

L E T T O P E R V O I

«Psicologia e teologia»

di Amedeo Cencini e Alessandro Manenti*

Luca Balugani**

Indice del libro: *Introduzione (di Franco Imoda). Guida alla lettura. Parte I: 1. La riflessione psicologica. 2. Il ruolo delle mediazioni. 3. Descrizione, teorie e modelli. Prospettive aperte 1: Dal pensare psicologico allo studio della teologia. Parte II: 4. Vita cristiana e analisi del fine. 5. Vita cristiana e dinamiche psicologiche. 6. Il mondo variegato del sentire. 7. Vita psichica ed esperienza religiosa. 8. La forza dell'inconscio. 9. Inconscio e impegno di vita. Prospettive aperte 2: Dal sentire psicologico al fare teologia. Parte III: 10. Intersoggettività. 11. Relazione necessariamente aperta. 12. Riconoscere ed essere riconosciuti. Prospettive aperte 3: dal sapere psicologico a una teologia da vivere.*

Sono molte le case editrici che annoverano al loro interno una collana di volumi che intendono approfondire materie di insegnamento e che possano fungere da strumenti di studio, per facilitare la vita agli alunni nella preparazione dei loro esami. Così le Edizioni Dehoniane hanno dato vita ad una collana (*Fondamenta*) che racchiude le materie dei percorsi teologici e delle scienze religiose.

Psicologia e teologia è il volume scritto da Cencini-Manenti sul rapporto tra le due discipline. Qualcosa di diverso da un manuale di psicologia della religione e neppure una riedizione del fortunato *Psicolo-*

* A. Cencini - A. Manenti, *Psicologia e teologia*, EDB, Bologna 2015, pp. 297.

** Docente all'Istituto Superiore per Formatori.

gia e formazione, testo del 1985 che ha avuto un considerevole numero di ristampe e parecchie traduzioni.

Il nuovo libro dei due autori è radicalmente differente. La domanda di fondo è: a che cosa serve la psicologia per la teologia (nel senso ampio di descrizione della visione di uomo alla luce della rivelazione e della tradizione)? Il volume non vuole offrire informazioni di psicologia come se fosse un manuale di introduzione a quella disciplina per studenti di teologia. Neppure intende essere una selezione di quei temi psicologici che hanno una maggiore vicinanza con quelli pastorali.

Intento ambizioso

L'intento del volume è più ambizioso e, oserei dire, nuovo: vuole introdurre il pensiero psicologico *all'interno* della disciplina teologica, con l'idea che la psicologia possa arricchire la stessa riflessione teologica su Dio.

Non si tratta di accostare due discipline o di asservire l'una (la psicologia) all'altra (teologia) ma di farle interagire *in modo trasformante per entrambe*, per il loro stesso pensarsi e proporsi all'uso. Non viene, dunque, proposto il solito «ascolto reciproco» che alla fine evapora in una rispettosa indifferenza che lascia le cose come erano. Si auspica un ripensamento, successivo all'ascolto reciproco, della risposta che le due discipline danno alla domanda comune (e che è la domanda fondamentale, prima e ultima, dell'uomo esistente): come tenere uniti i due mondi della trascendenza e dell'immanenza? Usando la metafora di Franco Imoda nella introduzione: come psicologia e teologia possono interagire e prima ancora pensarsi per aiutare l'essere vivente a salire e scendere la scala della vita che tiene uniti cielo e terra?

«L'idea di fondo che la psicologia non andrebbe usata solo a fini pastorali, come attualizzazione finale del pensiero teologico o per risolvere problemi patologici, ma che sia invece da inserire nel momento stesso dell'elaborazione del pensare teologico, al fine di renderlo più eloquente e toglierlo dal livello di sola teoria, secondo noi, è un percorso che gioverebbe sia alla teologia stessa sia all'evangelizzazione» (p. 14). Fra l'altro, ciò eviterebbe alla teologia di riservare a se stessa il momento della riflessione teorica e demandare alle scienze umane la gestione della pratica, anche pastorale.

