendere più autentico il proprio impegno umano e religioso.

Il non voler considerare alcuni dati che la psicologia offre oggi a questo riguardo, richiamandosi al fatto che nel passato molte persone sono giunte alla santità senza troppe conoscenze e analisi psicologiche, conduce a precludersi una possibilità più ampia di comprensione dell'essere umano, può far persistere in una visione parziale ed isolata dal contesto culturale odierno e impedisce di valorizzare gli apporti positivi delle scienze umane.

Inoltre, dal momento che i religiosi sono chiamati ad operare oggi in uno specifico contesto culturale e sociale è necessario che siano, per quanto è possibile, preparati a questo compito. Nel rapporto con gli altri uomini è opportuno che essi sappiano distinguere, con senso critico, ciò che, anche in campo psicologico, è frutto di seria elaborazione scientifica da ciò che è meno corretto per mancanza di rigore metodologico o per pregiudizi ideologici.

Infine, dal punto di vista dell'utilizzazione dei mezzi, sarebbe anacronistico l'atteggiamento di chi volesse persistere in una posizione negativa nei confronti della scienza psicologica e non utilizzasse gli aiuti che sono attualmente disponibili. Occorre poi aver presente che le circostanze odierne richiedono un maggior equilibrio psicologico nella persona che si consacra a Dio. Oggi si constatano infatti difficoltà particolari, dal punto di vista psicologico e sociologico, per una strutturazione solida della personalità e queste difficoltà vanno adeguatamente considerate nel processo formativo.

La sottolineatura dell'unità psicologica e spirituale della persona emerge chiaramente negli *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, dove si afferma che «Dio chiama l'uomo reale e

se non c'è l'uomo non c'è il chiamato. La formazione consentirà quindi al candidato di svilupparsi umanamente, affinché l'orientazione religiosa non sostituisca l'uomo, ma lo penetri e lo purifichi lentamente».²

La necessità di un equilibrato sviluppo della persona è poi richiamata nello stesso documento dove si afferma che «sforzarsi di maturare la propria personalità, aiutare gli altri a maturare la loro, significa collaborare con l'azione divina della grazia per costruire l'edificio spirituale dell'uomo [...]. Se è vero che la vita spirituale dipende essenzialmente, nel suo mistero, dalla grazia, e perciò stesso trascende in quanto tale lo psichismo umano, è pur vero che quest'ultimo ne condiziona l'efficienza. Perciò è di grande importanza che la personalità dei singoli divenga più riccamente umana per servire, nel modo migliore possibile, da strumento e da segno all'appello dello Spirito».³

Una maggior attenzione e integrazione critica dei contributi degli studi psicologici può fornire una visione più unitaria e articolata dell'essere umano, può quindi agevolare uno sviluppo più armonico delle risorse individuali che sono il fondamento umano su cui si innesta il dinamismo della fede.

Nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes* è presente un invito esplicito per un corretto impiego delle scoperte psicologiche proprio al fine di purificare e maturare la fede personale: «Si faccia uso [...] anche delle scoperte delle scienze profane, in primo luogo della psicologia e della sociologia, cosicché anche i fedeli siano condotti a una più pura e più matura vita di fede».⁴

A livello educativo è perciò necessario creare, per quanto è possibile, quelle condizioni psicologiche che, liberando da alcuni condizionamenti inconsci, rendono l'individuo più capace di espansione psichica e spirituale, più pronto a percepire e a rispondere all'amore di Dio.⁵

² SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, 1974, n. 19, in *E.V.*, V, Bologna, Dehoniane 1979.

³ *Ivi* n.90.

⁴ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 1965, n. 62, in *E.V.*, I, Bologna, Dehoniane ¹⁰1979.

⁵ Cf RONCO Albino, *I dinamismi psicologici nella crescita spirituale*, in *Vita Consacrata* 13 (1977) 145-158; RULLA Luigi M., *Antropologia della vocazione cristiana*, I, Casale Monferrato, Piemme 1985, 199-214.

DINAMICHE EVOLUTIVE E PROCESSI PSICHICI FONDAMENTALI

1. Nozione di sviluppo psichico e di personalità

Lo sviluppo psichico è un processo continuo che inizia nel momento del concepimento e che dura tutta la vita. Il concetto di *sviluppo* include tutte le trasformazioni qualitative che si verificano nella vita psichica di un individuo e che sfociano in un'unità bio-psichica che ha una sua relativa coerenza e stabilità. Lo sviluppo è pertanto un'evoluzione graduale di potenzialità e disposizioni interne che si verifica in stretto rapporto con le stimolazioni offerte dall'ambiente sociale.

Ogni individuo acquisisce, attraverso il processo evolutivo, peculiari qualità che lo caratterizzano sia dal punto di vista fisico che da quello psicologico. Ognuno ha, infatti, una sua particolare individualità che si differenzia da quella degli altri per la presenza di determinati aspetti fisici e psichici e per la loro modalità di interazione e di espressione. Questa individualità specifica, irripetibile e originale, viene definita con il termine *personalità*.

La *personalità* è quindi l'organizzazione globale del comportamento di un individuo che risulta dall'integrazione delle disposizioni, delle capacità, dei processi conoscitivi, affettivi, operativi del soggetto. Il concetto di struttura psichica della personalità designa, in particolare, l'organizzazione generale e le relazioni esistenti tra i vari elementi psichici.

Esistono varie *definizioni* di personalità, in base alle diverse teorie e alle accentuazioni degli studiosi che si sono occupati del problema. Alcuni Autori sottolineano l'aspetto biologico, altri quello psicologico, per altri teorici è determinante l'influsso sociale, altri pongono in primo piano l'unitarietà della persona umana.

Questa concezione unitaria dell'individuo è particolarmente presente in alcuni indirizzi della psicologia odierna. Tra le varie definizioni quella di Gordon W. Allport pone in evidenza che «la personalità è l'organizzazione dinamica, nell'individuo, di quei sistemi psicofisici che determinano il comportamento e il pensiero che gli sono caratteristici».¹

Gli *elementi* di fondo sottolineati nella definizione comprendono:

- l'*organizzazione dinamica*: si evidenzia l'integrazione di schemi mentali, di idee e di abitudini che danno un orientamento specifico all'attività; tale articolazione è dinamica, quindi si ha un continuo alternarsi di forme di equilibrio e di tendenze a parziali squilibri;

- i *sistemi psico-fisici*: è richiamato il concetto di unità psicosomatica, mente e corpo funzionano cioè in una unità inscindibile; ogni elemento interagisce con gli altri e forma un sistema, una struttura, cioè un complesso di elementi in interazione reciproca (es. un'abitudine, un'idea, un sentimento);

- il *comportamento e il pensiero caratteristici*: ambedue costituiscono modi di adattamento che sono sollecitati dalle situazioni ambientali in cui l'individuo si trova e sono selezionati e orientati dai sistemi psico-fisici propri di ogni persona.

Il concetto di personalità indica quindi l'unità bio-psichica del soggetto, la sua individualità caratterizzata da una relativa coerenza e stabilità. Questa integrazione unica e distintiva delle caratteristiche individuali, che si crea attraverso le varie esperienze di interazione con la realtà ambientale spiega la molteplicità e la diversità delle organizzazioni personali. Infatti, nel processo di strutturazione della personalità un elemento o alcuni meccanismi assumono una posizione di preminenza e subordinano altri aspetti o funzioni, per cui si hanno modalità particolari di comportamento che possono essere più o meno adattate alla realtà interna o esterna.

Quando ogni aspetto della personalità è sviluppato adeguatamente si ha una struttura di personalità più equilibrata e adattata; al contrario quando si determinano forti accentuazioni di alcuni elementi a scapito di altri si ha disarmonia e tensione psichica; in casi particolarmente gravi può anche verificarsi, in circostanze di eccessiva tensione, una disintegrazione della personalità (malattie psichiche).

¹ ALLPORT Gordon W., *Psicologia della personalità* [Pattern and Growth, New York, Holt, Rinehart and Winston 1955], Roma, LAS 1977, 24.

2. Fattori e tendenze dinamiche dello sviluppo

Il comportamento umano è il risultato dell'interazione tra potenzialità biologiche e influenze socio-ambientali. Lo sviluppo, secondo Erik H. Erikson, è un reciproco compenetrarsi di *fattori biologici, sociali e psicologici*.² Nell'evoluzione della persona intervengono quindi tre variabili fondamentali: le leggi interne dello sviluppo che sono geneticamente determinate (eredità), le influenze della cultura e dell'ambiente che possono favorire certi aspetti a scapito di altri (ambiente), il tipo di reazione propria di ogni individuo e la sua modalità specifica di risoluzione delle difficoltà che incontra (dinamica personale di adattamento).

Tra questi tre ordini di fattori si stabilisce una complessità di *rapporti*. Infatti tutte le attività psichiche dell'uomo hanno un sostrato anatomico-fisiologico che può condizionare queste stesse attività. Tale sostrato accompagna, con variazioni fisiologiche, i diversi processi psichici (pensiero, emozioni) e può disturbare, nel caso di alterazioni funzionali, lo svolgersi regolare dell'attività psichica (disturbi a livello di sistema nervoso centrale e vegetativo, di sistema endocrino).

Ogni sviluppo avviene poi in un ambiente socio-culturale specifico che favorisce o condiziona il manifestarsi di aspetti delle potenzialità individuali. Nello psichismo umano si manifesta, inoltre, una forza che tende a superare, attraverso un intervento cosciente e uno sforzo personale, lo sviluppo puramente spontaneo.³ Questa tendenza all'autodeterminazione e all'attuazione costruttiva di sé si esprime nelle finalità che l'uomo si propone, negli ideali che cerca di realizzare, quindi nella capacità di andare oltre le semplici stimolazioni e i dati immediati in vista di mete significative.

Nello sviluppo della personalità si ha quindi un intrecciarsi continuo di fattori biologici, sociali, psicologici. Tuttavia, benché sia soggetto a molteplici influenze interne ed esterne, l'individuo può, mediante la capacità di autodeterminazione, liberarsi gradualmente da alcuni condizionamenti che incidono sulle sue scelte.

Lo sviluppo individuale si attua, inoltre, seguendo alcune leggi naturali o *tendenze dinamiche fondamentali* che includono processi di *differenziazione* e di *integrazione*. Infatti il bambino da una situazione ini-

² Cf ERIKSON Erik H., *Infanzia e società* [*Childhood and Society*, New York, Norton & Co. Inc. 1963], Roma, Armando 1968, 99.

³ Cf NUTTIN, *Psicoanalisi* 294-296.

ziale di indifferenziazione, in cui non distingue tra sé e il mondo che lo circonda, giunge a reazioni specifiche e differenziate. Inizialmente egli reagisce in modo globale alle stimolazioni, poi lentamente acquista la capacità di reazioni più specifiche e orientate (es. differenziazione e specificità delle manifestazioni di dolore, di collera, di gioia).

Differenziarsi significa sia distinguersi all'interno della propria personalità, in quanto man mano che procede la maturazione si manifestano nuove funzioni psichiche più complesse e articolate, sia nel rapporto con gli altri poiché la persona non può perdersi o fondersi nella relazione con gli altri, ma deve specificarsi nelle sue potenzialità e nei suoi limiti. Un buon livello di differenziazione implica un aumento della complessità e varietà delle funzioni e quindi il superamento della rigidità percettiva e ideativa, della reattività ripetitiva, la capacità di cogliere i vari aspetti della realtà e la diversità delle situazioni, il passaggio da forme di dipendenza ambientale a una maggior autonomia personale.

I diversi elementi della personalità tendono inoltre a unificarsi e organizzarsi. Le nuove conoscenze, trasformazioni interne, le varie esperienze provocano nell'individuo una continua ristrutturazione. La personalità si integra gradualmente man mano che riesce a organizzare e gerarchizzare in una sintesi unitaria i suoi schemi di comportamento e le sue motivazioni. Naturalmente questa integrazione può essere più o meno adeguata in base alle vicende evolutive individuali che possono accentuare strutturazioni più difensive o maggiormente aperte alla realtà interna ed esterna.

Questi due processi sono comunque continuamente in azione lungo tutto il corso della vita perché sempre la persona è posta di fronte all'esigenza di attuare un processo di differenziazione dei propri valori e motivi, di differenziazione degli aspetti della propria personalità da quelli degli altri, di differenziazione delle diverse situazioni al fine di poter conseguire una certa autonomia e il senso della propria unità interna.

Le caratteristiche che contraddistinguono uno sviluppo sano sono la *gradualità* e la *continuità*. È necessario infatti che le strutture psichiche emergano gradualmente, secondo un lento processo di maturazione interna e di stimolazione ambientale. Ogni attività che emerge è inoltre strettamente connessa con le altre comparse nelle tappe evolutive precedenti.

Anche quando il soggetto ha raggiunto una certa stabilità di com-

portamento occorre sempre tener presente il carattere essenzialmente dinamico della vita psichica. È quindi erroneo pensare alla possibilità di acquisire un livello statico di stabilità ottimale, in quanto le situazioni, gli eventi esterni o le difficoltà interne possono creare squilibri momentanei. Comunque questi disagi possono essere superati più rapidamente quando esiste un buon livello di differenziazione e integrazione psichica.

3. Fasi e crisi di sviluppo

Il processo di sviluppo e di organizzazione delle forze interne (disposizioni) ed esterne (esigenze ambientali) che danno un orientamento alla vita di un individuo inizia al momento del concepimento e si dispiega lungo tutto il suo ciclo vitale.

Generalmente ci si riferisce a limiti di età cronologica per designare alcune *tappe* di fondamentale importanza, ma questo riferimento non deve essere troppo rigido per quanto riguarda la maturazione psicologica. Più che altro, le indicazioni degli stadi evolutivi vanno considerate come punti di riferimento che permettono un confronto dei comportamenti individuali.⁴

A questo riguardo le formulazioni teoriche variano secondo le prospettive dei vari Autori e lo specifico settore d'indagine che ciascuno focalizza: aspetto cognitivo, affettivo, morale, sociale.

Dal punto di vista cronologico e psicologico una visione globale del ciclo vitale dell'individuo include i cicli evolutivi propriamente detti, in cui i cambiamenti somatici e psichici sono più rapidi e intensi, e le tappe successive. L'arco vitale comprende pertanto la fase pre-natale, la prima infanzia (1° anno di vita), la seconda infanzia (2-6 anni), la fanciullezza (6-10 anni), la preadolescenza (dai 10/11 ai 12/13 anni), l'adolescenza (dai 12/13 ai 18/20 anni), la giovinezza (dai 20 ai 25/30 anni), l'età adulta o maturità (dai 30 ai 60 anni), l'anzianità (dopo i 60 anni).

Il dinamismo che caratterizza lo sviluppo è contrassegnato da momenti di *crisi*, cioè da periodi di equilibrio instabile, di ricerca di nuove sintesi. Queste tappe critiche sono di grande importanza per la matura-

⁴ Cf BATTACCHI Marco W. [ed.], *Trattato enciclopedico di psicologia dell'età evolutiva*, vol. I, *Istituzione: concetti generali e metodologia della ricerca*, Padova, Piccin 1985.

zione e la sintesi personale e, quando il contesto socio-ambientale le ignora o le interpreta inadeguatamente, possono avere conseguenze notevoli sull'evoluzione della personalità.

I periodi di crisi variano secondo la storia individuale, la disponibilità delle forze psichiche, soprattutto di quelle emotive integrate con la capacità di autocontrollo, e l'incidenza delle forze ambientali. Se certe difficoltà non sono però superate adeguatamente si possono creare situazioni di tensione interna che rivelano l'im maturità di qualche settore della personalità o la fissazione a stadi particolari di sviluppo (es. non assunzione delle forze affettive, inibizione dell'aggressività, ricerca di soddisfazioni infantili nel rapporto con una persona).

È perciò necessario che l'essere umano viva pienamente ogni tappa evolutiva e affronti il rischio rinnovato che comporta ogni passaggio alla fase successiva. Quando l'individuo supera in modo adeguato le crisi tipiche di ogni periodo di crescita giunge ad una certa *maturità psicologica*. Egli diventa cioè capace di utilizzare le proprie forze, di agire con un sufficiente grado di libertà, di adattarsi in modo meno difensivo alla realtà sociale, di assumersi delle responsabilità, di riconoscere con realismo i propri limiti, di perseguire una meta ritenuta significativa per la propria vita. Queste caratteristiche fanno però riferimento a un ideale che, nella realtà, nessuno è capace di realizzare pienamente e costantemente, ma che rappresenta un punto di riferimento nel cammino di maturazione personale.

In una prospettiva dinamica una struttura di personalità equilibrata è piuttosto quella dell'individuo che è cosciente delle proprie difficoltà e che sa riunificare costantemente le proprie forze, nonostante le tensioni interne e le pressioni esterne che possono agire in senso contrario. Ovviamente è errato assumere come unico criterio di riferimento la maturità dell'individuo adulto. Ad ogni periodo evolutivo corrisponde, infatti, un grado di equilibrio tipico di quell'età che non deve essere forzato con pressioni inopportune onde evitare disarmonie psichiche che possono presentarsi poi nell'età adulta.

L'assunzione di un congruente *atteggiamento nei confronti della propria realtà personale e di quella degli altri* può facilitare il processo di maturazione.

Anzitutto occorre avere fiducia nelle forze psichiche individuali, quindi nelle possibilità presenti in sé e in ogni persona, e mirare all'espansione di queste energie nella linea del progetto personale di vita già delineato o ancora da definire. È necessario comprendere poi in

profondità le situazioni di disarmonia psichica, in sé e negli altri, e quindi riconoscere gli elementi di difficoltà personale per poterli accettare realisticamente.

È essenziale avere chiarezza sul fatto che l'uomo perfettamente maturo rappresenta un mito che può esprimere il desiderio irrealistico di chi è insoddisfatto di sé ed è sempre alla ricerca di un Io ideale irraggiungibile, per l'incapacità di accettare e unificare il proprio Io reale e ideale.

4. L'attività percettiva e intellettuale

L'attività percettiva permette all'individuo di recepire ed elaborare gli stimoli provenienti dal proprio mondo interno e dall'ambiente esterno. La percezione è, infatti, un'attività mentale che organizza i dati offerti dalle sensazioni. Questi dati sono però subito integrati con altre attività psichiche (immagini, ricordi personali) e strutturati in base alle esperienze precedenti. Attraverso questa attività si ha un continuo adattamento dell'individuo alla realtà esterna e una costante rielaborazione dei dati sensoriali che vengono incorporati alle strutture percettive già presenti nel soggetto. Quindi gli stimoli offerti dalla realtà esterna sono sempre filtrati e interpretati secondo la propria esperienza.⁵

Una caratteristica dell'attività percettiva è la sua *selettività* che riveste una notevole importanza in quanto provoca alterazioni e distorsioni della realtà, legate alla personalità e alla situazione specifica del soggetto percipiente. La percezione è selettiva perché, tra tutti gli stimoli sensoriali che si presentano, ne vengono avvertiti solo alcuni. I dati sono cioè selezionati, modificati, elaborati in funzione della situazione psichica particolare dell'individuo in un dato momento e del suo orientamento mentale più generale. Questa selezione è infatti stimolata dai bisogni personali, dalle abitudini, dai ricordi, dai valori individuali, dagli interessi professionali. L'attività percettiva di organizzazione dei dati sensoriali include perciò numerosi elementi soggettivi.

I fattori personali possono pertanto incidere notevolmente sul processo percettivo e condurre a *distorsioni percettive*. Sperimentalmente è stato dimostrato, infatti, che quando un soggetto è spinto da bisogni molto forti (fame, sonno) o da intensa emotività, la sua percezione non è più oggettiva. Inoltre, in diverse situazioni si verifica il fenomeno del-

⁵ Cf ZAVALLONI Roberto, *Le strutture umane della vita spirituale*, Brescia, Morcelliana 1971.

la *difesa percettiva*, non si riconoscono cioè certi stimoli od oggetti che hanno un particolare valore affettivo disturbante per la persona, oppure si è eccessivamente sensibili a stimoli di per sé neutri ma che vengono interpretati in riferimento a sé.⁶

Si possono intravedere le *implicanze* di un congruente sviluppo dei processi percettivi *per un'adeguata percezione del valore religioso*. In effetti, l'esperienza personale precedente orienta la percezione della stessa realtà religiosa e la selezione di determinati aspetti di questa realtà. La presenza rilevante di sentimenti di ansia, di insicurezza, l'intensità di particolari stati affettivi riducono, inoltre, l'obiettività percettiva per cui la vita religiosa e comunitaria può essere percepita in senso funzionale, cioè in conformità ai propri bisogni inconsci.

I dati percettivi attivano poi specifici processi di pensiero che incidono sull'adattamento alla realtà che può essere flessibile e costruttivo o, al contrario, piuttosto difensivo. A questo riguardo occorre una precisazione anche sul concetto di intelligenza che, nel linguaggio comune, ha un significato piuttosto vago poiché viene talvolta identificato con la cultura che l'individuo possiede, con l'abilità e la prontezza nel comprendere alcuni problemi. Questi elementi hanno un loro valore ma non possono sempre essere indici sicuri di una buona intelligenza.

Tra le molteplici definizioni date in campo scientifico mi pare particolarmente significativa quella di David Wechsler. Secondo questo studioso *l'intelligenza* è la capacità globale dell'individuo di agire secondo uno scopo determinato, di pensare in modo razionale e di avere rapporti utili ed efficaci con il suo ambiente.⁷

Il comportamento intelligente dipende pertanto dalla corretta utilizzazione di tutte le energie psichiche, soprattutto quando è necessario far fronte ad esigenze e situazioni nuove. In queste circostanze è necessario che l'individuo sappia assumere i diversi dati forniti dall'esperienza, stabilire nuove relazioni che permettono di comprendere maggiormente la complessità del reale, attuare una riorganizzazione e una sintesi costruttiva tra le conoscenze precedenti e le nuove informazioni che, quando sono contrastanti, creano una momentanea situazione di squilibrio cognitivo. Nell'attività intellettuale sono implicati, oltre al-

⁶ Cf SECORD Paul F. - BACKMAN Carl W., *Psicologia sociale* [*Social Psychology*, New York, McGraw-Hill 1964], Bologna, Il Mulino 1971, 27-87.

⁷ Cf WECHSLER David, *La mesure de l'intelligence de l'adulte*, Paris, Presses Universitaires de France 1961, 3.

le specifiche funzioni cognitive, altri fattori: gli scopi, le azioni, gli elementi affettivi dell'individuo.

L'intelligenza è quindi il risultato di complesse relazioni che esprimono la capacità di adattamento di una personalità che sa ordinare la molteplicità dei dati, integrare progressivamente le percezioni interne e le stimolazioni provenienti dal mondo esterno. Ne consegue che il comportamento intelligente è connesso all'equilibrio che, nella sequenza delle fasi evolutive, si è stabilito tra vari fattori: la maturazione biologica, l'esperienza personale del mondo circostante, l'educazione.

È opportuno rilevare *l'importanza di un adeguato sviluppo* dell'attività cognitiva che permette all'individuo di superare il limite delle percezioni momentanee e dei dati immediati, di andare al di là delle soddisfazioni periferiche, di tendere verso scopi significativi che possono convogliare tutte le energie personali nella realizzazione di un progetto di vita. L'elaborazione di una decisione di scelta di vita consacrata implica, in particolare, il riferimento a una finalità significativa, a uno specifico progetto di vita che può polarizzare progressivamente le energie affettive ed operative della persona.

A livello di esperienza di vita religiosa possono riscontrarsi alcune *difficoltà* connesse a disarmonie evolutive dei processi intellettivi. Anzitutto la persona che non è in grado di ordinare e dare un senso alla propria esperienza, di prescindere dai condizionamenti dell'inconscio può non riuscire a realizzare un sano adattamento alla vita religiosa.

Essa può, in particolare, trovare forti difficoltà nell'interiorizzazione dei valori religiosi e, conseguentemente, non riuscire a farli propri, a penetrarli e a metterli in relazione con le varie dimensioni della sua personalità per poterli poi esprimere in modo personale. In realtà, quando la persona è troppo disturbata da problematiche emotive irrisolte, da frustrazioni, da conflitti che creano tensioni interne non ha quell'equilibrio dinamico delle sue forze necessario per decentrarsi da sé, per potersi aprire maggiormente a Dio e agli altri.

Inoltre, se non esiste un'armonica integrazione tra la dimensione razionale e la dimensione affettiva la persona consacrata, in uno sforzo difensivo, può accentuare la razionalità per dominare le forze emotive che non sa adeguatamente controllare. Oppure, mediante meccanismi difensivi, può razionalizzare il proprio comportamento giustificando le incongruenze che emergono in modo da rendere accettabile a sé ciò che percepisce come dissonante.

Alcune tendenze troppo forti alla meticolosità o al dubbio, come pu-

re l'incapacità di perseverare nel proprio compito, la difficoltà a sganciarsi dal proprio punto di vista per comprendere quello degli altri possono essere segni indicatori di una certa fatica a livello di personalità che incide sull'adattamento intelligente e flessibile alle varie situazioni.

5. I processi affettivi

La vita affettiva è costituita dal complesso di reazioni, di risonanze intime, di esperienze soggettive che accompagnano la vita mentale e il comportamento. Ogni fenomeno psichico è, infatti, associato ad una particolare risonanza affettiva che conferisce un tono piacevole o spiacevole all'esperienza vissuta.

Il settore emotivo ha una grande importanza ed è un aspetto della vita psichica che si distingue dall'attività percettiva-cognitiva ma che, contemporaneamente, implica i processi conoscitivi. Oltre all'*affettività conscia* esiste un'*affettività inconscia*: negli strati profondi della psiche sono cioè depositate esperienze rimosse e premono spinte affettive di cui non è sempre facile cogliere il significato a livello cosciente.

L'*evoluzione affettiva* si attua sulla base del patrimonio ereditario individuale e mediante l'influsso dell'ambiente. Le esperienze dei primi anni di vita sono pertanto fondamentali per la costituzione di un sano dinamismo affettivo. Diversi studiosi hanno evidenziato le conseguenze delle frustrazioni precoci, delle carenze nel rapporto con la madre, dell'assenza di stimolazioni esterne o di eccessive gratificazioni. Quando il bambino non compie le sue prime esperienze in modo soddisfacente può sviluppare una struttura di personalità più insicura. Il disagio interno può esprimersi con modalità comportamentali diverse: tendenza all'isolamento, incapacità di interazioni costruttive con gli altri, atteggiamenti di dipendenza accentuata, di tensione ansiosa, di ricerca affannosa di amore, di aggressività difensiva.

L'affettività esercita un notevole influsso sull'*immaginazione*, cioè su quell'attività di pensiero che consiste nella composizione di immagini in una trama apparentemente libera, ma che in effetti mira alla soluzione di determinati problemi. L'immagine ha origine dalla percezione, ma è molto più imprecisa e confusa e può essere molto ricca di elementi emotivi. Il tono affettivo dell'immagine è connesso sia allo stato d'animo lieto o triste in cui è avvenuta la percezione nel passato, sia alla tonalità affettiva del momento di riviviscenza dell'immagine.

La stessa immagine, infatti, assume connotazioni diverse se è rievocata in un momento di tristezza o di gioia. Lo stato emotivo che si sta sperimentando influisce quindi notevolmente sulla stimolazione dell'immaginazione, insieme agli ideali, ai timori e ai desideri più profondi che hanno un ruolo importante sull'evolversi del processo immaginativo.

Dal momento che i processi affettivi hanno un ruolo particolare nel costituirsi dell'esperienza religiosa, è necessario attuare una comprensione e chiarificazione di questi dinamismi al fine di realizzare un vero orientamento religioso della personalità. In effetti l'elemento affettivo rappresenta una potenzialità a disposizione dell'individuo nel suo rapporto con gli altri e con Dio. L'affettività dà infatti intensità e profondità all'esperienza vissuta di fede e di amore, stimola e sostiene l'azione; occorre però che tale forza sia integrata nella persona.

6. L'attività intenzionale

Il termine *volontà*, particolarmente denso di connotazioni filosofiche, corrisponde in campo psicologico a quello di attività intenzionale, cioè di capacità di compiere e porre in atto delle scelte. Suppone anzitutto una presa di coscienza delle diverse alternative che si presentano, il superamento delle tendenze impulsive, la capacità di orientare i propri desideri e le tendenze, di stabilire rapporti adeguati con gli altri, di assumere le proprie responsabilità.⁸

L'attività dell'individuo non è certamente volontaria quando la persona non sa liberarsi dall'immediatezza dei suoi bisogni e delle sue reazioni impulsive. La volontà implica quindi un'attività selettiva tra diverse possibilità e un'esperienza di partecipazione psichica nel compimento dell'atto. Secondo Erikson la persona che ha una volontà matura ha la capacità di disporre della forza dei propri impulsi controllati e di associarsi alla volontà degli altri in modo da promuovere e potenziare la propria e l'altrui crescita.⁹

Occorre attuare una *distinzione tra volontà e ostinazione*: la tenacia

⁸ Cf CENCINI Amedeo - MANENTI Alessandro, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna, Dehoniane 1985, 183; ZAVALLONI Roberto, *Educarsi alla responsabilità*, Milano, Paoline 1986.

⁹ Cf ERIKSON Erik H., *Introspezione e responsabilità* [*Insight and Responsibility*, New York, Norton & Co. Inc. 1964], Roma, Armando 1968, 155.

nel perseguire lo scopo può essere identica, ma ciò che manca nel comportamento ostinato è quella chiarezza nei confronti di sé e dei propri ideali, per cui si ha una spinta compulsiva finalizzata a coprire un'inconsistenza personale. Non c'è, in questo caso, una vera partecipazione di tutte le dimensioni della persona, ma solo l'accentuazione di una tendenza difensiva.

L'attività intenzionale è strettamente correlata con la dimensione razionale e affettiva dell'individuo. Il pensiero esercita un ruolo notevole per la valutazione delle diverse possibilità, per l'orientamento della scelta e per la programmazione dei mezzi e delle modalità concrete di attuazione.

Alcuni fattori possono però indebolire l'attività volitiva: la tendenza a seguire i propri impulsi e desideri immediati senza riflettere sui dati della realtà, le proprie reazioni di rifiuto, le valutazioni parziali legate a criteri limitati (mi piace, non mi piace), le motivazioni inconsce, il timore eccessivo del giudizio degli altri. Soprattutto alcuni desideri, connessi a bisogni più accentuati nella persona, possono avere una forza motivazionale intensa in quanto costituiscono delle rappresentazioni mentali di qualche cosa che, conseguita, procura soddisfazione.

Diversi tipi di desideri coesistono anche in chi ha attuato una scelta di consacrazione per cui è necessario che ognuno scelga quotidianamente tra le alternative che si presentano: adeguarsi alle esigenze della realtà, ricercare insistentemente la gratificazione, realizzarsi secondo il progetto di vita scelto. Ogni decisione è indubbiamente influenzata da desideri consci ed inconsci, ma quanto più la persona consacrata amplia la sfera dell'autocoscienza e dell'autonomia (interna ed esterna), tanto più allarga il campo delle proprie possibilità di scelta.

Ogni decisione sufficientemente libera e volontaria richiede, infatti, la conoscenza delle proprie possibilità e dei propri limiti, delle alternative possibili, il confronto con una gerarchia di valori che orientano la decisione, la ponderazione dei diversi motivi che sono presenti. Al contrario, quanto più sconosciuta e ampia è la zona inconscia della personalità, tanto più sarà ristretto l'ambito di esercizio della libertà individuale.

7. La coscienza

È opportuno distinguere, a livello di coscienza, tra l'aspetto psico-

logico e quello morale.

La *coscienza, in senso psicologico*, è sinonimo di consapevolezza ed indica un'attività integrativa del flusso di esperienze vissute dall'individuo, quindi delle varie percezioni, sentimenti, pensieri, intenzioni. Il grado di consapevolezza di se stessi, della propria attività, delle proprie relazioni con l'ambiente e con gli altri può essere però più o meno ampio e congruente a seconda della maggiore o minore elaborazione della propria personalità.

La coscienza psicologica è quindi una condizione per cui si è consapevoli di sé, cioè di tutto quanto è soggettivamente sperimentato e avviene dentro il proprio mondo interno e al di fuori di sé. Esprime sia la qualità di un fatto psichico immediato, ad es. un sentimento, sia un'attività di sintesi ed integrazione continua delle diverse percezioni di sé. Un'adeguata coscienza di sé è indispensabile per avviare relazioni costruttive con gli altri e per stabilire un rapporto più autentico con Dio.

La *coscienza morale* è invece l'attitudine della persona a giudicare i propri atti in rapporto a norme morali apprese attraverso l'educazione, l'imitazione e le specifiche esperienze vissute in un particolare ambiente sociale. La coscienza morale fornisce all'individuo un criterio per giudicare le azioni personali ed influenza notevolmente il giudizio su quelle degli altri.¹⁰ Esiste naturalmente una notevole differenza tra la coscienza del bambino, che interiorizza le norme e si adegua ad esse in base all'amore che lo lega ai genitori oppure al timore della loro disapprovazione o punizione, e la coscienza dell'adulto che ha elaborato una propria gerarchia valoriale. Ovviamente anche nella persona adulta possono esserci vari motivi che orientano ad assumere determinate norme morali: convinzioni religiose, considerazioni filosofiche, consapevolezza della necessità di alcune regole per una convivenza sociale, timore delle sanzioni della società.

