

CAPITOLO QUINTO

LA PSICOLOGIA DI FRONTE ALLA FEDE RELIGIOSA DEL SOGGETTO. COMPETENZA E LIMITE DI COMPETENZA

LA PSICOLOGIA DI FRONTE ALLA FEDE RELIGIOSA DEL SOGGETTO: COMPETENZA E LIMITE DI COMPETENZA

PSYCHOLOGY IN RELATION TO AN INDIVIDUAL'S RELIGIOUS FAITH: ITS COMPETENCE AND LIMITS OF COMPETENCE

Gertrud Stickler

Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma

CAPITOLO 5

LA PSICOLOGIA DI FRONTE ALLA FEDE RELIGIOSA DEL SOGGETTO: COMPETENZA E LIMITE DI COMPETENZA

Riassunto

Il risveglio religioso nella società contemporanea e la revisione critica delle singole teorie psicologiche che, lungo il ventesimo secolo, hanno affrontato - spesso in modo contraddittorio - lo studio del fenomeno religioso, porta lo psicologo a chiarire meglio la propria posizione di fronte alla Psicologia della Religione.

In base alla rilettura critica dei contributi di autori, ormai classici in Psicologia della Religione, come Freud, Jung e Maslow, il presente saggio intende riproporre alcuni principi epistemologici e metodologici di questa disciplina, per chiarire meglio quale sia l'effettiva competenza dello psicologo nell'indagine su un fenomeno tanto complesso, quale è l'atteggiamento e il vissuto religioso della persona umana e quali sono, di conseguenza, i limiti che la psicologia, in qualità di scienza positiva, deve rispettare.

Parole chiave: *psicologia della religione, epistemologia e metodologia della psicologia della religione*

Abstract

The religious revival in contemporary society and the critical review of psychological theories, referring - often in a contradictory way - to religion in man, brings the psychologist to clarify his own position in relation to Psychology of Religion.

By re-examining the contributions of the Authors, like Freud, Jung and Maslow, who have become classical in Psychology of Religion, this statement proposes anew some essential methodological and epistemological principles. This proposal is made in order to clarify the effective competence of psychological research on religion and, in consequence, the limits that psychology, as a positive science, has to respect as regards the very complex religious life and attitudes of human personality.

Key words: *psychology of religion, epistemological and methodological principles of psychology of religion*

1. Introduzione

Alcune linee di orientamento epistemologico per la ricerca in *psicologia della religione* sono state tracciate fin dal nascere di questa disciplina, ormai quasi cento anni fa (FLOURNOY, 1903).

Considerando il grande interesse attuale per il fatto religioso e l'esperienza raccolta, negli ultimi anni in psicologia, mi sembra utile riproporre questo argomento, che non sempre trova, a mio parere, la giusta considerazione. Disponiamo oggi, infatti, di una sufficiente esperienza scientifica e di studi critici validi per rielaborare il discorso fondamentale dell'orientamento epistemologico e metodologico, nelle varie situazioni in cui lo psicologo incontra ed osserva il soggetto di fronte alla religione. Le opere e le teorizzazioni di alcuni tra i principali autori classici della psicologia della religione, a cui si fa spesso riferimento in studi di psicologia, potranno servire di riferimento e documentazione.

Cercherò di rivisitare i pochi principi base riguardanti la competenza e i limiti dello psicologo in rapporto all'atteggiamento religioso. Attingerò soprattutto alle opere di tre autori più noti e maggiormente citati: Freud, Jung e Maslow, per esemplificare sul vivo la mia discussione, limitandomi naturalmente a quanto riguarda le loro teorizzazioni nell'ambito della psicologia della religione e che non toccano gli altri loro contributi in psicologia.

2. Complessità del fenomeno religioso - conoscenza e comprensione della religione del soggetto

Dalla rivisitazione dei molteplici contributi di ricerca sulla religione, condotti dalle varie discipline psicologiche fino ad oggi e i tentativi di teorizzazione della Psicologia della Religione, ricaviamo la convinzione dell'estrema *complessità* del fenomeno religioso. Essa spiega l'incertezza della precisa delimitazione dell'ambito di studio e la difficoltà metodologica di questa disciplina, mentre evidenzia che lo psicologo della religione non può rinchiudersi nelle conoscenze del proprio ambito di studio, ma deve necessariamente essere aperto ad altri campi del sapere riguardanti l'uomo religioso. In particolare lo interessano la filosofia, la teologia e la conoscenza della socio-cultura in cui il soggetto vive.