Le visioni del mondo

Se alla psicologia chiediamo non solo di accostarsi alla teologia ma di inserire il suo pensare – sentire – intervenire «alla luce dell'esperienza» nel pensare – sentire – intervenire della teologia «alla luce della rivelazione», e se – sull'altro versante – chiediamo alla teologia di tenere in conto l'altra disciplina nella elaborazione stessa del suo pensiero, allora bisognerà conservare alto il livello dell'incontro facendo due operazioni che permettano questo tipo di connessione (cap. 1-3).

La prima è chiedere alla psicologia di conoscere la visione cristiana di uomo nel suo nucleo essenziale, il più stilizzato possibile, altrimenti essa non saprebbe come orientarsi nella complessità delle sue ramificazioni e che cosa di sé mettere sul tavolo del dialogo. Se non sa nulla del dizionario teologico di base, se ad esempio non ha la minima idea di quali siano le caratteristiche specifiche delle organizzazioni ecclesiali o se non sospetta neanche che nella vita cristiana l'amore per Dio misura gli altri amori, il suo contributo sull'analisi delle organizzazioni o sulle dinamiche dell'amore sarà molto interessante e in sé impeccabile ma con il rischio di rimanere un contributo vagante che non sa dove andare ad inserirsi nel quadro teologico e, alla fine, anche pericoloso.

La seconda operazione è chiedere alla teologia di guardare non solo ai «dettagli» psicologici di cui è composta l'interiorità umana, ma all'idea che la psicologia si è fatta circa il processo di umanizzazione.

La prospettiva, allora, è quella di esplicitare le diverse visioni del mondo (antropologie) che le maggiori psicologie contemporanee sostengono. Ognuna di esse ha una sua risposta circa il processo di umanizzazione e sono queste risposte ad essere importanti per chi fa teologia.

Tutto sommato e alla fin dei conti, le scuole psicologiche non differiscono per i trattamenti terapeutici o per le loro descrizioni dell'agire umano (ovviamente anche per quelli), ma soprattutto per la risposta a quattro domande fondamentali (pp. 56ss):

- 1) La persona umana quale grado di consapevolezza ha – e potrebbe raggiungere – di sé e del mondo?
- 2) A quale apertura alla verità può ambire e quali *chance* ha di scoprirla?

- 3) Che spazio di movimento ha – e potrebbe raggiungere – la sua libertà per concretizzare i fini che stanno a cuore?
- 4) Quale responsabilità ha – e potrebbe avere – rispetto alla vita?

Rifacendosi agli studi dettagliati di Browning, gli autori elencano quattro diverse correnti o culture sottese alle principali psicologie contemporanee. La prima è quella psicoanalitica, basata su impulsi che attendono soddisfazione attraverso un difficile compromesso con il mondo esterno ostile (cultura del *distacco*). Una seconda è quella che include la corrente umanista (psicologia della auto-realizzazione) e che fa coincidere gli interessi individuali con quelli degli altri e della società (non a caso definita cultura dell'*armonia prestabilita*): se le tendenze spontanee non vengono ostacolate, guideranno gli individui verso la loro autenticità personale e saranno di grande arricchimento anche per gli altri. Una terza cultura è quella del *controllo* che privilegia l'influsso dell'ambiente sulla formazione degli individui, allo scopo di allenarli alle buone abitudini più che alle motivazioni personali. È evidente in questo caso il riferimento alle correnti comportamentiste. In fine la cultura della *cura* (riconoscibile nelle teorie di Erikson e di Kohut) che al centro pone il riconoscimento reciproco e la formazione dell'identità personale, condizioni necessarie per sostenere le sfide e le tensioni della vita.

Nessuna di queste culture è direttamente omologabile con quella cristiana ed è chiaro che se la teologia vuole mettersi in dialogo con esse dovrà dire qualcosa sul loro orizzonte antropologico, non per censurarlo, ma per misurarne la compatibilità.