La coscienza psicologica *si differenzia* quindi da quella morale in quanto constata, conosce cioè le sue esperienze, mentre la coscienza morale valuta, giudica le proprie azioni in rapporto ad una norma ritenuta obbligatoria.

Una *coscienza morale matura* presuppone un discernimento di valo-

¹⁰ Per un approfondimento della problematica inerente alla coscienza morale cf ZAVALLONI Roberto - GIOBERTI Rina, *La personalità in prospettiva morale*, Brescia, La Scuola 1982; DACQUINO Giacomo, *Religiosità e psicoanalisi*, Torino, SEI 1980, 217-283.

ri e un modo di agire in conformità ai valori accettati e condivisi, richiede perciò un superamento sia del timore dei castighi e delle sanzioni sia dell'adeguamento alle regole in modo convenzionale, cioè solo per evitare la critica, la disapprovazione, per l'interesse che ne può derivare. Dal momento che l'ambiente ha un'incidenza rilevante sullo sviluppo della coscienza morale è necessario che ogni individuo interiorizzi ed elabori personalmente i valori per poter maturare dei principi morali autonomi che costituiscono dei punti di riferimento basilari, al di là delle identificazioni con singole persone oppure con gruppi di riferimento o di appartenenza.

Per un adeguato sviluppo della coscienza morale è necessario che l'individuo attui il *passaggio* da una morale di tipo infantile dominata prevalentemente dalle pressioni del Super-Io, cioè dall'introiezione delle norme ambientali, dalle identificazioni con i genitori, dalle tendenze reattive nei confronti delle esigenze impulsive, a una morale più cosciente che si basa su scelte valoriali personali. Le esigenze della morale infantile si possono così subordinare maggiormente a quelle della morale conscia e, nelle scelte personali, si può ridurre il condizionamento delle spinte inconse.

Quando, invece, non si attua uno sviluppo morale adeguato possono riscontrarsi diversi *disturbi* nell'ambito della capacità di valutazione morale e dell'*azione volontaria*. La persona può allora agire in base a una coscienza pseudo-morale nevrotica che ha notevoli ripercussioni anche sulla vita spirituale.

Segnalo, a questo riguardo, alcuni comportamenti reattivi che potrebbero avere alla loro origine una inadeguata integrazione delle forze impulsive con la percezione delle esigenze ambientali. Reazioni eccessive e compulsive verso di sé o verso l'ambiente, in occasione di situazioni frustranti, possono indicare un tentativo di difesa dall'angosciosa sensazione di colpa. Il soggetto reagisce in questi casi al sentimento di colpa autopunendosi, in modo tale da restaurare l'equilibrio interno, oppure proiettando sugli altri la colpa perché è incapace di assumere la propria responsabilità e le conseguenze dei propri atti.

La permanenza, nella persona adulta, di una colpevolezza conflittuale di tipo infantile dovuta a un eccessivo rigorismo educativo può portare a forme di rigidità di giudizio, di moralismo esagerato, all'incapacità di godere le semplici gioie della vita, oppure al rifiuto delle norme percepite come una coartazione e limitazione della possibilità di espressione personale.

Le forme di perfezionismo rigido che sottolineano troppo l'aspetto della giustizia, del dover essere e che non riescono a integrare l'elemento di limite, di contraddizione che la realtà ambientale presenta evidenziano un contrasto tra l'ideale che il soggetto si propone e la tendenza a rifiutare il proprio limite personale.

Anche le forme di scrupolosità sono un indice di un condizionamento della coscienza che è dominata dall'impressione e dall'angoscia di aver commesso una colpa e che, molte volte, è incapace di differenziare tra la realtà oggettiva e l'angosciata sensazione di colpa.

Una deficiente strutturazione del Super-Io, per l'assenza di valide identificazioni con figure significative, può invece indebolire la possibilità di autocontrollo delle proprie reazioni impulsive, favorire l'incapacità di tener conto delle esigenze degli altri e accentuare pretese eccessive nel rapporto interpersonale.

L'accento alla *specificità* e, contemporaneamente, all'*interdipendenza dei processi psichici* fondamentali evidenzia una complessa e graduale attività di maturazione della personalità. Quando i momenti evolutivi procedono senza eccessive difficoltà si ha una progressiva differenziazione e integrazione delle attività psichiche: i processi intellettivi permettono un adattamento più flessibile alla realtà, le reazioni affettive diventano più adeguate alle situazioni, i motivi e gli interessi si ampliano in numero e qualità, il comportamento diventa più stabile. Da un'iniziale indifferenziazione psichica l'individuo si avvia ad una molteplicità differenziata di conoscenze, di reazioni affettive, di interessi che si organizzano in una complessa rete di relazioni.

È essenziale però *distinguere* tra la maturità raggiunta in qualche dimensione della personalità e la maturità psichica. Il soggetto può infatti raggiungere la crescita fisica o sviluppare notevolmente le funzioni intellettive, ma non raggiungere un'adeguata maturità nella strutturazione della sua personalità in quanto qualche aspetto, ad es. quello affettivo, può non essersi sviluppato in modo conveniente. In questi casi, lo scarto esistente nell'evoluzione dei processi psichici può generare disagi e tensioni interne o difficoltà nel rapporto interpersonale oppure un adattamento esterno superficiale che nasconde l'inconsistenza interna. La disarmonia psichica si esprime poi, inevitabilmente, anche nell'atteggiamento religioso che può essere contrassegnato dall'egocentrismo affettivo o intellettuale, da tendenze alla compensazione, da comportamenti rigidi o dipendenti, da accentuate reazioni difensive.

Capitolo terzo

EVOLUZIONE PSICHICA E SVILUPPO DELL'ATTEGGIAMENTO RELIGIOSO

1. Concetto e componenti dell'atteggiamento

L'atteggiamento è un modo d'essere, cioè un orientamento globale della personalità nei confronti di qualcuno o di qualcosa. Gli atteggiamenti vengono definiti come organizzazioni piuttosto stabili di valutazioni positive o negative, di sentimenti e di predisposizioni ad agire pro o contro determinati oggetti della vita di ogni giorno.¹

Nell'atteggiamento sono presenti *tre componenti*:

- componente *cognitiva*, cioè un insieme di conoscenze e convinzioni nei confronti di un determinato oggetto;
- componente *affettiva*: la carica emotiva di attrazione o di repulsione verso un oggetto specifico;
- componente *conativa*: la tendenza ad agire pro o contro l'oggetto.

L'atteggiamento è quindi una struttura dinamica che risulta dall'interazione dei diversi processi psichici e dagli scambi che l'individuo ha realizzato con l'ambiente socio-culturale. La stabilità e l'integrazione di queste strutture variano da individuo a individuo, in base al grado di elaborazione della personalità.

¹ Cf KRECH D. - CRUTCHFIELD R. - BALLACHEY E., *Individuo e società* [*Individual in Society: a Textbook of Social Psychology*, New York, McGraw-Hill 1968], Firenze, Giunti-Barbera 1970, 167.

2. L'atteggiamento religioso

L'atteggiamento religioso è un modo d'essere nei confronti di una realtà specifica, cioè di Dio. È quindi una strutturazione di tutta la personalità in funzione della relazione con Dio e implica un coinvolgimento della sfera cognitiva, affettiva e conativa.

2.1. La componente cognitiva e conativa

La componente *cognitiva* comprende le conoscenze, le convinzioni, i valori che sono focalizzati come fondamentali e che derivano dall'interiorizzazione graduale della Parola di Dio, delle conoscenze teologiche spirituali che motivano l'adesione di fede e l'impegno di trasformazione della propria vita. Man mano che la persona, a livello conoscitivo, approfondisce la sua relazione intenzionale con Dio è stimolata a riesaminare la sua visione della realtà, a rivedere le sue certezze precedenti, ad aprirsi a una lettura più profonda degli eventi che sono interpretati non solo in base alle proprie categorie razionali ma anche alla luce della fede.

La percezione della significatività dell'esperienza religiosa permette di focalizzare una meta a lunga scadenza cui tendere, una direzione precisa che offre motivi validi per impegnarsi con fedeltà e responsabilità. L'individuo impara così a gerarchizzare, in funzione della scelta valoriale religiosa, altri importanti valori umani. Una scala di valori interiorizzati è infatti fondamentale per fondare un progetto di vita che fa riferimento all'ideale religioso e che richiede un'attivazione della dimensione operativa per una ristrutturazione di tutta la personalità in funzione del valore religioso.

La dimensione *conativa* dell'atteggiamento religioso implica, in particolare, la progressiva capacità di richiamare in determinate circostanze o in momenti di difficoltà la scelta fondamentale, lo scopo che è stato giudicato significativo, cioè il progetto che dà un indirizzo specifico alla propria esistenza. Quando si attua una dinamica integrazione tra la componente cognitiva, affettiva e conativa l'individuo riesce a distinguere più facilmente le reazioni immediate di superficie dalle esigenze più profonde, che coinvolgono gli aspetti più centrali della personalità, e ad affrontare la conflittualità interiore rifocalizzando la meta.

È opportuno specificare la *distinzione* tra atteggiamento religioso, comportamento religioso e credenza religiosa.

L'atteggiamento infatti parte dall'interno, il comportamento è invece quell'insieme di azioni e reazioni registrabili all'esterno. Generalmente il comportamento religioso dovrebbe essere l'espressione dell'atteggiamento interno, ma può però anche essere in dissonanza con esso.

L'atteggiamento è inoltre un modo d'essere globale e si differenzia dalla semplice credenza che si pone a livello di contenuto mentale. La credenza religiosa può essere un'opinione ereditata dall'ambiente o determinatasi in base alle proprie conoscenze intellettuali. Se essa non è integrata e interiorizzata, cioè messa in relazione con le altre dimensioni della persona, non può agire come elemento di trasformazione della personalità.

L'atteggiamento religioso è pertanto il *modo d'essere della personalità globale di fronte a Dio e ai valori religiosi*.² Questo modo d'essere è sempre dinamico e si elabora sulla base di disposizioni personali che vengono a contatto con fattori ambientali e culturali, quindi mediante esperienze sul piano umano-religioso e l'esercizio dell'attività cosciente e volontaria dell'individuo. L'atteggiamento religioso, dal punto di vista psicologico, è quindi una realtà complessa sia per la molteplicità degli elementi esperienziali e culturali che comprende, sia per il maggior o minor grado di integrazione tra le conoscenze intellettive e l'esperienza concreta del vissuto religioso.

2.2. La componente affettiva

La maturazione di un autentico atteggiamento religioso si innesta sulla maturazione dei processi psichici fondamentali che costituiscono le strutture portanti che permettono ad ogni individuo di porsi in rapporto con gli altri. Soprattutto in questo particolare tipo di relazione con la Realtà trascendente, è necessario rimanere in un costante atteggiamento di apertura nei confronti del proprio mondo interno e attuare una chiarificazione progressiva dei propri processi psichici perché facilmente possono riscontrarsi delle *ambiguità*. Infatti, le motivazioni razionalmente presenti e accettate dall'individuo possono, molte volte,

² Cf VERGOTE Antoine, *Psicologia religiosa* [*Psychologie religieuse*, Bruxelles, Dessart 1966], Roma, Borla 1979, 213.

celare motivi inconsci ed egoistici che bloccano la persona in forme di ripiegamento narcisistico e di ricerca di sicurezza.

In effetti il rapporto religioso, in cui la relazione è stabilita con una realtà invisibile e diversa da quella umana, si presta facilmente alla sublimazione di tendenze e motivazioni che, a livello psicologico, non sono state chiarite e integrate.³ Ad esempio, un certo tipo di fervore religioso può anche essere una copertura del bisogno di compensazione affettiva, o del bisogno di affermazione personale, di valorizzazione di sé.

Alcuni comportamenti troppo accentuati di rinuncia e di umiltà potrebbero nascondere bisogni di evasione dalla realtà sociale o sensi di inferiorità; uno zelo apostolico eccessivo potrebbe essere, a volte, motivato da desideri di dominio, da bisogni di valorizzazione personale, di evasione dalla vita comunitaria. Queste constatazioni evidenziano pertanto la necessità di un sano discernimento del tipo di rapporto che la persona stabilisce con Dio.

Un vero rapporto interpersonale è sempre strutturante per la personalità psicologicamente sana. Difatti, nell'apertura e nel confronto con l'altro ogni persona si arricchisce e si consolida, si apre all'accettazione della diversità, si verifica e, se necessario, attua alcuni cambiamenti che sono stimolati nell'interazione.

Il soggetto che, invece, ha difficoltà di adattamento alla realtà oppure è più egocentrico dal punto di vista affettivo e sociale sperimenta maggior fatica nella relazione interpersonale e può instaurare rapporti fantastici. Tali rapporti danno una certa gratificazione perché attenuano i desideri e i timori, ma non sono costruttivi in quanto non stimolano la maturazione personale, mantengono su posizioni difensive di evasione dalla realtà e non aprono al rapporto costruttivo con gli altri.

Il rischio inerente all'ambito religioso è che la persona si costruisca un Dio che soddisfi a determinate esigenze psicologiche più che religiose, che risponda ai propri bisogni inconsci di sicurezza e di affetto. In tal caso essa può interpretare come realtà spirituale ciò che invece è semplicemente frutto della sua fantasia e dell'esaltazione dei suoi desi-

³ Cf GODIN André, *Psicologia delle esperienze religiose. Il desiderio e la realtà* [*Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*, Paris, Ed. du Centurion 1981], Brescia, Queriniana ²1986; ZANI MINOJA Liliana, *Religiosità Pseudo-religiosità: dinamiche motivazionali*, in FARINA Marcella - MAZZARELLO Maria Luisa [ed.], *Gesù è il Signore. La specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso*, Roma, LAS 1992.

deri (es. isteria), può illudersi di vivere un impegno di donazione mentre invece è incapace di percepire le esigenze degli altri, di accettare e collaborare con chi le vive accanto.⁴ La *componente affettiva dell'atteggiamento religioso* ha un'importanza notevole che non va quindi sottovalutata, perché può essere un elemento di ambiguità o di potenziamento dell'esperienza religiosa.

L'affettività è, infatti, quella forza che può schiudere alla persona l'universo religioso, in quanto è un modo di capire intuitivamente l'universo e l'esistenza. L'esperienza affettiva è una scossa che può spingere l'individuo ad uscire dall'egocentrismo protettivo e stimolare ad andare verso l'altro. Lo stesso desiderio di Dio, che rappresenta una forte motivazione all'interno della scelta di una vita religiosa, si ricollega, dal punto di vista psicologico, alla potenza affettiva e immaginativa della persona orientata verso una pienezza di felicità e di unione. È però indispensabile che questa esperienza sia adeguatamente elaborata ed integrata nel dinamismo personale.

Il desiderio religioso può difatti assumere molteplici forme: ripiegarsi su di sé in una nostalgia d'unione egocentrica oppure ricercare un vero rapporto personale con Dio, determinare un impegno religioso nel mondo come risposta concreta all'iniziativa di Dio che desidera salvare integralmente ogni uomo, esprimersi in presenza consapevole e attenta all'Altro. Quando una persona è capace di vivere l'atteggiamento religioso come presenza all'Altro ciò indica che essa riesce a trascendere le motivazioni psicologiche e che, al di là dei bisogni e dei timori, è in grado di realizzare un riconoscimento personale dell'Altro e di istituire una relazione più profonda con Lui.

L'autenticità dell'atteggiamento religioso si esprime poi nel comportamento che è caratterizzato da un'intensa interiorità e da manifestazioni esterne sobrie, discrete che si confondono con le occupazioni della vita quotidiana, dalla capacità di impegno personale nel perseguimento della meta e nell'interazione sociale, dall'accettazione dei limiti personali e di quelli degli altri, dall'assunzione dei condizionamenti inerenti alle diverse circostanze in cui ci si trova a vivere.⁵

Si possono pertanto comprendere le difficoltà inerenti al costituirsi

⁴ Cf STICKLER Gertrud, *Forme immature e devianti della religiosità*, in AA.VV., *Atti del Convegno per maestre di noviziato e direttrici di iuniorato*, Roma, Istituto FMA 1974, 307-320.

⁵ Cf ANCONA Leonardo, *Interpretazione clinica del comportamento religioso*, in *Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria* 22 (1961) 7-28.

di un vero atteggiamento religioso e il lavoro di chiarificazione, di purificazione che, a livello psicologico, è necessario attuare. D'altra parte è anche evidente che, data la struttura dinamica dell'essere umano, non esiste un'armonia prestabilita tra l'uomo e i valori che egli persegue. L'integrazione individuale è frutto di un impegno perseverante, di chiarificazioni graduali e continue delle proprie illusioni e delle tendenze difensive che incidono sull'accettazione della realtà.

3. Ruolo materno e paterno nella strutturazione della religiosità personale

Lo sviluppo della struttura psichica è condizionato, come già si è visto, da fattori interni ed esterni. Un influsso notevole è esercitato soprattutto dal vissuto dei primi anni di vita in quanto il bambino, molto sensibile all'ambiente che lo circonda e senza aver ancora sviluppato il potere critico della ragione, non può elaborare in modo adeguato le esperienze che vive a livello affettivo. Anche l'evoluzione dell'esperienza religiosa si colloca nel quadro dello sviluppo psicologico del soggetto ed è condizionata, in particolare, dallo sviluppo psico-affettivo e dall'ambiente. I rapporti che il bambino stabilisce con le persone che lo circondano nei primi anni di vita possono infatti favorire od ostacolare la successiva relazione con Dio.

È da rilevare che l'idea di Dio non emerge spontaneamente nella mente del bambino; d'altra parte però l'orientamento verso Dio può essere favorito dall'apertura alla realtà presente nel piccolo. Gli studi positivi hanno evidenziato nel fanciullo una grande disponibilità religiosa, che assume ben presto forma se è educata adeguatamente. Alcuni studiosi hanno anche cercato di delineare il significato simbolico dell'esperienza parentale, cioè il ruolo materno e paterno nella strutturazione dell'esperienza religiosa individuale.

Il *rapporto* che il neonato realizza *con la madre* è fatto di impressioni piacevoli o spiacevoli, di reazioni di distensione, di soddisfazione, di tensione, di sicurezza o di insicurezza. È un'esperienza interpersonale ricca di implicazioni affettive che può condizionare la disponibilità affettiva del bambino e le sue relazioni future che, sulla base di questa prima relazione, possono essere contrassegnate da una certa apertura al reale o da un'attitudine di diffidenza timorosa.

Una relazione tra madre e figlio sufficientemente positiva offre un'esperienza di sicurezza, di abbandono fiducioso che può caratteriz-

zare poi lo psichismo adulto, nella vita sia individuale che sociale. Attraverso questa interazione con la figura materna l'individuo impara ad avere fiducia in sé e negli altri, a ricevere e a dare.

Il rapporto tra madre e figlio rappresenta quindi il primo momento strutturante, a livello affettivo e cognitivo, che contribuisce all'emergere di una disponibilità nei confronti dell'esperienza religiosa. L'immagine materna, a livello simbolico, assume il significato di un richiamo religioso in quanto costituisce l'oggetto che interessa e soddisfa l'affettività del bambino.

Questa esperienza di sicurezza e di accoglienza è una condizione psicologica che favorisce pertanto lo sviluppo del desiderio di Dio, perché apre al rapporto con l'altro. L'alterazione di questa esperienza affettiva, a causa di una chiusura precoce, può condurre invece ad un ripiegamento difensivo su di sé e rendere più difficile l'apertura agli altri e a Dio.

Anche la *figura paterna* incide notevolmente sulla strutturazione religiosa della personalità. Infatti il padre rappresenta un elemento di frustrazione nel rapporto diadico del bambino con la madre, perché conduce alla differenziazione affettiva, alla rinuncia del rapporto narcisistico con la madre, a una maggiore consapevolezza delle esigenze della realtà esterna e degli altri. È perciò necessario che il piccolo riesca a integrare le diverse percezioni del padre, cioè sia della persona che pone dei limiti con le sue proibizioni, sia del modello a cui identificarsi che garantisce una felicità futura da ottenere, però, mediante un impegno personale.⁶

Il *contenuto simbolico delle immagini parentali*, che costituiscono delle rappresentazioni fortemente impregnate di elementi affettivi connesse alle percezioni delle qualità relazionali dei genitori, può essere facilmente proiettato nell'immagine di Dio.

Infatti, chi non è cosciente dei propri condizionamenti inconsci può trasferire sul rapporto con Dio gli schemi cognitivi ed emotivi dei rapporti vissuti con le figure parentali e sperimentare, in base al vissuto personale, intensi desideri di gratificazione narcisistica, o sensazioni di timore, di oppressione, di colpa, oppure impressioni di esigenza ecces-

⁶ Cf VERGOTE, *Psicologia* 158-210; PERI G. - RICCI C. - ALETTI M., *La rappresentazione di Dio e di altre figure significative nel vissuto esperienziale*, in CESA BIANCHI Marcello [ed.], *Ricerca in laboratorio ed intervento nella società. Orientamenti e prospettive della psicologia in Italia*, Milano, Unicopli 1982, 261-270.

siva o, al contrario, di debolezza da parte dell'Altro. Per poter accedere a Dio con una certa autonomia personale si richiede pertanto una differenziazione del vissuto inerente alle figure parentali.

4. Caratteristiche della religiosità in alcune tappe evolutive

Un breve richiamo ad alcuni aspetti del vissuto religioso, che possono essere presenti lungo l'arco evolutivo individuale, permette di focalizzare l'iter di sviluppo della dimensione religiosa della personalità e i residui infantili o adolescenziali che anche nella persona adulta potrebbero persistere, al di là della tappa evolutiva specifica.

Nell'*infanzia* l'esperienza religiosa può essere caratterizzata da particolari tendenze: dall'egocentrismo cognitivo, dall'antropomorfismo, dall'animismo, dal magismo e da una concezione di giustizia immanente.

Il bambino è egocentrico a livello cognitivo in quanto trova difficoltà nel distinguere tra il proprio modo di pensare e quello degli altri, quindi nel porsi da un punto di vista diverso dal proprio, non è in grado di comprendere che la propria prospettiva va coordinata con quella degli altri. Egli ha come punto di riferimento la sua esperienza personale che proietta sulla realtà esterna e attribuisce facilmente anche agli altri il proprio modo di pensare, i propri desideri, affetti, emozioni.

Il bambino rivela poi la tendenza a interpretare in modo antropomorfo la realtà divina, concepisce cioè Dio e le realtà soprannaturali sotto l'aspetto umano. Dio è quindi immaginato come un uomo forte, buono, che ha poteri eccezionali.

Anche le tendenze all'animismo e al magismo possono essere particolarmente accentuate in quanto il bambino tende ad attribuire agli oggetti inanimati una coscienza e una certa intenzionalità benefica o malefica e crede nell'esistenza di un determinato rapporto di partecipazione magica tra fenomeni o cose per cui cerca di usare questa presunta relazione per modificare la realtà a proprio favore.

Questo atteggiamento è, a volte, presente anche nelle persone adulte che concepiscono Dio come una forza magica che obbedisce all'atteggiamento affettivo dell'uomo o che tendono a impadronirsi di forze occulte attraverso determinati segni o riti. Questo atteggiamento magico risulta un tentativo di impossessarsi di Dio, della sua potenza per soddisfare i propri desideri: si ritiene pertanto che se l'uomo com-

pie determinate opere e preghiere Dio è obbligato ad esaudirlo. L'atteggiamento magico genera poi dubbi e reazioni di rifiuto quando le speranze vengono deluse; allora l'individuo pone in questione la bontà di Dio e la sua stessa esistenza.

La concezione di giustizia immanente si esprime, invece, nella convinzione che un'attività punitiva automatica può sgorgare dalle cose stesse nel caso di una cattiva azione, di un'infrazione ad una norma.⁷

La *tappa adolescenziale*, che è un periodo di particolare conflittualità intrapsichica, di ricerca di autonomia personale, può dar luogo a forme di opposizione nei confronti degli schemi tradizionali e dei valori presentati dagli adulti. In questa tappa l'immagine di Dio si può purificare maggiormente dalle componenti magiche, animistiche e antropomorfe precedenti.

Lo sviluppo dell'intelligenza, l'esigenza di realizzazione personale, l'emergere dei sentimenti di amicizia, le crisi di indipendenza possono favorire e, contemporaneamente, creare difficoltà per la strutturazione religiosa della personalità adolescenziale. L'adolescente può sperimentare forti sensazioni di solitudine e sentire intensamente il desiderio di partecipare al mondo degli altri, di condividere in una relazione di amicizia le proprie esperienze. Dio è percepito come Colui che può dare una risposta alla sua solitudine, alle sue esigenze di accettazione, di giustizia e di realizzazione personale.

In questo periodo evolutivo si possono notare dinamiche e comportamenti diversi: di idealizzazione, di rifiuto, di oscillazione nell'orientamento verso una molteplicità di valori contrastanti. Un fenomeno tipico di questa fase è quello dell'idealizzazione religiosa che può portare l'adolescente a elaborare un modello ideale che viene proiettato su Dio concepito come Colui che comprende pienamente e non delude mai.

Possono emergere anche sensi di colpa connessi al risveglio della sessualità, atteggiamenti di rifiuto della religione, forti preoccupazioni morali, dubbi religiosi, scelte ideologiche estremiste. Questi fenomeni hanno all'origine l'esigenza di ricercare una propria identità e autonomia personale, una crisi di fiducia generale che esprime l'insicurezza

⁷ Cf PETTER Guido, *Lo sviluppo mentale nelle ricerche di Jean Piaget*, Firenze, Giunti-Barbera 1973, 475-478; VIANELLO Renzo, *Ricerche psicologiche sulla religiosità infantile*, Firenze, Giunti-Barbera 1980; LORENZINI Giacomo, *Gli aspetti religiosi della personalità*, in ANCONA Leonardo [ed.], *Questioni di psicologia*, Brescia, La Scuola 1962, 561-598.

nei confronti di sé e la percezione dell'intensità delle forze pulsionali e affettive che necessitano di un orientamento.

Nella *giovinezza* l'individuo può maturare una maggior obiettività e decentramento da sé, diventare capace di impegnarsi in modo costruttivo, di interrogarsi sulle diverse concezioni di vita e sul senso profondo della religione. È quindi il momento in cui la persona inizia il processo di assunzione più profonda e personale della fede. Secondo Antoine Vergote, l'autentica fede religiosa, personale e riconosciuta nella sua finalità trascendente, è assunta verso i 30 anni.⁸ Ovviamente, ogni tappa di strutturazione religiosa della personalità ha una sua importanza insostituibile, ma la maturità richiesta per una scelta personale è propria della vita adulta.

La *strutturazione religiosa della personalità* si attua quindi gradualmente *nell'ambito dell'evoluzione psichica* generale. L'individuo, attraverso le tappe del suo sviluppo psichico, si decentra progressivamente da sé, si apre all'altro e contemporaneamente, a livello di esperienza religiosa, dopo aver superate le fasi del vissuto religioso infantile, giunge a prendere coscienza della trascendenza di Dio. Questa strutturazione avviene mediante l'integrazione dei vari processi psichici: emotivi, intellettivi, di attività intenzionale.

Il conseguimento di un certo grado di integrazione della propria esperienza e il raggiungimento di una religiosità fondata su convinzioni personali sono le condizioni per un'adeguata strutturazione della personalità a livello religioso. L'evoluzione religiosa della personalità è comunque un processo dinamico costantemente in atto perché le condizioni intrinseche della vita psichica e la realtà ambientale esterna portano ad elaborare continue differenziazioni e integrazioni del vissuto religioso.

Ciò che è però fondamentale è che l'elemento religioso sia veramente integrato nella struttura globale della personalità, non sia quindi qualcosa che viene aggiunto artificialmente, accostato dall'esterno alla struttura psichica. Quando non c'è un'integrazione della personalità a livello religioso esiste il rischio di un tipo di religiosità funzionale: è la situazione in cui la preghiera, l'immaginazione, il linguaggio religioso sono al servizio dei bisogni e dei desideri personali. La religione svolge, in questi casi, la funzione di colmare dei vuoti interiori, delle

⁸ Cf VERGOTE, *Psicologia* 283-312; ALETTI Mario, *Psicologia, psicoanalisi e religione. Studi e ricerche*, Bologna, Dehoniane 1992.

paure e tende a compensare dei desideri inconsci.

5. Il processo di strutturazione dell'atteggiamento religioso

Si può constatare con una certa frequenza che, benché la persona abbia fatto una scelta di vita consacrata, non sempre il valore religioso integra effettivamente tutte le dimensioni della sua realtà personale. In effetti sono numerosi gli ostacoli esterni e le resistenze interne che l'individuo deve affrontare per elaborare un atteggiamento religioso che coinvolga tutte le dimensioni della sua personalità.

Si possono, in particolare, focalizzare alcuni *punti cruciali* del processo di evoluzione e strutturazione dell'atteggiamento religioso nell'impegno specifico di vita consacrata.

– *L'assunzione e integrazione di tutti gli aspetti della personalità*, cioè degli elementi cognitivi, affettivi, sociali, volitivi. La religiosità non coinvolge solo l'aspetto intellettuale ma tutte le dimensioni della personalità per cui nessun elemento può essere rifiutato o percepito con disgusto prolungato: ciò creerebbe insicurezza e instabilità a livello intrapsichico e nel rapporto interpersonale. Nella vita religiosa l'aspetto che, in genere, può essere più rimosso è quello affettivo e, in particolare, le forze di sessualità, sensibilità, aggressività.

– *L'integrazione del passato*. Il passato fa parte dell'esperienza ed è quindi necessario accettarlo ed assumerlo poiché i fatti e gli impulsi rimossi continuano ad agire in modo inconscio e costituiscono un elemento di continuo disturbo nell'adattamento alla realtà. All'interno di una visione religiosa della realtà la persona ha, inoltre, una maggior possibilità di affrontare con chiarezza e coraggio il proprio passato e può interpretarlo alla luce della fede.

Occorre pertanto obiettivare le proprie esperienze perché finché una circostanza della vita è vista come negativa ed è rifiutata disturba continuamente l'equilibrio personale. Quando, invece, la persona sa darle un significato positivo si realizza un'attenuazione delle reazioni emotive negative, un'apertura maggiore alla realtà. Gli errori commessi o subiti, gli insuccessi in cui si può aver avuto una maggiore o minor parte di responsabilità richiedono di essere riconsiderati, riconosciuti e integrati. Diversamente la persona è incapace di vivere in un atteggiamento di accettazione realistica di sé e degli eventi, di adesione fiduciosa a Dio e può persistere in un'attitudine troppo difensiva e nel-

l'amarezza connessa alle esperienze di delusione.

– La *differenziazione dei valori* . È necessario attuare una continua distinzione tra il livello dei valori religiosi e quello dei valori umani. L'atteggiamento religioso deve cioè esprimere una scelta e assunzione personale di determinati valori, differenziati da altri valori che hanno una loro pregnanza e significato, ma che, nella scelta di vita religiosa, vengono posti in una posizione subordinata rispetto ai primi. La componente di idealizzazione, connessa al momento della scelta iniziale, col tempo viene meno per cui è indispensabile concretizzare la scelta nella trama del vissuto quotidiano, quando le diverse pressioni del vissuto interno e della realtà esterna rendono più conflittuale l'orientamento verso i valori specificamente religiosi.

– L' *identificazione al modello e ai modelli* . Nessun atteggiamento umano si struttura senza riferimento a modelli significativi. L'attività identificatoria permette al soggetto di assumere interiormente alcune qualità di un'altra persona e dispiega capacità personali che non hanno ancora potuto strutturarsi ed esprimersi. Il modello diventa, in tal modo, un principio di strutturazione interna e svolge un ruolo fondamentale per l'integrazione personale.

Per un cristiano e, in modo particolare, per coloro che scelgono la vita religiosa il modello di identificazione fondamentale è la persona di Cristo. Altri modelli sono poi i santi, i fondatori, i religiosi esemplari dell'Istituto di appartenenza. È indispensabile però riferirsi a Cristo come modello basilare e, soprattutto nel momento della formazione, non spostare l'attenzione in modo eccessivo su altre figure che hanno un loro valore, ma che non possono essere l'elemento centrale di riferimento per una scelta di vita consacrata.

È inoltre essenziale non fermarsi solo al livello imitativo del comportamento esterno o di identificazione affettiva, ma giungere ad accostare più in profondità il modello per capire il valore che egli ha vissuto, farlo proprio e poterlo poi esprimere in modo personale.

L'atteggiamento religioso autentico implica quindi un'integrazione dinamica difficile da conseguire e da mantenere. Richiede, infatti, una ristrutturazione di tutto l'essere e il superamento continuo delle tensioni create dagli ostacoli esterni ed interni. Perché la predisposizione ad entrare in relazione con Dio diventi un effettivo rapporto, capace di dare un senso e un orientamento a tutta la vita, è pertanto necessario che il valore religioso si integri profondamente nella personalità e ne coin-

volga tutte le dimensioni.

