

Religiosi, teologi e psicologi

Stefano Guarinelli*

Da anni, ormai, la psicologia è entrata nella vita religiosa. Tutto chiaro e pacifico, dunque? Niente affatto.

In un paese straniero si può entrare come turisti, oppure per ragioni di lavoro, oppure ancora come... clandestini. Ovvio che a partire dalla categoria di appartenenza il tipo di accoglienza cambia, e non poco. Quale potrebbe dunque essere l'analogia più appropriata per l'ingresso della psicologia nel territorio della religione? Non è facile rispondere, ma forse vale la pena cominciare proprio da qui. Ritengo che fare chiarezza a questo livello potrebbe favorire anche un briciolo di senso dell'orientamento quando, presi dall'urgenza di alcune questioni pratiche, vengono a mancare il tempo e la lucidità per una messa a punto teorica. E allora, non di rado, si finisce per procedere (più o meno) nel modo espresso dalla seguente perifrasi: «La religione (ovvero: la vita religiosa, i religiosi...) presenta non pochi problemi, per affrontare i quali occorrono "strumenti" di cui la religione stessa "dall'interno" non dispone (almeno: non sempre). La psicologia, invece, sì. Quindi: prendiamoli e usiamoli».

Una tale strategia funziona (qualche volta) per le emergenze; ma, alla fine, lascia scontenti tutti. È come il sale che, nel momento di buttare la pasta, ci si è accorti che... non c'è. Fortuna che invece c'è, sempre o quasi, un vicino pronto a darci una mano. A patto che quella del sale non diventi una mancanza quotidiana, da cui una richiesta altrettanto quotidiana. A quel punto, c'è caso che noi ci sentiamo a disagio e che il vicino si scocci pure, e non poco.

* Psicologo e psicoterapeuta, licenziato in teologia; docente di psicologia pastorale presso il Seminario Arcivescovile di Milano e di psicologia generale presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano.

Fuor di metafora: le emergenze sono le patologie. Ad esse gli uomini e le donne «religiosi» non riescono a sottrarsi, esattamente come succede a tutti gli altri abitanti del pianeta (dunque anche ai «non religiosi»). E quando accade che la persona religiosa «si ammala», foss'anche di una malattia «mentale», ecco... letteralmente non c'è proprio santo che tenga: lasciamo pure entrare lo psicologo o lo psichiatra. Del resto, anche coloro che credono sanno che i miracoli accadono ma non di frequente.

Eppure la patologia psichica rappresenta eventualmente uno spazio assai limitato, rispetto ad un intero estremamente vasto. Perché? Semplicemente perché il «religioso», sia a livello individuale, sia a livello sociale, frequentemente muove o è mosso dall'istanza affettiva dell'esperienza. E un tale coinvolgimento... coinvolge a sua volta lo spazio della preghiera (pubblica o privata), quello dell'agire morale, quello della relazione con l'altro, e molto altro ancora. Si tratta di spazi all'interno dei quali la presenza del «sentire» non può essere decisa (almeno non del tutto) da un atto della volontà. C'è un *pathos* che tesse l'esperienza, che dialoga con la volontà, che talora ci litiga pure e che, andando alla deriva, può giungere perfino a metterla in scacco (per questo parliamo di *pato*-logia). Di sua natura, però – ovvero: prima di andare alla deriva –, esso non è se non la grammatica di *qualunque* esperienza. E senza una grammatica, non può esistere nessuna narrazione.

È precisamente a quel livello che l'interazione delle diverse prospettive teoriche sembra difficile, quando non impossibile. Già, perché sin qui ho collocato in modo piuttosto grossolano il «religioso», da un lato, e lo «psicologico», dall'altro. Ma le prospettive sono assai più di due: perché *religione* non è identicamente *fede*; *fede* non è identicamente *teologia*; e *teologia* non è identicamente *religione*. Sull'altro versante, poi, sappiamo benissimo che, se va bene, la psicologia è una scienza... «federale»; e se va meno bene, è una costellazione di scienze o «sapienze» diverse e disperse, accomunate dall'unico interesse per quella singolarissima funzione del cervello che chiamiamo *mente*, non di rado in reciproco dissenso, teorico e pratico, le une con le altre, su una grande quantità di questioni.

