

# **CAPITOLO PRIMO**

## **PSICHIATRIA, PSICOLOGIA E TEOLOGIA: QUALE INTEGRAZIONE?**

---

**TEOLOGIA E SCIENZE UMANE:  
INTEGRAZIONE POSSIBILE?**

***THEOLOGY AND HUMAN SCIENCES:  
A POSSIBLE INTEGRATION?***

**Sandro Panizzolo**

*Rettore del Seminario Maggiore di Padova*

---

**Riassunto**

Il contributo richiama dapprima alcuni modelli non corretti, dualistici (resistenza, indifferenza) o monistici (resa), della relazione tra teologia e scienze umane; poi recensisce alcune forme di dialogo che rimangono ancora insufficienti (ancillare, pragmatica, teoretica, non empatica); infine, indica i presupposti e il punto d'incontro che possono portare ad una piena integrazione tra le due discipline. I presupposti di questa integrazione sono la svolta antropologica della teologia e la svolta teologica dell'antropologia. Esse permettono che si trovi nella trascendenza dell'esperienza categoriale dell'uomo il punto d'incontro tra teologia e scienze umane. In questa prospettiva, la teologia offrirà alle scienze umane il quadro di un'antropologia aperta alla trascendenza; le scienze umane approfondiranno i dinamismi vitali, consci o inconsci, dell'apertura dell'uomo al Mistero.

**Parole chiave:** *integrazione tra teologia e scienze umane, dialogo tra teologia e scienze umane, antropologia, svolta antropologica della teologia, questione radicale, trascendenza, apertura al Mistero*

**Abstract**

To begin the contribution draws attention to some incorrect, dualistic (resistance, indifference) or monistic (surrender) with models of the relationship between theology and the human sciences; then it reviews some forms of dialogue that remain insufficient (ancillary, pragmatic, theoretical, non empathetic), before concluding by indicating the presuppositions and common ground that are able to lead to a comprehensive integration of the two disciplines. The prerequisites of such an integration are an anthropological shift as far as theology is concerned and a corresponding theological shift of anthropology. This would enable the transcendentalism of the categorical human experience to become the meeting point between theology and the human sciences. From this perspective, theology will be able to offer the human sciences the framework of an anthropology receptive to the idea of transcendence; the human sciences will gain a deeper knowledge of the vital dynamisms, conscious or otherwise, of man's openness to mystery.

**Key words:** *integration between theology and human sciences, dialogue between theology and human sciences, anthropology, anthropological shift of theology, radical question, transcendentalism, openness to mystery*

## 1. Introduzione

La domanda cui siamo chiamati a rispondere in questo *Forum* è se sia possibile un'integrazione tra teologia e scienze umane. Il versante da cui cercherò di dare la mia risposta è quello della teologia; un versante che mi vede non professionista, ma dilettante, forte solo di alcune ascensioni fatte in compagnia di amici che, nei tempi del lavoro romano, mi hanno indicato strade interessanti, vie possibili.

Dapprima richiamerò alcuni modelli non corretti, dualistici o monistici, della relazione tra teologia e scienze umane (2); poi recensirò alcune forme di dialogo che rimangono ancora insufficienti (3); infine indicherò i presupposti (4) e il punto d'incontro (5) che a mio avviso possono portare ad una piena integrazione tra le due discipline.

## 2. Modelli monistici e dualistici

Lo schema che, nei primi secoli della Chiesa, i Concili di Efeso e di Calcedonia hanno utilizzato per coniugare la natura umana e la natura divina in Cristo è servito al Vaticano II a precisare il corretto rapporto esistente tra l'elemento umano e l'elemento divino che concorrono a formare la Chiesa (LG, 8)<sup>1</sup>. Mi sembra che questo stesso schema possa aiutarci a trovare luce anche in ambito antropologico.