Ciò comporta un impegno costante per penetrare il valore e superare le proprie resistenze inconsce che mirano ad evitare le chiarificazioni interiori. Infatti, la percezione realistica di sé crea sofferenza perché può rivelare alcuni limiti e una certa fragilità personale a livello psicologico. È opportuno quindi essere consapevoli che né l'adesione razionale né le emozioni più o meno forti di attrazione per l'ideale oppure di disagio per ciò che si è possono trasformare la personalità, se non avviene una rielaborazione profonda di tutto l'essere.

IDENTITÀ PERSONALE E IDENTITÀ RELIGIOSA

1. Precisazioni sul concetto di identità

Il senso di identità si sviluppa attraverso processi relazionali che conducono la persona a percepirsi nella propria unicità individuale in relazione con altre persone.

L'identità personale include un concetto di sé che comprende tendenze, scopi, aspettative, valori e un sentimento soggettivo di coerenza e continuità con se stessi.¹ Percepire la propria identità significa quindi sperimentare un sentimento profondo di unità interiore, avvertire la continuità della propria esistenza senza fratture tra ciò che si è, ciò che si è stato e ciò che si desidera essere. Implica una presa di coscienza di sé come di una realtà dotata di *unità* e *continuità* interiore, un'accettazione emotiva di ciò che è costitutivo del proprio sé e, contemporaneamente, la consapevolezza della distinzione psicologica dalle altre persone.

L'identità può esprimere l'essere di un individuo o di un gruppo. Esiste comunque un costante rapporto tra l'identità individuale e quella collettiva, in quanto l'identità definisce l'essere in continuità con se stesso e in relazione con gli altri.

L'identità psico-sociale è l'identità personale intesa nel senso più ampio e profondo, cioè come definizione della persona che, prefiggendosi degli scopi specifici, vive in una società in relazione con altre persone. Riguarda, in particolare, tutto il processo di sviluppo dell'individuo come membro di un gruppo sociale, che conduce a sentirsi inseriti e riconosciuti in una determinata società.

¹ Cf ERIKSON Erik H., *Gioventù e crisi d'identità* [*Identity Youth and Crisis*, New York, Norton & Co. Inc. 1968], Roma, Armando 1977, 20.

L'identità psico-sociale include alcuni *aspetti* che la specificano in modo unico e irripetibile:²

– l'aspetto *idiosincratico*, cioè la percezione interna e soggettiva della propria unità e continuità: l'identità esiste solo come viene vissuta, consciamente e inconsciamente; ciò che è importante è il modo con cui il soggetto vede la sua identità, la percezione che egli ha della sua unicità individuale, soprattutto la sicurezza che egli ha a livello di forze emotive;

– l'aspetto *collettivo*: include l'insieme delle influenze sociali che agiscono sull'individuo orientando le sue potenzialità, le sue prospettive in base alle identità dei gruppi in cui è inserito; ogni storia individuale si inserisce infatti sempre in una determinata realtà storica e sociale che media specifici valori psico-storici e sociali; l'identità personale è quindi un'espressione dell'interiorizzazione delle influenze ambientali e dei gruppi di cui il soggetto fa parte;

– l'aspetto *temporale-dinamico*: l'identità è una elaborazione lenta che implica l'attività costante dell'individuo per stabilire una continuità tra le diverse esperienze; è quindi un processo che integra ogni nuova esperienza in una continuità temporale: ognuno infatti organizza il proprio presente sulla base del proprio passato e proiettandosi verso il futuro;

– l'aspetto di *apertura nel superamento* dell'identità psico-sociale: l'identità che l'individuo dovrebbe raggiungere nel periodo dell'adolescenza rappresenta un punto di arrivo in quanto costituisce una sintesi dell'evoluzione psicologica personale e, al tempo stesso, un punto di partenza che implica un autotrascendimento di ciò che si è conseguito; l'individuo attua cioè una determinata scelta di valori che, polarizzando tutta la sua esistenza, permettono di realizzare un'esperienza sempre più profonda di unità e continuità, nonostante i cambiamenti esterni ed interni che potranno verificarsi in seguito.

Nell'*identità religiosa* la consapevolezza e il sentimento di identità si specificano nella scelta del valore religioso, per cui le forze individuali si orientano in funzione di questo valore. Il soggetto che ha raggiunto la sua identità psichica, quindi una certa consapevolezza e accettazione di sé con il senso di sicurezza che ne consegue, cerca di orga-

² Cf DE LORIMIER Jacques, *Progetto di vita nell'adolescente* [Le projet de vie de l'adolescent. *Identité psycho-social et vocation*, Paris, Fayard-Mame 1967], Torino, LDC 1968, 289-290; COLOMBO Antonia, *L'identità personale: centro di convergenza delle diverse tappe della crescita*, in AA.VV., *Atti del Convegno per maestre* 256-264.

nizzare tutte le sue energie in funzione di una relazione più profonda con Dio e di un servizio specifico nella società.

La scelta di una vocazione e, in particolare, di una consacrazione religiosa *suppone* l'esistenza di un'identità psico-sociale, quindi di una sufficiente consistenza, giacché non è possibile offrire e trascendere ciò che non si possiede. È infatti necessario che la/il giovane abbia acquisito, nella relazione con gli altri, un grado sufficiente di unità e continuità interiore, che si senta riconosciuta/o dalla società cui appartiene e che sappia riconoscere gli altri.

Diversamente la scelta vocazionale può rappresentare un'evasione dalla propria realtà personale che non si vuol accettare, una ricerca di identità rassicurante nella scelta di una forma ideale di vita e non un orientamento di tutto il proprio essere per rispondere al disegno di salvezza di Dio. D'altro lato, la scelta vocazionale *apporta* all'identità la sua fisionomia originale e può dare un profondo senso all'esistenza della/del giovane quando diventa un costante punto di riferimento per le scelte successive.

2. Genesi e tappe dell'identità psico-sociale

L'identità psico-sociale poggia sullo sviluppo psico-sessuale ed è il punto di arrivo di un iter evolutivo che porta il soggetto dalla totale dipendenza biologica e psico-affettiva, caratteristiche dei primi anni di vita, ad una relativa autonomia psichica in una progressiva scoperta e apertura verso la realtà esterna e gli altri.

2.1. *La "qualità" della relazione*

La genesi dell'identità si attua, secondo Erikson, all'interno di determinate tappe evolutive collegate tra loro. Questo studioso rileva che la personalità si sviluppa attraverso il succedersi di otto *crisi psico-sociali*.³ Ciascuna di queste crisi corrisponde a una tappa di sviluppo dell'Io in relazione con l'ambiente sociale con cui l'individuo entra gradualmente in contatto. La *qualità del tipo di relazioni* che l'essere umano stabilisce con l'ambiente, in ogni tappa evolutiva è uno dei fattori più importanti nello sviluppo della personalità.

³ Cf ERIKSON, *Infanzia* 64-99.

In primo luogo emergono le relazioni di reciprocità tra la madre e il bambino, poi le relazioni tra il bambino e le altre persone con cui egli entra in rapporto nei diversi ambienti in cui si inserisce, infine le relazioni con alcune istituzioni che trasmettono la tradizione e presentano valori o ideologie. Di fondamentale importanza sono le relazioni che il bambino stabilisce con i genitori: esse si imprimono fortemente nella personalità perché sono vissute intensamente a livello affettivo.

Per essere costruttivi questi vari tipi di rapporti interpersonali dovrebbero portare ad un'attualizzazione della persona, cioè a far sì che il soggetto possa sviluppare le sue disposizioni individuali, senza dover utilizzare in modo eccessivo dei meccanismi inconsci per difendersi dalla realtà troppo imprevedibile e contrastante. Attualizzazione di sé e attivazione degli altri sono infatti, per Erikson, due realtà complementari: chi affronta la realtà in modo attivo e accoglie le diversità individuali stimola negli altri reazioni più costruttive.⁴

Le prime relazioni che sono alla base dell'identità si elaborano al livello dell'io corporeo e, anche in seguito, ogni relazione include un elemento corporeo (gesto, posizione, emozione). Nei primi anni di vita nel bambino diventano attivi alcuni modi corporei, cioè disponibilità di contatto con il mondo e di scambio con le persone dell'ambiente circostante che sono fondate su strutture neurofisiologiche.

Questi modi di approccio alla realtà (incorporativo recettivo, incorporativo aggressivo, muscolare eliminativo, muscolare retentivo, spaziale) modellano le prime relazioni col mondo esterno e lasciano delle tracce durature che incidono sulle ulteriori relazioni. La presenza o l'assenza di un modo corporeo, l'equilibrio o lo squilibrio dei loro rapporti, nelle diverse fasi evolutive, favoriscono o disturbano la formazione dell'identità.

2.2. Gli atteggiamenti di base positivi o negativi

In base alla ripetizione di un certo tipo di interazione modale (es. ricevere, accettare, prendere e trattenere, lasciar andare, conservare, fare), che può essere gratificante o frustrante, si formano degli *atteggiamenti di base* positivi o negativi, che incidono sulla consistenza o sulla fragilità della personalità. Un superamento sufficientemente positivo

⁴ Cf ERIKSON, *Introspezione* 115-136; MAIER Henry W., *L'età infantile* [*Three Theories of Child Development*, New York, Harper & Row 1965], Milano, Angeli 1971, 41-91.

della crisi di crescita inerente ad ogni tappa porta ad acquistare alcune attitudini di base positive che caratterizzano una personalità sana. Al contrario, se la situazione conflittuale non viene risolta in modo costruttivo si ha un arresto o una regressione nell'evoluzione affettiva del soggetto e si instaurano attitudini di base negative a livello emotivo.

Inoltre, ad ogni attitudine di base positiva corrisponde una *virtù naturale*, cioè una forza adattiva che emerge nel processo evolutivo, una qualità umana di forza dell'Io.⁵ È perciò importante che le relazioni stabilite dal bambino abbiano la qualità fondamentale della reciprocità. Difatti, senza reciprocità i modi di relazione non si possono equilibrare in senso positivo, a livello di esperienza soggettiva, e non si può nemmeno parlare di una relazione intensa e attivante le disposizioni individuali.

Le *attitudini emotive positive* che possono maturare nella fase dell'infanzia e della fanciullezza comprendono: un senso di fiducia, di autonomia, di iniziativa, di industriosità che sfociano poi, nell'adolescenza, in un senso adeguato della propria identità.

Al contrario, se si consolidano *attitudini emotive negative* la persona è soggetta più frequentemente a reazioni di sfiducia, di dubbiosità, di colpevolezza, di inferiorità e permane, anche nell'adolescenza, in una situazione di incertezza profonda su di sé e su ciò che desidera essere. Le *virtù naturali* che si possono sviluppare sulla base delle attitudini positive sono: la speranza, la volontà, la fermezza dei propositi, la competenza.

L'identità personale si consolida nell'adolescente attraverso il riconoscimento degli adulti e dei coetanei. L'adolescente ha bisogno di sapere che è se stesso, ma anche che è simile ad altre persone con le quali condivide valori, modelli di comportamento e scopi. È quindi molto importante la mutualità della conferma reciproca degli adolescenti e degli adulti: mutualità della fedeltà dell'adolescente e di valori autentici vissuti dagli adulti, che ha come conseguenza il ringiovanimento della società e delle istituzioni mediante la vitale trasmissione dei valori.

La formazione dell'identità dovrebbe condurre, verso la fine dell'adolescenza, al consolidamento della virtù psicologica della *fedeltà*,

⁵ L'Io è, secondo Erikson, il centro individuale dell'esperienza organizzata e del progetto ragionevole (include quindi l'aspetto percettivo, di apprendimento, motivazionale e *non* di autosufficienza). Percepisce la realtà esteriore e quella interiore, assicura la sintesi della personalità e mantiene l'armonia tra le diverse parti della struttura personale in vista dell'adattamento al reale (cf ERIKSON, *Gioventù* 258-259).

cioè della capacità di restare coerenti con i principi liberamente scelti, nonostante le inevitabili contraddizioni riscontrate in sé e negli altri. La capacità di fedeltà dipende però dal modo in cui si sono superate le tappe precedenti: si appoggia difatti sulla capacità di sperare, di volere e di padroneggiarsi, di darsi degli scopi e di perseguirli con dei mezzi appropriati, sulla competenza acquisita in alcuni campi.

A sua volta la fedeltà è garante dell'identità per l'avvenire ed è indispensabile per poter affrontare le crisi future della vita. Essa rafforza la capacità di amore, porta alla sollecitudine per gli altri, alimenta la capacità di dedizione e favorisce l'integrazione della personalità. È una fedeltà dinamica che si realizza nei modi più diversi in quanto, fra tutte le possibilità operative e le relazioni possibili, l'individuo compie una serie di scelte che si esprimono in determinati impegni. Se, invece, la fedeltà non si stabilisce come virtù psicologica alla fine dell'adolescenza l'Io individuale può sperimentare una crisi prolungata o può anche registrare un danno psicologico.

3. Importanza delle identificazioni nella genesi dell'identità

Nella genesi dell'identità un ruolo rilevante è svolto dalle identificazioni. *L'identificazione* è un processo psicologico mediante cui un soggetto si appropria di un aspetto o di un insieme di tratti di un'altra persona e modifica le proprie motivazioni, il comportamento, l'immagine di sé in modo da fare l'esperienza di essere simile alla persona con cui si identifica.

Le identificazioni sono quindi delle esperienze vissute che, se sono state positivamente integrate, risultano fondamentali per la crescita psichica. Le identificazioni positive permettono infatti alla personalità di sviluppare le proprie potenzialità e di acquisire un adeguato senso di identità. Si hanno invece forme di identificazioni negative quando, a livello inconscio, l'individuo rimane troppo legato emotivamente alle persone con cui si è identificato e non sviluppa la propria originale identità, oppure quando il soggetto permane in reazioni inconsce di rifiuto nei confronti di persone significative. Dove esistono relazioni di reciprocità l'identificazione ha maggior possibilità di attuarsi in modo costruttivo perché, di per sé, tali relazioni sono attivanti e promuovono lo sviluppo dell'identità della persona.

Le principali identificazioni che concorrono alla formazione del-

l'identità e alla scelta di una vocazione sono consce e inconscie.⁶

Le prime identificazioni avvengono nell'*infanzia*, a livello inconscio, e hanno per oggetto i genitori. Particolarmente importante è un'adeguata identificazione con il genitore del proprio sesso che è necessaria per l'acquisizione dell'identità sessuale.

Le identificazioni della *fanciullezza* preparano alla condivisione di impegni, all'assunzione di ruoli, di un particolare compito sociale. Le identificazioni infantili possono incidere notevolmente sulle ulteriori scelte che il soggetto compie: infatti le aspirazioni e gli interessi dell'individuo riflettono, sovente, il mondo dei valori delle persone con le quali ha avuto un rapporto affettivo più profondo o possono esprimere una reazione inconscia nei confronti di queste persone.

Nella *preadolescenza* le identificazioni si orientano verso un eroe o un modello idealizzato che rappresenta l'Io ideale e che attira per le sue realizzazioni in ambienti esterni alla famiglia. Nell'*adolescenza* acquista un valore importante l'identificazione con un amico che ordinariamente possiede o si suppone possieda le perfezioni che mancano all'Io. L'adolescente idealizza l'amico, ammira ed ama alcune sue caratteristiche che esprimono qualità che egli non possiede e che desidera avere. Questo tipo di amicizia rafforza l'Io, ma rischia di asservirlo se dura troppo a lungo, in quanto può indebolire l'autonomia del soggetto.

In questa fase si ha anche un processo di identificazione al gruppo mediante cui l'adolescente tende ad adottare il comportamento e a condividere gli ideali del gruppo di riferimento o di appartenenza.

L'adolescente può, inoltre, realizzare un'identificazione con adulti significativi, cioè può scegliere determinate persone perché le ammira e scopre in loro dei valori, degli elementi positivi a livello di personalità o di esercizio di ruoli. Emerge, al riguardo, il ruolo svolto dall'educatore che, in molti casi, può essere la persona-chiave che apre all'adolescente il mondo dei valori e può orientare nella ricerca e scoperta della propria identità. L'adolescente mentre assume e fa propri i valori delle persone che ammira costruisce, partendo da essi, il suo sistema personale di valori. Questo tipo di identificazione più cosciente implica un'attività personale da parte del soggetto e il superamento dell'automatismo inconscio delle prime identificazioni.

L'identità però non è solo individuale; comporta anche l'aspetto collettivo che non è circoscritto ad una particolare regione, nazione o

⁶ Cf DE LORIMIER, *Progetto* 313-342.

classe perché si apre a dimensioni più ampie e può estendersi a tutta l'umanità. Mediante l'identificazione collettiva l'identità personale è arricchita da un sentimento di appartenenza a una comune tradizione umana, da un senso di solidarietà più ampio che supera i ristretti confini fisici e culturali del gruppo di appartenenza.

4. Il superamento dell'identità psico-sociale

Quando l'adolescente ha attuato una scelta tra le identificazioni realizzate ed ha conseguito il sentimento della propria identità, diventando capace di fedeltà, ha la possibilità di trascendersi, cioè di *andare oltre la propria individualità* per aprirsi agli altri. Al contrario, quando questa tappa non è superata si possono prolungare situazioni psicologiche di disagio che si manifestano in forme di narcisismo, di fissazione in identità negative, di continue problematiche relazionali.

Il soggetto che ha conseguito un adeguato senso della propria identità ha un'immagine più realistica di sé e un sentimento di unità interiore che esprimono l'integrazione dell'Io. L'Io forte, con una sufficiente coscienza della propria identità, non ha bisogno di essere sostenuto artificialmente e può impegnarsi in relazioni costruttive. L'Io debole, invece, che non ha sicurezza in sé è sempre alla ricerca di sostegno e di sicurezza da parte degli altri e trova maggior difficoltà nel rapporto interpersonale.

Secondo Erikson, le *altre tappe del ciclo vitale* dell'individuo, successive alla formazione dell'identità, comprendono: la fase della giovinezza, dell'età adulta e della vecchiaia. In queste tappe possono emergere le attitudini emotive positive dell'intimità, della generatività e dell'integrità su cui si sviluppano poi le virtù dell'amore, della sollecitudine e della saggezza. Le attitudini emotive negative che, invece, possono consolidarsi in questi passaggi evolutivi sono: un senso di isolamento, di stagnazione e di disperazione.⁷

⁷ Cf ERIKSON, *Introspezione* 120-136.

5. Rapporto tra identità personale e identità religiosa

Tutto ciò che contribuisce alla formazione di un'identità relativamente stabile contribuisce, nello stesso tempo, alla scelta di una vocazione umanamente più equilibrata. L'identità dà infatti alla vocazione il fondamento umano indispensabile e la vocazione dà, a sua volta, all'identità l'elemento unificatore attorno al quale si possono polarizzare tutte le dimensioni della personalità.

5.1. *Il fondamento umano del senso di identità religiosa*

Identità e vocazione sono due processi dinamici che convergono l'un l'altro nella configurazione della personalità. L'identità religiosa implica un'identità personale che si organizza gradualmente in riferimento al valore religioso e, nel caso specifico della scelta di vita consacrata, questa identità si struttura riferendosi a Cristo e a determinati modelli di vita religiosa. Per l'elaborazione di un atteggiamento religioso che giunga a unificare tutto il modo d'essere della persona consacrata è indispensabile che Cristo diventi il principio di strutturazione interna. Ma ciò non può realizzarsi in profondità quando la persona ha un sentimento d'identità troppo fragile: in questi casi l'attenzione è eccessivamente concentrata su di sé e il riferimento all'Altro è ancora in funzione del proprio Io che necessita di sostegno, di convalida da parte degli altri.

Il *processo d'identificazione religiosa* impegna tutte le istanze della personalità: si attua a livello cosciente e richiede un'intensa partecipazione delle forze affettive integrate con l'attività volontaria.⁸ Questo processo può attuarsi con gradualità quando la persona ha raggiunto un relativo grado di maturazione affettiva e non è troppo bloccata in forme di identificazioni infantili o adolescenziali.

Oltre a Cristo, modello fondamentale di identificazione, vi è una larga gamma di modelli rappresentati dai Santi, da persone che hanno vissuto lo stesso impegno di vita consacrata nell'Istituto scelto. Anche la concreta comunità in cui ci si inserisce ha una funzione importante nella presentazione dei valori e nella traduzione degli stessi, quindi nella strutturazione della personalità. Dal punto di vista psicologico, le

⁸ Cf STICKLER Gertrud, *Verso il raggiungimento dell'identità religiosa*, in AA.VV., *Atti del Convegno per maestre* 295-306.

qualità positive essenziali di questi modelli di vita non consistono tanto nell'assenza di limiti o imperfezioni, quanto piuttosto nella capacità di queste persone di essere autentiche, cioè di accettare i propri limiti e di essere centrate su Dio e sui valori essenziali.

Il processo di ristrutturazione religiosa della personalità implica una *ristrutturazione* profonda *di tutto l'essere*, quindi l'acquisizione di un atteggiamento religioso che non si fermi solo al livello della condiscendenza esterna o dell'identificazione affettiva gratificante. Richiede perciò un'interiorizzazione e un'assimilazione personale del valore che è diventato significativo per la propria vita. Solo a questa condizione si può raggiungere un'identità religiosa consistente che non viene continuamente messa in questione e discussa dalle ricorrenti trasformazioni psico-storiche e sociali. Quando invece l'Io è debole si possono sperimentare forti sentimenti di insicurezza, di inferiorità, di colpa, di ansia e la vita religiosa può rappresentare una forma di evasione inconscia dal proprio disagio interno. In questo caso è più facile che la persona si fermi al livello dell'imitazione esterna di un comportamento religioso o della ricerca di un rapporto identificatorio gratificante.

5.2. *Le basi umane delle virtù morali e religiose*

Evidenzio ora alcune disposizioni o *attitudini psicologiche fondamentali*, che possono costituire la base umana su cui si innesta l'espansione religiosa della personalità. Alcune attitudini psicologiche di base sono infatti il supporto delle virtù psicologiche e queste, a loro volta, sono la base umana su cui si possono innestare e consolidare le virtù morali e religiose dell'individuo (es. *fortezza, umiltà*).⁹

Una sana *fiducia* di base è il fondamento della speranza di una realizzazione umana e anche della speranza in Dio, della fiducia nel suo amore. Può rendere capaci di credere senza esigere di voler capire e comprendere tutto subito e ad ogni costo, di aderire quindi maggiormente alle esigenze della realtà interna ed esterna che viene penetrata con uno sguardo di realismo umano e di fede. Una certa fiducia di base rende inoltre capaci di rinunciare alla soddisfazione immediata, di ac-

⁹ Cf ERIKSON, *Introspezione* 115-136; STICKLER Gertrud, *Condizioni psicologiche ottimali per una religiosità autentica*, in AA.VV., *Atti del Convegno per maestre* 277-294.

cettare con serenità i momenti di solitudine, di percepire la presenza di Dio nella propria vita.

La sfiducia, invece, paralizza le energie individuali, chiude al rapporto e può ostacolare l'atteggiamento di abbandono in Dio. Alcune possibili conseguenze di questo sottofondo emotivo negativo possono essere: la ricerca continua di gratificazioni affettive per rassicurarsi sul sentimento del proprio valore, la poca disponibilità a percepire le richieste della realtà quotidiana e di Dio, alcune forme di religiosità egocentrica e captativa che accentuano il desiderio esigente di fusione misticistica con Dio, il persistere di forti sentimenti di ostilità, di sfiducia in sé e negli altri che rendono difficile l'inserimento nella vita comunitaria.

L'attitudine di *autonomia* fonda la volontà di prendere decisioni, nell'ambito del possibile, nonostante le esperienze di sconfitta e la coscienza dei condizionamenti e degli ostacoli che esistono. Rende quindi disponibili ad affrontare la realtà così com'è, senza sfuggire ad essa. Si basa sull'esperienza di ciò che si può o non si può fare, sulla conoscenza delle proprie capacità e dei propri limiti, dei propri diritti e di quelli altrui. Rende capaci di collaborare al piano di Dio, di consigliarsi con gli altri, di inserirsi nella comunità e di aderire liberamente alle regole dell'ambiente in cui si vive.

La dubbiosità, al contrario, indica un dubbio persistente di poter volere in modo autonomo e di poter essere se stessi. Può esprimere una dipendenza da bisogni infantili e segmentali che portano a una certa instabilità di comportamento o la paura nei confronti degli altri e dell'autorità. Nel primo caso l'immagine di Dio è di un essere debole e insignificante, mentre, nell'altra situazione, l'immagine di Dio è quella di un giudice severo e inflessibile. L'atteggiamento religioso che ha alla base un'attitudine psicologica di dubbiosità può essere facilmente contrassegnato da forme di rigidità, di scrupolosità, di moralismo o di masochismo.

L'attitudine psicologica di *iniziativa* si manifesta nel gusto dell'attività, nella capacità di affrontare e superare le difficoltà, di ricercare finalità costruttive al di là delle gratificazioni periferiche e immediate. L'identificazione positiva con il genitore del proprio sesso risulta fondamentale per una soddisfacente accettazione di sé, della propria identità sessuale e per la conseguente gioia dell'iniziativa personale. Si può così sviluppare la fermezza nei propositi, cioè la capacità di perseguire scopi validi, nel superamento del senso di colpa e degli inevitabili in-

successi. Su questa attitudine può maturare l'impegno della ricerca di Dio, della collaborazione con il suo disegno salvifico, di affrontare con coraggio le difficoltà che si incontrano nel cammino.

La colpevolezza, invece, è connessa all'interiorizzazione di atteggiamenti proibitivi e minacciosi da parte dell'adulto nei confronti del bambino o, al contrario, ad atteggiamenti di iperprotezione che impediscono la crescita, generano ansia e un sentimento di impotenza psicologica che paralizza l'iniziativa.

L'ansietà e l'insicurezza psicologica, derivanti dall'eccessivo attaccamento affettivo, possono portare alla scrupolosità, all'incapacità di coerenza nell'attività e nelle parole, accentuare il bisogno di cambiamenti continui nella ricerca di nuove stimolazioni. Ciò genera un'insicurezza di fondo e una instabilità che nuocciono ad una vita morale e religiosa coerenti perché rinascono sempre, anche quando esistono condizioni esterne favorevoli. Questa disposizione psicologica negativa non favorisce perciò un rapporto sereno e aperto con Dio, né una disponibilità piena e disinteressata ai suoi piani salvifici. La fissazione alla soddisfazione affettiva derivante da una figura parentale privilegiata può, in particolare, favorire una religiosità piuttosto captativa, sentimentale, passiva.

La non risoluzione del complesso di Edipo può, inoltre, accentuare sentimenti e reazioni ostili o di ambivalenza verso la religione, timori di agire, forme di passività improduttiva, una certa ostilità nei confronti di Dio considerato come Colui che limita l'attività umana, tendenze alla rivalità con gli altri e quindi difficoltà di collaborazione nelle attività apostoliche. Gli atteggiamenti di ostilità possono anche trasferirsi, in modo generalizzato e persistente, su qualsiasi autorità e sulle strutture.

L'atteggiamento di *industriosità* è la base che favorisce il sorgere della virtù della competenza, cioè del libero esercizio delle proprie capacità nel compimento delle diverse attività. Su questa disposizione si innesta la capacità di integrarsi nella comunità, di compiere con responsabilità gli impegni affidati.

Al contrario, il sentimento di inferiorità esprime il fallimento nel conquistare il riconoscimento degli altri. Può essere dovuto a una carenza di stimolazioni da parte degli educatori o a insuccessi subiti che hanno suscitato un senso di inadeguatezza che può incidere sulla stessa motivazione alla vita religiosa. Questa può essere infatti considerata da alcune persone come un rifugio o come una possibilità di affermazione personale, specialmente negli ambienti in cui la religiosità gode di un

certo prestigio perché con questa scelta si realizza una promozione socio-culturale. Ovviamente in queste situazioni la persona, troppo preoccupata di sé e del proprio successo, non può essere molto aperta a Dio e alle esigenze di una vita comunitaria.

Con il raggiungimento del senso di *identità*, le forze dell'Io, le virtù naturali elaborate nelle tappe evolutive precedenti possono rafforzarsi e orientarsi verso il valore religioso. Il soggetto che ha superato l'atteggiamento captativo, rivendicativo e antagonistico, di tipo infantile o adolescenziale, è maggiormente capace di porre le proprie potenzialità a servizio del valore religioso e di canalizzarle in un particolare progetto di vita. Può così impegnarsi ad essere fedele agli impegni che responsabilmente si assume ed essere sollecito nell'operare il bene. Una sufficiente sicurezza personale permette un decentramento dal proprio Io e un orientamento più disinteressato verso il bene. Aiuta a superare gradualmente sia la tendenza a ricercare esiti immediati, nel cammino di maturazione religiosa, sia la sottile ricerca di successi personali nell'attività apostolica.

Se, invece, l'Io è debole e fragile sotto qualche aspetto, inibito nelle proprie potenzialità, se il soggetto non ha saputo sintetizzare in modo adeguato la propria esperienza, accettare le proprie capacità e i propri limiti, orientare le energie verso uno scopo specifico, si ha un sentimento di dispersione e confusione a livello psicologico. La persona che sperimenta forti sensi di inferiorità, di insicurezza, di colpa, di ansietà potrebbe anche considerare la vita religiosa come un rifugio che le permette di evadere dalla realtà personale. Quando la scelta è attuata su una base psicologica fragile il disagio può esprimersi, dopo alcuni anni di vita religiosa, in modi diversi: mediante forme pseudo-religiose, esaltazioni misticistiche, sublimatorie che mirano a soddisfare i desideri egocentrici, oppure attraverso un'opposizione aggressiva alle persone e ai valori religiosi, con l'accentuazione di tendenze all'isolamento o con un comportamento rigidamente conformista. In queste situazioni è quindi difficile essere fedeli e coerenti ai principi e ai valori religiosi che non sono stati scelti liberamente e non sono stati perciò interiorizzati. L'atteggiamento religioso è quindi facilmente caratterizzato da sentimenti di insicurezza, da soggettività di valutazioni, da oscillazioni comportamentali.

FUNZIONE DEL VALORE RELIGIOSO PER L'UNIFICAZIONE DELLA PERSONALITÀ

1. Nozione e tipi di valori

Un valore è una rappresentazione concettuale di qualcosa in funzione della sua bontà, del suo pregio o della sua utilità. È quindi un *motivo razionale trasformato in una tendenza di motivazione permanente* ed efficace.¹

Fattori intrinseci ed estrinseci condizionano la *formazione* dei valori. I primi comprendono l'intelligenza e i bisogni individuali; quelli estrinseci includono l'ambiente familiare e culturale, l'esperienza personale, l'educazione, l'esercizio, la società.

Lo sviluppo dei valori dipende anche dal grado in cui sono soddisfatti i bisogni primari fondamentali dell'individuo e dal modo in cui i valori stessi sono assimilati dal soggetto, cioè divengono personali e motivanti.

Il valore include componenti cognitive e affettive che possono attivare il comportamento individuale. Perché una realtà possa essere considerata importante si richiede anzitutto che venga conosciuta. Il valore, dopo essere stato conosciuto e giudicato valido, può diventare una fonte di energia e stimolare all'azione, creando una disponibilità affettiva a canalizzare le proprie forze verso ciò che è ritenuto centrale e fondamentale per sé. Si ha, di conseguenza, la scelta di modalità specifiche di azione per concretizzare il valore.²

È importante acquisire un atteggiamento di apertura nei confronti dell'ampia gamma di valori realizzabili per poter essere flessibili ed e-

¹ Cf PERUGIA Angelo, *Gli aspetti evolutivi della personalità*, in ANCONA Leonardo [ed.], *Questioni di psicologia*, Brescia, La Scuola 1962, 520.

² Cf CENCINI - MANENTI, *Psicologia* 84.

lastici, adattandosi alle possibilità che la vita presenta ed evitando di restare fissati in modo rigido ad una modalità particolare di espressione del valore.

Viktor Frankl propone una distinzione fra tre *tipi di valori* che danno significato alla vita dell'uomo:³

– *valori di produzione*: rappresentano ciò che ciascuno dà alla vita attraverso l'esercizio delle proprie capacità e qualità personali; sono i valori attuabili col lavoro e includono ciò che si dà agli altri mediante la propria attività creativa, sia a livello spirituale che materiale, adempiendo compiti concreti con un impegno responsabile;

– *valori di esperienza*: riguardano ciò che si riceve dalla vita; sono i valori realizzati nell'esperienza quotidiana, nel modo con cui si accolgono e sperimentano le diverse realtà (es. il modo in cui si sa sostare brevemente per ammirare una bellezza naturale o artistica, il modo in cui si sa riconoscere e gioire con gratitudine per un atto di attenzione, di benevolenza, di rispetto sincero); la capacità di percepire, riconoscere ed apprezzare queste realtà positive dà un valore esperienziale più ricco e profondo al proprio modo di vivere;

– *valori di atteggiamento*: riguardano l'atteggiamento che si assume di fronte a realtà esterne che non si possono mutare o a realtà di limite personale che sono presenti nella vita di ognuno: si acquisiscono soprattutto attraverso un'accettazione serena di quanto è inevitabile e implicano una presa di posizione personale di fronte a situazioni che non si possono cambiare immediatamente; è perciò l'assunzione di un comportamento profondamente umano quando intervengono fattori che restringono le possibilità di libertà e di vita (limiti psicologici e morali, malattie incurabili, strutture sociali o politiche pesanti); in queste circostanze particolari occorre porsi alcuni interrogativi: *Come* si accolgono queste situazioni? *Come* ci si comporta?