Primo obiettivo: far sapere cosa succede... dall'altra parte

Ecco: vorrei proprio partire da qui, con il primo intento di rendere consapevoli di questo stato di cose su ciascuno dei due versanti, soprattutto quelli... dell'*altro* versante.

Già, perché in ambito religioso, o teologico, o di fede vissuta, non è raro ascoltare o leggere riferimenti alla psicologia che implicitamente parrebbero riferirsi ad essa come se fosse un oggetto unitario. E non lo è. Non solo: le questioni che differenziano le diverse psicologie talora parrebbero sfumature, puntualizzazioni terminologiche; invece, più frequentemente, si tratta di aspetti strutturali. Il che significa che vi sono epistemologie e antropologie differenti, esplicite o implicite che siano. Tutto ciò, poi, ha ricadute importanti al livello pratico, ovvero nella clinica. In questo senso perciò, parlare di psicologia o di psicologo senza dichiararne l'orientamento teorico e quello clinico è almeno riduttivo.

Così pure gli psicologi che si interessano di religione sono i primi a riconoscere che già la definizione dell'oggetto, ovvero di cosa sia religione, non è facile per niente. Ad un primo approccio, ancora molto generale, verrebbe da dire che se uno «crede» significa che è religioso; se uno «non crede» significa che non lo è. Sembra ovvio, poi, che per ciascuna delle due affermazioni vale anche quella speculare: se uno è religioso, allora «crede»; se uno non è religioso, allora «non crede». Ecco, appunto: la prima affermazione (e la sua speculare) parrebbe perfino una tautologia, invece è tutt'altro che scontata. Passa necessariamente, infatti, attraverso due definizioni che andrebbero, appunto, precisate: cosa vuol dire *credere*? Cosa vuol dire *religione*? La seconda affermazione (e la sua speculare), poi, parrebbe risolvere il problema in modo ancora più semplice e drastico. E invece direi proprio di no: a partire, infatti, da certe definizioni di religione, la «non fede» di alcuni sarebbe in realtà un fenomeno squisitamente religioso, perfino un po'... bigotto, nonostante l'apparente contraddizione suggerita dall'etimo del termine.

Due possibili percorsi di ricerca

Da queste considerazioni previe, vorrei dunque suggerire due percorsi di ricerca, di rilancio, che mi permetterei di consegnare alle psi-

cologie, da un lato, e alla teologia dall'altro. Evidenzio fin da subito, comunque, che il primo interlocutore atteso al tavolo del confronto è il teologo. A mio parere, infatti, il grande assente è proprio lui; non lo studioso di religioni (da ogni punto di vista: filosofico, sociologico, antropologico-culturale e psicologico, naturalmente), e sicuramente non lo psicologo (infatti esiste una psicologia della religione, appunto, mentre, allo stato attuale, non esiste una teologia della mente, o una teologia della personalità, o una teologia dello sviluppo umano).

Ma vediamo meglio.

Due problemi per la psicologia della religione «applicata» al cristianesimo

Storicamente la cosiddetta psicologia *della* religione ha inteso risolvere la questione assumendo un approccio dichiaratamente (e onestamente) circoscritto: oggetto della psicologia della religione è la persona religiosa, indipendentemente dall'oggetto della sua religione. Fin qui nulla da obiettare; a patto che lo psicologo della religione che nel modo detto ha epistemologicamente impostato la propria riflessione e la propria ricerca, sia consapevole della delimitazione che così si viene a creare, proprio relativamente all'oggetto della sua scienza. L'esclusione, infatti, non avviene solo rispetto alla religione, così come dichiarato, ma pure rispetto alla persona religiosa. Questo, invece, non sempre è altrettanto dichiarato¹.