La controversia cristologica inizia nel 428, quando Nestorio si oppone al titolo di *Theotòkos* (Madre di Dio) dato alla Vergine. Senza entrare nei dettagli della controversia, è sufficiente sottolineare che il punto debole del patriarca costantinopolitano era la spiegazione dell'unità tra natura umana e natura divina in Cristo, che non evitava il pericolo del dualismo. Cirillo di Alessandria, da parte sua, insisteva sull'unità del Verbo incarnato. Secondo lui, l'unità era assolutamente reale, ed egli amava definirla naturale o ipostatica. La posizione alessandrina però non era espressa da tutti in modo equilibrato. Il gruppo che faceva capo all'archimandrita Eutiche, infatti, insegnava che l'umanità del Signore era totalmente assorbita dalla sua divinità, cadendo così in una sorta di monismo.

---

<sup>1</sup> «La società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due realtà, ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino. Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato».

---

Dualismo e monismo sono gli opposti riduzionismi che si sono registrati in ambito cristologico ed ecclesiologico, ma che possiamo facilmente ravvisare anche in quello antropologico.

Il dualismo antropologico ha radici lontane. C'è tutta una tradizione di scisma che parte dai Padri e che si accentua nella tradizione occidentale.

B. Forte, nella sua relazione tenuta in occasione del XXV anniversario dell'Istituto di Psicologia della Pontificia Università Gregoriana, ne recensisce le espressioni, raggruppandole attorno agli atteggiamenti della *resistenza* e dell'*indifferenza* (FORTE, 1997). La *resistenza* si riscontra, sul piano epistemologico, con il predominio della concezione noetica della verità, tipica della tradizione occidentale; sul piano ermeneutico, con il sospetto illuministico nei confronti dell'eccedenza irrisolta del vitale rispetto al logico; sul piano storico-esistenziale, con il disagio degli educatori di fronte alle intrusioni di alcune forme di psicologia nei seminari e nei conventi. Su questa linea, la tradizione spirituale e pedagogica luterana è esemplare nel considerare inconciliabile il piano spirituale con quello psichico. Per D. Bonhoeffer, per esempio, l'eros non è altro che un fosco amore di empi estinti, brama di godimento, assolutamente contrapposto all'amore di Dio (BONHOEFFER, 1979, pp.51-52).

Il contiguo atteggiamento *in-differente* si esprime in una certa presunzione di totalità della teologia, che la porta a chiudersi agli apporti delle altre scienze, con la conseguenza di perdere la presa sulla vita reale e di diventare incapaci di testimonianza efficace nei confronti del concreto uomo contemporaneo.

La separazione tra teologia e psicologia rischia di far diventare l'uomo un *dis-umano* e un *dis-divino*. La logica dell'Incarnazione richiede che tutto di lui venga messo in movimento dallo Spirito e cresca dall'interno verso la pienezza della statura di Cristo.

L'altro riduzionismo, quello monistico, porta la teologia ad arrendersi alle architetture della psicologia, della psicoanalisi e della psichiatria, per assumere l'epistemologia, l'ermeneutica e l'affettualità storica. Un esempio di questo atteggiamento si può riconoscere in certe pagine di alcuni autori, in cui l'esperienza spirituale viene sottoposta, non sempre in modo corretto, al vaglio critico della psicoanalisi.

A Efeso e Calcedonia, lo scontro frontale tra antiocheni ed alessandrini portò ad una sintesi cristologica matura, professante la perfetta comunione in Cristo della natura divina e della natura umana, "senza confusione, senza trasformazione, senza divisione, senza separazione". Mi sembra che questo schema possa essere assunto, anche in ambito

---

antropologico, per andare verso una piena integrazione tra teologia e scienze umane.

### 3. Forme insufficienti del dialogo

Smascherati i riduzionismi di cui sopra, bisogna dire che il cammino del dialogo tra teologia e scienze umane ha già al suo attivo decenni di riflessione ed eminenti scuole di pensiero. La direzione da prendere tuttavia non è sempre così chiara a tutti; anche quando è dichiarato l'intento dell'incontro, permangono qua e là esitazioni e ambiguità che richiedono di essere superate. Ad esempio, alcune forme di dialogo si rilevano chiaramente insufficienti (BAUMGARTNER, 1993, pp. 43 ss.).