Di fronte a diverse realtà contrastanti si dischiude perciò la possibilità di valori di atteggiamento che si esprimono nell'assunzione di un determinato comportamento e che possono dare un significato profondo all'esistenza umana, anche se sono assenti valori creativi e di esperienza.

Senza questi valori di atteggiamento non è possibile un impegno costante di disponibilità e di dedizione agli altri, che implica certamente una valorizzazione dei valori creativi ed esperienziali ma che esige,

³ Cf FRANKL Viktor, *Logoterapia e analisi esistenziale* [*Ärztliche Seelsorge*, Wien, Deuticke ⁷1966], Brescia, Morcelliana 1977, 83-86.

contemporaneamente, una libera accettazione delle rinunce inevitabili in ogni scelta di vita.

2. Funzione dei valori

I valori adempiono importanti funzioni nella evoluzione e strutturazione della personalità. Infatti, essi sono per ogni individuo potenzialità *discriminatrici* e *orientatrici* dell'azione. Una gerarchia personale di valori costituisce, in effetti, un punto di riferimento costante che può orientare e sostenere l'azione personale, facilitare la cooperazione con gli altri e favorire quindi l'adattamento individuale.

I valori sono importanti elementi di *integrazione delle forze individuali*. Ciò che difatti unifica le energie personali è una finalità, quindi il perseguimento di uno scopo. Quando una persona tende verso un ideale che rappresenta ciò che essa vuole divenire è più unificata di chi, invece, non sa con chiarezza dove vuol andare. Lo stesso sforzo che è necessario compiere per raggiungere il fine, nel superamento degli altri richiami e degli ostacoli, rafforza l'unità interiore della persona. La dispersione degli sforzi accentua sempre più la tensione interna, mentre un unico fine principale è un notevole elemento unificatore.⁴

Inoltre, la condivisione degli stessi valori facilita e *sostiene l'impegno di cooperazione* con gli altri. Quando esiste una certa comunanza di ideali è possibile coordinare maggiormente lo sforzo dei singoli nel perseguimento di determinate mete, confrontarsi e stimolarsi a vicenda, rispettarci nella diversità in una convalidazione reciproca che potenzia l'essere di ciascuno e dispiega le energie personali.

I valori costituiscono anche un *sistema di discriminazione e di selezione* in quanto possono aiutare ad affrontare i conflitti interni, le frustrazioni e ad essere più obiettivi nella percezione della realtà esterna. Quando una persona ha una chiara gerarchia di valori è capace di non prestare attenzione alla molteplicità degli stimoli che percepisce in ogni momento: sa infatti ignorare le stimolazioni segmentali in funzione dei suoi valori principali. Erikson afferma a questo riguardo che «l'uomo al servizio di una fede può ben sopportare delle frustrazioni che ai suoi occhi assumono un senso».⁵ Naturalmente la forza esercitata dal valore è proporzionata alla quantità di energia psichica che in esso viene investita e che, quindi, può stimolare più o meno intensamente

⁴ Cf ALLPORT, *Psicologia* 323-324.

⁵ Cf ERIKSON, *Infanzia* 385.

l'orientamento del singolo comportamento.

3. Il valore religioso come elemento dinamico di integrazione della personalità

Esistono *posizioni diverse*, dal punto di vista psicologico, nei confronti del valore religioso. Alcuni considerano le persone che aderiscono ad una fede religiosa come degli alienati che proietterebbero i loro bisogni infantili di protezione e di sicurezza su Dio. Il fenomeno religioso rappresenterebbe quindi soltanto una proiezione di contenuti soggettivi. Altri sottolineano solo l'aspetto utilitaristico e funzionale della religione che può offrire dei vantaggi o un certo potere, che può essere utilizzata per raggiungere i propri fini personali.

Alcuni, inoltre, evidenziano l'influsso negativo di una certa forma di religiosità sullo sviluppo della personalità e richiamano, ad esempio, le forme di ascetismo autodistruttivo o di esaltazione fanatica oppure di disimpegno di fronte alle esigenze della realtà sociale. Altri invece, pur nella consapevolezza di questi rischi, sottolineano che il valore religioso può essere una forza propulsiva e un elemento dinamico nell'evoluzione della personalità.

In genere chi evidenzia l'aspetto negativo del fenomeno parte dalla constatazione di fenomeni di religiosità inadeguata che si collegano a una scarsa maturazione della personalità. È perciò necessario non confondere gli atteggiamenti religiosi autentici con le forme immature di religiosità. Occorre poi essere consapevoli che il rischio di riferirsi a una realtà in modo compensativo e funzionale è presente in ogni ambito del vivere umano.

Anzitutto è opportuno rilevare che ogni individuo ha bisogno di dare un senso alla propria esistenza e, quindi, di una qualche forma di concezione unificatrice della vita. Quando la ricerca religiosa è considerata come fondamentale, come il valore base di tutte le altre realtà, la religione diviene un valore intrinseco per l'individuo e, come tale, è integrativa e motivante.⁶

Il valore religioso può così diventare un elemento dinamico della personalità e *favorire l'attività di integrazione personale e sociale*. La religione, infatti, offre un sistema di ideali e di valori che permettono di acquisire una prospettiva più ampia di riferimento che aiuta a dare un

⁶ Cf ALLPORT, *Psicologia* 251-257.

senso alle diverse realtà immediate, di sintetizzare gli elementi del passato individuale con gli impegni che si prospettano per il futuro, di assimilare le esperienze negative e le frustrazioni, di stabilire rapporti di coesione sociale.⁷

La religione rappresenta quindi un elemento che può mobilitare e orientare tutti gli aspetti e le dimensioni della personalità. In effetti essa offre, dal punto di vista intellettuale, una concezione esplicativa della realtà e un sistema di ideali; dal punto di vista affettivo-relazionale la possibilità di un rapporto con un Essere divino e l'inserimento in una comunità in cui si condividono valori comuni. Costituisce poi un potente stimolo delle forze volitive per orientare e sostenere i vari tipi di impegno a livello personale e sociale.

Il valore religioso implica, in particolare, l'esperienza di una relazione personale con una Realtà divina che si pone come centro di attrazione e di unificazione di tutta la personalità. La *relazione* che l'individuo stabilisce *con l'Altro* si instaura sulla base di una convinzione intellettuale e di un rapporto di amore che si esprimono nella fede.⁸ Quando l'atteggiamento di fede è autentico agisce come elemento di attivazione delle energie personali, stimolando all'espansione progressiva della personalità in un'apertura a Dio e agli altri, promuovendo la capacità di iniziativa individuale e il senso di responsabilità al fine di collaborare alla salvezza integrale dell'uomo. Se la fede diventa un vero rapporto interpersonale può favorire, come avviene in tutte le relazioni interpersonali autentiche, la maturazione dell'individuo attraverso l'accettazione della diversità dei due termini in relazione: Dio e l'uomo.

La motivazione religiosa può quindi attivare e orientare i processi percettivi, valutativi ed emozionali dell'individuo e condurre anche ad un'accettazione più serena e obiettiva di sé. La stessa presa di coscienza dei propri limiti non è perciò paralizzante, ma si colloca all'interno di un'esperienza più ampia di contatto profondo con una realtà trascendente che costituisce un centro di attrazione di tutta la personalità. A questo proposito è significativa un'espressione dell'*Evangelica Testificatio*, al n. 34, che rileva come i religiosi dovrebbero essere i «testimoni dell'uomo, che l'adesione vitale al proprio fine, cioè al Dio vivente, ha realmente unificato e aperto, mediante l'integrazione di tutte

⁷ Cf ERIKSON, *Gioventù* 95-97; PINKUS Lucio, *Autorealizzazione e disadattamento nella vita religiosa*, Roma, Borla 1991.

⁸ Cf VERGOTE, *Psicologia* 241-243.

le sue facoltà».⁹

Tuttavia il valore religioso può agire come *forza integrante* solo quando penetra la struttura psicologica dell'individuo, quindi quando pervade i motivi, le abitudini, i dinamismi psichici profondi.¹⁰ Se l'esperienza religiosa si colloca soltanto al livello di una soggettività egocentrica e superficiale non può unificare l'individuo perché ha un carattere parziale, temporaneo e viene facilmente dimenticata nei momenti di difficoltà.

L'esperienza per essere strutturante non deve quindi essere solo episodica, legata all'intensità del momento emotivo o dell'intuizione intellettuale. Ogni esperienza individuale ha infatti un valore strutturante per la personalità solo quando è collocata in un contesto più ampio di valori di riferimento che danno a questa stessa esperienza un significato. Il valore religioso quando costituisce veramente un costante punto di riferimento e di confronto, nell'interpretazione del vissuto quotidiano e degli eventi esterni, può esprimersi e concretizzarsi nelle scelte e negli impegni specifici della vita di ogni giorno e costituire una forza motivazionale permanente.

4. Specificità del valore religioso nell'impegno di vita consacrata

La forma di vita religiosa è una concretizzazione della priorità assegnata all'ideale religioso e al rapporto personale con Dio. In questo progetto o prospettiva di vita il *valore di fondo* è rappresentato dal riferimento a Cristo che porta a impostare tutta l'esistenza su una visione di fede esistenziale. In base a questo rapporto la persona assume uno specifico orientamento religioso, tende cioè verso determinate mete ideali: far propri gli atteggiamenti di Cristo, stabilire un rapporto più profondo con Dio, realizzare il disegno di Dio, impegnarsi a favore degli altri per rendere presente a loro l'amore di Dio. Per raggiungere queste finalità si utilizzano dei mezzi, cioè dei valori specifici, ad esempio i voti, i quali si riferiscono soprattutto al modo di agire della persona:¹¹ apertura e impegno costante per gli altri, ricerca e discerni-

⁹ PAOLO VI, *Evangelica Testificatio*, 1971, in *Enchiridion Vaticanum*, IV, Bologna, Dehoniane 1978.

¹⁰ Cf STICKLER Gertrud, *La religione come elemento dinamico nella evoluzione e ristrutturazione della personalità*, in AA.VV., *Atti del Convegno Psicologia Religione Cultura*, vol. 1, Torino 8-10 maggio 1987, Ed. Proing 1989.

¹¹ Cf RULLA Luigi M., *Psicologia del profondo e vocazione: le persone*, Torino,

mento di ciò che è secondo Dio nelle specifiche situazioni di vita, impegno di povertà per una maggior disponibilità e libertà interiore, modalità specifiche di vita comunitaria.

Il progetto di vita religiosa implica quindi un capovolgimento radicale di prospettive rispetto ad altre impostazioni dell'esistenza e richiede che la persona attui uno *spostamento dei nuclei motivazionali centrali*. La motivazione cosciente che stimola la scelta iniziale può essere più o meno autentica; tuttavia man mano che si va definendo, attraverso la penetrazione intellettuale e l'adesione affettiva, può condurre alla maturazione della personalità e al trascendimento del livello delle motivazioni soltanto psicologiche. L'influsso del motivo centrale rappresentato dal valore religioso e, più specificamente, dall'identificazione graduale con Cristo può portare così a coordinare e finalizzare i diversi bisogni, desideri e le forze psichiche individuali. Naturalmente è un processo che dura tutta la vita.

La *relazione* che si instaura con Cristo, stabilita sulla base della convinzione intellettuale e dell'orientamento affettivo, può generare nella persona un decentramento dai desideri egocentrici, una percezione più adeguata della realtà personale e interpersonale, una capacità di sollecitudine per gli altri. Il dinamismo di amore che ha per oggetto Cristo può purificare gradualmente la personalità dalle componenti narcisistiche e, quando diventa veramente il movente centrale, suscita un desiderio di conoscenza più profonda e vitale, un interesse per tutto ciò che riguarda l'oggetto di amore. La maturazione della capacità di identificazione con Cristo e con altri modelli di vita religiosa può portare allo sviluppo di disposizioni personali latenti che possono così essere attualizzate nel rapporto con l'Altro e con gli altri. Il riferimento a Cristo diventa, in tal modo, un principio di strutturazione interna. Ovviamente non deve fermarsi al piano dell'idealizzazione ma tradursi concretamente nelle espressioni della vita quotidiana e permeare le idee, i sentimenti, le azioni, il linguaggio della persona.

Il valore religioso del riferimento a Cristo apre poi al *rapporto comunitario* che, a sua volta, può esercitare un notevole influsso sulla strutturazione personale. Infatti, la comunità religiosa contribuisce allo sviluppo della personalità in quanto offre un ambiente in cui il soggetto si apre a nuove prospettive, interiorizza i valori religiosi, si identifica

con vari modelli, stabilisce contatti che gratificano dei bisogni umani fondamentali. L'esperienza di vita comunitaria, orientata verso il comune ideale religioso, può contribuire quindi all'equilibrio psicologico personale perché risponde anche ad importanti esigenze psichiche come il bisogno di relazione, il desiderio di condividere ideali e valori, di collaborare negli impegni che sono ritenuti prioritari nella scelta specifica di vita che si è attuata. L'appartenenza a una comunità fornisce e focalizza alcune motivazioni che stimolano all'azione; il fatto di riunirsi insieme per partecipare alla preghiera comunitaria e ai momenti di vita comune rappresenta una forma di integrazione sociale; la preghiera e il rapporto personale con Dio aiutano a superare i momenti di solitudine o di difficoltà.

Non è però sufficiente una semplice attrazione affettiva per l'ideale religioso e per la figura di Cristo; occorre un *processo di interiorizzazione* continuo. Solo nella misura in cui il valore è personalmente assunto costituisce una forza positiva che aiuta ad unificare la personalità. Un *rischio* presente nella vita religiosa è infatti quello di un orientamento al valore motivato soltanto da dinamiche emotive. In questi casi l'adesione all'ideale è solo funzionale e vien meno quando la carica affettiva si attenua o si orienta diversamente.

La persona, inoltre, potrebbe assumere un comportamento religioso in base a motivi inconsci di condiscendenza o di identificazione gratificante. Tali comportamenti però permangono solo fino a quando esistono le condizioni esterne favorevoli, ma non reggono in altre circostanze perché non sono sostenuti da un adeguato atteggiamento religioso.

Anche l'atteggiamento di chi, dopo aver attuato una scelta di vita religiosa, ne contesta e svalorza continuamente i valori, in modo più o meno aperto, senza avere il coraggio di fare opzioni diverse, rivela situazioni interne conflittuali che creano difficoltà nell'accettazione del limite umano e nell'assunzione personale del valore. L'insicurezza psicologica di fondo, la scarsa autonomia personale e la fragile libertà psicologica si esprimono, in questi casi, in un persistente comportamento negativo difensivo.

È perciò indispensabile, per la persona che assume un impegno di vita religiosa, un'elaborazione della propria realtà personale per renderla atta a recepire e interiorizzare gradualmente i valori religiosi in profondità, evitando così il rischio di sovrastrutture esterne che possono coprire l'inconsistenza interna.

Parte Seconda

**NODI PROBLEMATICI DEL PROCESSO
DI INTEGRAZIONE RELIGIOSA
DELLA PERSONALITÀ**Errore. Il segnalibro non è
definito.

SIGNIFICATO PSICOLOGICO DI ALCUNI MOMENTI CRITICI NELLA STRUTTURAZIONE RELIGIOSA DELLA PERSONALITÀ

1. Il processo di integrazione religiosa della personalità

Il problema della strutturazione religiosa della *personalità* si ricollega a quello dell'integrazione della personalità totale. Una personalità è *integrata* quando ha una certa consistenza interna, cioè quando riesce a mantenere o a ristabilire il suo equilibrio interno nelle diverse situazioni che suscitano conflittualità e tensioni psichiche. Si ha perciò integrazione psichica quando i vari interessi, abilità, conoscenze, atteggiamenti, tendenze affettive di una persona fanno parte di una struttura in cui ogni componente è modificato dalla presenza degli altri. In questa struttura ogni elemento è ordinato gerarchicamente: alcuni elementi sono infatti vissuti come centrali e più importanti per la persona, mentre altri sono subordinati alla realizzazione dei primi.

L'*integrazione psichica* è un processo che si attua gradualmente e che permette di coordinare e unificare i vari aspetti della vita psichica per la realizzazione di uno o più scopi che la persona ritiene significativi. L'individuo può così raggiungere una certa stabilità fondata su scelte personali, cioè su un'attività di selezione che porta ad organizzare l'esistenza in una determinata direzione percepita come significativa per sé.

In genere, ogni scelta di un progetto di vita ha un significato psicologico notevole in quanto può costituire il più importante nucleo di integrazione che attiva la ristrutturazione di vari aspetti della personalità. Infatti, se la scelta fatta è significativa per la persona, ciò che non rien-

tra nel progetto di vita, col passar del tempo, perde gradualmente la sua forza insistente di richiamo.

Alcuni bisogni, desideri, attese in certi momenti possono certamente esercitare ancora una forte pressione ma, a poco a poco, assumono una posizione di sfondo. Essi non vengono repressi o negati, ma sono semplicemente valutati per ciò che sono: come valide e attraenti possibilità dell'esistenza che non rientrano però nel piano di vita liberamente scelto. La persona riconosce la loro presenza e il loro richiamo ma non vi risponde, li apprezza ma non si impegna a realizzarli pienamente nella propria vita.¹ Se invece la persona, dopo aver fatto una scelta, si sofferma troppo e indugia con l'immaginazione su bisogni e desideri, che prima ha considerato frettolosamente e ha poi subordinato ad altri attraverso la scelta attuata, può disperdere le proprie energie in modo improduttivo.

L'integrazione religiosa della personalità può portare, come già si è visto, all'unificazione delle energie individuali attorno al valore religioso e presuppone una capacità di autocontrollo flessibile e di canalizzazione delle proprie forze. Gli *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale* sottolineano che una persona può utilizzare pienamente le sue attitudini quando diventa capace di autodisciplina. Ciò che richiede un adeguato controllo è soprattutto il continuo cambiamento che si verifica nell'individuo e che si esprime attraverso desideri, fantasie, impulsi, pensieri e abitudini. Occorre pertanto aver presente che la struttura dinamica individuale è caratterizzata da conflitti e tensioni interne e che la persona raggiunge la sua maturazione attraverso la graduale e costante ricomposizione delle sue forze. Nel concreto, il processo integrativo della personalità si realizza mediante un'adeguata gratificazione di certe tendenze e la non soddisfazione di altre. Ciò permette di canalizzare le tendenze e le potenzialità presenti nell'individuo.²

L'unificazione della personalità nella vita religiosa include, in particolare, *processi di integrazione a livello affettivo e motivazionale* e si esprime nella capacità di impegno costruttivo all'interno di una specifica comunità.

È anzitutto necessario che la persona diventi consapevole delle sue potenzialità affettive per poterle accettare e sviluppare all'interno della

¹ Cf NUTTIN, *Psicoanalisi* 255-260.

² Cf SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti* n. 23.

forma di vita scelta. Diversamente il suo comportamento sarà contrassegnato da tendenze impulsive o difensive.

In secondo luogo si richiede una presa di coscienza dei diversi motivi che, a vari livelli, possono disturbare l'orientamento al valore religioso. La rilevazione della molteplicità dei motivi che intervengono nelle scelte concrete (ad es. bisogno di emergere, di appoggio, di valorizzazione) diventa un'occasione per un'apertura maggiore a Dio. La persona può così riconoscere e constatare che le sue motivazioni sono a volte ambigue e contraddittorie, accettare questa situazione esistenziale e impegnarsi quotidianamente per gerarchizzarle.

Inoltre, è di fondamentale importanza giungere ad assumere un *atteggiamento realistico nei confronti della realtà comunitaria*. Ciò suppone una percezione realistica di sé, degli altri e un'accettazione della realtà.

Un adeguato atteggiamento nei confronti di sé presuppone però una conoscenza delle proprie possibilità e dei propri limiti, un superamento delle illusioni sulle proprie capacità personali (fisiche, psichiche, morali) e delle identificazioni fantastiche con modelli idealizzati oppure delle forme di concentrazione eccessiva sui propri limiti.

Un sano realismo nei confronti di sé si riverbera poi nella percezione e nell'accettazione degli altri, della loro realtà personale che comprende sia elementi di somiglianza sia tratti di diversità rispetto alla propria personalità. Si pongono così le basi per delle relazioni di rispetto, di stima reciproca, di collaborazione costruttiva all'interno della vita comunitaria.

L'unificazione della personalità si attua perciò gradualmente mediante l'impegno intenzionale che coinvolge tutta la persona e la orienta, con le sue capacità e i suoi limiti, alla realizzazione dei valori che danno un senso alla sua vita. Per questa unificazione è indispensabile un sano realismo, cioè un'adesione alla realtà interna ed esterna, quindi una capacità di distanziamento e di obiettivazione nei riguardi di sé. Quando una persona sa assumere una posizione adeguata nei confronti di sé, degli altri e della realtà si può affermare che ha raggiunto un certo livello di maturità umana. Comunque è importante precisare che il termine *maturità* non indica una realtà statica, una meta da raggiungere che, quando è finalmente conseguita, segna l'inizio di uno stato di stabilità.

Secondo Vergote occorre usare con cautela i termini di "maturità" e di "adulto": questi concetti sono molto attraenti ma possono cristal-

lizzare troppe aspirazioni illusorie ad uno stato di perfezione psicologica e, spesso, riducono l'uomo ad un modello astratto e irraggiungibile. Ad esempio, l'espressione *maturità affettiva* esprime, a volte, l'ideale impossibile di una esistenza serena senza alcuna difficoltà e contrasto emotivo, il sogno di una vita perfettamente equilibrata. Lo stato adulto e l'equilibrio psichico non significano però assenza di conflitti e di tensioni interiori. Qualche volta può essere perciò opportuno verificare se il proprio ideale psicologico di maturità nasconde un "sottile infantilismo", cioè un'aspirazione irrealistica che non tollera i conflitti, le sofferenze psicologiche, le difficoltà od ostacoli che fanno parte dell'esistenza concreta.³

Più che orientarsi ad un illusorio ideale di maturità statica, è pertanto essenziale cercare di potenziare l'impegno autoeducativo per concretizzare la propria identità personale e religiosa, senza alimentare troppo il desiderio di misurare e verificare il livello a cui si è giunti. A questo riguardo può essere utile richiamare la *distinzione* concettuale *tra maturità oggettiva e maturità soggettiva*.

La maturità oggettiva è la meta verso cui tendere e che difficilmente è raggiunta. Contraddistingue la situazione della persona che gode dell'unità delle sue forze che vengono utilizzate per le finalità scelte liberamente.

La maturità soggettiva, invece, contraddistingue la persona che ha una coscienza realistica della propria incompiutezza e che è impegnata in una continua crescita.⁴ Il riconoscimento degli elementi di immaturità, cioè di non evoluzione di determinati aspetti della propria personalità, permette di avviare un impegno di accettazione e di maturazione degli aspetti meno evoluti. Il saperli riconoscere è un indice di intelligenza e di sensibilità, mentre l'ignoranza su di essi prolunga una situazione di disagio e ritarda la crescita umana e religiosa.

2. Il significato psicologico del momento di "crisi"

Nella vita religiosa, come in ogni altra forma di vita, possono presentarsi periodi di difficoltà che vanno adeguatamente affrontati. Di-

³ Cf VERGOTE Antoine, *Réflexions psychologiques sur le devenir humain et chrétien du prêtre*, in *Supplément de la Vie Spirituelle* 22 (1969) 90, 366-367.

⁴ Cf FILIPPI Luigi S., *Maturità umana e celibato. Problemi di psicologia dinamica e clinica*, Brescia, La Scuola ²1973, 36.

versamente esiste il *rischio* che si inizi con molto entusiasmo ed idealismo la vita religiosa e poi, col passar del tempo si perda di vista l'ideale iniziale e ci si lasci assorbire e preoccupare dalla molteplicità dei piccoli problemi e dalle difficoltà immediate. Tale pericolo è presente anche nella scelta matrimoniale dove la convivenza e le preoccupazioni quotidiane possono potenziare o, al contrario, logorare l'ideale del reciproco scambio e di condivisione di vita. La concretizzazione della propria disponibilità richiede infatti un impegno costante per orientare le proprie energie e dare stabilità alla scelta realizzata.

Dopo la scelta iniziale sono perciò inevitabili momenti di *crisi* che hanno un'importanza notevole in quanto possono costituire occasioni di crescita oppure di chiusura in sé, nella propria delusione o amarezza, se non sono affrontati in modo adeguato. I periodi di crisi possono essere, pertanto, momenti di elaborazione delle esperienze personali, di sintesi interiore in cui la persona, attraverso il conflitto, ha la possibilità di crescere, di sviluppare maggiormente il senso della propria unità interna, di potenziare la capacità di discernimento di ciò che è secondo Dio, di rafforzare la sua fedeltà.

Ogni crisi ha quindi un significato psicologico in quanto è contrassegnata da una tonalità emotiva di disagio, di sofferenza più o meno intensa e prolungata. Questa scossa emotiva colpisce la struttura della personalità, la pone in questione e la stimola a riorganizzarsi, a riscoprire ciò che veramente è essenziale e ciò che, invece, è secondario, ad aderire maggiormente alla realtà e a lasciar cadere le pianificazioni troppo idealizzate.

La crisi determina perciò la rottura di una situazione di tranquillità e può favorire un cambiamento, cioè un passaggio da un livello inferiore di integrazione ad uno superiore. In una prospettiva ampia dello sviluppo umano, non ristretta solo all'età specificamente evolutiva in cui i cambiamenti psicologici sono più rapidi e intensi, il momento di crisi occupa quindi una sua funzione e può essere una tappa di chiarificazione di sé, di penetrazione della complessità e contraddittorietà del vissuto umano, di accettazione della realtà "come è" e non come "dovrebbe essere".

L'atteggiamento educativo da assumere, nei confronti di sé o degli altri, in queste situazioni, non deve essere dunque quello di voler ristabilire subito a tutti i costi la tranquillità psicologica, di ricevere o dare immediatamente il sollievo psicologico, di timore eccessivo o di comprensione esagerata. Agendo in questo modo si può infatti bloccare la

possibilità della propria crescita o di quella degli altri e costruire una sicurezza illusoria. È perciò necessario che la crisi non sia affrontata con comportamenti inadeguati e accomodanti prima che essa possa svolgersi normalmente, attuando cioè il processo di decentramento da sé e di apertura alla realtà. Occorre pertanto evitare il rischio di sentirsi o di essere considerati come dei distributori automatici che hanno pronto il prodotto, in questo caso la risposta, il consiglio o la soluzione per ogni specifica domanda.

In queste circostanze è perciò opportuno *non esigere od offrire subito la soluzione* per ogni singola difficoltà, ma cercare personalmente o stimolare gli altri a trovare la soluzione più appropriata in modo tale da imparare a risolvere i problemi attuali e futuri mediante l'attivazione delle energie interiori. È normale, nel momento in cui si prende coscienza di tutto ciò che si agita nell'intimo, sentire emergere sensazioni di ansia e percepire la situazione come troppo faticosa o insostenibile. Il fatto però di riuscire a considerare con coraggio la difficoltà costituisce già un certo superamento della stessa, perché permette di realizzare una presa di posizione nei confronti di sé e della realtà esterna.

Nel momento di crisi è perciò essenziale sdrammatizzare e obiettivare il fenomeno emotivo, che tende ad offuscare la visione della realtà, rafforzare l'impegno di ricerca rinunciando alla tranquillità psicologica immediata e affrontando l'incertezza connessa ad ogni situazione non chiaramente delineata o non familiare. In questo modo la persona può elaborarsi più solidamente, attraverso l'esperienza della fragilità delle sue motivazioni e tecniche difensive, e acquisire, mediante la conoscenza e lo sforzo costruttivo, un dominio più flessibile di sé.⁵ Per quanto concerne il momento di crisi che gli altri possono sperimentare è, in particolare, necessario *distinguere* tra l'atteggiamento di chi partecipa e comprende le difficoltà che l'altra persona vive e l'attitudine di chi si sostituisce all'altro e offre una soluzione semplicistica al suo problema, oppure una soluzione anche valida ma bloccando le sue possibilità di crescita personale.

⁵ Cf STICKLER, *Verso il raggiungimento* 301-302.

3. Normali fasi critiche nella vita religiosa

Si ha, generalmente, un periodo di crisi iniziale nel *noviziato* o anche nel postulato.⁶ I giovani che giungono alla casa di formazione possiedono una identità più o meno elaborata, che si esprime comunque nella scelta di una specifica forma di vita e di un determinato Istituto. Questa identità psico-sociale può essere immediatamente messa in questione nel periodo della formazione. Il cambiamento di abitudini, di ruoli, di relazioni, di valori, l'idealizzazione di certi aspetti della vita religiosa possono generare una crisi più o meno forte. Gli aspetti deboli dell'identità precedente vengono posti in questione e ciò può costituire il punto di partenza per una visione più realistica di sé e per un orientamento più chiaro verso l'acquisizione dell'identità religiosa.

Questa disorganizzazione interiore può infatti facilitare, dopo un breve periodo di regressione, un'integrazione maggiore della personalità. In effetti, quando si valorizza questa occasione di presa di coscienza di sé e dei propri dinamismi psichici ci si può orientare a motivazioni più valide e utilizzare con maggior flessibilità le energie che si sono rese disponibili. Si può così imparare a ordinare la propria gerarchia di valori, a lasciare particolari modalità di comportamento per assumere liberamente, con amore e responsabilità personale, le esigenze del nuovo impegno di vita. L'identità personale si può in tal modo ristrutturare gradualmente nella linea dell'identità specifica dell'Istituto scelto e, nello stesso tempo, viene confermata dagli altri membri della famiglia religiosa cui si appartiene.

La crisi di identità del noviziato può essere particolarmente intensa quando la persona non ha fatto una chiara scelta: in tal caso essa è ancora alla ricerca di una sua fisionomia. Le difficoltà possono in questi casi esprimersi in un senso di insofferenza dello stile di vita proprio dell'Istituto, che è vissuto come contrastante con un vago senso di identità personale, oppure in forme di adattamento rigido e conformista che si manifestano in un comportamento esterno privo di significato, che ha solo una funzione rassicurante.⁷

Dopo il periodo iniziale di formazione la/il religiosa/o può vivere i

⁶ Cf DE BONT Walter, *La crise d'identité du novice*, in *Supplément de la Vie Spirituelle* 14 (1961) 58, 295-325.

⁷ Cf COLOMBO Antonia, *Normali tensioni e crisi in alcuni periodi della vita religiosa*, in AA.VV., *Atti del Convegno per maestre* 385-393.

primi anni, in una specie di tensione idealizzante⁸ ed essere fortemente stimolata/o dagli ideali religiosi che soddisfano l'ideale di sé, cioè il suo desiderio di perfezione, di disponibilità, di valorizzazione. Le energie giovanili, il coinvolgimento in molte attività e la valorizzazione da parte dell'ambiente possono accrescere nella persona un senso di efficienza, di una certa "superiorità spirituale" e rendere più faticosa l'accettazione dei limiti dei membri dell'Istituto che hanno più anni di impegno religioso. Ovviamente non è possibile rinchiudere la molteplicità delle esperienze individuali in categorie parziali per cui può esserci anche la situazione opposta della persona che, fin dall'inizio, si trova in uno stato di incertezza, di insoddisfazione, di delusione, ma non ha il coraggio di fare una scelta chiarificatrice.

La/il religiosa/o, poi, col passare degli anni, come ogni altra persona, può sperimentare le comuni crisi dello sviluppo umano connesse al processo continuo di riorganizzazione interna e a circostanze esterne contingenti. Può, in particolare, affrontare alcune difficoltà inerenti alla sua scelta specifica: nelle relazioni con l'autorità, nel campo spirituale, nella sfera sessuale, nel cambiamento di attività o di comunità.

Negli *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, ai nn. 67 e 68, si segnalano le crisi che possono intervenire nell'*età adulta* in cui vien meno la giovinezza con le sue caratteristiche di entusiasmo e di forte speranza, con i sogni di santità e le prospettive di opere grandiose a vantaggio degli altri. Subentra, in questa tappa, una vita più consapevole, più calma ed equilibrata, ma anche più vulnerabile. In questa fase dell'età adulta può incominciare a delinarsi un senso di insoddisfazione, di disagio, di dispersione delle energie fisiche e mentali, di mancanza di unità interiore, una certa sfiducia e difficoltà nelle relazioni interpersonali. Si avverte il contrasto tra l'auto-immagine che ci si è costruita, tra ciò che si pensava di essere e la realtà psichica profonda che può esprimersi attraverso l'esigenza più forte di determinati bisogni: di amore possessivo, di approvazione, di emergere oppure mediante sentimenti di sfiducia in sé e negli altri, di gelosia o di invidia.

