

# Intervista a Don S. Browning\*

## *Dialogo tra psicologia e teologia*

### Nota introduttiva

D.S. Browning (1934-2010) è stato professore emerito di etica e di scienze sociali presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Chicago. Ha dedicato gran parte della propria opera all'analisi dapprima del rapporto tra religione e scienze sociali e, successivamente, tra religione e famiglia e tra religione e diritto. Uno dei suoi saggi principali – *Religious Thought and the Modern Psychologies* – è stato determinante nel modificare la percezione della psicologia contemporanea come una scienza puramente empirica, mostrando come le narrative delle maggiori teorie psicologiche influenzino di fatto ampi settori della cultura. Browning è uno degli autori di riferimento della rivista Tredimensioni (del cui pensiero già si è interessata<sup>1</sup>) e dell'Istituto Superiore per Formatori. Di lui, in italiano, esiste presso le EDB di Bologna: *Il pensiero religioso e le psicologie moderne* (2007) e *Etica cristiana e psicologie morali* (2009).

*Dr. Browning, il suo ruolo fondamentale nel dialogo tra psicologia e teologia nella seconda metà del XX secolo e all'inizio del XXI è unanimemente riconosciuto. Quali sono stati, in proposito, i cambiamenti più significativi a cui lei ha assistito dal tempo degli insegnamenti di S. Hiltner all'Università di Chicago?*

Naturalmente da allora sono cambiate molte cose. Mi limito a un aspetto del dialogo teorico del rapporto tra teologia e psicologia. Seward Hiltner<sup>2</sup>, ideatore del programma di Chicago, era un espo-

\* Da «Edification: Journal of the Society for Christian Psychology», 1 (2008), pp. 69-74. Intervista a cura di Terry Cooper, collaboratore e collega di Browning; traduzione a cura di Giovanni Terenghi, psicologo-psicoterapeuta, Verona.

<sup>1</sup> G. Terenghi, *Psicologia e ricerca del bene morale; il contributo di D.S. Browning*, in «Tredimensioni», 6 (2009), pp. 151-161.

<sup>2</sup> Pastore presbiteriano, professore alla Facoltà di Teologia di Princeton, è stato uno degli artefici dell'introduzione della psicologia moderna nella cura pastorale (*pastoral counseling*). In italiano è stato tradotto: *Il consigliere pastorale*, Il Samaritano, Milano 1986 [n.d.t.].

nente del cosiddetto *metodo prospettico* del rapporto tra psicologia e teologia. Secondo questo approccio la psicologia e la teologia erano due modelli interpretativi della medesima realtà, l'esperienza umana o – secondo l'espressione di A. Boisen – il «documento umano» vivente. L'integrazione tra le due discipline era garantita dal dato comune del «documento umano». Hiltner voleva assicurarsi che una delle due discipline non prevalesse sull'altra. A ciascuna era riconosciuto un proprio spazio nell'interpretazione del comportamento umano. Hiltner era interessato soprattutto al riconoscimento del ruolo dell'assistente spirituale nell'équipe interdisciplinare dell'ospedale e dei servizi psichiatrici. Ma il modello prospettico non era soltanto una tattica diplomatica, ma anche uno schema epistemologico. Da una parte, rassicurava i clinici sul fatto che ministri di culto e teologi non avrebbero controllato la discussione dei casi e, dall'altra, induceva cappellani e teologi a pensare – o almeno a sperare – che clinici e psichiatri avrebbero accolto e forse anche valorizzato le loro intuizioni sui casi discussi.

Il cambiamento più rilevante è stato il passaggio dalla visione prospettica a quella ermeneutica. La *prospettiva ermeneutica* interpreta il «documento umano» anzitutto alla luce dei monumenti classici di una tradizione religioso-culturale, in primo luogo quella del paziente e poi quella del professionista, sia esso cappellano, medico o psicologo. Ciò assegna un ruolo interpretativo primario non solo al cristianesimo, ma a quell'amalgama di visioni ebraiche, cristiane ed elleniche variamente compendiate nel cristianesimo primitivo e, successivamente, nei Padri della Chiesa, nei teologi medioevali e persino nella Riforma protestante. La gran parte delle psicologie moderne occidentali rispecchia una variante di questo impasto religioso-culturale. Più che rifarsi alla visione prospettica di Hiltner che presuppone l'interpretazione alternativa della medesima realtà da parte di due discipline autonome, il dialogo attuale è più propenso a concepire la psicologia moderna come un modello distanziato (in contrasto con «oggettivo») che necessita tuttavia di essere collocato all'interno di un'ermeneutica religioso-culturale più ampia, sulla quale governano indiscutibilmente la teologia e la filosofia occidentale. Le psicologie diventano così espressioni di una sotto-fase distanziata della conoscenza che necessitano tuttavia di visioni del mondo, narrative e prospettive etiche più esaurienti – l'oggetto proprio della teologia.