«Non sta certo alla teologia confutare o approvare le singole scoperte della psicologia e le teorie che da esse si originano: in questo la psicologia è autonoma, con i suoi metodi di osservazione e con la formulazione di leggi psichiche. Occorre, invece, una valutazione teologica delle varie antropologie sottostanti. *Il rapporto è fra teologia e antropologie psicologiche valutate alla luce della teologia*: è un dialogo indiretto perché mediato dalla valutazione teologica. Il contrario, ossia la valutazione da parte della psicologia della antropologia cristiana, non è possibile, perché in quest'ultima gli elementi architettonici di base provengono dalla rivelazione. Il vaglio psicologico ne può però constatare la ragionevolezza o consequenzialità nel vissuto dell'uomo» (p. 68).

«Nessuna antropologia psicologica ridice di pari passo l'antropologia cristiana, né confermandola né confutandola. Né lo dirà mai perché quella cristiana parte dalla natura ma anche dalla rivelazione» (p. 71). D'altra parte il rivendicare da parte delle scienze umane il diritto di auto-definirsi da sé stesse senza nessun confronto con criteri extra-psicologici porterebbe lo psicologo a diventare un sacerdote, la psicologia diventerebbe una religione e decadrebbe a strumento del potere dominante. «Per l'elaborazione di una qualsiasi antropologia psicologica ci vogliono dei riferimenti architettonici di base, dei criteri extra-psicologici che stabiliscono che cosa si intenda per vita umana, benessere, maturità, disagio... Questi criteri si possono prendere dalla rivelazione cristiana o da altre fonti di controllo ma in ogni caso sono necessari per la tutela della psicologia stessa e per l'affidabilità delle cure educative e terapeutiche che somministra. Senza questi criteri che controllano senza essere controllati, ci sarebbero due spiacevoli conseguenze: la psicologia diventerebbe una religione e decadrebbe a strumento del potere dominante» (p. 73).

Mistero

Anche la teologia ha una sua propria visione della vita e sarebbe fuorviante metterla sotto l'occhio critico della psicologia (come invece alcuni hanno provato a farlo, rintracciandovi miti archetipici o i vissuti primordiali). Ma i suoi occhi la psicologia li può mettere ed è molto opportuno che li metta sulle predisposizioni e sui modi con cui la visione cristiana della vita viene concretizzata dai singoli fedeli, dai gruppi o dalle istituzioni cristiane.

«La psicologia (in particolare la psicologia che consideriamo in questo testo, quella del profondo, di orientamento psicodinamico) offre molte informazioni circa il modo di operare dell'uomo. Tutte ugualmente importanti da insegnare in un curriculum teologico? Tutte da sapere? Evidentemente no. Alla luce dell'interesse per il funzionamento dell'uomo in Cristo alcune informazioni sono più rilevanti di altre perché più capaci di esplorare l'elemento antropologico della teologia (ad esempio, quelle su come funziona il processo del motivarsi e del decidersi o quelle sulla formazione dell'identità sono più rilevanti di quelle sugli effetti di internet o

sul bullismo). La loro rilevanza è data dalla loro capacità di analizzare il nesso fra dato rivelato e vita vissuta prescindendo dal quale l'intreccio fra i due resta una affermazione più dichiarata che dimostrata, un auspicio e non un'esperienza possibile» (p. 33).