Lo scarto emergente tra l'ideale e l'io reale può attivare un periodo di crisi che ha modalità diverse di espressione in base al vissuto individuale. Infatti la persona può avere conseguito, nel passato, successi, aver avuto posti di responsabilità e sentirsi ora fallita, sia dal punto di

⁸ Cf STICKLER Gertrud, *Funzione dinamica della religione nella costituzione dell'identità personale*, in *Vita Consacrata* 23 (1987) 66-76.

vista umano che apostolico. Ci si può così ripiegare su di sé in una posizione rassegnata, di insoddisfazione e di frustrazione per gli ideali non realizzati. Ci si può anche concentrare sull'impressione che le nuove generazioni mettono in disparte, sperimentare una certa monotonia nel lavoro sempre uguale, a volte difficile e nascosto, si può provare un senso di sfiducia verso l'ambiente comunitario perché le cose sembrano continuare sempre nello stesso modo e viene meno la speranza di poterle cambiare.

In tali situazioni possono sorgere forme di ripiegamento, reazioni di irritazione, di ironia, sensi di colpa, un certo disinteresse per la preghiera e per gli ideali religiosi. C'è il rischio di riscoprire e di sopravvalutare le realtà sensibili e i valori umani, possono sorgere crisi spirituali che si manifestano nel compiere in modo abitudinario le pratiche di pietà o nello scetticismo nei confronti degli ideali giovanili, nel ritenere inutili gli sforzi che si fanno, sia a livello personale che comunitario.⁹

L'atteggiamento più conveniente *da assumere* nei confronti di sé, in tali circostanze, è quello di un'accettazione realistica del proprio vissuto affrontando le irritazioni interiori, obiettivando le impressioni di frustrazione nella consapevolezza che queste difficoltà sono normali tappe di evoluzione e maturazione personale. Infatti, il crollo di un ideale di sé o di attività apostoliche troppo irrealistico, se è adeguatamente affrontato, può far maturare un processo di accettazione più realistica di sé e degli altri, una percezione più congruente di sé e della realtà esterna accolta come è e non come si vorrebbe che fosse.

Possono così ridursi le impressioni e le convinzioni di essere "diversi e migliori" nei confronti degli altri, può elaborarsi una visione più obiettiva e "incarnata" degli ideali religiosi. Può maturare un atteggiamento personale più autentico, certamente meno esaltante ma più profondo e stabile, che apre maggiormente la personalità all'amore misericordioso di Dio e alla comprensione verso gli altri.

⁹ Cf CERDA Francisco J., *Dinamismos subyacentes a la mitad de la vida: claves de análisis*, in *Testimonio* (1991) 126, 25-40; ID., *Tareas de desarrollo que emergen en la transición de la mitad de la vida*, in *Testimonio* (1991) 126, 41-53.

IMPORTANZA DELLA CHIARIFICAZIONE E GERARCHIZZAZIONE DEI MOTIVI PER LO SVILUPPO DEL SENSO DI IDENTITÀ RELIGIOSA

1. Il motivo: definizione e funzioni

I motivi costituiscono l'aspetto dinamico del comportamento e sono sempre alla base dell'inclinazione verso un determinato comportamento o stile di vita. Queste energie psichiche si sviluppano con il progressivo maturare della personalità umana, sia dal punto di vista intellettuale che affettivo, e richiedono adeguati processi di differenziazione e integrazione. L'identità religiosa si consolida, in particolare, attraverso un'interiorizzazione graduale di motivi che ristrutturano il modo di pensare, di sentire e di agire della persona che attua questa scelta specifica di vita.

In senso generale la *motivazione* indica ciò che è capace di muovere il soggetto, di spingerlo all'azione, esterna o interna, motoria o a livello di pensiero. Non esiste mai un comportamento senza una causa, diretta o indiretta, per cui è importante giungere a individuare i fattori dinamici che attivano l'azione umana al fine di una maggior comprensione di sé e degli altri.

Tuttavia non è facile scoprire i veri motivi, perché, a volte, questi non sono presenti alla coscienza della persona. *Ogni comportamento significativo* è infatti *originato da una pluralità di motivi* più o meno coscienti e centrali, più o meno pervasi da elementi emotivi consci e inconsci. Esiste pertanto una gerarchia di motivi: alcuni sono più importanti e altri, invece, sono più periferici. Il motivo centrale dominante è quello che coordina le energie individuali e dà ad esse una direzione significativa.

Nella riflessione sulle proprie azioni la persona può, a volte, fermarsi però ai motivi più coscienti, più immediati e accessibili, evitando di approfondire ulteriormente i propri moventi interiori. In altri casi si può cercare di razionalizzare e giustificare il proprio comportamento e così si giunge a deviare l'attenzione da ciò che effettivamente lo attiva.¹ La motivazione è comunque un fondamentale processo di attivazione che include un fattore interno energetico e direzionale del comportamento.²

Per *motivo* s'intende, in particolare, il fattore interno al soggetto che inizia, dirige e sostiene il comportamento verso una meta. Gli elementi e le tappe del processo motivazionale possono essere esemplificati nel seguente modo:³

- alla base di tutto il processo c'è un bisogno o una pulsione che generano uno stato di tensione fisiologica e/o psichica; questo *stato interno* può esprimere una situazione di carenza di qualche cosa o un'esigenza di esplorazione, di contatto e conoscenza della realtà esterna;
- si attiva il *motivo* che orienta a un comportamento specifico per soddisfare l'esigenza fisiologica o psicologica percepita;
- è presente un fine o uno *scopo* che esercita un'attrazione e che dirige il comportamento in vista di un determinato risultato.

Le *funzioni* del motivo si possono così ricondurre all'*attivazione* del comportamento e alla *direzionalità* che gli viene impressa. Un soggetto motivato è dotato di una particolare carica di energia che lo porta ad iniziare una condotta e a mantenere la sua attività fino a quando il motivo non è soddisfatto. Oltre a fornire l'energia per il compimento dell'azione, il motivo dirige verso il raggiungimento di un oggetto determinato. In tal modo l'azione diventa più appropriata, mediante un'opportuna selezione dei mezzi che portano allo scopo, e persiste fino al conseguimento del fine tralasciando tutto ciò che può disturbare l'orientamento del soggetto.

2. Livelli di motivi

¹ Cf GENCINI - MANENTI, *Psicologia* 281.

² Cf DALLA VOLTA Amedeo, *Dizionario di psicologia*, Firenze, Giunti-Barbera 1974, 459-460; NUTTIN Joseph, *Teoria della motivazione umana. Dal bisogno alla progettazione* [*Théorie de la motivation humaine. Du besoin au projet d'action*, Paris, Presses Universitaires de France 1980], Roma, Armando 1983.

³ Cf COLLETTE Albert, *La psicologia dinamica* [*Introduction à la psychologie dynamique*, Université libre de Bruxelles 1966], Brescia, La Scuola 1973, 131-160.

Il tentativo di classificazione dei diversi motivi che attivano il comportamento umano ha sempre incontrato notevoli difficoltà, in quanto risulta particolarmente complesso delimitare in alcune categorie riduttive la molteplicità delle dinamiche individuali. In base ai differenti punti di vista adottati nell'analisi dei motivi sono state comunque delineate varie classificazioni. Ai fini di un quadro di riferimento sintetico e generale richiamo una suddivisione che comprende *tre livelli* motivazionali: i motivi fisiologici, i motivi psico-fisiologici, i motivi conoscitivi.⁴

Il livello dei *motivi fisiologici* comprende i motivi legati ai bisogni fisiologici fondamentali di conservazione e di crescita dell'organismo e della specie (fame, sete, dolore, riposo, impulsi sessuali). La soddisfazione dei bisogni fisiologici assicura l'adattamento fisico dell'organismo, contribuisce notevolmente all'adattamento psicologico ed è la condizione perché si possa sviluppare l'interesse per motivi superiori.

Questi motivi fisiologici, che hanno un'importanza prioritaria per il bambino nei primi anni di vita, sono impulsivi ed esigono una soddisfazione immediata. Essi, infatti, attivano un comportamento che, in modo automatico, è finalizzato a ridurre la tensione provocata dal bisogno e a ristabilire l'equilibrio turbato. Questi motivi sono soprattutto regolati dal principio del piacere, cioè dalla tendenza a procurarsi il piacere, mediante il soddisfacimento dei bisogni, e ad evitare il dispiacere allontanandosi da ciò che è spiacevole. I motivi fisiologici sono dominanti nei primi anni di vita del bambino e nei soggetti fissati psicologicamente a questo livello oppure ad esso regrediti.

Il livello dei *motivi psico-fisiologici* o esplorativi include i motivi che spingono l'individuo a esplorare e a conquistare la realtà fisica e sociale. Nell'uomo esiste infatti il bisogno di stimolazione, di ottenere informazioni sull'ambiente circostante. Il bambino apprende presto che il mondo esterno può essere sorgente di soddisfazione perché è suscettibile di manipolazione e di possesso. Nello stesso tempo egli comprende che molte cose desiderabili non si possono avere o fare per il divieto dei genitori e impara così a ritardare la sua soddisfazione per non perdere il loro affetto. Il piccolo mentre cerca di ottenere l'approvazione degli altri, evitando di esprimere liberamente i suoi impulsi, sviluppa quindi gradualmente il senso della realtà sociale.

I desideri di manipolazione, di possesso, di controllo della realtà fi-

⁴ Cf ANCONA Leonardo, *La psicoanalisi*, Brescia, La Scuola ⁹1980, 174-179.

sica si modellano e si adattano, in tal modo, alle esigenze della realtà esterna fisica e sociale. Questi motivi sono regolati perciò dal principio della realtà, cioè della rinuncia ad un piacere immediato per adattarsi alle esigenze della realtà. Possono crearsi particolari difficoltà quando il bambino, per paura, reprime le manifestazioni impulsive proibite e sopprime anche le tendenze aggressive verso gli adulti che sono fonte di frustrazione e di insoddisfazione. Infatti l'aggressività che non si canalizza in modo adeguato e costruttivo sul piano della relazione esteriore persiste sul piano inconscio e può generare forti tensioni psichiche.

Dai motivi psico-fisiologici derivano i *motivi sociali* che hanno una grande importanza per l'equilibrio della persona. Segnalo alcuni motivi sociali fondamentali: il bisogno di sicurezza, di riconoscimento, di affetto, di stima, di affermazione, di appartenenza, di accettazione.

Questi bisogni sembrano spontanei, ma è difficile stabilire in quale misura sono legati alla natura fisiologica dell'uomo perché anche i motivi più spontanei subiscono, nel corso dello sviluppo dell'individuo, profonde trasformazioni a causa del processo di socializzazione. Dai bisogni fisiologici elementari del bambino si passa così gradualmente a dei motivi sempre più complessi e socializzati che sono il risultato di una canalizzazione, di un orientamento, di una modificazione di tali bisogni in seguito alle stimolazioni fornite dall'ambiente.

I motivi sociali implicano perciò un bisogno psicologico di contatto con gli altri e sono più direttamente in relazione con le influenze sociali e culturali. Essi vengono acquisiti nell'adattamento all'ambiente sociale e possono esprimersi in modi diversificati (bisogno di comunicazione, di approvazione, di compiacere gli altri, di potere e di dominio sugli altri, di prestigio, di conformismo, di dipendenza). Questi motivi favoriscono lo scambio interpersonale, ma esiste anche il rischio che la persona sia troppo condizionata da essi.

Gli adulti dominati da questo tipo di motivi possono assumere atteggiamenti di conformismo passivo o di dipendenza affettiva nel timore di perdere l'appoggio gratificante degli altri, oppure ricercare continuamente il successo personale e il dominio sugli altri senza accorgersi della loro tendenza alla manipolazione egoistica della realtà sociale.

Il livello dei *motivi conoscitivi* comprende i motivi che stimolano l'individuo a conoscere, a comprendere la realtà, sia dal punto di vista intellettuale che morale, a dare un senso alla propria esistenza. L'individuo che è mosso da questi motivi è capace di staccarsi dalla soddisfa-

zione immediata dei propri bisogni e dalla sicurezza del conformismo sociale per orientarsi verso valori obiettivi.

Questi motivi, che sono regolati dal principio della ricerca dei valori, conducono al superamento dell'egocentrismo e al rafforzamento dell'autonomia personale. Ciò che risulta importante, per il soggetto mosso da questi motivi, non è solo la considerazione del proprio interesse parziale e immediato, ma anche l'attenzione e l'apertura ad una realtà più ampia e agli altri. Questi motivi hanno quindi rapporto con la conoscenza dei valori che vengono interiorizzati nella singola esistenza concreta: valori filosofici, religiosi, morali, ideali. Essi implicano l'apertura della personalità a un bene che la trascende, la percezione che il bene dell'altro è un valore da promuovere oltrepassando anche, quando le circostanze lo richiedono, alcune esigenze personali parziali. Quando le persone e la realtà non sono viste solo in funzione di sé, ciò è indice che l'individuo è capace di distanziarsi dall'immediatezza dei bisogni fisiologici e sociali e di trascendersi in vista di finalità più ampie. Quando infatti la persona è attirata da un valore può dare un senso più profondo alla propria vita, scegliere i mezzi, cioè i modi concreti di agire per realizzare il fine che si prefigge e rinunciare, con minor fatica, a ciò che non favorisce il raggiungimento di quella meta che per lei è significativa.

Uno sviluppo normale comporta il *passaggio* da motivi di tipo biologico-affettivo, prevalenti nel 1° anno di vita, a motivi psico-sociali, prevalenti nella seconda infanzia, fanciullezza, adolescenza, e poi al raggiungimento del livello dei motivi valoriali, verso la fine dell'adolescenza e nell'età adulta. Dal momento che ogni livello di motivi è fortemente collegato con gli altri, è necessario che la persona possa vivere l'esperienza emotiva che caratterizza ogni livello di età per passare, senza forzature e in modo abbastanza stabile, al livello successivo.

L'individuo che però non ha potuto soddisfare convenientemente le sue esigenze fisiologiche e psicologiche nei primi mesi di vita può rimanere *troppo legato* a quel livello di motivi e ricercare quindi soddisfazioni immediate, nell'incapacità di passare al livello della realtà e a quello dei valori. Ma anche l'adulto che ha superato adeguatamente questo piano può comunque regredirvi, in situazioni di maggior difficoltà o fragilità psicologica, quando assume un comportamento di chiusura difensiva nei confronti della realtà o quando inverte, poco a poco, la gerarchia dei suoi motivi.

Inoltre, la persona che non ha vissuto in modo adeguato l'esperienza emotiva connessa con il secondo livello di motivi può rimanere fissata

a questo piano e assumere comportamenti accentuati di imposizione, di passività o di conformismo nel rapporto interpersonale. Chi invece ha acquistato un adeguato senso di autostima e di sicurezza personale, che deriva dall'integrazione delle proprie esperienze, è maggiormente capace di rinunciare al sostegno dell'appartenenza al gruppo e al riconoscimento sociale quando ciò è necessario per essere fedele ai valori.

Quando perciò la persona non è in grado di differenziare tra i diversi livelli dei propri motivi, rimane in una posizione egocentrica, di preoccupazione eccessiva per sé e non sa distanziarsi dall'immediato. L'individuo può in questi casi oscillare tra la tendenza a soddisfare ogni suo bisogno parziale e la tendenza a dipendere continuamente dal riconoscimento e dall'accettazione degli altri.⁵

3. Tipi di motivi nella dinamica vocazionale

In psicologia si attua la distinzione tra *due tipi* di motivi: quelli coscienti e quelli inconsci.

I motivi *coscienti* sono inerenti al processo conoscitivo e all'attività intellettuale dell'individuo. Essi attivano il comportamento e sono frutto di una riflessione, di un ragionamento, dello sforzo dell'attività cosciente che attua una scelta del fine da raggiungere e orienta le sue forze in tale direzione. È però necessario ammettere in maniera realistica che un pensiero, un'aspirazione, un comportamento possono essere doppiamente motivati. Oltre ai motivi coscienti che il soggetto presenta, si ha spesso la presenza dissimulata di motivi inconsci che, a volte, differiscono notevolmente dai motivi conosciuti o perfino li contraddicono.

I motivi *inconsci* poggiano soprattutto sulla vita affettiva e si esprimono in spinte interiori di attrazione o di ripulsa per determinate persone, situazioni od oggetti. Questi motivi agiscono perciò come forze impulsive e spingono il soggetto a soddisfare bisogni profondi, non orientano pertanto verso una meta conosciuta e scelta liberamente. La dinamica di questi motivi è, in genere, molto forte ed è all'origine di numerosi comportamenti che sono difficilmente spiegabili con motivi razionali in quanto soddisfano piuttosto le inclinazioni profonde.

Il comportamento, le decisioni della persona non sono quindi soltan-

⁵ Cf COLOMBO Antonia, *Graduale processo di unificazione della personalità. Differenziazione e integrazione*, in AA.VV., *Atti del Convegno per maestre* 238-240.

to motivati da fattori coscienti ma, al contrario, sono mossi anche da elementi inconsci. Per quanto riguarda, in particolare, il processo di scelta vocazionale Raymond Hostie attua una distinzione tra *motivi validi* e *motivi insufficienti*.⁶

I motivi validi e adeguati derivano da una visione di fede, cioè dalla ricerca della volontà di Dio, della realizzazione del suo disegno, dal desiderio di seguire Cristo, di rendersi disponibili per gli altri per esprimere a loro l'amore di Dio. Non è compito della psicologia pronunciarsi sulla validità dei motivi vocazionali; lo psicologo può solo constatare se essi esistono nell'individuo. Naturalmente è necessario rilevare che, anche quando esiste un motivo valido, è normale che l'individuo sperimenti, in certe situazioni, un conflitto tra l'ideale religioso scelto coscientemente e altri motivi che possono emergere più acutamente. In questi casi occorre accettare serenamente il conflitto e cercare di risolverlo nella linea della scelta fondamentale che unifica la propria vita.

I motivi insufficienti sono quelli che non bastano a giustificare una scelta di vita religiosa perché tendono direttamente a vantaggi personali: liberarsi da preoccupazioni economiche, crearsi una posizione nella vita, affermare la propria personalità, evadere da problemi familiari, realizzarsi sul piano culturale. Questi motivi, se non vengono obiettivati e trasformati, costituiscono una controindicazione alla vita religiosa. A volte il soggetto, mosso prevalentemente da queste dinamiche psicologiche, può presentarsi anche molto sicuro della sua vocazione, insoddisfatto di fronte ad altre forme di vita, tenacemente attaccato alle proprie idee e non disposto a cedere.

La vita religiosa viene considerata, in questi casi, come una realizzazione di certi ideali personalmente concepiti e non invece come una donazione a Dio e agli altri. La persona non accetta gli interventi e i rilievi degli altri, desidera seguire una propria visione e impostazione di vita religiosa, che forse può essere teoricamente esatta, ma che non è adeguata alle circostanze perché non tiene conto dello stile di vita dell'Istituto scelto, oppure dei limiti che le situazioni personali o ambientali pongono agli ideali. In altri casi la persona può invece assumere un comportamento troppo docile e conformista, adeguandosi esternamente in modo eccessivo a motivo del forte bisogno di sicurezza che la condi-

⁶ Cf HOSTIE Raymond, *Le discernement des vocations*, Bruges, Desclée de Brouwer 1961, 78-88. Per il problema del discernimento vocazionale cf anche STICKLER Gertrud, *Lo psicologo clinico in campo educativo-religioso*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 18 (1980) 189-217.

ziona.

Alcuni studiosi hanno affrontato il problema dei *motivi inconsci* nella scelta della *vita religiosa* e sacerdotale. Essi hanno rilevato che, in effetti, i motivi percepiti dal soggetto a livello cosciente coesistono con motivi inconsci che dovrebbero perciò essere riconosciuti per realizzare una maggior libertà psicologica e quindi una maggior disponibilità all'azione dello Spirito. Infatti, coloro che hanno forti motivi inconsci vivono una situazione di conflitto perché sentono intense reazioni di attrazione o di ripulsa verso determinate realtà, ma non sono coscienti dell'origine di queste reazioni e non sanno perché si manifestano in modo così acuto.

Una tra le prime accurate indagini, sui motivi inadeguati e inconsci riscontrati in giovani che avevano attuato una scelta di vita religiosa, evidenzia i seguenti motivi:⁷

- il *desiderio di una vita più sicura* che dia una certa garanzia di sicurezza materiale, liberando dalle responsabilità e dallo sforzo di iniziativa personale;

- il *desiderio di una vita di comunità* calda e confortevole come una famiglia che dia garanzia e sicurezza dal punto di vista affettivo: può essere attivato dalla paura di affrontare i rischi della vita o dal tentativo di trovare un clima idealizzato di intimità familiare, oppure dalla tendenza a ricercare quell'affetto che non si è ricevuto nella propria famiglia;

- il *bisogno di valorizzazione personale* che porta alla ricerca di un ideale elevato ed eccezionale: la persona ricerca in tal modo una sicurezza esteriore che supplisce lo stato di insicurezza interiore e che, a volte, può compensare un sentimento di inferiorità molto profonda; infatti, il sentirsi diversa e superiore agli altri, il singolarizzarsi con una vita che tende alla perfezione rassicura sul proprio valore personale;

- il *desiderio di una vita nascosta*, di sacrifici e di rinunce che può essere connesso a tendenze all'isolamento, a sentimenti di colpa, a tendenze masochiste: l'accento, in questi casi, viene posto su un comportamento ascetico che ha però delle manifestazioni esagerate e inadeguate;

- il *timore della sessualità*, del matrimonio per problemi irrisolti in questo ambito.

⁷ Cf MATIGNON Romain, *Vie consacrée et équilibre psychique*, Toulouse, Privat 1965, 68-86; cf anche RULLA L.M. - IMODA F. - RIDICK J., *Struttura psicologica e vocazione. Motivazioni di entrata e di abbandono*, Torino, Marietti 1977.

In genere, i motivi immaturi sono egocentrici e connessi a forti bisogni inconsci di sicurezza, di affetto, di autostima, di affermazione di sé, oppure a tendenze ad autopunirsi. A conclusione di questi rilievi può essere richiamato il n. 64 degli *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, in cui si evidenzia come la maggior parte dei candidati abbia inizialmente dei motivi vocazionali molto vaghi. Essi vogliono infatti porsi al servizio degli altri e di Cristo, ma non hanno spesso idee precise su Cristo. L'atteggiamento di questi giovani è quello di una disponibilità di tipo umanitario perché essi hanno ancora una visione piuttosto globale o idealistica della vita. L'atteggiamento umanitario e il riferimento religioso sono perciò poco differenziati per cui è necessario che essi riescano ad attuare un'adeguata chiarificazione e distinzione dei motivi personali per poterli gerarchizzare.⁸

4. Processo di differenziazione e integrazione dei motivi nella vita religiosa

I motivi richiedono un'elaborazione cosciente per poter essere riconosciuti, accettati e integrati. Se non si verifica una presa di coscienza, essi possono influenzare notevolmente il comportamento ed emergere in modo acuto ed insistente nei momenti di crisi. Occorre pertanto un impegno per assumere ed integrare i motivi subconsci nella struttura di personalità ponendoli in relazione con i motivi consci. Anche se la presa di coscienza di questi motivi genera incertezza ed ansia, è un lavoro che si rende necessario al fine di potenziare l'aspetto motivazionale conscio. Un'adeguata conoscenza di sé può allora aiutare a riconoscere che la vera gerarchia di valori che attiva il comportamento, a volte, non coincide con il sistema di valori proclamato a livello cosciente.

4.1. La necessità di un'elaborazione cosciente dei diversi motivi

Le tappe del processo di differenziazione e integrazione richiedono anzitutto una *presa di coscienza* graduale dei diversi motivi che coesistono nella persona. A questo fine è opportuno maturare la capacità di riflettere su ciò che veramente è all'origine delle proprie azioni, avendo il coraggio di riconoscere che il proprio comportamento non è spiegabile solo razionalmente, che esiste perciò qualche elemento che risulta meno chiaro. Soprattutto nei momenti in cui si percepisce una forte ri-

⁸ Cf SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti* n. 64.

sonanza nell'ambito dei sentimenti o delle proprie reazioni è necessario porsi degli interrogativi per poter individuare, col tempo, il bisogno o il motivo che attiva a livello emotivo e comportamentale.

Alla presa di coscienza deve seguire un'*accettazione*, cioè un'adesione emotiva e razionale alla realtà interna percepita. La conoscenza realistica di sé suscita molte volte una certa avversione e facilmente può generarsi una tendenza difensiva che mira a evitare l'emergere dell'ansia interna e, quindi, la presa di coscienza di sé. I motivi però non possono essere rifiutati anche se sono indesiderabili per il proprio Io ideale; è pertanto indispensabile avviare un processo di accettazione quotidiana di ciò che si constata in sé e suscita maggior disagio. Oltre alla presa di coscienza dei motivi e alla loro accettazione emotiva, occorre *riorganizzarli* costantemente assegnando loro un posto adeguato nella gerarchia dei valori individuali.

Nella vita religiosa, a volte, la difficoltà di riconoscere e accettare i motivi inconsci può essere particolarmente forte perché la scelta di questa forma di vita si basa su motivi valoriali consci. Tuttavia la constatazione della presenza di altri motivi non deve allarmare o disorientare; ciò che conta non è tanto il constatare la loro esistenza e la loro qualità, ma piuttosto il considerarli in relazione ai motivi coscienti. È importante che i motivi inconsci non siano più forti e centrali di quelli coscienti in modo da poter essere integrati nell'insieme della personalità. Naturalmente questo esercizio di orientamento delle proprie forze suppone una chiarezza sul valore centrale della propria esistenza perché è questo riferimento costante che permette di differenziare i valori umani da quelli religiosi, nel contesto delle circostanze concrete che esigono una scelta continua e una composizione delle diverse esigenze.

4.2. *Un processo di chiarificazione continuo*

Il processo di chiarificazione dei motivi è opportuno venga avviato nel *periodo di iniziazione alla vita religiosa*. Questa tappa è fondamentale in quanto chi intende orientarsi a questa forma di vita è stimolata/o a operare una ristrutturazione della personalità per assumere le sue potenzialità, i suoi limiti, le sue esperienze passate e, nell'assimilazione dei nuovi valori, acquisire l'identità religiosa. È quindi necessario che, mediante l'osservazione del proprio comportamento e delle proprie reazioni, la/il giovane giunga gradualmente a percepire alcuni motivi

soggiacenti.

L'acquisizione dell'identità religiosa richiede, in particolare, una *differenziazione e integrazione dei motivi infantili e adolescenziali*. Anzitutto è necessaria un'obiettivazione dei motivi legati a un tipo di immaginazione infantile che accentua l'esigenza di essere al centro dell'attenzione e dell'interesse degli altri o, al contrario, la tendenza a ritirarsi dal rapporto per un eccessivo timore degli altri. È bene che siano anche chiariti i motivi ambivalenti connessi alla paura infantile di perdere l'affetto e l'approvazione, di evitare i rimproveri. Occorre, inoltre, un'elaborazione dell'ideale adolescenziale che stimola alla crescita personale, ma che potrebbe anche alimentare l'immaginazione e portare a un ripiegamento narcisistico su di sé, oppure a comportamenti compensativi di imposizione sugli altri.

Vergote sottolinea a questo riguardo, sulla base di alcune ricerche positive eseguite, che i giovani aspiranti alla vita religiosa sono molto centrati su se stessi e sul loro ideale, molto sensibili all'apprezzamento e alle critiche. L'ideale dell'Io, che questi giovani evidenziano, è una forza preziosa che può stimolare all'azione e alla disponibilità verso gli altri e costituisce, nello stesso tempo, una sintesi di qualità che essi ricercano per sé. È però necessario che i giovani, orientati a una scelta di consacrazione, sappiano riconoscere e accettare gradualmente anche i loro limiti e gli altri motivi di cui sono meno consapevoli, per oltrepassare il livello di ricerca di una perfezione narcisistica e assumere una coscienza di sé più realistica.⁹

Naturalmente questa elaborazione di sé va attuata con serenità ed equilibrio e costituisce un *impegno di tutta la vita*. Occorre inoltre essere consapevoli che non si potrà mai realizzare l'ideale di una scelta completamente libera da interferenze motivazionali egocentriche e involontarie. Ciò che comunque integra le energie individuali non è tanto il conseguimento di un ideale di perfezione irraggiungibile e narcisistico, quanto lo sforzo intenzionale che unifica le proprie forze attorno al valore religioso. Significativa è una sottolineatura dell'*Evangelica Testificatio* dove si rileva, a proposito degli impegni di vita religiosa che essi richiedono non solo un'istruzione razionale o un'educazione della volontà, ma «una vera iniziazione tendente a cristianizzare l'essere fin nelle sue profondità».¹⁰

⁹ Cf VERGOTE, *Réflexions* 385.

¹⁰ PAOLO VI, *Evangelica Testificatio* n. 36.

L'assunzione dei propri motivi ha una grande importanza per l'acquisizione di un'*identità religiosa fondata su un concetto realistico di sé* e su una chiara *differenziazione dei valori umani e religiosi*. Questa identità richiede infatti un'organizzazione dei diversi valori e si esprime nel processo quotidiano di continua chiarificazione e accettazione personale. Sono infatti le *circostanze concrete* del quotidiano che stimolano ad operare una scelta costante tra i valori umani e quelli religiosi.

Questa distinzione è particolarmente necessaria nelle situazioni conflittuali. Il conflitto nasce proprio dalla presenza simultanea di motivi incompatibili che interferiscono nella condotta e può essere più o meno intenso a seconda del tipo di motivi (consci o inconsci), delle circostanze ambientali, della struttura di personalità individuale. In questa situazione è bene che la persona non razionalizzi o neghi i motivi umani celati sotto i valori religiosi, ma che li riconosca per poter assumere un atteggiamento di sano realismo e di fedeltà. Ad esempio, il valore della libertà è fondamentale per tutti ma è vissuto in un certo modo per chi ha scelto la vita religiosa; il valore dell'affettività non è certamente negato ma si esprime in modo diverso rispetto ad altre forme di vita, in coerenza quindi con la scelta attuata.

Un rischio presente nella vita religiosa, connesso alla non accettazione di sé e dei propri motivi, è quello di costruirsi un'*immagine idealizzata*. Questa creazione immaginativa statica contiene tracce dei veri ideali della persona, ma non si appoggia su un concetto realistico di sé, per cui può accentuare sempre più la distanza tra il sé reale e quello ideale. La persona può immaginarsi di vivere già a un certo livello di disponibilità e di generosità perché si sente ricettiva ed entusiasta quando legge o sente parlare di determinati argomenti. Però, contemporaneamente a questa esaltazione del sentimento, si può avere una sottile repressione della coscienza realistica di sé, delle inautenticità del comportamento e dei limiti personali. Si può così accentuare nella fantasia un'immagine idealizzata che corrisponde a un'idea che la persona si è fatta di sé, che affascina e fa perdere il contatto con altri aspetti della realtà interna. Il soggetto ignora in questi casi la sua interiore autocompiacenza,¹¹ reprime gli aspetti indesiderati di sé, permane in un atteggiamento psicologico di concentrazione eccessiva su di sé.

¹¹ Cf VAN KAAM Adrian, *Religione e personalità* [*Religion and Personality*, Englewood Cliffs 1964], Brescia, La Scuola 1972.

Questi rilievi sulla complessità dei motivi personali evidenziano la necessità di prestare attenzione all'intersecarsi dei motivi umani e religiosi, evitando di assumere posizioni dualiste che non tengono conto dell'interdipendenza tra il valore religioso, che è assunto a livello cosciente, e le tendenze motivazionali umane più profonde. Potrebbero così ridursi le persistenti dicotomie di coloro che pongono l'accento sull'ideale religioso da realizzare con sforzi sovrumani, quindi su una forma di vita irrealistica e disincarnata, e di coloro che, al contrario, assumono atteggiamenti di soggettivismo che si ispirano prevalentemente ai sentimenti, a un criterio spontaneistico nella scelta del valore religioso e del modo di viverlo, o al bisogno di affermazione di sé nell'ambito dei valori umani perdendo di vista il riferimento ai valori religiosi.

Capitolo terzo

INTEGRAZIONE AFFETTIVA E INTEGRAZIONE RELIGIOSA DELLA PERSONALITÀ

1. L'affettività: natura e funzione

L'unificazione religiosa della personalità presuppone la differenziazione e integrazione delle energie affettive. Il carattere in gran parte inconscio della dimensione affettiva crea notevoli difficoltà per una sua armonica integrazione; tuttavia per un'efficace utilizzazione delle forze affettive è necessario elaborare ed assumere a livello cosciente gli elementi pulsionali e le esperienze relazionali.

L'affettività è un aspetto fondamentale della vita psichica, distinto ma nello stesso tempo indissociabile dai processi impulsivi e cognitivi. In particolare essa costituisce l'insieme delle reazioni psichiche dell'individuo, di fronte alle varie situazioni di contatto con la realtà esterna o di modificazione della realtà interna, provocate da processi cognitivi o biologici.