Una prima forma è quella che potremmo definire *ancillare*. Le scienze umane, la psicologia, la psicoanalisi, la psichiatria, ma anche la sociologia, sono considerate *ancillae theologiae*, scienze ausiliari di cui servirsi ecletticamente quando serve. Esse rimangono quel *fiore nero* rispettato e temuto a cui non si permette di crescere insieme ad altri fiori del giardino<sup>2</sup>. Un tale isolamento danneggia anche la teologia che, alla lunga, si ritrova incapace di dimostrare la propria rilevanza antropologica.

Un'altra forma insufficiente di dialogo è quella che potremmo chiamare *pragmatica*. Il dialogo avviene alla pari, ma solo sul piano della prassi, della cura di chi soffre, accantonando tutte le questioni teoretiche, compreso l'impatto critico del Vangelo. Bisogna dire però che, più che teologia e scienze umane, gli interlocutori sono l'assistenza pastorale e la psicoterapia.

Speculare a questa, c'è la forma *teoretica*. Il dialogo avviene sulle differenti premesse filosofiche e sulle diverse concezioni dell'uomo, senza tuttavia arrivare mai ad alcuna conseguenza concreta a livello della prassi pastorale e terapeutica.

Un'ultima forma di dialogo insufficiente è quella *non empatetica*, una forma di dialogo che assume un atteggiamento critico a priori, sfociante inevitabilmente in nuove situazioni di stallo o di conflitto.

Preso coscienza anche di queste forme insufficienti di dialogo, la strada è aperta verso la meta della piena integrazione.

---

<sup>2</sup> L'immagine utilizzata da Forte che nella relazione di cui sopra, cita un passo della *Scienza della Logica* di Hegel: "Così, dissipate le tenebre, rimossa l'incolore cura di sé dello spirito rivolto a se stesso, l'esistenza parve essersi trasformata nel sereno mondo dei fiori, tra i quali, com'è noto, nessuno è nero".

---

#### 4. Verso una piena integrazione

Presupposti necessari di una piena integrazione tra teologia e scienze umane sono la svolta antropologica della teologia e la svolta teologica dell'antropologia. Queste due svolte permettono che si trovi un punto in cui possa essere possibile il reale incontro tra le due discipline e il cammino progressivo per la loro piena integrazione.

Tra le varie tendenze della svolta antropologica della teologia cattolica recente (VAGAGGINI, 1977, 1635)<sup>3</sup>, mi pare particolarmente adatta alla nostra ricerca quella di K. Rahner. Consapevole dell'insufficienza del metodo scolastico, Rahner propone di praticare in teologia un approccio antropologico (RAHNER, 1969), che parta dall'autotrascendenza dell'uomo e si interroghi come la verità cristiana possa corrisponderle. Il metodo che egli propone è quello "esistenziale soprannaturale trascendentale", cioè la ricerca delle strutture dell'individuo credute essere in relazione trascendentale (a priori) con il soprannaturale e con tutto ciò che la Rivelazione dice di esso. Partendo dalle esperienze categoriali dell'uomo, Rahner risale alle loro condizioni di possibilità, al trascendentale, che non è ancora la Trascendenza, ma è apertura radicale su di essa. Qui, mi pare, si delinea il punto d'incontro che cercavamo tra teologia e scienze umane. Ed è proprio qui che emerge l'urgenza di una svolta teologica dell'antropologia. Riprenderemo dopo il discorso; per ora, ci basti sottolineare che con la svolta antropologica della teologia, l'antropologia non è più solo un settore particolare della teologia, ma diventa il "luogo" che include tutta la teologia (*Mysterium Salutis*, IV, 1970, 12). In questo modo viene finalmente colmato il fossato tra rivelazione ed esperienza umana, tra teologia e psicologia.