Esiste, infatti, una stretta *relazione* tra una determinata religione e la specifica concezione antropologica che ne sta alla base; tra la struttura e i contenuti di una fede religiosa e le sue implicanze psicologiche per la personalità del credente; tra la storia e l'espansione di una religione e le trasformazioni e vicissitudini di una civiltà o di un popolo. A questo riguardo la differenza tra una religione politeista e monoteista, per esempio, non sta esclusivamente nel numero: più divinità o un Dio. Si tratta di mondi religiosi caratteristici, di ambiti di vita, di pensiero, di simboli, di linguaggi e di comportamenti, che formano la coscienza e strutturano l'esistenza degli individui e della comunità (VERGOTE, 1999).

È ciò che Freud (1856-1939), ateo convinto, ma buon conoscitore della religione ebraico - cristiana, aveva ben compreso. Egli è stato profondamente colpito dalla *forza di spiritualizzazione* del monoteismo con cui il popolo d'Israele, in un dato momento della sua storia, si era staccato dalla fede originaria delle tribù politeiste circosvicine. Aderire a un Dio personale, il Dio biblico, che interpella l'uomo, rivelandosi a lui, per chiamarlo a partecipare al suo progetto di amore paterno per l'uomo, ad assumersi la responsabilità per i propri simili nel mondo, implicava una radicale trasformazione di vita e della personalità; significava svincolarsi da una religiosità diffusa di dipendenza affettiva e partecipativa, dalla natura cosmica e dalle forze della vita e della fecondità. Sappiamo del resto che per Freud questo fatto, unico nella storia delle religioni, che un Dio si riveli a un popolo e lo elegga come suo, è stato un vero tormento per tutta la vita, perché fortemente contrastante con la sua concezione della religione, secondo la quale è l'uomo che cerca Dio, mosso dai bisogni infantili e di carenza, che egli proietta sulla realtà esterna, creando Dio. Per risolvere questo suo problema deciderà di scrivere, alla fine della vita, il suo romanzo storico sull'uomo Mosé, che egli fa diventare l'inventore della religione ebraico-cristiana.

Sono molto chiare le implicazioni psicologiche di una religione (come quella ebraico-cristiana) centrata *sull'ascolto della Parola*, più che sulla sensibilità affettiva esperienziale, e che pertanto si caratterizza per la sua dimensione *relazionale e dinamica*: Dio chiama l'uomo a una *relazione di fede* che è contemporaneamente *promessa* di amore-salvezza, e *comandamento* dell'amore per Dio e per il prossimo. Questa relazione con Dio, prefigurata in qualche modo dalle relazioni precedenti dell'uomo, soprattutto da quelle primarie, diventa una condizione della sua vera *autorealizzazione*: la religione umanizza e perfeziona l'uomo.

La capacità relazionale della carità cristiana (amore verso Dio e verso i propri simili) inoltre, non è *spontanea* nell'uomo, ma si realizza attraverso uno sviluppo umano graduale: psico-fisico, culturale e spirituale-religioso, in cui le dinamiche psichiche dell'evoluzione e la maturazione della personalità, con le sue conflittualità e difese, giocano un ruolo fondamentale.

Da molti scritti di Freud sulla religione possiamo ricavare un'illustrazione esemplare di come lo psicologo, se penetra il significato della religione stessa, può comprendere effettivamente la sua incidenza sul soggetto credente. Lo stesso dichiarato ateismo di Freud, la sua personale posizione di incredulità e di rifiuto della fede, che emerge in parecchie delle sue opere, può servirci per una esemplificazione delle molteplici difficoltà psicologiche dell'uomo di aderire al messaggio religioso e di realizzarlo nella propria vita. La psicologia della religione studia pertanto le dinamiche dell'adesione alla religione, come quelle legate all'incredulità e al rifiuto.