Per spiegare il senso della precedente affermazione, restringo il campo all'esperienza cristiana, a titolo esemplificativo. Vorrei evidenziare, proprio relativamente al cristianesimo, l'esistenza di due problemi. Si tratta di due problemi che non sono propriamente di competenza della psicologia della religione, ma che la psicologia della religione, quanto meno, non può ignorare.

Primo problema: il cristianesimo è una religione? Rispondere che, nei fatti, non lo è, significherebbe ignorare secoli di storia e di cultura, non solo religiosa. Nonostante ciò, bisognerà pure che il cristianesimo si riappropri della singolarissima novità offerta dal Vangelo. È

¹ Ritengo si tratti di un punto importante anche rispetto al dibattito sulla possibilità stessa di una psicologia *della* religione. Da qui la scelta di alcuni fra coloro che psicologicamente si occupano di questioni riconducibili allo spazio religioso, di parlare più opportunamente di psicologia e religione. Segnalo la questione, ma non la sviluppo ulteriormente, non essendo obiettivo di questo articolo.

fuori discussione che il messaggio di Gesù si collochi in un universo del discorso che effettivamente *era* religioso. Termini come preghiera, legge, sacrificio, culto, tempio..., sono abbondantemente richiamati da Gesù, anche se radicalmente *ri-significati*. In ogni caso, appartenevano all'universo religioso del contesto. Dunque: anche Gesù sembrerebbe fare un discorso religioso. Eppure, la risignificazione di cui ho detto investe primariamente il rapporto con quella realtà chiamata Dio, di cui Gesù modifica non solo il contenuto, ma anche la modalità di accesso (a livello intellettuale, a livello affettivo, a livello morale). In altre parole: il Vangelo modifica – ma sarebbe meglio dire *ri-crea* – l'esperienza della fede, e la continuità con l'esperienza religiosa che lo precede è soprattutto linguistica e pedagogica, ma non altrettanto sostanziale. Il cambiamento di paradigma si potrebbe sintetizzare ricorrendo alle stesse parole di Gesù: «Avete inteso che fu detto... Ma io vi dico...»². A partire da qui, ad esempio rispetto alla fede di Israele, si sviluppa tutta una relazione complessa e non scontata con la religione ebraica, ma poi, per estensione, con tutte le altre esperienze religiose esistenti e pure con quelle che verranno. In altre parole: si dà una relazione estremamente articolata fra il cristianesimo e *la* religione, fra il cristianesimo e *le* religioni. Da ciò, tuttavia, non è scontato che il cristianesimo in se stesso sia stato «pensato» come religione, anche se, nei fatti, storicamente, è innegabilmente venuto avanti *anche* come tale.

Secondo problema: come è possibile parlare del soggetto religioso all'interno di una «religione» come il cristianesimo, appunto (ammesso che di una religione si tratti), che afferma che l'*oggetto* è già (e sempre) attivo nel *soggetto*? La fede cristiana afferma che la realtà di Dio (in Gesù Cristo) e l'esperienza della fede sono strutturalmente connesse. Il che vuol dire che, nel modo di un sistema, non è possibile scinderle.

La creazione di una teoria dei sistemi, sappiamo bene, è storia recente: siamo nel 1950. Eppure, anche senza una concettualizzazione esplicita, è perfino sorprendente riconoscere la raffinata struttura sistemica della teologia e della antropologia cristiane. Ciò è visibile, ad esempio, nella formalizzazione dogmatica della Trinità (assente nella Scrittura, ma presente nella simbolica neotestamentaria) e, in

² Cf Mt 5,21.27.38.43.

modo particolare, in quella realtà singolarissima – e (non casualmente) esclusiva del cristianesimo – che è lo Spirito Santo; ma è altresì visibile nella realtà del male e nelle sue personificazioni simboliche, come ad esempio nel racconto eziologico di Gen 2-3.