Rifacendosi abbondantemente agli studi di Franco Imoda (che ha scritto l'introduzione al volume) gli autori propongono la categoria di «mistero» come categoria capace di creare il collegamento fra vita cristiana e vita umana, dato che essa è categoria sia psicologica che teologica. «Un problema di oggi sembra quello di trovare correlazioni fra vita teologica e vita sensibile. La dignità dell'esperienza spirituale va di pari passo con il rispetto dell'esperienza sensibile. Se riconosciamo la mediazione della nostra vita sensibile apprezziamo anche la vita di grazia, così come la serietà della grazia fa ritornare alla cura per la vita sensibile. La fuga dal mondo, il fideismo e lo spiritualismo disincarnato dovrebbero essere rigurgiti da espellere, in favore di una intelligenza sapienziale della vita. La vita dello Spirito rimane a contatto con le figure dell'esistenza quotidiana, non si sottrae alle dinamiche della vita. Gioca la propria credibilità sul piano stesso dell'esistenza con le sue pulsioni e i suoi progetti, i suoi odi e i suoi innamoramenti, le sue pesantezze e le sue delizie, le sue ricerche e i suoi intrighi. La sapienza che il cristianesimo è in grado di esprimere in questi contesti sarebbe enorme se non la usassimo, invece, per criticarli e illusoriamente debellarli. La sfida è una intelligenza (e non una retorica della fede) che si aggira nelle altezze del mistero e nella concretezza dell'esistenza. Il compito è formulare una sana alleanza fra il principio mistico e il principio domestico della tradizione cristiana. Una spiritualità semplificata per la vita comune, meno preoccupata di quanto è ora della sua specializzazione devota e altisonante» (p. 35).

L'uomo non si trova «davanti» al mistero ma è egli stesso mistero, intrinsecamente. Mistero non è la meta verso la quale l'uomo tende, il suo termine ultimo: è invece il dato di partenza imprescindibile, la cornice interpretativa dell'umano. Il mistero si rivela nella relazione, nella dimensione interpersonale, in gesti, parole e azioni. Si rivela nel tempo, alla luce della storia passata e della creazione del proprio futuro. Si esplica in un divenire in cui il cambiamento non è solo qualche cosa di quantitativo. Ed è soprattutto nella dimensione affettiva di ogni persona che il mistero fa capolino. Non coincide con il Mistero

che viene dall'alto, ma è ad esso collegato e predispone all'incontro con Dio.

Tutta la parte seconda del libro (cap. 4-9) è dedicata agli aspetti psicologici del mistero. Qui gli autori esprimono al meglio la loro capacità di analisi psicologica che alla teologia sarebbe utile per tenere le sue riflessioni a contatto con la vita.

Valore

Il termine che più ricorre nel libro è «educare al sentire». L'affettività (del tutto diversa dalla emotività) è presentata come l'organo per eccellenza sia per il funzionamento della maturità umana sia di quella cristiana e quindi il punto per eccellenza del loro contatto. È allora interessante la rivisitazione che gli autori fanno del termine «valore» che a buon ragione può apparire un termine freddo ed addirittura fuorviante dato che la vita cristiana non consiste nel praticare valori ma nel vivere una relazione.

Pur conservando il termine (in attesa di uno migliore), lo rendono più relazionale. «La nozione di valore allude a quella componente *affettiva* che nel contenuto cristiano è esplicitamente detta come chiamata all'amore. In psicologia, infatti, il valore è una realtà dalle caratteristiche affettive più che intellettive, una energia di vita più che una ideologia, un modo di sentirsi più che un programma di vita. Avere dei valori non significa avere delle idee da rispettare ma degli amori da vivere. Dire "questo per me è un valore" (ad esempio: il valore giustizia, salute, solidarietà, amore, successo...) significa "questo è ciò che per me è sommamente amabile, ciò che mi fa ridere, piangere, agire, arrabbiare, stare fermo, gioire..., ciò per cui inventerei di tutto e anche morirei"». (pp. 93). Il valore evoca un contenuto, suscita un affetto e soprattutto genera una relazione; pertanto è strettamente legato al soggetto perché gli conferisce identità (rispetto a ciò cui aspira e rispetto a ciò che già è) e lo avvolge nella sua totalità.