3. Esclusione metodologica del trascendente e neutralità benevola

Purtroppo l'esperienza personale poco felice di Freud (RIZZUTO, 1998) non gli ha permesso di mantenere costanti le sue intuizioni sulla forza costruttiva della religione, né di assumere quell'*atteggiamento di esclusione metodologica del trascendente e di neutralità benevola*, indispensabile alla ricerca psicologica sulla religione. La pretesa di giungere a una spiegazione esaustiva del fenomeno religioso, di coglierne la natura stessa, lo porta a ridurlo a una realtà intrapsichica, secondo la quale la religione sarebbe frutto di *regressione infantile*, di *illusione*, di *proiezione*, ecc. (FREUD, 1914). Egli sconfinava dall'ambito psicologico in pronunciamenti filosofici e sulla religione come tale, asserendo che Dio, gli spiriti, i demoni *non esistono*, che Dio, *non è altro* che un padre innalzato (FREUD, 1912-13; 1914), criticando come *assurdi* certi precetti religiosi come, per esempio, l'amore per il prossimo e tanto più l'amore per i nemici (FREUD, 1929). Diffidando delle potenzialità spirituali-religiose dell'uomo di poter realizzare autenticamente un rapporto religioso, che non sia una deformazione infantile o patologica della sua personalità, Freud finisce per screditare la religione stessa ed auspica *di poter liberare* l'uomo da questo vincolo, per portarlo a *essere più uomo*.

Due autori, altrettanto noti e divenuti classici, Jung e Maslow, sembrano a prima vista più neutrali e empaticamente alleati con il soggetto

religioso. Essi considerano, infatti, la religione come una dimensione naturale, intrinseca alla persona umana.

Per Jung (1875-1961) la religione consiste non in un rapporto dell'uomo con un essere trascendente, ma nella realizzazione psichica perfetta, compimento del processo di individuazione e raggiungimento del *Selbst*. Dio non è da considerarsi come un'alterità, ma uno "stato o un valore psicologico", la "personificazione di un contenuto inconscio" (JUNG, 1921). Rifacendosi a Rudolf Otto, egli applica il concetto di *numinoso* alle forme simboliche innate e costitutive dell'*inconscio collettivo*, gli *archetipi*. Religione per lui è "l'espressione che definisce l'atteggiamento proprio di una coscienza la quale, attraverso l'esperienza del numinoso, ha subito un cambiamento." (JUNG, vol.11). Jung deplora che spesso lo stato d'animo della persona non corrisponde al credo che essa proclama esteriormente. "Troppo pochi hanno vissuto l'immagine divina come la proprietà più intima dell'anima. Hanno incontrato un Cristo soltanto all'esterno; nessun Cristo è venuto a essi incontro dalla loro anima, nell'anima regna ancora il paganesimo più oscuro che invade [...] il cosiddetto mondo della cultura cristiana." (JUNG, 1944). Jung è convinto che anche l'anima esprime Dio e pertanto considera gli archetipi dell'inconscio "gli equivalenti empiricamente dimostrabili dei dogmi religiosi [...]. Infatti, ciò che l'inconscio esprime non è né un'arbitrarietà, né un'opinione, bensì un accadimento, un *essere così*, al pari di qualsiasi essere naturale. È comprensibile che le espressioni dell'inconscio sono d'ordine naturale e non formulazioni dogmatiche [...]" (*Ivi*).

Jung comprova queste sue asserzioni con la sua esperienza di medico e psicoterapeuta, mediante la quale egli ha potuto constatare spesso una cultura cristiana puramente esteriore: molti di coloro che, fino a quel momento erano aggrappati alla comunità della Chiesa, si aggrappavano ora alla cura, perché cercavano disperatamente, nel proprio interno, un terreno solido sul quale reggersi. "In questi casi, egli dice, mi trovo dunque davanti al compito di dover battere l'unica strada che mi sia accessibile: precisamente quella di portare alla coscienza quelle immagini archetipiche che in certo senso corrispondono alle rappresentazioni dogmatiche." (*Ivi*).