Ora, verrebbe da dire: se così stanno le cose – se, cioè, l'approccio all'umano secondo l'antropologia teologica cristiana non può che essere sistemico – come potrebbe un teorico sistemico (di qualunque scienza: dalla fisica alla psicologia; dalla biologia alla teologia) accettare un'indagine, una riflessione nella quale si proceda contraddicendo innanzitutto la teoria?

In realtà, da un punto di vista epistemologico, l'eventualità non è del tutto assurda. Infatti così accade, talora, quando all'interno di una teoria si introduce una teoria differente, inserita come modello, a patto, però, di esplicitarne il campo e le condizioni di applicazione. Questa operazione, tuttavia, deve essere assolutamente chiara ed esplicita. In questo senso, perciò, le riflessioni di una psicologia *della* religione sono tutt'altro che inutili, né mi azzardo di pensarle. Il modo, però, in cui quelle riflessioni rifluiscono in una teologia cristiana, in una antropologia teologica cristiana, ma perfino nella teologia pastorale (o pratica) cristiana e nella teologia spirituale cristiana esige una epistemologia che – ma questo, ovviamente, è solo il mio parere – sembra piuttosto latitante.

Da qui la scelta diffusa di ribadire l'importanza di una separazione fra psicologia e teologia: ritengo sia una separazione possibile (seppure discutibile) all'interno di un'astrazione teoretica; non si tratta di una separazione altrettanto percorribile quando si opera in campo formativo, pastorale, ma perfino clinico. In questi casi, infatti, l'unità esperienziale del credente non regge alla prova delle continue distinzioni e, invece, sollecita, anche in prospettiva fondamentale, l'individuazione di nuovi paradigmi. Altrimenti occorrerà accontentarsi di una prospettiva riduttiva, del tipo: «Fin qui le riflessioni di una psicologia della religione potrebbero applicarsi al cristianesimo; da qui in avanti, non più». Di ciò lo psicologo della religione deve essere avvertito; spetta però alla teologia l'esplicitazione di quelle coordinate senza le quali l'introduzione di un modello di psicologia della religione può giungere perfino a contraddire la teoria teologica. Là dove ciò accade, è da ritenere che da qualche parte sia stato commesso un errore epistemologico. Mantenere chiari i confini, ovvia-

mente, previene da tali errori, ma... impedisce l'allargamento delle conoscenze. E questo vale, a mio parere, soprattutto per la teologia. Cercherò ora di spiegare perché.

La fede «imperfetta»: una sfida per la teologia

In che cosa credono coloro che affermano di credere? E si badi bene: siamo ancora all'interno dell'esperienza cristiana. Siamo, cioè, all'interno di quella restrizione di campo introdotta più sopra, e non in un'esperienza religiosa generica. E ancora: in che cosa *non credono* coloro che affermano di *non* essere cristiani, o di *non* essere credenti?

Insomma: la conoscenza diretta di credenti (cristiani) e di non credenti (non cristiani, o non credenti *tout-court*) sembra suggerire che, al di là delle etichette che ciascuno sovrappone alla propria relazione (o alla propria «non relazione») con Dio, l'esperienza concreta della fede sia talora apparentemente molto distante da ciò che supporrebbe la fedeltà alle indicazioni della Scrittura, e, nel caso dei cattolici, pure della Tradizione e del Magistero. Alcuni esempi, semplicemente allusi: certe forme di devozione (culto di santi, venerazione di reliquie, pellegrinaggi a chiese o santuari...); il ricorso ancora diffuso ad alcuni sacramenti (battesimo dei bambini, matrimonio in chiesa...); la pratica di alcuni rituali (processioni, pratiche di digiuno...); ma poi ancora: certe preghiere, il rapporto con l'etica, l'educazione dei figli, la relazione con la vita, con la corporeità, con la sessualità, con la salute e la malattia, con la morte, con il senso o il non senso di ciò che accade a se stessi e nel mondo...