*Nel corso della sua carriera lei ha dedicato molte energie all'analisi dei presupposti latenti e degli «orizzonti» delle teorie psicologiche. Perché ritiene sia così importante?*

Ben presto, durante gli anni di docenza e di ricerca all'Università di Chicago, avevo maturato la convinzione che le psicologie moderne non fossero neutrali rispetto ai valori come pretendevano di essere. Si sapeva che le teorie erano in disaccordo sul significato della salute, della sofferenza, della speranza e della cura, ma ritenevo che il problema oltrepassasse la semplice divergenza di opinione scientifica. Quando le psicologie venivano sottoposte a un metodo di analisi teologico-etico, vi si potevano discernere visioni del mondo e sistemi etici molto differenti. Iniziai così ad approfondire la teoria della metafora di George Lakoff, Mark Johnson, Sallie McFague, Ian Barbour e Paul Ricoeur. Scoprii così come le principali psicologie cliniche – la psicologia umanistica e le teorie di Freud, Jung, Skinner, Kohut ed Erickson – fossero intrise di profonde metafore del senso ultimo – che ho chiamato metafore dell'armonia, della lotta tra la vita e la morte, del controllo e della cura.

Le teorie psicologiche non indicavano soltanto delle visioni del mondo e prospettive quasi-religiose che invitavano a una fede, ma contenevano spesso anche un sistema etico. Le loro visioni della salute non erano affatto neutrali rispetto ai valori, si mescolavano anzi a visioni normative della vita buona. Gran parte delle psicologie moderne avevano elaborato – e distorto – vari aspetti della tradizione giudeo-cristiana. Ciò non significava necessariamente che fossero nel torto, ma queste differenze esigevano a mio parere un'analisi e una critica teologica, etica e filosofica. A questa lettura critica ho dedicato soprattutto *Religious Thought and the Modern Psychologies* (1987; 2004) e successivamente *Christian Ethics and the Moral Psychologies* (2006). Anche il volume *A Fundamental Practical Theology* (1991) e *Religion, Culture and Family Project* sono stati animati dall'interesse ermeneutico degli orientamenti di valore delle discipline sociali e psicologiche.

*Cosa intende dire quando afferma che le teorie psicologiche moderne non contengono soltanto una visione filosofica implicita, ma spesso sono anche una quasi-teologia?*

Sarebbe errato affermare che le psicologie sono religioni compiute. Una religione non implica soltanto una visione del mondo e un senso del sacro, ma anche modelli istituzionali e rituali, sistemi di socializzazione e metodi di formazione della gerarchia. Le psicologie non sono religioni in senso pieno, ma possiedono vari elementi propri della religione. In tal senso sono delle quasi-religioni. Come accennavo, ci sono delle metafore profonde nelle teorie psicologiche dominanti: la metafora di un'armonia latente nella vita propria delle psicologie umanistiche, di un'armonia come equilibrio tra gli opposti di Jung, della lotta tra la vita e la morte in Freud, del disegno teleologico dell'ultimo Kohut o le metafore della cura e della generatività di Erikson. Paul Watson, Stanton Jones, tu stesso Terry, e altri studiosi avete fatto emergere nelle moderne psicologie altre dimensioni metaforiche. Talora queste metafore sono elaborate in narrative più ampie sull'inizio e sulla fine della vita, oppure sull'origine, sul decadimento e sulla reintegrazione della vita. Quando ciò accade, le psicologie invitano ad un atteggiamento di fede e fiducia (sia da parte del paziente che del terapeuta) sul significato della vita – una fede molto simile alla fede religiosa. La relazione terapeutica infatti non è soltanto una semplice relazione tra paziente e terapeuta: ha a che fare con un paziente che sviluppa una fede nella visione della vita che gli viene dischiusa dal terapeuta.