A questo punto, però, il libro procede in una direzione inaspettata e forse un po' fastidiosa per chi ha un'idea intellettualizzata e un po' romantica di valore: l'intreccio inevitabile fra valore e trasgressione. Dato che il valore permea tutto ciò che siamo incluso il nostro corpo, nel momento in cui viene vissuto nelle storie concrete, viene anche inevitabilmente ridotto e impoverito, mai semplicemente applicato o

trasportato nella situazione (pp. 98-106). Rispettarlo è anche trasgredirlo e l'essere umano resta sempre un ladrone, graziato ma ladrone.

Sentire

Laddove il pensiero può distorcere e manipolare, il sentire mette la persona a contatto con la propria interiorità. L'analisi del mondo variegato del sentire (cap. 6), la differenza sostanziale fra «sensi», «sensazioni», «emozioni», «sentimenti», «affetti», l'intreccio di sentire e pensare danno alla parola «sentire» uno spessore che a stento si può immaginare di primo acchito e che la allontanano dal tradurla con spontaneità, soggettività, stare bene con se stessi o altre derive romantiche.

Si tratta di una sensibilità che permette alla valutazione razionale di ricevere una forza che sgorga dall'interno. Non è una sensibilità innata, non la si acquisisce con l'apprendimento di nozioni, non è trasfusa *ex opere operato* dalla vocazione, non è il risultato di buone pratiche. Non è il frutto della psicologia e neanche della teologia ma della loro connessione, così come è intesa da questo libro. Per avviare una sensibilità del genere, messaggio cristiano (oggettività) e dinamismi psichici (soggettività) devono essere tenuti congiunti nella scuola e nella vita.

Queste riflessioni sul sentire portano gli autori a criticare il termine di «maturità affettiva» da loro ritenuto ambiguo, tanto da proporre di rinunciare all'espressione stessa, ormai troppo inflazionata, per sostituirla con quella di «sensibilità cordiale». «La maturità affettiva 1) non si riferisce al funzionamento di un settore (quello del sentire) ma significa entrare e restare in contatto con tutti gli aspetti dell'io, 2) più o meno maturi e funzionanti, 3) fra loro favorire un movimento di interazione, 4) ponderare quale di essi, in base alle richieste del compito vitale attuale, può favorire il contatto e l'interazione migliore, 5) e fare tutto ciò mosso dal desiderio di realizzare (a breve termine) il bene reale e non solo apparente, (a medio termine) l'armonia progressiva fra mondo interno e mondo esterno e (a lungo termine) vivere la vita come mistero. Il concetto di maturità affettiva acquista, così, in flessibilità ed estensione e anziché essere immaginata come il coronamento glorioso del cammino, può realizzarsi ad ogni tappa, nel continuo ristrutturarsi e relazionarsi dei molteplici fattori che la

compongono. La cosa potrebbe sembrare bonaria tolleranza e pacioso relativismo. Invece è terribile! Carica la vita di un peso immane che in termini cristiani si chiama lotta (nel senso positivo ed energetico del termine) senza fine fra la carne e lo spirito, troppo sbrigativamente interpretata come contesa fra il bene e il male nell'aspettativa che una volta vinto il male tutto proceda liscio» (p. 156).

Sempre in questa seconda parte gli autori sviluppano altri concetti psicologici teologicamente utili: i diversi livelli della vita psichica, la distinzione tra bene reale ed apparente, i diversi livelli di coscienza... A proposito di questi ultimi, viene sviluppata la prospettiva di un inconscio orizzontale (oltre a quello verticale come lo aveva pensato Freud), quell'inconscio che non stà «nel fondo» e «dal passato» ma a fianco del presente e lo accompagna come contributo vitale; è l'inconscio come spinta pre-pensata verso un futuro migliore, forse anche migliore di quello pensato; non necessariamente è da esplorare ma da tenere in conto – cioè imparare a sentirlo senza necessariamente esplorarlo – e lasciarlo funzionare nella sua modalità ecologica (pp. 183-195).