Per tutto questo e per molto altro ancora, da un lato l'istituzione ecclesiale, e dall'altro, non di rado, il semplice fatto di essere nati in un posto geografico anziché in un altro, finiscono per inserire la pratica religiosa, o la risposta di valore alle domande fondamentali che la vita continuamente sollecita, in una cornice che, ad esempio, potrebbe essere quella cristiana. In altre parole: la Chiesa, con i suoi linguaggi, i suoi riti, ma pure la sua organizzazione concreta, offre il materiale performativo affinché la religiosità di singole persone o di gruppi di persone (talora soggettivo-individuale o soggettivo-gruppale) possa andare in scena. Potremmo dire così (semplificando un po'): il contenitore è cristiano; ma il contenuto... chi lo sa?

Ritengo che a livello teologico non sia possibile ignorare questo stato di cose. Il rischio è di stabilire come paradigma dell'esperienza spirituale cristiana quello tracciato sui testi di teologia (con pochissimi riscontri nel vissuto dei credenti), oppure quello presente nella biografia di santi o di autorevoli figure spirituali. È vero – e ne sono convinto – che esiste anche una «santità anonima», avente come protagonisti donne e uomini che non sono annoverati fra i dottori della Chiesa, né segnalati nelle agiografie ufficiali. Anche così, tuttavia, c'è il caso che si consideri l'esperienza spirituale di tutti gli altri (e siamo i più) come se fosse imperfetta rispetto a quella «ideale».

Una tale considerazione, sia chiaro, non è inaccettabile. Però occorrerebbe guardarci dentro un po' meglio. Voglio dire: se parliamo di imperfezione, in che contesto ci collochiamo? Perché in ambito cristiano parlare di perfezione/imperfezione rimanda alla santità³, ovvero alla dimensione etica. In tale prospettiva, perciò, ogni distanza fra l'esperienza spirituale concretamente vissuta e quella che viene proposta dal Vangelo *sarebbe* segno del peccato (sociale o individuale). In questo senso, perciò, ad esempio, la pratica devozionale di colui che entra in chiesa durante una celebrazione eucaristica e che, quasi ignorando quanto sta accadendo (centrale per la fede, nella prospettiva cattolica), va a sostare presso l'altare della Madonna e qui, dopo avere acceso una candela, rimane raccolto in preghiera per qualche minuto ricordando i propri cari defunti, sarebbe l'esito di un peccato. Sarà pure un peccato *sociale* – ovvero una «distorsione» non del tutto dipendente dalla sua volontà, procedente forse dal contesto di appartenenza, dall'educazione ricevuta, o da quant'altro –, ma pur sempre di peccato si tratta. Ecco: la cosa non mi convince. Infatti credo non lo sostenga nessuno. Eppure, se si usasse la categoria di perfezione, a ciò si dovrebbe giungere.

Allora provo a rilanciare così: diremmo la stessa cosa – useremmo cioè la categoria di peccato, seppure nel senso detto – se a esprimere un tale comportamento «religioso» fosse un anziano, magari molto... anziano? Oppure un bambino piccolo? Credo che spontaneamente ci sentiremmo quanto meno eccessivi, perfino un po' cinici. Curiosa la predilezione del Vangelo per i piccoli – in tutti i significati possibili: dalla piccolezza anagrafica, a quella culturale; da quella economica a

³ Cf Mt 5,48; Eb 10,14; 13,20-21.

quella psichica; e via dicendo – soprattutto in prospettiva spirituale, se confrontata con l'attenzione riservata, invece, al credente adulto, perfino alla sua «fede adulta», così come diffusamente emerge nei testi del Magistero e della Teologia. Perché la mia domanda, invero un po' provocatoria – me ne rendo conto – allora è la seguente: ma un tale credente... esiste veramente? L'adulità non coincide con l'età cronologica: sarà pure una banalità, ma pare che qualcuno, comunque, non se ne sia del tutto accorto.

