

« Psicologia e religione », Intervista di Michel Vandeleene, *Nuova Umanità*, 86 (1993), pp. 79-100 (Padova, Città Nuova Editrice)

## INCONTRI CON I CONTEMPORANEI

### **PSICOLOGIA E RELIGIONE** **Intervista al professor Antoine Vergote**

NB : LES PASSAGES ENCADRÉS SONT ABSENTS de la version française « Psychologie et religion », Interview d'A. Vergote par Michel Vandeleene, *Nouvelle Cité*, 357 (1993) 7-10

Nato nel 1921 a Courtrai (Belgio) Antoine Vergote ha conseguito i dottorati in filosofia e teologia a Lovanio e si è formato in psicologia e alla psicanalisi a Parigi. Professore emerito dell'Università Cattolica di Lovanio ha insegnato psicologia della religione, filosofia della religione e antropologia filosofica. Ha pure esercitato per vari anni la psicanalisi. È noto negli ambienti accademici per le sue autorevoli pubblicazioni<sup>1</sup>.

*Professore emerito dell'Università Cattolica di Lovanio, lei è conosciuto in tutto il mondo negli ambienti accademici per i suoi lavori di «psicologia della religione». Percorrendo il suo iter, ricavo l'impressione che lei sia pervenuto a quella che si potrebbe chiama-*

<sup>1</sup> Tra le numerose pubblicazioni del professor Vergote segnaliamo in francese:

*Interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil, 1974, 221pp.

*Dettes et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978, 317 pp.

*Religion, foi, incroyance. Etude psychologique*, Liège, Mardaga, 1983, 328 pp.

*Exploration de l'espace théologique*, Leuven, Peeters, 1990, 713 pp.

In italiano:

*La psicanalisi scienza dell'uomo*, Torino, Borla, 1968.

*Psicologia religiosa*, Torino, Borla, 1967, 318 pp.

*Liberare Dio, liberare l'uomo. Religione e scienze umane*, Assisi, Cittadella, 1974, 187 pp.

*La teologia e la sua archeologia. Fede, teologia e scienze umane. Rivelazione e Storia*, Fossano, Editrice esperienze, 1974, 221 pp.

*Religione, fede, incredulità. Studio psicologico*, Milano, Paoline, 1985.

*re una felice combinazione di tre discipline: teologia, filosofia e psicanalisi. Lei è allo stesso tempo sacerdote...*

Psicanalista... ciò vuol dire che, quando opero come tale, sono neutro. Tra le persone che vengono a consultarmi, anche per una terapia, molte non sono credenti e ciò non pone mai problemi, né per me né per loro. La loro presenza mostra che si può adottare, senza rinnegarsi o nascondersi – sanno benissimo chi sono – un atteggiamento che chiamerei funzionalmente neutro e che è fatto di rispetto dei loro propri problemi.

Costato allora che la questione religiosa si pone per loro. Molta amarezza si dissolve e molte reticenze cadono. E questo, per l'esattezza, perché possono parlare di se stessi, di ciò che c'è di più intimo per loro e perfino di più difficile da dire, senza che abbiano il sentimento che si sta esercitando su di loro una pressione in senso religioso. Si tratta di un'esperienza che ho fatto come psicanalista sacerdote.

*Potrebbe ritracciare per noi le tappe del suo itinerario intellettuale che l'hanno condotta alla psicologia della religione? Ci sono stati, nel corso della sua gioventù, avvenimenti o incontri che hanno costituito delle svolte decisive e che l'hanno orientata verso i suoi futuri poli di interessi?*

La mia carriera di docente e ricercatore in psicologia religiosa è dovuta, in qualche modo, a un caso. Simili questioni avevano sempre suscitato il mio interesse. C'è in questo probabilmente qualcosa che viene da molto lontano e che era proprio della mia generazione. Prima della guerra, eravamo circondati e in qualche modo lacerati da ogni genere di movimenti ideologici: il fascismo, il nazismo e il comunismo, che esercitava già la sua attrattiva sugli intellettuali. L'azione cattolica giovanile, alla quale ho partecipato attivamente, era un forum di discussioni. La riflessione intellettuale sulle ambizioni e le realtà umane confrontate col cristianesimo era sempre presente all'orizzonte di queste discussioni. Credo che fosse qualcosa di proprio della mia generazione.

Successivamente – è molto difficile dire perché – in filosofia, ho scelto di scrivere una tesi di licenza su Heidegger. Era una no-

vità a quell'epoca: non c'erano infatti praticamente studi su di lui. Questa scelta non era casuale, perché fin dall'inizio dei miei studi universitari avevo già letto, per mio gusto, Heidegger e Nietzsche. Il mio lavoro di licenza mi ha così orientato al congiungimento tra un pensiero estremamente rigoroso di portata ontologica e un pensiero decisamente esistenziale.