*Negli anni Settanta lei ha iniziato a occuparsi dei modelli etici impliciti in varie forme di psicoterapia. In particolare ha mostrato come l'egoismo etico abbia forgiato orientamenti terapeutici altamente individualizzati. Il suo volume *The Moral Context of Pastoral Care* (1976) ha proposto un'interpretazione pionieristica di quanto più tardi avrebbero detto molti teorici delle scienze sociali. Ritiene questa sua svolta etica un momento cruciale del suo percorso?*

Mi auguro davvero che altri teorici si siano riconosciuti nella mia analisi etica delle psicoterapie. A onor del vero, altri studiosi si sono dedicati a questo tema, ma dal versante pratico della psicoterapia e del counseling pastorale, ma ho l'impressione che non siano stati

fatti progressi significativi. Il problema è dovuto all'utilizzo ambiguo del termine «salute» nelle psicologie e nelle psicoterapie moderne. Si tratta naturalmente di un valido concetto per le psicologie; la psicoterapia infatti dovrebbe contribuire ad accrescere la salute psicologica. Ma la demarcazione tra salute ed etica manca della necessaria chiarezza. Nel complesso, la salute psicologica rimanda a una sfera del comportamento umano relativamente libero da conflitti. Le persone che richiedono aiuto sono in conflitto e la terapia dovrebbe aiutarle a ridurre il conflitto, in modo da assumere decisioni più libere e percorsi di azione più efficaci. Questa operazione richiede spesso la ricostituzione di un congruo grado di fiducia in sé e di autostima. Un elemento positivo che ogni terapia dovrebbe realizzare in qualche misura.

Ma un po' di libertà, di azione, di sicurezza e di autoaffermazione possono facilmente essere trasformate in un'attenzione eccessiva al Sé a scapito della considerazione degli altri. Tanto in psicoterapia quanto nel counseling pastorale, la legittima attenzione terapeutica per un'appropriata considerazione di sé (che Reinhold Niebuhr chiamava «ordinata», in opposizione a una considerazione di sé «disordinata») può esser bloccata in un atteggiamento globale verso la vita che pone la considerazione di sé al di sopra di tutto. Ciò si realizza quando varie espressioni di egoismo etico (edonistico o non-edonistico) diventano il deposito culturale delle psicoterapie. In ciò mi sono rifatto alle analisi di Philip Rieff, il quale aveva mostrato come questa attitudine morale implicita aveva spesso oltrepassato i confini dell'ora terapeutica, della letteratura scientifica e dell'*ethos* che le circondava; una visione etico-egoista dell'obbligazione morale generalizzatasi a fattore culturale.

Dato che una considerazione adeguata di sé è importante anche per una sana considerazione degli altri, ho avanzato la proposta di *un'etica dell'amore come considerazione equa*, un'etica nella quale sia il Sé che gli altri andrebbero trattati sempre come fini – come figli di Dio – e mai come mezzi. A mio parere è questo il significato cristiano dell'amore del prossimo. Non equivale semplicemente a un'etica della reciprocità, dove le azioni in favore degli altri sono condizionate al loro agire positivamente nei miei confronti. Si tratta piuttosto di un'etica della mutualità, dove ci si aspetta che sia il Sé che gli altri si trattino come fini e cerchino di realizzare il bene per entrambi. Il

sacrificio di sé – in condizioni di conflitto, di limite e di peccato – ha una sua collocazione nell'etica della considerazione equa, non tanto come fine dell'amore autentico, quanto piuttosto come etica di transizione funzionale a una nuova restaurazione della mutualità e della considerazione equa.

Naturalmente le psicologie e le psicoterapie contemporanee possono dare un importante contributo alla reintegrazione della fiducia in sé e della libertà, necessarie ad attuare adeguati gesti di amore come considerazione equa. Ma devono anche capire che il fine principale di una sana considerazione di sé è un'etica genuina dell'amore come considerazione equa. Una sana considerazione di sé non genera automaticamente la considerazione equa né la capacità del sacrificio di sé. Un'etica della considerazione equa richiede la convinzione religioso-culturale che l'altro è un fine in se stesso e che è creato a immagine di Dio.

*Spesso lei distingue il suo metodo «ermeneutico critico» da un più generico approccio ermeneutico. Paul Ricoeur sembra aver avuto un ruolo cruciale nella sua prospettiva teorica. In che modo lei ha unito l'approccio ermeneutico di Gadamer con la nozione di Ricoeur del «distanziamento»?*

Gadamer ha avuto un influsso importante sul pensiero di Ricoeur. Questi concepisce la visione di Gadamer della comprensione umana essenzialmente come un dialogo pratico tra domanda e risposta – tra le problematiche delle situazioni contemporanee e il compito di recuperare orientamenti e risposte dalla saggezza ereditata dal passato. La saggezza del passato costituisce il punto d'inizio: è tutto ciò che abbiamo, sebbene vada poi perfezionata e riformulata per un approccio più adeguato al futuro. Comprendere la saggezza del passato significa interpretare un passato dal quale si è già plasmati. Il passato non è morto: è presente in noi come parte di ciò che Gadamer definiva la nostra storia effettiva. Comprendere questo deposito di saggezza equivale a un dialogo morale pratico tra le domande del presente e le risposte consegnateci dalla storia effettiva. Ricoeur recepisce gran parte di questa concezione di Gadamer. In tal modo, concorda con Gadamer nel relativizzare le aspirazioni delle scienze moderne a un'oggettività assoluta, che Gadamer definisce «metodo» nel suo grande saggio *Verità e Metodo*.