Conclusioni: la dimensione evolutiva come problema teologico

Ritengo che un punto di contatto in grado di mettere in dialogo fruttuoso ed epistemologicamente corretto la psicologia e la teologia cristiana stia precisamente nella dimensione evolutiva della persona umana.

Si tratta di una dimensione che sta alla base del profilo affettivo di ogni esperienza umana, compresa, dunque, anche l'esperienza spirituale. Così, per rimanere all'esempio accennato sopra, l'adulto (anagraficamente adulto) che vive una fede «imperfetta» andando ad accendere una candela e apparentemente ignorando la celebrazione eucaristica in corso, non agisce (almeno: non necessariamente) sotto l'azione di un peccato (personale o sociale), ma in modo non dissimile da quanto fanno o farebbero il bambino e l'anziano. Già, perché lo sviluppo umano è presente in ciascuno di noi in modo attivo e ciascuno di noi funziona secondo una articolazione assai complessa di livelli del Sé, che sono poi *personalità* diverse, presenti simultaneamente nella medesima *persona* e legate a differenti stadi dello sviluppo, dunque a diversi gradi di adulità.

Ovvio che per la psicologia – compresa la psicologia *della* religione – una tale attenzione non costituisce una novità. È la teologia, a mio parere, a riconoscere nella dimensione evolutiva, erroneamente, un territorio che non le compete. In tal modo si finisce per giustapporre i saperi o, appunto, per relegare il ricorso all'interpretazione psicologica ai disturbi del profilo affettivo. La cosa è almeno ingenua, giacché nella logica evolutiva, anche la persona «più matura» può utilizzare per esperienze diverse, compresa l'esperienza spirituale, *sensi del Sé* molto progrediti o molto regrediti, ma comunque non necessariamente omogenei con i *sensi del Sé* utilizzati per una grande molteplicità di ulteriori attività.

Che la dimensione evolutiva competa alla teologia appartiene di fatto alla stessa esperienza di Gesù, così come presentata dai Vangeli, in particolare dai sinottici. Si pensi, ad esempio, a tutti quei testi nei quali è in evidenza la coscienza che Gesù ha della propria identità, ma che nel contempo svelano i modi attraverso i quali quella coscienza si modifica, a motivo dello sviluppo⁴. La consapevolezza di sé, infatti, è una caratteristica del Sé, appunto, che intercetta in modo differente, a seconda dei diversi stadi dello sviluppo, il livello affettivo, quello cognitivo, quello morale, quello interpersonale, quello fisico, quello sessuale. La teologia ha dibattuto in tempi recenti a proposito della «fede» di Gesù. Mi domando se quella della *fede* fosse la categoria adeguata per descrivere un cambiamento che, investe sì la fede ma non direttamente, bensì mediatamente, in quanto la fede non può non essere implicata nei processi di cambiamento del Sé. Ed è quest'ultimo a modificarsi profondamente. Teologicamente parlando è la reale umanità di Gesù ad esigere che il suo Sé abbia le medesime caratteristiche evolutive di ogni altro essere umano.

Riconoscere il tema evolutivo all'interno dell'esperienza spirituale credo aiuterebbe moltissimo in una duplice direzione: da un lato consentirebbe un approfondimento della natura, della singolarità della fede cristiana e del suo contenuto. Questo «si fa» esperienza passando necessariamente attraverso quella realtà personale che è il Sé, eppure, così facendo, mantiene (o può mantenere) intatta la propria verità. Dall'altro, permetterebbe (finalmente) un ingresso sereno e legittimo ad una psicologia *nell'esperienza* spirituale cristiana. In questa prospettiva, ogni psicologia, compresa quella che sin qui è stata denominata «*della* religione», potrebbe offrire strumenti ermeneutici preziosi per indagare il mistero della persona umana all'interno del mistero di Dio.

⁴ Cf Lc 2,41-52.