Rahner, pur superando il metodo della scolastica, si rifà all'assioma scolastico secondo cui *gratia supponit naturam et eam non destruit sed perficit*. Ciò significa che già i medievali consideravano l'esperienza religiosa, l'esperienza della grazia, non separata dalle situazioni comuni, quotidiane della vita, sia psichiche che sociali. Anche per essi la teologia doveva essere praticata in piena integrazione con l'antropologia e la psicologia, pena il divenire astratta, inefficace.

Risalendo più indietro nel tempo, troviamo che negli scrittori ecclesiastici dei primi secoli era un dato di fatto l'unità dell'uomo spirituale con quello psichico. Nella Chiesa greca, infatti, quando si

---

<sup>3</sup> Vagaggini recensisce l'impostazione antropologica a livello esistenziale, vitalista, personalista e fenomenologica della *Lebenstheologie* (Guardini, Soiron, Söhngen), quella al livello "esistenziale soprannaturale trascendentale" di K. Rahner e discepoli, quella interessata alle realizzazioni sociali e politiche di Thils e Metz.

parlava di *psichoterapia*, si voleva indicare un processo spirituale, la guarigione dei peccati e delle passioni (BEIRNAERT, 1964). Si trattava di una terapia dell'anima, nel senso religioso del termine, che tuttavia comprendeva tutto il mondo psichico. Il movimento scientifico dell'epoca moderna ha chiarito tante cose che gli antichi non sapevano, ma certamente ha recuperato una unità perduta, non più nel senso di un tutto indifferenziato, ma della più difficile integrazione dei differenti. Mi pare che ciò sia in piena consonanza con le istanze di questo Convegno, dichiarate dal titolo: "Gli dei morti son diventati malattie" e dalla sottostante espressione di Jung: "Per quanto ciò possa sembrare astratto, in pratica è vero che molte nevrosi sono basate principalmente sulla incapacità di percepire le esigenze religiose dell'anima, incapacità dovuta a puerili chimere di stampo illuministico".

Recependo le istanze della svolta antropologica, il Concilio Vaticano II ha affermato nella *Gaudium et spes* che la logica della Creazione immessa da Dio nella realtà psichica e sociale dell'uomo non è in contrapposizione con la logica della Rilevazione manifestatasi in Cristo (GS, 36)<sup>4</sup>. Dunque, teologia e scienze umane si corrispondono a vicenda. Detto questo, rimane ancora da evidenziare meglio il loro punto d'incontro.

## 5. Il punto d'incontro

Come è stato già precedentemente accennato, il punto d'incontro tra teologia e scienze umane è la trascendentalità dell'esperienza categoriale dell'uomo immerso nel mondo, in comunione interpersonale con gli altri, destinato alla morte, situato nella storia e perciò aperto all'avvenire. Partendo da quest'esperienza, bisognerà far emergere le domande racchiuse nell'esperienza stessa ("Perché vivere?", "Dove vado?", "Da dove vengo?") che si possono riassumere nella questione radicale: "Perché esisto proprio io?". La ricerca della risposta a questi interrogativi partirà dall'imminenza della realtà totale 'mondo -umanità –

---

<sup>4</sup> "Perciò la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio. Anzi, chi si sforza con umiltà e con perseveranza di scandagliare i segreti della realtà, anche senza che egli se ne avverta viene come condotto dalla mano di Dio, il quale, mantenendo in esistenza tutte le cose, fa che siano quelle che sono. A questo punto, ci sia concesso di deplorare certi atteggiamenti mentali, che talvolta non mancano nemmeno tra i cristiani, derivati dal non avere sufficientemente percepito la legittima autonomia della scienza e che, suscitando contese e controversie, trascinarono molti spiriti a tal punto da ritenere che scienza e fede si oppongano tra loro".