L'affettività è quindi una capacità individuale di provare sentimenti, emozioni, reazioni e rappresenta l'aspetto dinamico della personalità. Si fonda sulle pulsioni e ha un carattere essenzialmente relazionale.¹ L'affettività comprende pertanto la sfera del *sentire* e del *reagire* e si manifesta con una bipolarità di sentimenti (amore/odio, piacere/di-spiacere, attrazione/rifiuto) e di reazioni (aggressione/fuga) nei confronti dell'oggetto evocatore di desiderio o di timore.

I *processi affettivi* si verificano sia sul *piano conscio* che a livello *inconscio*. Nell'esperienza affettiva si ha, infatti, oltre alla reazione

¹ Cf CHABALIER G., *Affectivité*, in LAFON Robert [ed.], *Vocabulaire de Psychopédagogie et de Psychiatrie de l'Enfant*, Paris, Presses Universitaires de France 1969, 22-25.

emotiva anche una riorganizzazione della stessa per l'intervento dei processi cognitivi che cercano di chiarirla ricercandone le cause ed elaborandone le conseguenze. Esiste però anche un ampio substrato di esperienze rimosse o elaborate solo a livello inconscio. Tali esperienze possono dare origine a *complessi*, cioè a nodi emotivi inconsci non risolti che interferiscono nella coscienza e che incidono sul comportamento.

I *processi dinamici* compresi nel concetto di affettività includono vari fenomeni, diversi per origine, durata e intensità: i bisogni, le pulsioni, le emozioni, i sentimenti, gli affetti.

Il *bisogno* è un fenomeno organico e psichico sperimentato come mancanza di qualche cosa (oggetto od azione) ed è vissuto a livello mentale come desiderio.

La *pulsione* o *tendenza* è un impulso interno ad agire, una forza che ha un fondamento fisiologico e che attiva il comportamento. È strettamente connessa al bisogno che rappresenta il momento iniziale attivante la pulsione nel suo aspetto conativo.

L'*emozione* è una complessa reazione somato-conativa e affettiva. La percezione di un oggetto, di una situazione (presenti o assenti, ricordati o immaginati) dà luogo a un giudizio immediato e intuitivo di attrazione o repulsione, cui consegue una tendenza ad avvicinarsi a ciò che attrae o ad allontanarsi da ciò che è sgradevole. Queste attrazioni o repulsioni involontarie sono i segni iniziali dell'emozione a livello psichico e sono seguite da reazioni neurovegetative secretorie, viscerali, vasomotorie, motrici più o meno intense. I fenomeni di attrazione o repulsione, e lo squilibrio psichico che si viene a creare, sono perciò la conseguenza dell'apprezzamento intuitivo e sono sempre in stretta relazione con i bisogni individuali.²

I *sentimenti* sono emozioni differenziate e affinate (differenza di intensità). Essi sono più legati al contenuto del pensiero e alle immagini che questo evoca e mettono in relazione certe tendenze con certi oggetti. Si esprimono in forme innumerevoli, sfumate e sfuggono a una rigida classificazione. I sentimenti che hanno un carattere spiacevole in genere sono meno differenziati tra di loro, sono più pervasivi e diffusi e corrispondono a una tendenza o a tendenze non realizzate.

Le pulsioni, i bisogni, le emozioni influenzano ogni aspetto della vi-

² Cf ARNOLD Magda B., *De la perception à l'émotion et à l'action*, in *Bullettin de Psychologie* 11 (1957) 143-145.

ta psichica, in modo particolare il pensiero e l'azione. Infatti ogni percezione ha sempre una tonalità affettiva largamente condizionata dall'esperienza personale, e così ogni contenuto di pensiero, ogni interpretazione del reale. L'affettività costituisce quindi una *potente forza motivazionale* che può stimolare e sostenere il *pensiero* e l'*azione* oppure esercitare un'azione inibitrice o perturbatrice delle funzioni conoscitive e conative.

Le forze affettive svolgono un'azione stimolatrice del pensiero, in quanto contribuiscono a mantenere un contatto vivo con la realtà, facilitano la possibilità di comprensione e partecipazione al pensiero degli altri.

Al contrario, quando queste forze sono inibite oppure si esprimono in modo impulsivo disturbano il processo razionale. Le difficoltà a questo riguardo possono esprimersi nella diminuzione del rendimento intellettuale, nella fatica a concentrare l'attenzione, nella restrizione dell'ambito della coscienza, in un tipo di pensiero eccessivamente introversivo, in produzioni fantastiche, in giudizi poco obiettivi, nella rigidità del pensiero, nell'incapacità a riflettere.

Inoltre, l'affettività quando è canalizzata adeguatamente, è un potente stimolo all'azione. Un certo livello di partecipazione emotiva sostiene il lavoro produttivo e l'azione efficace, rende capaci di superare le difficoltà che si incontrano, stimola alla collaborazione con gli altri. Quando, invece, le forze emotive non sono integrate nella personalità si possono generare reazioni psichiche interne che sono fonte di disagio (ansietà, disgusto, incertezza, irrequietezza, irritazione, ambivalenza). Queste reazioni disturbano e limitano la capacità di impegno responsabile e l'interazione con gli altri.

L'affettività è pertanto un elemento fondamentale nella costruzione della personalità perché concorre in modo particolare alla sua integrazione. Una certa maturità in campo affettivo è un requisito indispensabile per «l'*optimum* di funzionamento della personalità».³

2. Lo sviluppo affettivo

La *struttura affettiva individuale* è il risultato dell'*interazione* tra il *patrimonio genetico* e le *influenze socio-ambientali*. Ogni soggetto ha, dal punto di vista affettivo, delle specifiche potenzialità organiche co-

³ SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti* nn. 19-20.

stituite dalle strutture biologiche di registrazione sensoriale e di reazione motrice. Esistono quindi differenze individuali a livello di energie affettive: le persone hanno una diversa capacità di esperienza intimamente vissuta, cioè di comunicazione con gli altri, gli oggetti, gli avvenimenti e un diverso grado di rispondenza della vita affettiva, cioè di eccitabilità del sentimento. Si ha pertanto un modo individuale di sentire e reagire in base al diverso potenziale organico-psichico e all'elaborazione dell'esperienza interna ed esterna, che dà origine ad un contenuto psichico eminentemente personale.

I bisogni umani, che si esprimono a livello psico-fisiologico, psico-sociale e razionale-spirituale hanno un carattere tipicamente relazionale. Lo sviluppo e l'espressione di questi bisogni sono pertanto strettamente connessi all'ambiente socio-culturale in cui l'individuo si è sviluppato, ai valori che ha assimilato, alle identificazioni che ha realizzato. Il potenziale affettivo si sviluppa, infatti, nelle esperienze di incontro con il mondo sociale circostante e attraverso l'interiorizzazione dei vari tipi di relazione stabiliti con le persone. Soprattutto nell'infanzia il bambino, nello sforzo di adattamento all'ambiente, può sviluppare una struttura psichica affettiva conflittuale basata su identificazioni negative con le figure parentali, sull'assimilazione timorosa di esigenze percepite nell'ambiente circostante, sulla rimozione di esperienze spiacevoli e di bisogni ritenuti troppo infantili. Oppure può strutturarsi una modalità di interazione impulsiva e reattiva che è fonte di notevole disagio a livello intrapsichico e interpersonale.

Le differenti *disposizioni affettive iniziali* si orientano quindi subito in modo diverso a seconda delle specifiche esperienze di rapporto con le persone che sono immediatamente accanto al bambino, tra cui riveste un'importanza notevole la figura materna. In base a questi rapporti emergono sentimenti e reazioni emotive particolari, sensazioni piacevoli e spiacevoli, desideri, timori, fantasie, aspettative che arricchiscono il vissuto affettivo infantile. Le disponibilità affettive iniziali si sviluppano e si organizzano dunque in modo diverso, sulla base del vissuto soggettivo di percezione di esperienze gratificanti e frustranti.

Quando, nelle esperienze relazionali, prevalgono sentimenti e reazioni conflittuali, si stabilizzano attitudini emotive di base piuttosto negative che emergono poi a livello di rapporto interpersonale. Ogni persona ha, nel suo vissuto esperienziale affettivo, elementi inconsci di tipo infantile o adolescenziale che, a volte, sono riattivati e disturbano la relazione. L'adulto può allora percepire, nell'interazione con alcune

persone, l'intensità delle precedenti reazioni emotive senza però essere cosciente del legame che l'esperienza attuale ha con quella passata, trovando molte volte una giustificazione razionale al proprio vissuto di disagio.

Un adeguato sviluppo affettivo richiede il *passaggio* dalla fase dell'*amore captativo*, in cui l'affettività è tutta centrata sull'io e prevale la tendenza ad accaparrarsi stima, affetto, nutrimento, alla fase dell'*amore di identificazione* in cui l'affettività è concentrata sui genitori e su altre persone significative. Deve poi attuarsi il successivo passaggio alla capacità di *amore generativo* in cui l'affettività si rivolge ad altre persone per realizzare il loro vero bene. Questo implica la maturazione di un atteggiamento di sollecitudine, cioè di apertura, di interessamento, di disponibilità operativa, nei confronti degli altri, di impegno per realizzare ciò che è richiesto dalle situazioni concrete. Questa evoluzione richiede la capacità di ampliare le proprie mete, di considerare le esigenze altrui, di andare al di là di una preoccupazione esclusiva di sé estendendo il proprio interesse, attenzione, rispetto, aiuto oltre la propria realtà personale. La crescita nell'ambito affettivo permette perciò alla persona di sviluppare l'attitudine a entrare in comunicazione con sé e con gli altri, di porre il proprio potenziale affettivo a disposizione degli altri, di interagire in modo costruttivo e collaborativo superando le inevitabili tensioni che possono emergere.

Una constatazione frequente, fatta da educatori e psicologi, è quella della *immaturità affettiva dei giovani* che, nell'età tra i 19-25 anni, quando realizzano una scelta di vita sono ancora molto centrati su di sé. Vergote sottolinea che l'immaturità di questi giovani è in relazione con i forti cambiamenti operatisi nella società, con le contraddizioni intense tra le varie concezioni di vita che sono presenti nel contesto socio-culturale odierno, con la confusione nell'ambito dei valori morali. Tutto ciò, insieme a una scarsa presenza di figure di adulti che possano costituire validi modelli di identificazione, ritarda la formazione di una personalità più stabile.

Le forme di immaturità possono avere espressioni diverse: incertezza nei confronti di sé e delle proprie possibilità, instabilità affettiva, timidezza eccessiva, comportamento esterno di sicurezza e decisione che compensa la mancanza di sicurezza interna. Questa situazione richiede quindi un ambiente formativo in cui si dia la possibilità di una crescita autonoma, a livello umano e religioso, con persone che hanno accettato

serenamente la propria affettività.⁴ Un ambiente in cui non si asseconda perciò il bisogno di essere sostenuti e gratificati, o di opporsi e di criticare in modo adolescenziale, ma un luogo in cui i giovani si impegnano ad assumere, in un clima di libertà e di autodisciplina, la responsabilità della loro scelta vocazionale.

Occorre, inoltre, tener presente la maggior conflittualità che le giovani generazioni sperimentano oggi nell'acquisizione di un adeguato senso di identità personale, a motivo della profonda *trasformazione della condizione femminile* e dei modelli di donne e di uomini presentati dalle diverse socio-culture. I giovani sono più disinvolti nell'espressione della dimensione sessuale, ma i loro comportamenti non sono sempre indice di una vera sicurezza e autonomia interiore. Al di là dei comportamenti occorre comprendere le difficoltà che essi incontrano per l'assenza di chiari punti di riferimento, per la carenza di una vera informazione e formazione sul contenuto e sul valore della sessualità maschile e femminile. Il clima erotico in cui essi vivono tende a falsare la concezione della donna limitando la sua funzione all'ambito genitale o a relazioni superficiali.

I modelli contraddittori proposti alle giovani generazioni assolutizzano o un'immagine ideale di madre, cui corrisponde lo stereotipo maschile di un determinato ruolo paterno, o forme di emancipazione sessuale femminile e maschile, oppure accentuano la competitività tra i sessi che si esprime nel modello della donna e dell'uomo indipendenti e superattivi, proiettati nella realizzazione di sé. L'acquisizione di un adeguato senso di identità sessuale, attraverso l'integrazione e il superamento degli aspetti di conflittualità in questo ambito dell'esperienza, è perciò di fondamentale importanza per la percezione della propria unità e continuità personale.⁵

⁴ Cf VERGOTE, *Refléxions* 371-374; CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA (DEI SEMINARI E DEGLI ISTITUTI DI STUDI), *Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari*, n. 35, Roma, Ed. Vaticana 1993; CERDA Francisco J., *Interrogantes y desafíos actuales para la formación a la vida religiosa*, in *Testimonio* (1993) 140, 40-48; CENCINI Amedeo, *Il contributo delle scienze umane nella formazione al discernimento*, in AA.VV., *Formazione al discernimento nella vita religiosa*, Roma, Rogate 1988, 163-233.

⁵ Cf STEVANI Milena, *Identità sessuale e identità femminile*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 25 (1987) 213-233; ID., *La maternità in una prospettiva evolutiva*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 26 (1988) 67-85; ID., *Integrazione delle identificazioni e atteggiamento di generatività nella donna*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 31 (1993) 55-77; ID., *L'identità sessuale femminile e maschile: aspetti problematici e*

Alcuni giovani si orientano ad attività di carattere sociale e sembrano non tener conto della dimensione sessuale ma, dal momento che la sessualità pervade tutte le dimensioni della persona, potrebbe essere rischioso non prendere contatto con questo aspetto della personalità. Infatti, col passare degli anni, potrebbero presentarsi problemi in questo ambito trascurato nel momento iniziale dello slancio idealistico, oppure la persona potrebbe disperdersi in forme di attivismo difensivo che compensano l'insicurezza affettiva soggiacente. È perciò necessario, per la/il giovane che assume un impegno definitivo di consacrazione, l'accettazione della specificità del proprio essere femminile o maschile al fine di comprendere la natura della rinuncia che compie e per incanalare adeguatamente le proprie forze affettive nella linea dell'impegno religioso.

3. Implicanze dell'integrazione affettiva: integrazione delle forze affettive con quelle razionali

L'integrazione della dimensione affettiva richiede l'intervento della funzione discriminativa e integrativa dell'Io per una conoscenza, accettazione, assunzione delle energie affettive e del vissuto esperienziale. *Le forze affettive* devono perciò *equilibrarsi* e integrarsi gradualmente con la *sfera razionale* ai fini dell'unificazione religiosa della personalità.

Karen Horney afferma che molte persone non sono consapevoli dei propri conflitti inconsci e quindi rimangono coinvolte in contraddizioni e compromessi continui. L'Autrice evidenzia pertanto la necessità di diventare consapevoli dei propri desideri, sentimenti che, quando permangono in uno stato di indeterminatezza e di confusione, inibiscono la capacità di scelta o di rinuncia consapevole. Il fatto di sperimentare e affrontare coscientemente i propri conflitti favorisce, invece, l'acquisizione di una maggior libertà e forza interiore.⁶

linee evolutive, in GARUTTI BELLENZIER Maria Teresa [ed.], *Donna-Uomo: la dimensione creativa del conflitto*. Atti dell'VIII Convegno Nazionale "Progetto Donna", Parma 7-8 novembre 1992, Teramo, Demian 1993, 39-54; SCARVAGLIERI Giuseppe, *La religione e la condizione femminile*, in *Claretianum* 20 (1980) 117-177.

⁶ Cf HORNEY Karen, *I nostri conflitti interni* [*Our Inner Conflicts*, New York, Norton W. & Co. 1945], Firenze, Martinelli 1971, 20-27.

Di qui si deduce la necessità di una *presa di coscienza* graduale delle difficoltà e degli aspetti non evoluti nell'ambito della sfera affettiva. Ciò implica una riflessione sul proprio modo di sentire e di reagire, un'elaborazione dei sentimenti, del vissuto personale e il superamento delle inibizioni inconsce. In particolare, lo sforzo per obiettivare e verbalizzare le emozioni e i sentimenti conduce a percepire il loro contenuto in modo più chiaro e favorisce una maggior integrazione dell'energia emotiva con quella intellettuale.

Questa presa di coscienza non è facile da raggiungere quando l'Io ha un forte nucleo di insicurezza e fragilità che cerca di nascondere a sé e agli altri. In questi casi vengono adottati comportamenti difensivi (razionalizzazione, conformismo, esibizionismo, autoritarismo, competitività, aggressività ostile, autocontrollo eccessivo, evasione nel lavoro) per rimuovere le sensazioni di insicurezza profonda e le esperienze che creano ansietà. Queste difese, che hanno una funzione di protezione dell'Io, si possono raggiungere e obiettivare solo con uno sforzo graduale e costante che dà la possibilità di ridurre il loro automatismo reattivo.

La presa di coscienza delle incongruenze affettive non è però sufficiente; occorre anche un'*accettazione* a livello cognitivo ed emotivo dei tratti non evoluti, di tipo infantile o adolescenziale, presenti nella struttura personale insieme ad un impegno graduale di maturazione. A questo riguardo è opportuno rilevare che la struttura psichica non si può cambiare immediatamente con uno sforzo deciso di volontà. Harry Guntrip evidenzia che «noi non scegliamo ciò che sentiamo, semplicemente scopriamo che stiamo sentendo in un certo modo, anche se abbiamo delle possibilità di scelta riguardo al modo di esprimere ciò che sentiamo. [Noi] possiamo modificarci solo attraverso lenti processi di crescita. Tutto ciò si applica ugualmente anche agli altri che non possono, solo per nostra volontà, diventare improvvisamente diversi da ciò che sono».⁷

Non basta quindi una conoscenza della propria realtà affettiva, non è sufficiente uno sforzo di volontà iniziale; occorre una *costante e quotidiana accettazione emotiva* delle manifestazioni meno mature, senza irrigidimenti o impazienze verso quegli aspetti della personalità che

⁷ GUNTRIP Harry, *Struttura della personalità e interazione umana* [*Personality Structure and Human Interaction*, Londra, The Hogarth Press 1961], Torino, Borin-ghieri 1971, 208.

creano più disagio. Il processo di accettazione perciò è lungo e può essere contrassegnato da momenti di notevole difficoltà. L'individuo più cosciente dei suoi bisogni e delle sue forze vitali instaura un rapporto più spontaneo con esse e prende posizione nei loro confronti. Egli sceglie e si impegna a conseguire il valore che si esprime nel bisogno o un altro valore che ritiene più conforme al proprio orientamento di vita.

Nuttin rileva a questo proposito l'importanza dell'incanalamento delle potenzialità vitali, della graduale soddisfazione di alcuni bisogni e della non gratificazione di altri. Quando si stabilisce una gerarchia motivazionale, certe azioni e bisogni sono giudicati meno soddisfacenti per la personalità totale e perdono gradualmente la loro forza irruente. Si ha cioè un'evoluzione dei bisogni che, invece di essere negati o rimossi, sono accettati come un costitutivo normale della personalità e vengono gerarchizzati in sintonia con la linea di sviluppo che il soggetto si prefigge.⁸

4. Processo di integrazione delle energie vitali e del vissuto esperienziale

L'elemento energetico affettivo ha, in ogni individuo, una sua particolare strutturazione derivante dal rapporto che il soggetto ha stabilito tra le sue potenzialità innate e le influenze socio-ambientali. Per un'adequata canalizzazione del patrimonio affettivo si rende perciò necessaria un'assunzione delle energie vitali personali e delle esperienze relazionali. Questo processo di elaborazione facilita un rapporto più semplice e spontaneo con la propria realtà interna, favorisce la comprensione interpersonale e permette di canalizzare il potenziale energetico verso fini costruttivi.

Gli studi teorici e i dati di rilevazione clinica evidenziano alcune energie vitali che sono presenti, con gradi di intensità diversa, negli individui: le forze vitali di sessualità, sensibilità e aggressività.

4.1. L'energia vitale di sessualità

L'energia vitale di sessualità comprende sia l'aspetto specificamente genitale sia quello più generale di sensualità, cioè di ricerca del piacere psicofisico. Include pure i bisogni fondamentali di espansione e di

⁸ Cf NUTTIN, *Psicanalisi* 255-280.

contatto vitale e le varie espressioni di sentimenti affettuosi. La sessualità, o sensualità in senso più generale, è pertanto una forza che orienta direttamente verso gli oggetti che esercitano un'attrazione e che, attraverso una intuizione sensibile, sono giudicati piacevoli. Alla percezione dell'oggetto corrisponde subito un movimento, una tensione a livello di rappresentazione mentale: si sviluppa cioè il desiderio che spinge alla ricerca della soddisfazione.

La sessualità non è quindi da restringersi soltanto all'attività e al piacere a livello genitale. Essa comprende le emozioni, i bisogni, le attività connesse alla ricerca del piacere in senso più generale e all'esperienza di soddisfazione. Questa forza vitale *si sviluppa* attraverso determinate tappe che hanno come punto di partenza le prime esperienze del bambino che sperimenta le sensazioni affettive piacevoli e rassicuranti che derivano dal fatto di essere oggetto di amore, di attenzione e le sensazioni fisiche connesse all'esercizio dei suoi organi corporei.

La forza di sessualità, quando si può sviluppare adeguatamente, è una sorgente potente di desideri, di immagini, di motivazioni, di attività. Essa contribuisce all'espansione e alla realizzazione della personalità: orienta l'individuo al possesso degli oggetti che favoriscono il suo sviluppo, stimola il desiderio di relazioni interpersonali, potenzia la capacità di godere e di amare. L'energia di sessualità si specifica, in modo particolare, nei bisogni di rapporto con gli altri, di valorizzazione, di accettazione, di amare ed essere amati, di soddisfazione, di conoscenza che hanno un influsso notevole nei rapporti interpersonali.

Questa energia vitale può però non svilupparsi adeguatamente e rimanere *legata* a determinate fasi di sviluppo. Infatti, sia le esperienze di frustrazione eccessiva sia quelle troppo gratificanti possono essere fonte di difficoltà per un'adeguata integrazione dei bisogni affettivi. In questi casi si crea una situazione interna di tensione e, nelle circostanze di maggiore difficoltà, si può accentuare nella persona la tendenza a regredire a comportamenti infantili.

L'*integrazione* di questa energia vitale richiede anzitutto l'assunzione di un atteggiamento sereno ed equilibrato nei confronti di questa forza, senza alcuna svalutazione dei suoi diversi aspetti (genitale, affettivo, bisogni) e senza cercare rifugio in forme di angelismo o di sublimazione inconscia. Occorre poi superare l'atteggiamento di concentrazione affettiva o intellettuale su di sé. A questo fine è necessario riconoscere i propri bisogni affettivi, le esperienze di gratificazione o di frustrazione eccessive, differenziare i propri desideri e i sentimenti,

prendere coscienza delle modalità di rapporto possessivo con la realtà (tipiche del comportamento infantile).

Una capacità sufficientemente matura di amore implica un'adeguata differenziazione dagli altri, un senso di fiducia in sé che non si basa soltanto sulle valutazioni precarie fornite dall'ambiente esterno, la consapevolezza che ciò che si è ricevuto nel rapporto costituisce un punto di partenza per l'iniziativa personale e non, invece, un motivo per esigere continuamente dagli altri.

Quando invece la sessualità non è integrata nella personalità la persona può rinchiudersi in atteggiamenti narcisisti o masochisti. Nel primo caso la/il religiosa/o non sperimenta alcuna preoccupazione reale per gli altri, ha una forte suscettibilità, è troppo sensibile agli elogi, è intollerante ad ogni contraddizione o conflitto. Nel secondo caso può godere sottilmente della sofferenza della rinuncia, dell'essere sacrificata/o per gli altri, con una diffidenza estrema verso ogni manifestazione di bisogni e desideri umani in sé o negli altri.⁹

4.2. *L'energia vitale di sensibilità*

L'energia vitale di sensibilità include aspetti fisiologici, intellettuali, estetici e sociali. Occorre distinguere, in particolare, tra una sensibilità affettiva e un tipo di sensibilità che è un fattore intellettuale di finezza di valutazione.

La sensibilità, dal punto di vista fisiologico, è una specifica capacità di sentire ed elaborare gli stimoli sensoriali; è quindi finezza dei sensi e delicatezza nel discernimento delle variazioni qualitative degli oggetti. Sul piano affettivo è, in senso più generale, la capacità di ricevere stimolazioni e di reagire in conseguenza. È perciò indice di ricettività delle impressioni con tendenza a reagire in profondità alle stesse. In senso strettamente psicologico indica sentimenti, delicatezza d'animo, disponibilità a percepire lo stato d'animo degli altri, a provare sentimenti di simpatia per loro.¹⁰

Determinate strutture nervose e una particolare ricettività affettiva sembrano perciò essere all'origine di questa forza che si sviluppa e assume *orientamenti diversi* in base al tipo di relazioni che si stabiliscono tra il bambino e la figura materna. La sensibilità, quando è integrata

⁹ Cf VERGOTE, *Réflexions* 378.

¹⁰ Cf STEVANI Milena, *L'identità sessuale: prospettive teoriche*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 25 (1987) 96-100.

nella struttura di personalità, è una risorsa personale che si manifesta nella delicatezza, nell'intuizione, nella comprensione verso gli altri. Quando invece non è integrata, l'individuo può irrigidirsi su posizioni di controllo difensivo o disperdere le sue forze nella ricerca egocentrica di un rapporto di dipendenza affettiva, di relazioni gratificanti in sintonia con un gruppo molto ristretto di persone e con forme di insensibilità nei confronti di altre.

L'*integrazione* della sensibilità richiede l'elaborazione delle identificazioni che possono far permanere in atteggiamenti di ricerca infantile di affetto, o in atteggiamenti troppo ansiosi, di evasione difensiva dalla realtà sociale, o di conformismo rigido. In questi casi le tracce mnestiche personali, pervase di intense emozioni e reazioni ambivalenti, sono frequentemente riattivate e proiettate nelle situazioni e relazioni che presentano tratti di somiglianza con gli avvenimenti passati.

È inoltre importante l'integrazione delle componenti personali di mascolinità e di femminilità, superando le identificazioni sessuali negative e conflittuali e obiettivando gli stereotipi trasmessi dall'ambiente. Quando la donna, ad esempio, non ha integrato la propria sensibilità e assolutizza l'aspetto del sentimento può disperdere la propria esistenza in legami affettivi egocentrici, distaccandosi da una visione oggettiva della realtà. La sua capacità di tenerezza può diventare sentimentalismo, a volte egoismo a due. La persona rimane così coinvolta in una schiavitù emozionale, in un romanticismo sentimentale pseudo-materno.

Quando, al contrario, la donna potenzia unicamente i tratti maschilini della sua personalità rischia di rifiutare la propria componente di femminilità e può assumere atteggiamenti inadeguati nei confronti di sé e degli altri che si esprimono in forme di attivismo esagerato, di competitività, di insensibilità a livello relazionale. In queste diverse situazioni la persona è ancora alla ricerca della propria sicurezza, e rimane troppo invischiata in conflitti infantili irrisolti, non è capace di intimità e solitudine con se stessa che è la condizione indispensabile per chi vuol entrare in rapporto costruttivo con gli altri.

Quando la persona ha acquisito una certa capacità di differenziare il proprio vissuto relazionale ed è cosciente degli elementi che vanno potenziati in sé, può acquistare maggior stabilità interna ed elaborare un nuovo modo di porsi in rapporto con gli altri e di essere sensibile ai loro bisogni. Nelle relazioni interpersonali, la *recettività consapevole* è un atteggiamento attivo e costruttivo che facilita l'interazione. La per-

sona recettiva, infatti, è maggiormente capace di essere attenta all'altro, di distanziarsi dal proprio modo di vedere e di sentire per comprendere il punto di vista altrui, di accettare la diversità dell'altro e di dialogare con apertura e rispetto, di porre a disposizione le proprie risorse personali potenziando relazioni di reciprocità costruttiva.

4.3. *L'energia vitale di aggressività*

L'*energia vitale di aggressività* rappresenta la tendenza reattiva dell'affettività che stimola al conseguimento dell'oggetto evocatore di desiderio o ad evitare l'oggetto che suscita timore. La sfera affettiva del sentire viene così ad intersecarsi con la modalità affettiva di reazione costruttiva o difensiva nei confronti della realtà.

L'aggressività è considerata da alcuni psicologi come una potenzialità innata, una forza dell'essere umano che motiva azioni e sentimenti. Questa forza ha radici biologiche ed è un impulso che permette all'individuo di raggiungere l'autonomia personale e di differenziarsi dagli altri. L'aggressività è perciò una tendenza a servizio della vita e non è riducibile solo a una reazione all'ambiente esterno. Si manifesta inizialmente come una forza che serve la tendenza al possesso, poi come reazione contro ogni privazione e minaccia all'integrità fisica. Questa forza ha una parte notevole nell'organizzazione della personalità: la sua canalizzazione permette una utilizzazione del potenziale energetico che, invece di essere sublimato o represso, è reso disponibile per le finalità che la persona si propone.

L'energia aggressiva può svolgere una *funzione adattiva* e una *funzione difensiva* che non sono comunque facilmente scindibili tra di loro. Questa potenzialità innata si sviluppa e si manifesta diversamente in base alle esperienze che il soggetto realizza e agli influssi ambientali.

L'*aggressività espansiva* tende ad andare oltre la persona, dà l'energia per superare i vari ostacoli, per attuare un'integrazione attiva tra la realtà personale e quella ambientale, è una spinta indispensabile che permette un atteggiamento attivo di fronte al reale. Essa nel senso dell'*ad-gredi*, cioè dell'affrontare uomini e cose, è una funzione dell'Io e facilita il superamento degli ostacoli interni o esterni che impediscono il raggiungimento degli scopi che l'individuo si prefigge.

L'*aggressività difensiva* è invece utilizzata dall'individuo per difendere le posizioni acquisite e per ristabilire un certo equilibrio psichico

quando il senso del proprio valore personale è messo in pericolo da critiche, ostacoli, insuccessi. Quando questa energia vitale non è integrata con le forze affettive si possono generare stati interni di tensione, di ansia che vengono poi superati con l'adozione di meccanismi difensivi. In questi casi il rapporto con l'ambiente risulta instabile e, a volte, contraddittorio perché si fonda su sentimenti inconsci di sfiducia in sé, di insicurezza, di colpa, di opposizione difensiva.

Emerge quindi la necessità di una *presa di coscienza delle modalità personali di reazione difensiva* al fine di sviluppare la capacità di sopportare la percezione degli stati emotivi spiacevoli, di esercitare un controllo flessibile sui propri affetti, di affrontare attivamente il mondo esterno. Il raggiungimento di un certo livello di integrazione affettiva tra l'aspetto del sentire e del reagire porta allo sviluppo della capacità di stabilire un rapporto con sé e con gli altri più adeguato, meno condizionato dall'ansia o da reazioni difensive eccessive.

5. Il problema della frustrazione e dei meccanismi di difesa

Ogni giorno possono presentarsi occasioni d'irritazione e di contrarietà che attivano comportamenti diversi. Allport evidenzia che l'adulto meno maturo affronta queste circostanze con collera, lamentandosi, biasimando gli altri o autocommiserandosi. La persona relativamente integrata tollera invece la frustrazione, sa autocriticarsi, supera le difficoltà in modo costruttivo: attendendo un'occasione migliore, aggirando l'ostacolo, accettando quanto è inevitabile.

Naturalmente anche questa persona sperimenta momenti di tensione interna, ma ha imparato ormai ad affrontare le sue reazioni emotive, a convivere con esse, a controllarle in modo flessibile. Sa perciò esprimere le sue convinzioni e i suoi sentimenti tenendo presenti anche quelli degli altri e non si sente troppo minacciata dalle proprie espressioni emotive o da quelle altrui.¹¹ È perciò di notevole importanza maturare la capacità di saper affrontare e contenere le proprie reazioni emotive senza scaricarle immediatamente sugli altri, imparare a convivere con le reazioni conflittuali nel quotidiano impegno di chiarimento e orientamento, saper tollerare il disagio soprattutto quando, a motivo dell'intensità dei sentimenti e delle reazioni, occorre più tempo per ristabilire l'equilibrio interno.

¹¹ Cf ALLPORT, *Psicologia* 245-246.

La *frustrazione* è, in particolare, una sensazione di tensione, uno stato psichico spiacevole che proviene dalla privazione, dalla mancanza di gratificazione di alcuni bisogni e desideri. Due sono le caratteristiche essenziali del processo di frustrazione:

- nell'individuo c'è un bisogno, una tendenza, un desiderio, cioè un motivo che spinge verso qualche cosa;
- si presenta un ostacolo (fisico o di altro genere, reale o supposto) alla soddisfazione di tale motivo.