Intersoggettività

Totalmente nuova rispetto al volume precedente è la terza parte, che potremmo considerare il prodotto di un cambiamento che ha attraversato la più ampia riflessione psicologica di questi anni. Il riferimento esplicito sono le esplorazioni che la psicologia intersoggettiva sta compiendo in questo campo, dando una svolta veramente nuova sia alla psicologia dello sviluppo che alla teoria e pratica psicoterapeutica e – indirettamente – alla comprensione intersoggettiva dell'atto di fede.

Il filo conduttore di questa parte è che l'identità personale non è mai un fatto in solitaria ma un evento che si fa sempre in tre: io, tu e un terzo. Nei capitoli 10-12 a far da padrone sono, pertanto, i concetti di «relazione», «intersoggettività» e «riconoscimento». La relazione non è l'intersoggettività perché la prima esprime apertura all'altro, mentre la seconda esprime la costruzione di un «noi» (cap. 10). La relazione, poi, già in atto fin dall'inizio nella diade tra bambino e madre, non è solo questione di complementarità fra due soggetti ma per sua richiesta intrinseca, cioè per salvarsi dal pericolo del dominio

e delle sottomissione, richiede l'apertura ad un «terzo» che è distinto dai due (cap. 11). E così si raggiunge il riconoscimento reciproco (cap. 12) che è molto di più del riconoscere le rispettive qualità e poterle tranquillamente attuare, dato che per gli autori riconoscimento significa ospitare l'altro nel proprio mondo interiore in modo che lui possa davvero nascere nel suo.

Studiare teologia

L'impatto dell'analisi psicologica sul versante teologico è apertamente esplicitato nelle tre sezioni intitolate «prospettive aperte» che si trovano alla fine di ognuna delle tre parti del libro. Si tratta di prospettive da percorrere e non di conclusioni da tirare perché il libro non intende tirare conclusioni.

Alla psicologia da *conoscere* corrisponde una teo-logia da *studiare*. Conclusione apparentemente ovvia ma non scontata. Non ha senso, sostengono gli autori, introdurre la psicologia nel curriculum teologico se non porta l'allievo (e l'insegnante) a dare un ordine al suo mondo interiore e del suo pensiero, a far funzionare la sua mente in modo che lo metta a contatto con la verità di sé condizione indispensabile perché lo studio della teologia sia incontro con la verità di Dio e non un semplice bagaglio di nozioni intellettuali da abbandonare appena il curriculum è finito.

La seconda prospettiva è l'importanza di una psicologia che educi lo studente a quella sensibilità cordiale (dai suoi sensi fino alla sua volontà) che gli permetta di lasciarsi raggiungere dalla Parola di Dio e di trattenerla in sé, nel nucleo identitario più intimo di sé. Ciò richiede che la teologia stessa si interroghi se, quanto e come è capace di essere essa stessa teo-fania, cioè capace di mostrare (e non solo proclamare) un volto di Dio che cerca di raggiungere l'uomo e farsi trattenere da lui: alla psicologia da *sentire* corrisponde una teo-fania da *sperimentare* su di sé.

In terzo luogo, ci vuole una psicologia che aiuti lo studente (e il docente) a far diventare l'esperienza teologica degli anni di studio suo modo abituale di essere e di operare, sua saggezza operativa costante. Ciò non è possibile se la psicologia che studia non porta lo studente ad una revisione e cura del suo sistema motivazionale, attraverso un'educazione del cuore, della mente e della volontà. Ciò richiede

anche che la teologia stessa si pensi come disciplina adatta per far vivere e ne dia le prove di giustificazione, che si pensi come qualcosa che ha senso perché è usabile e fruibile per la vita per il fatto che è speculazione teologica e non perché si è «innalzata» in spiritualità o si è «abbassata» a disciplina pastorale: alla psicologia da *praticare* corrisponde una teo-patia da *gustare*.

Se così fosse avremmo meno studenti di teologia che troppo frequentemente rimangono impermeabili alla disciplina stessa e non se ne lasciano convincere quando entrano in pastorale o nella gestione della vita pratica.