Alla critica di coloro che l'accusano di psicologismo egli oppone la sua posizione scientifica, propria delle scienze empiriche moderne, secondo le quali lo psicologo considera solo il *lato umano* del problema religioso, poiché si occupa dell'esperienza religiosa originaria e non della verità metafisica. Egli finisce, quindi, per assolutizzare la realtà psichica, secondo lui l'unica verità attingibile: "l'essere psichico è in verità l'unica

categoria di cui abbiamo conoscenza diretta, poiché nulla può essere conosciuto se non appare come immagine psichica. Soltanto l'esistenza psichica è direttamente verificabile. Se il mondo non assume la forma di un'immagine psichica, è praticamente non esistente” (JUNG, 1952).

Il concetto di *verità psichica* porta Jung alla conclusione consequenziale che i processi psichici dei credenti contemporanei, come quelli delle religioni pre-cristiane e non-cristiane debbano essere gli stessi. Le varie religioni possono essere considerate come modalità, culturalmente differenziate, di esprimere gli archetipi e di prendere coscienza della loro potenza numinosa. L'archetipo psichico è se stesso e può essere interpretato a seconda dell'epoca, del luogo e dell'ambiente. Comprendiamo così che Atman, Buddha e Cristo sono rappresentanti diversi di un'unica realtà, il *simbolo del Sé* o *l'archetipo della totalità* che unifica *l'uomo conscio e inconscio*.

Ne consegue che i contenuti della religione spiegano i dinamismi e le conflittualità psichiche; sono quindi *verità* perché e in quanto confermano *verità psicologiche*. Per questo Jung applaude alla proclamazione del dogma dell'Assunzione (1950), come del “più importante avvenimento religioso dai tempi della riforma”, perché conferma, così egli dice, “una verità psicologica che soddisfa ai bisogni dell'archetipo. Il nuovo dogma è l'espressione di una rinnovata speranza d'adempimento dell'aspirazione, che si muove nel più profondo dell'anima, alla pace e all'equilibrio tra i contrari tesi e minacciosi”. Esso è benefico, perché rende possibile l'integrazione degli opposti: cielo-terra, maschile-femminile, bene - male, ecc. (JUNG, 1952).

Nella concettualizzazione di Jung, quindi, psicologia e teologia si confondono. Inoltre i singoli contenuti e gli elementi delle varie religioni vengono valorizzati, indipendentemente dalla struttura generale della religione stessa da cui questi provengono; si perde pertanto di vista il soggetto concreto, inserito in un contesto culturale-religioso specifico.

Anche Maslow (1908-1970), deluso dalla ristrettezza della psicologia sperimentale di Watson e in opposizione alla psicanalisi retrospettiva di Freud, intende riscattare, come Jung, la *natura spirituale* dell'uomo. Egli è pieno di ottimismo nei riguardi della *superiorità* dell'uomo e fonda il terzo ramo della psicologia, la *Psicologia Umanista* o *terza forza* (MASLOW, 1971).

Questa, in opposizione alla precedente psicologia positivista e riduzionistica, che esclude lo studio dei valori spirituali, si propone di coltivare una *scienza allargata*, assumendo la posizione di un pensiero *olistico, integrativo, inclusivo*, capace di recuperare le *esperienze trascendenti*. Maslow intende recuperare le esperienze religiose,

soggettive-mistiche, che sono un fatto *naturale*; il sacro, infatti, sta nella vita di ogni giorno, perché e in quanto è frutto della “attualizzazione del Sé” in persone “pienamente realizzate” (*fully functioning*). Egli constata, infatti, che le persone piene di salute, di forze fisiche e di benessere sono anche serene, ottimiste e buone, capaci di vivere al *livello dell'essere*, corrispondente a tutto quello che da sempre si sono chiamate le verità eterne, i valori più alti (*Being-Values*), spirituali e religiosi.