Gadamer ha avuto la grande intuizione che per la comprensione umana è essenziale la saggezza ereditata – definita talora «pre-comprensioni» o «pre-giudizi». La conoscenza inizia grazie a queste «pre-comprensioni», anche se è poi modificata e raffinata alla luce delle nuove esperienze e delle situazioni. Per questa ragione, le «pre-comprensioni» dovrebbero avere uno spazio adeguato nell'impresa di raggiungere una comprensione umana autentica. La ricerca dell'oggettività assoluta propria della metodologia delle scienze sociali moderne ignora o sottovaluta l'importanza di queste «pre-comprensioni».

Ricoeur apporta una modifica importante alla prospettiva di Gadamer, introducendo il concetto di «distanziamento» come strumento volto a ripristinare alcune specifiche dell'oggettività. Per Ricoeur le scienze umane non possono mai raggiungere una totale oggettività e, qualora lo facessero, ciò andrebbe a detrimento della comprensione che, come si è detto, esige gli orizzonti delle «pre-comprensioni». È possibile tuttavia raggiungere livelli relativi di «distanziamento». Ciò serve spesso a chiarire presupposti e conoscenze relative agli aspetti più naturalistici dell'esperienza umana – i desideri, i bisogni, nonché le capacità e i limiti corporei. Anche la saggezza del passato infatti – e persino la sapienza religiosa – spesso acquisisce conoscenza dai ritmi della natura, che le scienze moderne possono approfondire ulteriormente. Questi chiarimenti tuttavia raggiungono un significato pieno solo se collocati nel quadro interpretativo più ampio garantito dal dialogo pratico con la storia effettiva e con le pre-comprensioni di una tradizione ereditata dal passato.

L'originalità di Ricoeur rispetto al pensiero di Gadamer riguarda proprio questo relativo apprezzamento delle funzioni di distanziamento della scienza. In diversi orientamenti della psicologia contemporanea si assiste a una svolta ermeneutica, ma non si dovrebbe ignorare il contributo di un'indagine scientifica «distanziata», come livello subordinato della comprensione umana.

*Il suo approccio alla teologia pratica mostra la convinzione che il sapere origina dalla fede, ma anche che le proposizioni della fede avrebbero bisogno di una giustificazione pubblica. Questa visione sembra accordare elementi di due prospettive in conflitto, il post-liberalismo e l'approccio revisionista. Può dirci qualcosa in merito?*

Sono d'accordo. Come ho detto, concordo con pensatori come Gadamer e Ricoeur e altri anti-fondazionalisti come Richard Bernstein e Robert Bellah sul fatto che ogni conoscenza umana autentica inizi dall'eredità del passato, dalle tradizioni che ci hanno formato. Immagino che ciò mi allinei in qualche modo al pensiero post-liberale. Tuttavia nella mia prospettiva c'è spazio anche per componenti revisioniste o – secondo l'espressione di David Tracy – «correlazionali critiche». Nel corso dello sviluppo si viene plasmato dalle tradizioni ereditate dal passato ancor prima che dalla maturazione delle capacità di riflessione critica. Anche in questo caso, possiamo sottoporre a critica soltanto ciò che abbiamo a nostra volta ricevuto. Non ci si può liberare completamente del passato per poi sottoporlo a critica: in tal caso, non si avrebbe nulla da analizzare, nulla da criticare, nulla da biasimare e correggere. Pertanto, alla pari della gran parte dei teologi moderni, concordo con la prospettiva secondo la quale la fede precede la conoscenza. In ciò mi ritengo un non-fondazionalista, in opposizione a qualsiasi fondazionalismo illuminista che reputi attendibile soltanto la conoscenza mutuata da una previa eliminazione dei pregiudizi del passato.