Ovviamente, è raro che nella vita quotidiana i bisogni e le aspirazioni dell'individuo trovino completa soddisfazione. Sono vari gli ostacoli che si frappongono, sia costringendo a rinunciare a quanto si desidera, sia obbligando a soddisfazioni più limitate. Gli *effetti* della frustrazione sulla persona sono però diversi perché sono in relazione alla sua capacità di tolleranza alla frustrazione, cioè alla sua capacità di attraversare una situazione conflittuale senza reagirvi in maniera disadattata. Vari sono i fattori che influenzano gli effetti della frustrazione: l'allenamento progressivo a superare le difficoltà in modo adeguato, l'intensità del motivo che può essere centrale o periferico, la forza dell'ostacolo, le caratteristiche di personalità dell'individuo, le esperienze precedenti che possono avere troppo sensibilizzato il soggetto, la condizione fisiologica e psicologica del momento.

La frustrazione è pertanto un *fatto normale* e inevitabile nell'esistenza. È quindi opportuno preparare l'individuo, fin dall'infanzia, a saperla affrontare e utilizzare, a trovare i mezzi per superarla evitando le forme di sottomissione passiva, come se fosse un peso inevitabile o una menomazione, oppure le forme di opposizione sterile. Il fatto di essere frustrati nei propri bisogni e desideri aiuta a cercare e a inventare nuovi mezzi e vie per raggiungere gli scopi che si intendono perseguire¹² e permette di diventare più sensibili alla realtà degli altri. Le difficoltà sono infatti un potente stimolo che attiva e mobilita le energie individuali e sono occasione di maturazione personale in quanto permettono di rafforzare una propria linea di condotta coerente con l'orientamento di fondo della personalità.

Segnalo la differenza tra due tipi di tensione che possono essere sperimentate a livello psichico e che hanno ripercussioni diverse sull'equilibrio personale della/del religiosa/o: la tensione di rinuncia e la tensione di frustrazione.

¹² Cf COLLETTE, *La psicologia* 197-213.

La *tensione di frustrazione* è uno stato emotivo caratterizzato da apprensione e incertezza, più o meno costante, che influisce sul comportamento. Questa situazione emotiva deriva dal fatto che un bisogno molto importante per la persona non è soddisfatto. Si ha pertanto una frustrazione dovuta a contraddizioni interne (vorrei collaborare, ma mi piace dominare; vorrei chiedere un permesso, ma mi piace agire in modo indipendente). La persona vuole e non vuole contemporaneamente: se asseconda l'impulso, dopo sente emergere lo scrupolo; se invece agisce in conformità al valore, ha l'impressione di perdere qualche cosa di necessario. Ne consegue un comportamento instabile e contraddittorio perché al centro dell'attrazione e dell'attenzione emotiva esiste un bisogno, dissonante con il valore che la persona ha scelto a livello cosciente. Quando essa non soddisfa il bisogno sente dentro di sé ansia e incertezza; quando vi rinuncia, sente un vuoto che pesa e disturba il funzionamento della personalità.

La *tensione di rinuncia* è invece uno stato emotivo di apprensione e incertezza che però non influisce sul comportamento. Anche questa situazione emotiva deriva dalla mancata soddisfazione di un bisogno, ma questo bisogno non è comunque al centro dell'attenzione emotiva del soggetto e non è quindi così importante per il suo equilibrio psichico. Si ha perciò una sensazione sopportabile di sofferenza perché, in questo caso, il problema non è tanto quello della rinuncia ma della ragione per cui si accetta la rinuncia. La rinuncia, infatti, non origina frustrazione quando è motivata dall'ideale dell'Io perché la persona si riconosce nel valore scelto, è attratta da questo valore ed è capace di controllare i bisogni opposti ad esso. La rinuncia è cosciente, è liberamente accettata, crea una sofferenza che è controllabile.¹³

Quando la persona non riesce pertanto a integrare i propri bisogni, le forze vitali, le esperienze relazionali, gli eventi frustranti, può sperimentare situazioni interne di tensione e di disagio. In queste circostanze l'energia aggressiva, invece di espandersi all'esterno in una conquista attiva della realtà, è usata dall'Io in modo difensivo per sottrarsi alle sensazioni sgradevoli. In tal modo possono stabilizzarsi nella persona dinamismi difensivi che alterano la percezione della realtà, interna ed esterna, ed inibiscono le energie individuali. Ne consegue un rapporto alterato con la propria realtà personale e con gli altri.

La difficoltà di adattamento si esprime, in questi casi, attraverso un

¹³ Cf CENCINI - MANENTI, *Psicologia* 298-301.

comportamento reattivo che è solo un'applicazione automatica di tecniche difensive, apprese nel passato e attivate nella situazione presente percepita come minacciosa. In effetti, i *meccanismi di difesa* sono reazioni inconsce e comportamenti che hanno la funzione di diminuire la tensione provocata dalla frustrazione. Essi sono messi in azione quando l'individuo non è capace di risolvere in modo realistico la situazione problematica che genera ansietà. Ogni persona ricorre, nei momenti di maggior insicurezza, a questi meccanismi difensivi: è però necessario che essi non predominino nel comportamento. È quindi necessario riconoscerli, per quanto è possibile, al fine di evitare di assecondarli.

6. Incidenza di una carente integrazione affettiva nel rapporto con Dio

La persona consacrata che non riesce a stabilire l'unità con se stessa e tra i vari aspetti della sua personalità facilmente separa i processi intellettivi e volitivi dalle emozioni, dai sentimenti, dalle inclinazioni, dalle esperienze passate. Il *rapporto con Dio* può così essere contrassegnato da reazioni psicologiche di vario genere: forme di distacco dalla realtà con un tipo di vita religiosa disincarnata e astratta, scrupolosità e perfezionismo eccessivo, forme di scoraggiamento continuo, suggestionabilità ed esaltazione della fantasia non seguite da un impegno operativo, evasione nell'attività apostolica che permette di esprimere gli aspetti di personalità rimossi (sessualità, gelosia, ostinazione, bisogno di affermazione di sé).¹⁴

Una problematica, che può esprimere la scarsa differenziazione a livello affettivo ed essere fonte di notevole disagio, è quella di un vissuto persistente di senso di colpa. È perciò opportuno attuare una distinzione tra sentimento di colpa cosciente e senso di colpa inconscio, tra colpevolezza psicologica e colpevolezza religiosa.

Il *sentimento di colpa cosciente* coinvolge sia l'elemento intellettuale che emotivo. È legato ad una colpa veramente commessa e, in questo caso, il soggetto è consapevole del motivo che origina il sentimento. Nel bambino il sentimento di colpa è connesso ad un divieto esteriore e al timore della punizione, che può essere la conseguenza dell'atto non conforme alle attese degli altri. Nell'adulto, invece, prevale soprattutto l'aspetto intenzionale per cui il sentimento di colpa emerge spontanea-

¹⁴ Cf STICKLER, *Forme immature* 307-320.

mente durante o dopo la colpa, quando si sono attenuati l'interesse emotivo, l'intensa aspettativa e la pressione ambientale. Questo sentimento è perciò legato ad una progressiva responsabilizzazione del proprio agire.

Mentre il sentimento di colpa cosciente deriva da una colpa specifica e si esprime in un dolore emotivo (rimorso), il *senso di colpa inconscio* ha origine dalla sfera inconscia ed è vago, indeterminato. È infatti uno stato psichico di disagio, di scontentezza, di disgusto, di oppressione, d'inquietudine, d'agitazione, d'incertezza, d'ansia che disturba le funzioni psichiche. Il senso di colpa inconscio non corrisponde quindi alla coscienza di una colpa effettiva, che origina il rimorso, ma è legato alle esperienze di timore infantile. È presente nell'inconscio dell'individuo dove, in modo confuso, sono mescolate colpe gravi e atti insignificanti, sbagli personali o errori di altri, colpe che a volte il soggetto ha inconsciamente immaginato di aver commesso.¹⁵

È necessario che la persona sappia perciò distinguere in sé la *colpevolezza psicologica* dalla *colpevolezza religiosa*.¹⁶

La colpevolezza psicologica si esprime attraverso un senso vago di insoddisfazione e di inquietudine, e nasce dalla percezione della discordanza tra le sollecitazioni impulsive e le esigenze delle richieste parentali o le attese del proprio Io Ideale.

La colpevolezza religiosa è, invece, il riconoscimento della responsabilità dei propri atti e nasce dalla consapevolezza che un determinato modo di pensare, di giudicare, di agire non è stato conforme al desiderio e al progetto di Dio. Per la persona consacrata che ha una sufficiente integrazione affettiva il punto di riferimento, l'elemento di confronto del proprio agire è Dio e la sua Parola. L'accettazione serena del confronto con la santità e la bontà di Dio porta all'accettazione della propria creaturalità, del proprio limite umano e non, invece, alla ricerca di una perfezione che, quando non è conseguita nella forma voluta, crea scoraggiamento, colpevolezza e pesantezza affettiva.

Il vero senso del peccato nasce dall'accettazione di ciò che si è e dal desiderio di rispondere all'amore di Dio: ciò implica una rinuncia al

¹⁵ Cf DACQUINO, *Religiosità* 223-231.

¹⁶ Cf STICKLER Gertrud, *Peccato e senso di colpa*, in MIDALI Mario - TONELLI Riccardo [ed.], *Giovani e riconciliazione*, Roma, LAS 1984, 137-147; Id., *Dal senso di colpa alla responsabilità autonoma nella elaborazione psicologica della personalità*, in SIPS, Divisione Psicologia e Religione, *Theos e Atheos in psicoterapia*, Atti IV Convegno di studio, Torino, Ed. Proing 1992, 103-105.

desiderio di una propria affermazione perfezionistica. È perciò opportuno attuare, nel momento in cui si sperimenta la sensazione di colpevolezza psicologica, il confronto con Dio e con la sua Parola per porsi di fronte a Lui nella verità e aprirsi a questa esperienza singolare di rapporto. La persona consacrata può così superare le sensazioni di disagio affettivo e di rifiuto di se stessa, maturare un atteggiamento profondo di abbandono fiducioso, riprendere il suo impegno di fedeltà.

7. Incidenza di una carente integrazione affettiva nelle relazioni interpersonali

La scarsa integrazione affettiva, oltre che creare disagio nei confronti di sé e nel rapporto con Dio, si riflette anche nelle *relazioni interpersonali*.¹⁷ La persona che non ha assunto le proprie energie affettive sperimenta notevoli difficoltà per decentrarsi da sé, per percepire e accettare l'altro come una realtà differenziata, come un valore personale.

Alcune modalità comportamentali esterne possono indicare difficoltà che il soggetto vive sul piano affettivo. Le *forme di durezza*, di rigore e severità di giudizio, di mancanza d'apertura ai problemi degli altri, l'assenza di comprensione e calore umano nei contatti possono essere l'espressione di profondi bisogni affettivi, che non sono stati riconosciuti in sé, che sono stati repressi per evitare la sofferenza psicologica di una loro frustrazione, oppure potrebbero essere indice di un eccessivo ripiegamento difensivo su di sé che impedisce di aprirsi agli altri.

Forme di ribellione adolescenziale, di *contestazione* continua, di *reattività* conflittuale possono segnalare una scarsa evoluzione emotiva che si esprime in comportamenti di opposizione, di rifiuto, di indipendenza a causa della carente capacità di autocontrollo e di accettazione del limite degli altri. A volte c'è il rischio che la/il religiosa/o, concentrata/o su problemi intellettuali e spirituali, rimanga piuttosto a un li-

¹⁷ Per un approfondimento su questo argomento cf SOVERNIGO Giuseppe, *Vivere la carità. Maturazione relazionale e vita spirituale*, Bologna, Dehoniane 1992; COLOMBE-RO Giuseppe, *Dalle parole al dialogo. Aspetti psicologici della comunicazione interpersonale*, Milano, Paoline 1987; ARBUCKLE Gerald, *Strategie di crescita nella vita religiosa* [*Strategies for Growth in Religious Life*, New York, Society of St. Paul 1987], Milano, Paoline 1990.

vello di idealizzazione dal punto di vista emotivo e sia meno realista nei confronti delle comuni difficoltà di rapporto. Ciò può esprimersi anche con aspettative eccessive nei confronti delle persone che hanno un ruolo di animazione della comunità.

Difficoltà riconducibili a *residui affettivi infantili* sono invece presenti nelle persone che rivelano un bisogno eccessivo di ricevere dimostrazioni di affetto e di accettazione da parte degli altri, che hanno un bisogno estremo di sicurezza e temono ogni responsabilità, che sentono la necessità di far continuo riferimento a persone che offrano garanzie di appoggio e di protezione.

La *rimozione della forza aggressiva* può potenziare in alcuni soggetti qualità molto apprezzate dall'ambiente religioso come la modestia, la gentilezza, l'abnegazione. Quando però l'atteggiamento interno non è in sintonia col comportamento esterno la persona rimane insicura, non sviluppa una sana capacità di autonomia e tende a dipendere in modo eccessivo dagli altri.

Le stesse attitudini di rispetto affettuoso, di confidenza totale verso le persone che svolgono un ruolo di autorità possono rappresentare, in questo caso, inibizioni del pensiero e del comportamento, non sono quindi certamente scelte libere e personali. Esse hanno solo la funzione di garantire un senso di sicurezza e non vanno confuse con il valore di un'obbedienza responsabile.¹⁸

Le *relazioni tra chi svolge il servizio di animazione e qualche membro della comunità* possono facilmente prestarsi a reciproche gratificazioni inconse. Attraverso l'atto di obbedienza e l'atteggiamento di sottomissione una persona può inconsciamente ricercare la sicurezza derivante dal fatto di essere amata, accettata e apprezzata. Può anche manifestare una forma di amore possessivo che ricerca ogni occasione per incontrarsi con chi ha la responsabilità della comunità o sviluppare forme di identificazione in una inconscia ricerca di sé.

La persona consacrata può anche sviluppare relazioni di *transfert* nei confronti della/del superiora/e e trasferire su di loro sentimenti e reazioni positive o negative che si sono consolidate nell'infanzia, nel rapporto con persone significative. Può quindi oscillare tra una idealizzazione e una sfiducia generale, nei confronti di chi guida la comunità, senza rendersi conto che nel rapporto adulto interferiscono affetti, ti-

¹⁸ Cf ODIER Charles, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel, Ed. de la Baconnière ²1968, 155.

mori, reazioni, dipendenze infantili.

D'altra parte anche chi svolge funzioni di animazione, ma non ha raggiunto un'adeguata integrazione nel campo affettivo, può far rimanere le persone in uno stato di immaturità. Ciò si verifica quando la guida si appoggia su qualità di simpatia o su gratificazioni affettive che strumentalizzano la persona e la mantengono troppo dipendente da sé, quando assume un atteggiamento maternalistico e possessivo, quando risente e interpreta ogni divergenza come una ferita personale.¹⁹

Un rischio presente in chi non ha integrato adeguatamente le proprie forze affettive è quello di permanere troppo a lungo in una forma di *idealizzazione* delle persone o delle istituzioni. In effetti, nella misura in cui la persona consacrata acquista autonomia e sicurezza è capace di riconoscere e accettare i limiti e i difetti degli altri. Ma quando non è ancora maturata questa capacità di visione realistica e di accettazione della realtà la persona non sa distinguere tra idealizzazione e ideale personale. La constatazione dei limiti negli altri o nell'istituzione può essere allora considerata come il crollo irreparabile di un modello in cui essa, inconsciamente, trovava autocompiacimento. Ne può conseguire un'impressione di delusione persistente e paralizzante che inibisce le energie personali e che può portare ad atteggiamenti di chiusura difensiva nei confronti degli altri e della vita comunitaria.

¹⁹ Cf GALIMARD Pierre, *De quelques difficultés de l'obéissance religieuse vues par un clinicien*, in *Supplément de la Vie Spirituelle* 14 (1961) 58, 345-351; VANDERMEERSCH P., *La religion et l'attachement à l'autorité*, in *Supplément de la Vie Spirituelle* 35 (1982) 142, 311-331.

Capitolo quarto

ASSUNZIONE E SUPERAMENTO DEL LIVELLO PSICOLOGICO NELL'ATTEGGIAMENTO AUTENTICO DI FEDE

1. Implicanze psicologiche dell'atto di fede

La vita religiosa non si esaurisce, ovviamente, al livello psicologico. Se la persona consacrata si impegna soltanto, in modo unilaterale, ad acquistare una personalità può concentrarsi con una preoccupazione eccessiva su di sé e non aprirsi alle esigenze degli altri e di Dio. L'autentica esperienza religiosa non è quindi riducibile ad un gioco di dinamismi psichici, ma anche non può prescindere dalla dimensione psicologica del soggetto che la vive. La vita religiosa, in particolare, trascende il livello psicologico, cioè lo supera ed oltrepassa. Però questo superamento implica non una negazione dei dinamismi psichici, ma un'assunzione degli stessi all'interno del progetto di vita religiosa. L'esempio di Cristo è significativo a questo riguardo: Egli ha assunto pienamente la natura umana, «ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo».¹

Nella misura in cui si diventa coscienti di se stessi e ci si accetta realisticamente si può offrire il proprio Io a Cristo, nella consapevolezza dei propri limiti e del costante bisogno di Dio e degli altri. L'atteggiamento autentico di fede costituisce pertanto il punto di convergenza dell'azione divina e dell'impegno umano.

L'atto di fede è un *atto cosciente di assenso all'Altro* che non si appoggia soltanto su un'adesione fideistica, affettiva e vaga, ma che richiede una partecipazione di tutta la persona nella sua totalità. L'as-

¹ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes* n. 22.

senso suppone un certo grado di libertà interiore, quindi delle condizioni psicologiche che predispongono all'accoglienza degli altri e dell'Altro. Nello stesso tempo, l'atto di fede stimola a un decentramento da sé perché dilata l'essere in una relazione interpersonale. La persona consacrata è pertanto stimolata a superare la sua visione ristretta e limitata, il suo modo d'essere angusto per aprirsi a dimensioni più ampie che oltrepassano le certezze e le garanzie umane. Si attua così il superamento del livello psicologico,² cioè la persona non si ferma solo a ciò che sente, a ciò che vuole, a ciò che vede col ragionamento logico e sa porsi in ascolto dell'Altro.

L'atto di fede religiosa implica, nel soggetto, una *convizione intellettuale*, un'*adesione amorosa* e un *impegno operativo* che conducono a stabilire una particolare relazione con Dio. Mediante l'atto di fede Dio diventa l'oggetto delle aspirazioni più profonde, la Persona in cui confidare pienamente, a cui far riferimento in ogni situazione. La fede si appoggia sulla capacità di dare fiducia ad un Essere divino, di affidarsi a Lui in un abbandono pieno che trascende, in alcune particolari circostanze, le costatazioni dell'evidenza razionale.

L'assenso della fede *si attua progressivamente* perché non è, di per sé, evidenza assoluta: ogni nuova esperienza rappresenta pertanto un'occasione per rafforzare e rendere più autentica l'adesione a Dio. L'impegno costante di aderire a Dio si esprime, concretamente, nella capacità di distanziarsi dai propri piani, dalle proprie visioni idealizzanti connesse all'immaginazione e ai bisogni, per essere maggiormente disponibili alle esigenze della realtà concreta con le sue contraddizioni, che suscitano tensioni più o meno accentuate a livello razionale e affettivo.

2. Tensioni e conflitti interni all'atto di fede

Dal punto di vista psicologico l'atto di fede tocca tendenze umane profonde e richiede il superamento di alcune difficoltà. L'essere umano infatti è attratto e si orienta verso una Persona invisibile e sperimenta specifiche tensioni interiori:³ il contrasto tra l'esigenza di autonomia e

² Cf STICKLER Gertrud, *Superamento del livello psicologico nell'atteggiamento di fede*, in AA.VV., *Atti del Convegno per maestre* 325.

³ Cf VERGOTE Antoine, *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico* [*Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, Bruxelles, Mardaga 1983], Milano, Paoline 1985, 251.

di dipendenza, di valorizzare i valori umani e di trascenderli, l'apparente contraddizione tra l'esigenza di espansione di sé e di rinuncia a sé. La tensione che si instaura all'interno della struttura psicologica individuale costituisce comunque un prezioso elemento di discriminazione dei valori e di decantazione della confusione affettiva connessa agli slanci religiosi egocentrici.

In primo luogo l'atto di fede richiede l'adesione a una Persona invisibile che diventa il termine di tutte le aspirazioni umane e il centro unificatore dell'esperienza individuale. Questa Persona però non interviene in modo diretto ed evidente nelle attività dell'uomo, ma lascia all'individuo tutte le sue responsabilità e, insieme, il peso dei suoi limiti.

Oggi la persona è più consapevole del suo ruolo nella costruzione del corso della storia e sa che, con i suoi interventi, può orientarla in senso diverso. Essa, inoltre, ha un senso più acuto della sua autonomia e responsabilità per cui può percepire con disagio situazioni contrastanti in cui deve dipendere da qualche autorità. La conciliazione tra *iniziativa umana responsabile* e *dipendenza* religiosa da Dio e dalle sue mediazioni può creare pertanto alcune difficoltà specifiche. Infatti, in circostanze particolari si può percepire la delimitazione della propria libertà. Ciò può verificarsi, ad esempio, quando un'attività apostolica non si può realizzare per divergenze personali, quando ci si trova a collaborare con persone che sono piuttosto rigide a livello di pensiero e di comportamento o che non condividono operativamente le scelte valoriali.

In questi casi occorre obiettivare la tensione psichica, confrontandosi anzitutto con la realtà per comprendere che la libertà della persona non è mai totale: situazioni e persone pongono inevitabilmente dei limiti. In un secondo momento, dopo aver fatto tutto quanto è possibile fare attraverso le vie del dialogo e del confronto, è necessario rinnovare, nella circostanza concreta, il dono della propria libertà a Dio rinunciando ad una libertà che tende ad esprimersi avendo come punto di riferimento solo il proprio punto di vista. Un sano realismo umano e una lettura più profonda della realtà contrastante alla luce della fede implicano il superamento di una concezione di libertà intesa in senso assoluto, l'accettazione di rifondare e impegnare di nuovo la propria libertà in un rapporto significativo di dipendenza da Dio, l'accettazione dei limiti inevitabili delle persone e delle situazioni.

Ciò permette di maturare una maggior capacità di penetrazione della realtà considerata non solo in riferimento alla propria soggettività, ma

anche in relazione a un progetto salvifico che si sta lentamente attuando attraverso l'alternarsi degli eventi concreti, dell'avvicinarsi delle speranze, gioie e difficoltà quotidiane che costituiscono il luogo della maturazione di ogni persona e del progetto di Dio. Può così consolidarsi una maggior autonomia personale che implica il superamento dell'ansietà psicologica, cioè della pressione dei propri timori o desideri ideali, dei propri programmi di dominio della realtà esterna ed interna, dei bisogni e delle aspettative sociali, per un maggior inserimento nella realtà quotidiana accolta nei suoi aspetti di positività e di contraddittorietà.

Una fonte di tensione può prodursi anche quando la persona fatica a integrare i valori umani e non riesce a gerarchizzarli all'interno della propria struttura personale. Le varie circostanze alternano l'opportunità di *valorizzare* determinati *valori umani* o di *trascenderli*. La persona religiosa che ha una certa consistenza psicologica e una chiara gerarchia valoriale sa essere sensibile e aperta ai valori umani, li apprezza e li realizza conformemente al proprio piano di vita. Può però anche sperimentare, in determinate circostanze, la difficoltà di andare al di là di questi valori, di porli nella giusta gerarchia rispetto ai valori religiosi e percepire in modo più acuto alcuni richiami verso realtà umane che, prima, aveva considerato meno significative per sé.

Un'altra fonte di difficoltà può essere l'apparente contraddizione tra *espansione di sé* e *rinuncia a sé*. È necessario che la persona consacrata sappia infatti passare, con flessibilità, dalla rinuncia alle persone e alle cose all'accettazione di queste realtà con profonda gratitudine, dall'attiva esplicazione delle sue qualità umane nell'assunzione responsabile dei suoi impegni alla rinuncia serena di esigenze personali, superando le sensazioni di frustrazione e i criteri delle evidenze puramente razionali. Per affrontare in modo più adeguato il problema della conciliazione della rinuncia con quello del proprio sviluppo, occorre maturare la consapevolezza che la scelta specifica di consacrazione religiosa non implica una rinuncia allo sviluppo personale, ma è finalizzata ad uno sviluppo che non si limita soltanto a criteri e a modelli socio-culturali.

La scelta di consacrarsi a Dio propone infatti una linea di sviluppo particolare che consiste nel seguire Cristo e nell'attuare, su un piano diverso, la propria realizzazione personale. A tale riguardo può essere richiamato l'esempio delle beatitudini evangeliche che capovolgono i criteri di valutazione umana, ma che non indicano certamente che la

persona debba vivere con una personalità trunca, permanentemente insoddisfatta. La frustrazione motivata di alcune tendenze e bisogni umani può così rappresentare un'occasione di maturazione personale in quanto favorisce il processo di unificazione attorno al valore che è ritenuto centrale nella scelta di vita attuata. In effetti, quando la rinuncia è finalizzata e motivata non genera frustrazione ma contribuisce alla realizzazione della persona, perché è significativa e nella linea dell'ideale che essa intende realizzare.

3. Condizioni psicologiche per un atteggiamento autentico di fede

Un autentico atteggiamento di fede presuppone un certo grado di libertà psicologica. Infatti la fede può essere vissuta in profondità quando le condizioni psicologiche predispongono la persona all'accoglienza di un Altro che, in una relazione interpersonale, comunica se stesso.

Un costante e sereno impegno di *liberazione dai condizionamenti interni* è perciò di fondamentale importanza per realizzare un vero atteggiamento di fede. Questo processo richiede, come si è visto, un'elaborazione profonda di sé, un discernimento delle proprie motivazioni, un distacco critico dai propri processi psichici e una loro saggia utilizzazione. La persona diventa così capace di non dipendere troppo dai bisogni e dagli impulsi immediati, sa consigliarsi e collaborare con gli altri. Sa aprirsi e confrontarsi col pensiero altrui, sa essere più obiettiva, capace di discernimento e di rinuncia a un bene parziale quando non coincide con il bene totale. Essa matura così gradualmente una maggior libertà psicologica, una capacità di fiducia e di fedeltà nei confronti degli altri e, particolarmente, di fiducia e di speranza nei confronti di Dio.

La *fiducia* permette al bambino, e successivamente all'adulto, di stabilire una relazione con l'altro nella sicurezza di un reciproco riconoscimento, di vivere anche in momenti di solitudine la certezza di una presenza significativa. La speranza umana, che rappresenta una forma costruttiva di orientamento della forza aggressiva, può così stimolare la ricerca di ciò che è "secondo Dio" e l'impegno per realizzare il suo disegno. Infatti questa energia umana fa percepire che tale finalità è realizzabile, stimola all'apertura sul futuro promesso da Dio, alimenta il sentimento di una sana e realistica fiducia in sé e negli altri, aiuta nel superamento delle inevitabili contraddizioni interne ed esterne.

L'acquisizione di un certo grado di libertà psicologica e di un'attitudine di fiducia facilita il *riconoscimento e l'accettazione della propria creaturalità e dell'alterità di Dio*. In effetti la fede religiosa è adesione a Dio nel riconoscimento della differenza fondamentale tra le due persone che entrano in relazione. Il credente riconosce la propria creaturalità ed è consapevole di essere guidato, nella sua vita quotidiana, da una Volontà di amore che sollecita la sua risposta. Anche la presa di coscienza dei propri limiti può diventare uno stimolo per riconoscere la contingenza inerente alla propria condizione umana di creatura ed essere l'occasione per intravedere e sperimentare l'Amore dell'Altro che ha prospettive più ampie e che risveglia speranze profonde.

Inoltre, la consapevolezza della radicale dipendenza da Dio può suscitare un senso di gratitudine nei suoi confronti e aiutare a superare le sensazioni di impotenza deprimente. Invece di abbattere e paralizzare la persona, il sentimento della dipendenza da Dio può portare ad una maggior apertura nei confronti della propria esperienza e di quella degli altri, al trascendimento dell'atteggiamento di indipendenza, a maturare la capacità di valorizzare e nello stesso tempo a saper rinunciare con agilità interiore a determinati valori umani, per lasciare spazio all'azione di Dio nella propria vita.

4. Superamento dell'ansia psicologica e semplificazione interiore

Il graduale impegno di apertura a Dio e la canalizzazione delle proprie forze verso questo centro di attrazione conducono alla *semplificazione interiore*. La persona consacrata può così organizzare le proprie energie in modo unitario e consistente attorno al perno fondamentale di una scelta di fede che giustifica la sua modalità di vita. Essa diventa progressivamente più capace di accettare le frustrazioni inevitabili alla condizione umana e può superare più rapidamente l'ansietà e le incertezze inerenti alla situazione esistenziale e alla vita di fede.

Un aspetto di questa progressiva unificazione interiore è anzitutto *l'impegno costante di sintonizzarsi con il desiderio di Dio*. Il centro degli interessi, delle aspirazioni non è più ristretto solo al proprio sé, ma è collocato in Dio nella certezza di un disegno divino che si attua negli avvenimenti della vita, anche negli eventi apparentemente contraddittori. Questo atteggiamento di adesione attiva implica anzitutto che la persona si ponga sulla linea dei piani di Dio, che abbia fiducia in Lui comprendendo che ogni realtà, ogni evento può contribuire a rea-

lizzare un piano di salvezza in cui è impossibile penetrare con i criteri soltanto razionali.

L'adesione si traduce perciò concretamente nell'accettazione di collaborare con Dio, in questo lento processo di salvezza integrale dell'uomo nonostante il disagio psicologico che si presenta quando la realtà urta le proprie aspettative e i propri programmi. Ciò richiede una sensibilità a percepire momento per momento, in ogni situazione, quanto è "secondo Dio" per aderirvi con semplicità. In questo modo la persona religiosa si decentra progressivamente da sé e si immerge completamente nella realtà che la interpella.

Un altro aspetto di questa semplificazione dell'essere è la maggior capacità di *libertà interiore* che si esprime nella capacità di godere dei doni di Dio, di gioire in profondità delle semplici realtà quotidiane (contemplazione della natura, incontro con una persona) senza timore dei richiami e delle attrattive delle cose create che vengono riferite, con gratitudine, al loro Creatore e che vengono utilizzate con equilibrio e semplicità. Nello stesso tempo la persona consacrata sa compiere rinunce e sacrifici con serenità e naturalezza. La coscienza realistica di sé la preserva, inoltre, da una esaltazione irrealistica e dal realizzare, con imprudenza, attività che sono superiori alle sue possibilità.

L'unificazione personale si esprime anche nella capacità di *accettare la solitudine*, cioè di accettare di essere sola senza sentirsi isolata e persa. La persona consacrata che sa accettare di essere sola con Qualcuno che è presente (anche se non fisicamente) ha il suo Io fondamentalmente relazionato, sa quindi "stare" con se stessa e non è alla ricerca continua di rapporti esterni gratificanti per ridurre l'insicurezza personale.

L'interiorizzazione della realtà positiva dell'Altro stabilizza il mondo interiore e fornisce una base di sicurezza emotiva che favorisce la comunicazione con sé e con gli altri. Secondo Donald Winnicott, la capacità dell'individuo di essere solo è uno dei più importanti segni di maturità nello sviluppo affettivo.⁴

Per quanto riguarda l'atteggiamento di fede è di grande importanza questo tipo di relazionalità dell'Io, che sgorga dal rapporto tra la persona e Dio. La persona può sentire in determinati momenti la sua solitudine, soprattutto quando deve attuare determinate scelte, quando vive

⁴ Cf WINNICOTT Donald W., *Sviluppo affettivo e ambiente* [*The Maturation Processes and the Facilitating Environment*, New York, International Universities Press 1965], Roma, Armando 1970, 29.

esperienze profonde di dolore e di notevole risonanza affettiva. In questi momenti la capacità di richiamare alla memoria la Persona che motiva la scelta di vita può aiutarla a rafforzare la sua identità e a dare un significato più profondo a ciò che vive.

L'unificazione personale si esprime infine nel superamento dell'ansia psicologica, attivata soprattutto dall'intensità dei propri desideri, timori, programmi personali e nella *capacità di affidarsi a Dio*. Si diventa cioè capaci di affidarsi emotivamente a Dio e di rinunciare alla pretesa di pianificare il proprio futuro. Si diventa più coscienti della relatività delle persone e delle situazioni, si sa accettare la frustrazione di alcune attese umane e spirituali. Attraverso esperienze a volte molto dolorose, dal punto di vista psicologico, la persona consacrata impara a subordinare i propri desideri e scopi alle esigenze della realtà. Essa si allena così a tollerare l'ambivalenza oscura di molte situazioni umane, il ritardo e il silenzio che, a volte, sembrano essere l'unica risposta alle sue richieste fiduciose espresse attraverso la preghiera.