Maslow ritiene pertanto che i valori spirituali, in quanto propri della natura umana, hanno un *significato naturalistico* e non possono essere di dominio esclusivo delle chiese organizzate, ma costituiscono una responsabilità di tutta l'umanità. Infatti, secondo lui, l'illuminazione mistica dei profeti, la rivelazione o l'estasi dei veggenti, proprie delle religioni, si ritrovano nelle cosiddette “peak-experiences”, esperienze psichiche *al vertice* o della *dilatazione dell'essere*, che si possono osservare anche in persone *non religiose* e in persone che hanno rigettato la religione tradizionale. Lo sviluppo spontaneo di queste esperienze viene invece - secondo lui - ostacolato principalmente dalle strutture e dalle istituzioni religiose, che impoveriscono l'umano.

Egli auspica, quindi, da una parte la creazione di una scienza, capace di allargare i propri metodi, per includere lo studio della trascendenza e abolire così l'ateismo e l'agnosticismo. D'altra parte egli propone l'abolizione delle singole religioni, troppo *dottrinali*, e la riformulazione dei concetti tradizionalmente religiosi, come per esempio la parola *Dio*. Se Dio fosse definito, per esempio, come *principio integrativo dell'universo* o *il senso del cosmo*, anche gli atei potrebbero essere d'accordo con questo principio di integrazione e armonia e cesserebbero le lotte ateistiche; inoltre sarebbe data ad ogni persona la possibilità di coltivare la propria religione, da svilupparsi a partire dalle “rivelazioni private” (*Ivi*).

4. Conclusioni

Per riassumere le problematiche metodologiche ed epistemologiche della psicologia della religione possiamo dire che lo psicologo deve:

- 1) riconoscere *la complessità del fenomeno religioso* e conoscere a fondo la religione a cui il soggetto aderisce per comprenderlo;
- 2) realizzare *l'esclusione metodologica del trascendente*, rinunciando alla pretesa di dare una spiegazione esaustiva del fatto religioso;
 - 2.1 non può pronunciarsi sulla natura della religione, ma deve ammettere la disposizione ontologica dell'uomo ad aprirsi alla

CAPITOLO 5

LA PSICOLOGIA DI FRONTE ALLA FEDE RELIGIOSA DEL SOGGETTO: COMPETENZA E LIMITE DI COMPETENZA

realtà trascendente, per non ridurre la religione a realtà intrapsichica;

2.2 non può pronunciarsi sui contenuti della religione: esistenza o meno di Dio, qualità divine, dogmi di fede, istituzioni e precetti ecclesiali, perché significherebbe sconfinare nella teologia;

2.3 non può verificare, né negare l'influsso delle realtà soprannaturali sull'uomo;

3) assumere *un atteggiamento di neutralità benevola* verso il soggetto e verso la religione stessa: astenersi da pregiudizi e realizzare un'alleanza empatica con il soggetto, per comprendere il significato del suo comportamento religioso: motivazioni, esperienze, dinamiche psichiche, vissuti conflittuali e difese.

Bibliografia

FLOURNOY T., "Les principes de la psychologie religieuse", in *Archives de Psychologie* 2 (1903), 33-57

FREUD S., *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* (1912-1913), Opere, vol.7., Boringhieri, Torino 1975

FREUD S., *Introduzione al narcisismo* (1914), Opere, vol. 7, Boringhieri, Torino 1975

FREUD S., *Il disagio della civiltà* (1929), Opere, vol. 10, Boringhieri, Torino 1978

JUNG C.G., *Tipi psicologici* (1921), Opere, vol. 6, Boringhieri, Torino 1969

JUNG C.G., *Psicologia e Religione*, Opere, vol. 11, Boringhieri, Torino 1969

JUNG C.G., *Psicologia ed Alchimia* (1944), Opere, vol. 12, Boringhieri, Torino 1992

JUNG C.G., "Risposta a Giobbe" (1952), in *Psicologia e Religione*

CAPITOLO 5

LA PSICOLOGIA DI FRONTE ALLA FEDE RELIGIOSA DEL SOGGETTO:
COMPETENZA E LIMITE DI COMPETENZA

MASLOW A., *Religions, Values and Peak-experiences*, The Vicking Press, New York 1971

RIZZUTO A.M., *Why did Freud reject God ?*, Yale University Press, New Haven and London, 1998

VERGOTE A., *Modernité et Christianisme. Interrogations critiques réciproques*, Cerf, Paris 1999