Tuttavia le pre-comprensioni del passato non sono cieche. Contengono autentiche intuizioni morali, metafisiche e scientifiche sulla densità e sulla multidimensionalità del pensiero radicato in una tradizione. Ciò vale anche per quanto è tramandato dalle tradizioni religiose. Comprendere quanto ci ha plasmato significa scoprire i significati radicati nelle tradizioni del passato, analizzarli, criticarli alla luce dei temi più durevoli e verificati di una tradizione, e articularli in modo più sistematico nelle situazioni contemporanee del dibattito pubblico. Nella mia ricerca decennale sulla famiglia nella cultura e nella teologia occidentale, ho iniziato a comprendere le complesse visioni della tradizione cristiana sul matrimonio, sulla genitorialità e sull'infanzia, come prospettive che combinavano descrizioni naturalistiche, principi di obbligazione morale e quadri narrativi sulle dottrine della creazione, dell'alleanza e del compimento escatologico.



Mi colpì il fatto che gli studi contemporanei delle scienze sociali sulla famiglia ignorassero la ricchezza e la razionalità radicate in questa tradizione. Mi convinsi inoltre del fatto che la visione cristiana della famiglia potrebbe esser reintrodotta nella riflessione contemporanea sul futuro del matrimonio, della famiglia e dei figli nelle società moderne. La teologia cristiana può e dovrebbe presentare ragioni plausibili – non le ragioni del fondazionalismo scientifico – che impegnino i dibattiti contemporanei sulla famiglia.

*Lei ha dato un forte contributo agli studi circa la relazione tra psicologia e religione. Come valuta lo stato attuale di questo filone di pensiero?*

Sono convinto che il modello ermeneutico critico che abbiamo sviluppato nella seconda edizione di *Religious Thought and the Modern Psychologies* (2004) abbia dato un contributo al dibattito. L'unico aspetto critico è che spesso, da parte cristiana, ci si limita alla rassicurazione che l'utilizzo della psicologia moderna nelle comunità non pregiudica la fede. In alcuni casi – come nel lavoro di Stanton Jones e Ray Anderson – si oltrepassa questo intento apologetico e si tenta di influenzare la psicologia secolare. Ed è un fattore positivo. Tuttavia la riflessione cristiana spesso manca di sviluppare un linguaggio sufficientemente differenziato che non comprenda soltanto affermazioni confessionali, ma anche descrizioni fenomenologiche, modelli e prove empiriche. La fenomenologia ermeneutico-critica potrebbe aiutare i teorici cristiani nel tentativo di colmare il vuoto tra confessione e ricerca scientifica. Gran parte degli psicologi secolari reputano tuttora i ricercatori cristiani soprattutto come autentici credenti apologeti, intenti a ricondurre la psicologia sotto l'egemonia di una grezza dominazione cristiana. Tale scetticismo è un limite degli psicologi secolari, ma mostra anche come la nuova riflessione cristiana sul dialogo teologia-psicologia necessiti di linguaggi più differenziati ed efficaci nel comunicare le proprie intuizioni. Ha bisogno di superare il messaggio che la psicologia abbia bisogno di Dio, che spesso finisce per distorcere alle orecchie degli psicologi secolari l'essenza di quanto i cristiani hanno da dire sul dialogo tra teologia e psicologia.

*Come immagina il futuro del dialogo tra teologia e psicologia?*

Il dialogo teologia-psicologia continuerà a focalizzarsi sugli aspetti pertinenti gli interventi terapeutici, ma si amplierà. I progressi della psicologia evolutiva, delle scienze cognitive e delle neuroscienze, hanno implicazioni per la psicologia generale, per le teorie del Sé, per la psicologia della religione e persino per la psicoterapia. Il dibattito filosofico sulle implicazioni di queste nuove discipline per la persona umana si sta già estendendo a diversi domini. Anche la teologia partecipa al dibattito, ma per lo più in ambiti un tempo interessati al dibattito tra teologia e scienza e che si concentrava soprattutto sulla fisica e sulla biologia. Oggi gli studiosi che si dedicano al più ampio rapporto tra teologia e scienza si interessano sempre più della psicologia e in particolare delle neuroscienze e della psicologia evolutiva. Credo che gli studiosi che partecipano a questo dialogo con interessi prevalentemente terapeutici entreranno anche nel più ampio dibattito tra scienza e teologia. Ciò renderà tale dibattito più pratico e il dialogo teologia-psicologia ancor più teorico. Spero che con il progredire di questi nuovi sviluppi teorici, si riesca a mantenere un equilibrio accettabile tra gli aspetti pratici e quelli teorici. E spero che, in questo processo, la vita pratica della Chiesa e della cultura non siano ignorati. Nella mia esperienza, l'aver affrontato questi problemi dalla prospettiva dei bisogni della famiglia, della formazione della famiglia e degli interventi sulle famiglie mi ha aiutato a mantenere questo equilibrio. La storia dirà se ciò corrisponde al vero.