In tal modo essa matura la capacità di un più profondo *ascolto della Parola di Dio* nella concretezza del quotidiano, in un atteggiamento di contemplazione operante. I Documenti del Magistero sottolineano, a questo riguardo, che la dimensione contemplativa è la risposta teologica di fede, speranza e amore con cui il credente si apre alla rivelazione e alla comunione con Dio nella realtà quotidiana. È perciò un atto unificante dello slancio dell'uomo verso Dio e si esprime, in particolare, nella costante ricerca di Dio negli eventi e nelle persone, nella partecipazione cosciente alla sua missione salvifica, nel dono di sé agli altri per la venuta del Regno. La persona consacrata può così vivere nell'atteggiamento di continua e umile adorazione della presenza misteriosa di Dio nelle persone, negli avvenimenti, nelle cose.⁵

⁵ Cf SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, *Dimensione contemplativa della vita religiosa*, 1980, n. 1, in *E.V.*, VII, Bologna, Dehoniane 1982.

5. Infantilismo religioso e infanzia spirituale

L'autentico atteggiamento di fede rappresenta, come si è visto, il *superamento dell'ansietà psicologica* e permette di maturare l'*atteggiamento di infanzia spirituale*. Non esiste perciò nessuna antinomia tra lo spirito d'infanzia, proposto dal Vangelo, e la maturazione della personalità auspicata dalla psicologia.⁶

Occorre però *distinguere* l'atteggiamento che rivela una maturazione della personalità religiosa da forme di *infantilismo psicologico*. L'atteggiamento passivo di chi sente il bisogno costante di essere guidato e sostenuto in modo infantile, di chi si sottomette con facilità e passivamente ad ogni situazione o disposizione degli altri non può essere confuso con la vera infanzia spirituale. Tale attitudine passiva è stata a volte richiamata in riferimento al modello piuttosto unilaterale del bambino che si lascia condurre e guidare, ma non si può dimenticare che questo comportamento può essere motivato anche dalla paura di assumere delle responsabilità, da un bisogno di sicurezza che evita ogni rischio connesso all'accettazione di pensare e di agire in modo autonomo e responsabile.

Questo atteggiamento fa sì che la persona scarichi sugli altri le proprie responsabilità e obbedisca rigidamente per evitare conflitti, per non correre il rischio di sbagliare. Non corrisponde neppure ad una precisa valutazione della realtà l'esaltazione dell'innocenza del bambino come se l'infanzia spirituale fosse la continuazione, nell'uomo maturo, di un felice stato originario libero da tendenze impulsive, in cui si ignora ogni conflitto interno o esterno. La concezione "angelica" del bambino è venuta meno dopo le intuizioni di Freud che ha evidenziato come il piccolo, già nei primi anni di vita, sperimenta delle reazioni conflittuali nell'adattarsi alla realtà interna ed ambientale.

Il termine *infanzia spirituale* va inteso nel suo significato analogico per cui occorre comprendere in che senso e in quale contesto il bambino è stato proposto come modello. Gesù ha presentato l'atteggiamento del bambino in opposizione a quello dei discepoli che discutevano, con intenti ambiziosi, per sapere chi era il più grande tra di loro (Lc 9,46). I discepoli infatti attendevano l'instaurazione del Regno per conseguire fama, onori, come un'occasione per poter fare "carriera" e attuare i

⁶ Cf BEIRNAERT Louis, *Esperienza cristiana e psicologia* [*Expérience chrétienne et psychologie*, Paris, Ed. de l'Epi 1964], Torino, Borla 1965, 110.

propri progetti di potere e di grandezza. In questo contesto, di ambizione e di competitività, Cristo rileva che il Regno non è qualcosa che si può acquisire solo con le proprie forze, non è nemmeno un luogo dove vengono attribuiti riconoscimenti in base al potere e alle opere personali. Il Regno appartiene a coloro che lo sanno accogliere “come dei bambini”, cioè con semplicità e apertura e non, invece, come qualcosa di dovuto a motivo del proprio valore personale o delle opere che si sono fatte.

L’infanzia spirituale va quindi intesa in rapporto al Regno. L’invito rivolto da Cristo ai discepoli non è certamente di tornare a uno stato psicologico superato, ma è piuttosto quello di assumere davanti al Regno di Dio un atteggiamento analogo a quello del bambino che, in genere, si pone di fronte alla realtà accogliendola semplicemente, con apertura, con fiduciosa speranza. Viene posto quindi in risalto l’esigenza di lasciar cadere ciò che è contrario a questo atteggiamento: il desiderio di potere, la sufficienza individualistica, la competitività, il bisogno di tenere sotto controllo tutta la realtà, la tendenza eccessiva di autoaffermazione che porta a preoccuparsi in modo esagerato del proprio avvenire e a porre il proprio sé al centro della realtà. Non si tratta perciò di far propri i sentimenti dei bambini o il loro modo di pensare infantile, ma di adottare nei riguardi del Regno un atteggiamento specifico di apertura e disponibilità che si può constatare, in situazioni normali, nel bambino di fronte alla realtà che lo circonda.

Quando si richiama e si propone questo atteggiamento si fa quindi riferimento all’assenza di artificiosità, al superamento dell’ideale del personaggio maturo che si chiude nella propria autosufficienza atteggiandosi a persona importante e di riguardo. Coloro che assumono prevalentemente il ruolo di personaggi, con artifici e comportamenti compensatori, cercano, in effetti, di difendersi dall’ansia psicologica, dalla percezione dei propri limiti e della propria fragilità, ed evidenziano tratti di non evoluzione della personalità. La vera infanzia spirituale implica, al contrario, un costante processo di integrazione psicologica che permette di superare l’inquietudine interna, di ridimensionare il bisogno di indipendenza e aiuta a dilatare il proprio essere in un atteggiamento di accoglienza e di disponibilità a Dio e agli altri. L’autentico atteggiamento di fede e l’atteggiamento di infanzia spirituale non sono tuttavia spontanei per cui è necessario un quotidiano impegno, un superamento costante delle tendenze egocentriche, l’accettazione della sofferenza psicologica che è inerente al continuo processo di maturazione psicologica e spirituale.

La persona religiosa che sa porsi in questo atteggiamento di apertura ha comunque già avviato il processo di identificazione con Cristo ed è impegnata a far proprio il suo atteggiamento filiale di fronte al Padre, la sua attitudine di apertura e responsabilità nei confronti degli uomini, considerati non con indifferenza o come rivali ma come figli dello stesso Padre. Può così maturare nella consapevolezza della paternità di Dio e cercare di stabilire un rapporto profondo con Lui, di abbandonarsi emotivamente a Lui con una fiducia che sa andare al di là delle apparenze contrastanti. La persona esprime l'atteggiamento di infanzia spirituale nella capacità di rimanere aperta e disponibile di fronte alla realtà, di percepire e meravigliarsi per gli aspetti positivi della vita, di ristabilire la fiducia e la sicurezza interiore ogni volta che esse sono scosse dalle difficoltà e dagli ostacoli incontrati.

CONCLUSIONE

La scelta di una forma di vita consacrata trova la sua giustificazione in specifici motivi che, anche se hanno accentuazioni diverse, derivano però sempre da una visione di fede. La persona può così essere mossa dal desiderio di seguire Cristo in modo preferenziale, di collaborare più pienamente al disegno salvifico di Dio, di farsi povera con i poveri a imitazione di Cristo, di essere totalmente disponibile agli altri per far giungere a loro, in modo tangibile, l'amore di Dio. La chiarezza motivazionale è indispensabile per focalizzare la meta verso cui tendere e per evitare di disperdere le proprie energie nell'immediatezza di altre sollecitazioni e richiami superficiali che stimolano bisogni più periferici.

Esistono tuttavia due rischi che possono creare notevoli difficoltà nella maturazione del senso di identità religiosa.

La persona può farsi un ideale religioso troppo alto, irrealizzabile, che ha una funzione compensativa, di copertura dell'insicurezza personale inconscia. Può così confondere la conoscenza del valore con la capacità di viverlo, può illudersi di essere già giunta a un certo livello di disponibilità e di perfezione perché a livello razionale si sente in sintonia con certi valori, può attuare uno sforzo volontaristico che ha piuttosto il carattere di una forma di ostinazione e non di un impegno perseverante e sereno. Ciò può portare a vivere una vita religiosa piuttosto astratta e disincarnata, a forme di rigidità e di scarso contatto con la realtà interna ed esterna, a ripetute forme di scoraggiamento e di non accettazione dei limiti personali e comunitari.

Un altro rischio è connesso a una scarsa chiarezza nella gerarchizzazione dei propri motivi, a una confusione sul significato di questa specifica scelta di vita. A causa di una mancata focalizzazione, all'inizio della vita religiosa, della centralità della persona di Cristo o di un'adesione soltanto affettiva, legata all'intensità di un entusiasmo sin-

cero ma non ancora reso operativo dall'impatto con le situazioni concrete, la persona può ritrovarsi, dopo alcuni anni, incapace di mettere a fuoco il senso della sua consacrazione e, quindi, di ritrovare il punto di riferimento centrale del proprio esistere. Il disagio personale può sfociare allora in forme di frenetica attività apostolica che coprono il vuoto soggiacente, in sentimenti accentuati di frustrazione per l'impressione di non essersi realizzata, in una ricerca di gratificazione nell'ambito soprattutto dei bisogni sociali, in uno spostamento dell'interesse sui valori umani che assumono un valore prioritario rispetto a quelli religiosi.

Questi due rischi evidenziano che l'ideale non può mai essere sganciato dalle proprie disposizioni personali, dal proprio Io reale, quindi da una certa conoscenza e accettazione realistica di sé. La stabilità e consistenza personale sorgono da un giusto equilibrio, che va ricreato quotidianamente soprattutto in alcune circostanze di maggior fatica, tra ciò che si è e ciò che si vuol essere. Lo scarto tra queste due realtà, di cui si prende coscienza in determinati momenti, può essere un prezioso stimolo per superare le sensazioni di disgusto, di irritazione nei confronti di sé e per riprendere una sana tensione verso la meta. Il momento di difficoltà può quindi costituire un'occasione per comprendere la complessità del proprio vissuto, per richiamare quei punti di riferimento fondamentali che sono significativi per la propria vita, per ritrovare la propria unità interiore, cioè un adeguato rapporto con sé, con gli altri, con Dio. Nella misura in cui la persona religiosa è attratta dalla meta ideale e si impegna a concretizzarla gradualmente, nonostante gli insuccessi che incontra, la sua personalità si unifica e diventa più consistente, più capace di decentrarsi da sé e di affrontare i condizionamenti interni ed esterni.

Il vero atteggiamento religioso coinvolge tutte le dimensioni della personalità, ma l'organizzazione dei processi cognitivi, affettivi, operativi attorno al valore religioso richiede tempi lunghi. Infatti la scelta iniziale di seguire Cristo non è sufficiente per porlo veramente al centro della propria vita; il desiderio di impegnarsi per gli altri deve purificarsi gradualmente per potersi esprimere in un'autentica capacità di rapporto interpersonale che sa porsi accanto ad ogni persona con un atteggiamento di fiducia, di rispetto per la sua diversità, di collaborazione.

L'impegno di orientamento delle energie personali richiede capacità di riflessione sulle diverse esperienze e sulle proprie reazioni, un co-

raggioso discernimento delle dinamiche interne, un superamento delle reazioni difensive e una saggia utilizzazione delle proprie forze. Ciò aiuta la persona a non dipendere da bisogni parziali e da impulsi immediati, a confrontarsi con il pensiero degli altri, a rinunciare a un bene parziale quando non coincide con la propria opzione fondamentale, a saper riferirsi al motivo centrale che è significativo per la propria vita quando si presentano i momenti di conflitto tra l'ideale religioso e altri motivi.

In modo particolare l'impegno si concretizza nello sforzo di differenziare e integrare i propri motivi e le proprie reazioni affettive, nell'impegno di mantenersi costantemente aperti alla realtà interna ed esterna, nel coraggio della verità che porta ad ammettere i propri bisogni, sentimenti, motivi senza irrigidirsi con sé. Si esprime, inoltre, nella capacità di accettare le proprie reazioni involontarie e i propri limiti senza eccessive forme di scoraggiamento, di affrontare costantemente i condizionamenti della storia personale per rielaborarli alla luce del motivo valoriale che ha assunto una posizione di centralità nella propria vita.

Quando la persona consacrata, nelle circostanze ordinarie e quotidiane, sa orientare e canalizzare le sue potenzialità vitali nella linea della specifica scelta di vita che ha attuato, matura la sua capacità di fedeltà e di generatività. Matura cioè quella forza interiore di dedizione all'ideale scelto consapevolmente, di identificazione progressiva con la persona di Cristo che rafforza il rapporto con Lui e dà senso profondo alla sua identità personale e religiosa. Sa, inoltre, impegnarsi attivamente nell'adempimento delle proprie responsabilità ed è capace di rimanere fedele nonostante le contraddizioni che può riscontrare in sé e negli altri. Un adeguato senso di realismo umano e di accettazione della propria realtà personale costituisce pertanto la base per un impegno religioso più consistente e incarnato.

BIBLIOGRAFIA

- ALETTI Mario, *Psicologia, psicoanalisi e religione. Studi e ricerche*, Bologna, Dehoniane 1992.
- ALLPORT Gordon W., *Psicologia della personalità* [*Pattern and Growth*, New York, Holt, Rinehart and Winston 1955], Roma, LAS 1977.
- ANCONA Leonardo, *Interpretazione clinica del comportamento religioso*, in *Archivio di Psicologia, Neurologia e Psichiatria* 22 (1961) 7-28.
- , *La psicoanalisi*, Brescia, La Scuola 1980.
- ARBUCKLE Gerald, *Strategie di crescita nella vita religiosa* [*Strategies for Growth in Religious Life*, New York, Society of St. Paul 1987], Milano, Paoline 1990.
- ARNOLD Magda B., *De la perception à l'émotion et à l'action*, in *Bulletin de Psychologie* 11 (1957) 143-147.
- BATTACCHI Marco W. [ed.], *Trattato enciclopedico di psicologia dell'età evolutiva*, vol. I, *Istituzione: concetti generali e metodologia della ricerca*, Padova, Piccin 1985.
- BEIRNAERT Louis, *Esperienza cristiana e psicologia* [*Expérience chrétienne et psychologie*, Paris, Ed. de l'Epi 1964], Torino, Borla 1965.
- CENCINI Amedeo, *Il contributo delle scienze umane nella formazione al discernimento*, in AA.VV., *Formazione al discernimento nella vita religiosa*, Roma, Rogate 1988, 163-233.
- CENCINI Amedeo - MANENTI Alessandro, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna, Dehoniane 1985.
- CERDA Francisco J., *Dinamismos subyacentes a la mitad de la vida: claves de análisis*, in *Testimonio* (1991) 126, 25-40.
- , *Tareas de desarrollo que emergen en la transición de la mitad de la vida*, in *Testimonio* (1991) 126, 41-53.
- , *Interrogantes y desafíos actuales para la formación a la vida religiosa*, in *Testimonio* (1993) 140, 40-48;
- CHABALIER G., *Affectivé*, in LAFON Robert [ed.], *Vocabulaire de Psychopédagogie et de Psychiatrie de l'Enfant*, Paris, Presses Universitaires de France 1969.
- COLLETTE Albert, *La psicologia dinamica* [*Introduction à la psychologie dynamique*, Université libre de Bruxelles 1966], Brescia, La Scuola 1973.

- COLOMBO Giuseppe, *Dalle parole al dialogo. Aspetti psicologici della comunicazione interpersonale*, Milano, Paoline 1987.
- COLOMBO Antonia, *Graduale processo di unificazione della personalità. Differenziazione e integrazione*, in AA.VV., *Atti del Convegno per maestre di noviziato e direttrici di iuniorato*, Roma, Istituto FMA 1974, 233-241.
- , *L'identità personale: centro di convergenza delle diverse tappe della crescita*, in AA.VV., *Atti del Convegno per maestre* 256-264.
- , *Normali tensioni e crisi in alcuni periodi della vita religiosa*, in AA.VV., *Atti del Convegno per maestre* 385-393.
- CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 1965, in *Enchiridion Vaticanum*, I, Bologna, Dehoniane ¹⁰1979.
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA (DEI SEMINARI E DEGLI ISTITUTI DI STUDI), *Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari*, Roma, Ed. Vaticana 1993.
- DACQUINO Giacomo, *Religiosità e psicoanalisi*, Torino, SEI 1980.
- DALLA VOLTA Amedeo, *Dizionario di psicologia*, Firenze, Giunti-Barbera ³1974.
- DE BONT Walter, *La crise d'identité du novice*, in *Supplément de la Vie Spirituelle* 14 (1961) 58, 295-325.
- DE LORIMIER Jacques, *Progetto di vita nell'adolescente* [*Le projet de vie de l'adolescent. Identité psycho-social et vocation*, Paris, Fayard-Mame 1967], Torino, LDC 1968.
- ERIKSON Erik H., *Infanzia e società* [*Childhood and Society*, New York, Norton & Co. Inc. 1963], Roma, Armando 1968.
- , *Introspezione e responsabilità* [*Insight and Responsibility* New York, Norton & Co. Inc. 1964], Roma, Armando 1968.
- , *Gioventù e crisi d'identità* [*Identity Youth and Crisis*, New York, Norton & Co. Inc. 1968], Roma, Armando 1977.
- FILIPPI Luigi S., *Maturità umana e celibato. Problemi di psicologia dinamica e clinica*, Brescia, La Scuola ²1973.
- FRANKL Viktor, *Logoterapia e analisi esistenziale* [*Ärztliche Seelsorge*, Wien, Deuticke ⁷1966], Brescia, Morcelliana 1977.
- GALIMARD Pierre, *De quelques difficultés de l'obéissance religieuse vues par un clinicien*, in *Supplément de la Vie Spirituelle* 14 (1961) 58, 345-351.
- GODIN André, *Psicologia delle esperienze religiose. Il desiderio e la realtà* [*Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité*, Paris, Ed. du Centurion 1981], Brescia, Queriniana ²1986.
- GUNTRIP Harry, *Struttura della personalità e interazione umana* [*Personality Structure and Human Interaction*, Londra, The Hogarth Press 1961], Torino, Boringhieri 1971.
- HORNEY Karen, *I nostri conflitti interni* [*Our Inner Conflicts*, New York, Norton W. & Co. 1945], Firenze, Martinelli 1971.
- HOSTIE Raymond, *Le discernement des vocations*, Bruges, Desclée de Brouwer ²1961.

- KRECH D. - CRUTCHFIELD R. - BALLACHEY E., *Individuo e società* [*Individual in Society: a Textbook of Social Psychology*, New York, McGraw-Hill 1968], Firenze, Giunti-Barbera 1970.
- LORENZINI Giacomo, *Gli aspetti religiosi della personalità*, in ANCONA Leonardo [ed.], *Questioni di psicologia*, Brescia, La Scuola 1962, 561-598.
- MAIER Henry W., *L'età infantile* [*Three Theories of Child Development*, New York, Harper & Row 1965], Milano, Angeli 1971.
- MATIGNON Romain, *Vie consacrée et équilibre psychique*, Toulouse, Privat 1965.
- NUTTIN Joseph, *Psicoanalisi e personalità* [*Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, Louvain, Publications Universitaires 1955], Roma, Paoline ³1967.
- , *Teoria della motivazione umana. Dal bisogno alla progettazione* [*Theorie de la motivation humaine. Du besoin au projet d'action*, Paris, Presses Universitaires de France 1980], Roma, Armando 1983.
- ODIER Charles, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel, Ed. de la Baconnière ²1968.
- PAOLO VI, *Evangelica Testificatio*, 1971, in *Enchiridion Vaticanum*, IV, Bologna, Dehoniane 1978.
- PERI G. - RICCI C. - ALETTI M., *La rappresentazione di Dio e di altre figure significative nel vissuto esperienziale*, in CESA BIANCHI Marcello [ed.], *Ricerca in laboratorio ed intervento nella società. Orientamenti e prospettive della psicologia in Italia*, Milano, Unicopli 1982, 261-270.
- PERUGIA Angelo, *Gli aspetti evolutivi della personalità*, in ANCONA Leonardo [ed.], *Questioni di psicologia*, Brescia, La Scuola 1962, 488-534.
- PETTER Guido, *Lo sviluppo mentale nelle ricerche di Jean Piaget*, Firenze, Giunti-Barbera 1973.
- PINKUS Lucio, *Autorealizzazione e disadattamento nella vita religiosa*, Roma, Borla 1991.
- QUADRIO Assunto, *Psicologia dell'età evolutiva*, Milano, Vita e Pensiero 1976.
- RONCO Albino, *I dinamismi psicologici nella crescita spirituale*, in *Vita Consacrata* 13 (1977) 145-158.
- RULLA Luigi M., *Psicologia del profondo e vocazione: le persone*, Torino, Marietti ²1978.
- , *Antropologia della vocazione cristiana*, I, Casale Monferrato, Piemme 1985.
- RULLA L.M. - IMODA F. - RIDICK J., *Struttura psicologica e vocazione. Motivazioni di entrata e di abbandono*, Torino, Marietti 1977.
- SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, 1974, in *Enchiridion Vaticanum*, V, Bologna, Dehoniane 1979.
- SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, *Vita e missione dei religiosi nella Chiesa*, 1980, in *Enchiridion Vaticanum*, VII, Bologna, De-

- honiane 1982.
- , *Dimensione contemplativa della vita religiosa*, 1980, in *Enchiridion Vaticanum*, VII, Bologna, Dehoniane 1982.
- SCARVAGLIERI Giuseppe, *La religiosa e la condizione femminile*, in *Claretianum* 20 (1980) 117-177.
- SECORD Paul F. - BACKMAN Carl W., *Psicologia sociale* [*Social Psychology*, New York, McGraw-Hill 1964], Bologna, Il Mulino 1971.
- SOVERNIGO Giuseppe, *Vivere la carità. Maturazione relazionale e vita spirituale*, Bologna, Dehoniane 1992.
- STEVANI Milena, *L'identità sessuale: prospettive teoriche*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 25 (1987) 71-103.
- , *Identità sessuale e identità femminile*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 25 (1987) 213-233.
 - , *La maternità in una prospettiva evolutiva*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 26 (1988) 67-85.
 - , *L'identità sessuale femminile e maschile: aspetti problematici e linee evolutive*, in GARUTTI BELLENZIER M. Teresa [ed.], *Donna-Uomo: la dimensione creativa del conflitto*. Atti dell'VIII Convegno Nazionale "Progetto Donna", Parma 7-8 novembre 1992, Teramo, Demian 1993, 39-54.
 - , *Integrazione delle identificazioni e atteggiamento di generatività nella donna*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 31 (1993) 55-77.
- STICKLER Gertrud, *Condizioni psicologiche ottimali per una religiosità autentica*, in AA.VV., *Atti del Convegno per maestre di noviziato e direttrici di iuniorato*, Roma, Istituto FMA 1974, 277-294.
- , *Verso il raggiungimento dell'identità religiosa*, in AA.VV., *Atti del Convegno per maestre* 295-306.
 - , *Forme immature e devianti della religiosità*, in AA.VV., *Atti del Convegno per maestre* 307-320.
 - , *Superamento del livello psicologico nell'atteggiamento di fede*, in AA.VV., *Atti del Convegno per maestre* 321-331.
 - , *Lo psicologo clinico in campo educativo-religioso*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 18 (1980) 189-217.
 - , *Peccato e senso di colpa. Una prospettiva psicologica*, in MIDALI Mario - TONELLI Riccardo [ed.], *Giovani e riconciliazione*, Roma, LAS 1984, 137-147.
 - , *Funzione dinamica della religione nella costituzione dell'identità personale*, in *Vita Consacrata* 23 (1987) 66-76.
 - , *La religione come elemento dinamico nella evoluzione e ristrutturazione della personalità*, in AA.VV., *Atti del Convegno Psicologia Religione Cultura*, vol. 1, Torino 8-10 maggio 1987, Ed. Proing 1989.
 - , *Dal senso di colpa alla responsabilità autonoma nella elaborazione psicologica della personalità*, in SIPS, *Divisione Psicologia e Religione, Theos e Atheos in psicoterapia*, Atti IV Convegno di studio, Torino, Ed. Proing

- 1992, 103-105.
- VANDERMEERSCH P., *La religion et l'attachement à l'autorité*, in *Supplément de la Vie Spirituelle* 35 (1982) 142, 311-331.
- VAN KAAM Adrian, *Religione e personalità* [*Religion and Personality*, Englewood Cliffs 1964], Brescia, La Scuola 1972.
- VERGOTE Antoine, *Réflexions psychologiques sur le devenir humain et chrétien du prêtre*, in *Supplément de la Vie Spirituelle* 22 (1969) 90, 366-387.
- , *Psicologia religiosa* [*Psychologie religieuse*, Bruxelles, Dessart 1966], Roma, Borla 1979.
- , *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico* [*Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, Bruxelles, Mardaga 1983], Milano, Paoline 1985.
- VIANELLO Renzo, *Ricerche psicologiche sulla religiosità infantile*, Firenze, Giunti-Barbera 1980.
- WECHSLER David, *La mesure de l'intelligence de l'adulte*, Paris, Presses Universitaires de France 1961.
- WINNICOTT Donald W., *Sviluppo affettivo e ambiente* [*The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, New York, International Universities Press 1965], Roma, Armando 1970.
- ZANI MINOJA Liliana, *Religiosità Pseudo-religiosità: dinamiche motivazionali*, in FARINA Marcella - MAZZARELLO Maria Luisa [ed.], *Gesù è il Signore. La specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso*, Roma, LAS 1992, 33-44.
- ZAVALLONI Roberto, *Le strutture umane della vita spirituale*, Brescia, Morcelliana 1971.
- , *Educarsi alla responsabilità*, Milano, Paoline 1986.
- ZAVALLONI Roberto - GIOBERTI Rina, *La personalità in prospettiva morale*, Brescia, La Scuola 1982.

INDICE

<i>Sommario</i>	5
Introduzione	7
Parte prima: INTEGRAZIONE PSICHICA E INTEGRAZIONE RELIGIOSA DELLA PERSONALITÀ	
Cap. primo: Maturazione psicologica e maturazione religiosa della personalità	11
1. <i>L'unità psico-fisica della persona umana</i>	11
2. <i>Interdipendenza tra maturazione psicologica e maturazione spirituale</i>	12
Cap. secondo: Dinamiche evolutive e processi psichici fondamentali. ..	17
1. <i>Nozione di sviluppo psichico e di personalità</i>	17
2. <i>Fattori e tendenze dinamiche dello sviluppo</i>	19
3. <i>Fasi e crisi di sviluppo</i>	21
4. <i>L'attività percettiva e intellettuale</i>	23
5. <i>I processi affettivi</i>	26
6. <i>L'attività intenzionale</i>	27
7. <i>La coscienza</i>	29
Cap. terzo: Evoluzione psichica e sviluppo dell'atteggiamento religioso	33
1. <i>Concetto e componenti dell'atteggiamento</i>	33
2. <i>L'atteggiamento religioso</i>	34
2.1. <i>La componente cognitiva e conativa</i>	34

2.2. La componente affettiva.....	35
3. <i>Ruolo materno e paterno nella strutturazione della religiosità personale</i>	38
4. <i>Caratteristiche della religiosità in alcune tappe evolutive</i>	40
5. <i>Il processo di strutturazione dell'atteggiamento religioso</i>	43
Cap. quarto: Identità personale e identità religiosa	47
1. <i>Precisazioni sul concetto di identità</i>	47
2. <i>Genesi e tappe dell'identità psico-sociale</i>	49
2.1. La "qualità" della relazione	49
2.2. Gli atteggiamenti di base positivi o negativi	50
3. <i>Importanza delle identificazioni nella genesi dell'identità</i>	52
4. <i>Il superamento dell'identità psico-sociale</i>	54
5. <i>Rapporto tra identità personale e identità religiosa</i>	55
5.1. Il fondamento umano del senso di identità religiosa	55
5.2. Le basi umane delle virtù morali e religiose	56
Cap. quinto: Funzione del valore religioso per l'unificazione della personalità	61
1. <i>Nozione e tipi di valori</i>	61
2. <i>Funzione dei valori</i>	63
3. <i>Il valore religioso come elemento dinamico di integrazione della personalità</i>	64
4. <i>Specificità del valore religioso nell'impegno di vita consacrata ...</i>	66
Parte seconda:	
NODI PROBLEMATICI	
DEL PROCESSO DI INTEGRAZIONE RELIGIOSA	
DELLA PERSONALITÀ	
Cap. primo: Significato psicologico di alcuni momenti critici nella strutturazione religiosa della personalità	71
1. <i>Il processo di integrazione religiosa della personalità</i>	71
2. <i>Il significato psicologico del momento di "crisi"</i>	74
3. <i>Normali fasi critiche nella vita religiosa</i>	77
Cap. secondo: Importanza della chiarificazione e gerarchizzazione dei motivi per lo sviluppo del senso di identità religiosa	81
1. <i>Il motivo: definizione e funzioni</i>	81

2. <i>Livelli di motivi</i>	83
3. <i>Tipi di motivi nella dinamica vocazionale</i>	86
4. <i>Processo di differenziazione e integrazione dei motivi nella vita religiosa</i>	89
4.1. <i>La necessità di un'elaborazione cosciente dei diversi motivi</i> ...	90
4.2. <i>Un processo di chiarificazione continuo</i>	91
 Cap. terzo: Integrazione affettiva e integrazione religiosa della personalità	95
1. <i>L'affettività: natura e funzione</i>	95
2. <i>Lo sviluppo affettivo</i>	97
3. <i>Implicanze dell'integrazione affettiva: integrazione delle forze affettive con quelle razionali</i>	101
4. <i>Processo di integrazione delle energie vitali e del vissuto esperienziale</i>	103
4.1. <i>L'energia vitale di sessualità</i>	103
4.2. <i>L'energia vitale di sensibilità</i>	105
4.3. <i>L'energia vitale di aggressività</i>	107
5. <i>Il problema della frustrazione e dei meccanismi di difesa</i>	108
6. <i>Incidenza di una carente integrazione affettiva nel rapporto con Dio</i>	111
7. <i>Incidenza di una carente integrazione affettiva nelle relazioni interpersonali</i>	113
 Cap. quarto: Assunzione e superamento del livello psicologico nell'atteggiamento autentico di fede	117
1. <i>Implicanze psicologiche dell'atto di fede</i>	117
2. <i>Tensioni e conflitti interni all'atto di fede</i>	118
3. <i>Condizioni psicologiche per un atteggiamento autentico di fede</i> ...	121
4. <i>Superamento dell'ansia psicologica e semplificazione interiore</i> ...	122
5. <i>Infantilismo religioso e infanzia spirituale</i>	125
 Conclusione	129
 <i>Bibliografia</i>	133

IL PRISMA

1. **Marchi M. - Menotti C.**, Il cristianesimo come profezia in Mario Pomilio, pp. 180, **L. 10.500**
2. **Canonico M.F.**, L'uomo, misura dell'essere? Lo strutturalismo. La Scuola di Francoforte, pp. 190, **L. 15.000**
3. **Farina M.**, Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La fondazione biblica di un tema conciliare, pp. 270, **L. 20.000**
4. **Posada M.E.**, Giuseppe Frassinetti e Maria Domenica Mazzarello. Rapporto storico-spirituale, pp. 134 **(esaurito)**
5. **Marchisa E. - De Vietro F.**, Il "K 2" della ragione. Il problema di Dio. Prospettiva di un filosofo, pp. 188, **L. 15.000**
6. **Posada M.E.** (a cura), Attuale perché vera. Contributi su S. Maria Domenica Mazzarello, pp. 266, **L. 20.000**
7. **Farina M.**, Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La memoria della Chiesa, pp. 470, **L. 30.000**
8. **Manello M.P.** (a cura), Madre ed educatrice. Contributi sull'identità mariana dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, pp. 338, **L. 20.000**
9. **Colombo A.** (a cura), Verso l'educazione della donna oggi. Atti del Convegno internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium». Frascati, 1-15 agosto 1988, pp. 428 **(esaurito)**
10. **Cavaglià P.**, Educazione e cultura per la donna. La scuola «Nostra Signora delle Grazie» di Nizza Monferrato dalle origini alla riforma Gentile (1878-1923), pp. 416 + 23 tav. f.t. in b.n., **L. 30 000**
11. **Posada M.E.**, Storia e santità. Influsso del teologo Giuseppe Frassinetti sulla spiritualità di S. Maria D. Mazzarello, pp. 144, **L. 15.000**
12. **Farina M. - Mazzarello M.L.** (a cura), Gesù è il Signore. La specificità di Gesù Cristo in un tempo di pluralismo religioso, pp. 244, **L. 25.000** (ristampa 1993)
13. **Tonello E.**, L'immagine della giovane donna nella rivista «Primavera», pp. 262, **L. 30.000**

ORIZZONTI

1. **Cavaglià P. - Borsi M.**, Solidale nell'educazione. La presenza e l'immagine della donna in don Bosco. pp. 196, **L. 20.000**
2. **Cavaglià P. - Del Core P.** (a cura), Un progetto di vita per l'educazione della donna. Contributi sull'identità educativa delle Figlie di Maria Ausiliatrice, pp. 252, **L. 20.000**
3. **Stevani M.**, Per una vita religiosa oltre le dicotomie, pp. 142, **L. 15.000**

EDITRICE LAS – Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
Tel. 06/87290626 - Fax 06/87290629 - Ccp. 57492001