---

storia'. La prima risposta è quella che la realtà contiene in sé. Se la realtà intramondana - osserva J. Alfaro – dovesse rilevarsi autosufficiente (portatrice, in se stessa, del proprio fondamento ultimo), non avrebbe senso la domanda su una realtà trascendentale (ALFARO, 1986, p.14). Soltanto quando la risposta d'immanenza stessa, allora è legittimo e doveroso puntare oltre. L'esperienza della finitezza, quando non spiegherà la finitezza, si aprirà inevitabilmente ad un orizzonte infinito; l'esperienza dell'assolutezza della verità e della responsabilità, quando non spiegherà l'assolutezza della verità e della responsabilità, rimanderà inevitabilmente all'assoluto; l'esperienza della radicalità dell'amore e della fedeltà, appellerà inevitabilmente all'incondizionato. Scrive K. Rahner nel saggio *Esperienze di Dio oggi*, a proposito dell'esperienza trascendentale sottesa alle esperienze categoriali: "Dovremmo diventare molto più concreti..., ma di una concretezza che significa quello spessore elementare di una esperienza ultima e tuttavia ovunque presente nella vita quotidiana, nella quale l'uomo, occupato sempre con i granelli di sabbia sulla spiaggia vive sulla riva del mare infinito del mistero" (RAHNER, 1970, pp. 217-218). Noi ogni giorno siamo alle prese con i granelli di sabbia dell'esperienza concreta, ma essa, in quanto esperienza d'amore, di verità, di libertà, in quanto esperienza automaticamente umana, è sempre anche un vivere sulla riva del mare infinito del mistero.

È questo movimento di autotrascendenza dell'uomo il punto d'incontro tra teologia e scienze umane. Qui può avvenire la loro piena integrazione. La teologia offrirà il quadro di un'antropologia aperta alla trascendenza; le scienze umane approfondiranno i dinamismi vitali, consci o inconsci di questa apertura sempre in divenire (FORTE, 1997, pp. 90).

L'incontro tra Dio e l'uomo non può che portare vantaggi all'uomo. "Il Verbo (scrive Jean Basteire in *Eros redento*) libera la creazione non come un giustiziere che tronca, brucia e fulmina, ma come un amante che accoglie, solleva e medica.... Gesù è il terapeuta. Non il medico dell'anima, come si è detto sovente, bensì il medico dell'anima carnale, dello spirito incarnato.... Attraverso l'anima, penetra in corpi stremati cui ridà vigore, in membra distorte che raddrizza. Mediante lo spirito, rigenera una carne in punto di morte. Progressivamente, come in una seconda creazione, genera nuovamente tutti gli uomini e, dal corpo dell'umanità, estende la sua grazia al corpo dell'intero universo" (BASTAIRE, 1991, p. 32).

---



Allora, è davvero urgente che la teologia scenda in terra e assuma in sé il vissuto dell'uomo; ma è altrettanto urgente che le scienze umane non chiudano il cielo con un coperchio di bronzo.

### **Bibliografia**

AA.VV., *Mysterium Salutis*, IV, Queriniana, Brescia 1970

ALFARO J., *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986

BASTAIRE J., *Eros redento*, Qiqajon, Bose 1991

BAUMGARTNER I., *Psicologia pastorale*, Borla, Roma 1993

BEIRNAERT L., "L'intégration de la psychothérapie dans l'anthropologie chrétienne" 1964 *Supplément* 68, 2:64, 95-100

BONHOEFFER D., *Vita comune*, Queriniana, Brescia 1979

FORTE B., "Teologia e psicologia: resistenza, indifferenza, resa o integrazione?", in F. IMODA (a cura di), *Antropologia interdisciplinare e formazione*, EDB, Bologna 1997, 75-95

RAHNER K., "Teologia e antropologia", in *Nuovi saggi*, IV, Paoline, Roma 1969

RAHNER K., "Esperienze di Dio oggi" in *Nuovi saggi*, IV, Paoline, Roma 1970

VAGAGGINI C., voce "Teologia", in *Nuovo dizionario di Teologia*, Paoline, Roma 1977, 1597-1711