Spontaneamente, ho seguito questo orientamento in teologia. Ho dato il mio dottorato in esegesi con Cerfaux (sul quarto vangelo) perché volevo veramente tornare alle fonti del cristianesimo. Tutti pensavano che avrei svolto un lavoro di dogmatica perché era più nel mio spirito di filosofo. Ma io avevo deciso di studiare le origini e ho lottato col mio vescovo perché mi fosse concessa questa occasione.

Nel corso dei miei studi di teologia e di filosofia, leggevo di psicologia della religione. Cose di Freud e la grande opera sul delirio religioso di Janet: *De l'angoisse à l'extase*. Cose di Jung. E, in tutta libertà, avevo letto anche molto di Bergson. Tutto ciò costituiva per così dire i contorni dei miei studi più ufficiali. Vi ritrovavo sempre ciò che mi interessava di più: la confluenza delle grandi verità, le questioni metafisiche e le questioni di tipo teologico e la loro inserzione nella vita esistenziale dell'umanità, nel suo modo di vivere il lavoro, il piacere, il desiderio di felicità.

Un giorno, a seguito di una conversazione che avevo avuto assolutamente per caso a proposito della psicologia della religione, il prof. Nuttin mi ha detto: «Lei è l'uomo che cerchiamo».

Gli ho risposto che ero d'accordo di impegnarmi in quel campo, ma a condizione che mi desse l'occasione di formarmi e in particolare di formarmi in psicanalisi. Ho avuto una borsa di studio per Parigi e per la Germania. Sono prima andato a Parigi, vi sono rimasto e molto presto ho compreso che, per conoscere seriamente la psicanalisi, non basta studiarla sui libri, bisogna assoggettarvicisi noi stessi. Non ho mai affermato in linea di principio che un monaco o un prete dovrebbero passare attraverso una psicanalisi di se stessi, ma ho trovato questo necessario per chi ha per missione di insegnare psicologia della religione.

Per me, era chiarissimo fin dall'inizio che la psicanalisi era la psicologia che va più a fondo nelle cose e che affronta maggior-

mente le questioni essenziali sulle quali si lavora anche nella grande filosofia e nella teologia. Ogni altra psicologia, anche la psicologia sperimentale, ha il suo valore nel suo campo, ma non tocca le radici esistenziali dell'uomo e dunque la sostanza umana che l'uomo impegna nella fede religiosa. Vedevo anche chiaramente, probabilmente sotto l'influenza di Janet e di Jung, la prossimità tra un impegno religioso e, al limite, la psicopatologia, perché è precisamente in questa profondità nella quale l'uomo si impegna religiosamente che si apre anche la via della psicopatologia seria che si manifesta sia come colpevolezza sia come delirio di grandezza. Da una parte, la patologia concerne le dimensioni di profondità dell'esistenza umana; dall'altra, coloro che sono più sensibili a queste dimensioni esistenziali sono i più disposti a queste dimensioni patologiche, proprio come sono i più aperti alla realtà religiosa. È perché avevo sentito questa prossimità, in questa differenza radicale, che ho voluto darmi una formazione propriamente psicanalitica.

*Ha ricevuto questa formazione a Parigi? Ha avuto dei maestri? Lacan insegnava già?*

Ho ricevuto la mia formazione di analisi personale da Lacan e ho seguito i suoi seminari, ciò che non vuol dire che fossi lacaniano al cento per cento. Era il Lacan della grande epoca, quella del seminario ristretto prima degli anni '60. Lacan si trovava allora nella piena esplosione della sua ricerca e ciò che mi ha fin dall'inizio più colpito in lui, che sapevo essere un ateo, era la sua grande stima allo stesso tempo per la fede cristiana, la sua conoscenza molto seria della teologia, sorprendente in un laico, e la dimensione umanistica del suo approccio alla psicanalisi, in contraddizione con l'appiattimento biologizzante di molti psicanalisti, comunque dell'ambiente francese da cui aveva preso le distanze.

Questa psicanalisi, dal punto di vista medico biologizzante, riduceva tutto ciò che è umano all'ordine degli istinti, dell'adattamento al reale: un appiattimento che allontanava come sospetto tutto ciò che è in qualche modo dell'ordine della mistica. Mentre Lacan ha reintrodotto quest'ultima come una dimensione fonda-

mentale dell'uomo, anche all'interno della psicanalisi. Non per niente, Sartre ha detto: «Quelli che vanno da Lacan, finiranno un giorno dai preti». Lacan aveva esattamente colto, senza alcuna simpatia, questa dimensione di ricerca propriamente metafisica (assumo il termine metafisica nell'accezione generale: quella di ricerca della verità e del bene ultimi). Per Lacan, infatti, l'uomo è un essere metafisico: cioè, essenzialmente, un essere che cerca e costruisce, intorno a ciò che avverte come il vuoto della sua esistenza, una concezione di quello che è il senso ultimo di essa.

*Psicologia e religione sono due termini plurivoci e a maggior ragione la locuzione «psicologia della religione». Nel corso di anni di ricerca, lei è venuto precisando l'oggetto della sua scienza, ha messo a punto un metodo che ritroviamo nei suoi vari libri. Il suo approccio fa testo. Come può, in quanto psicologo, affrontare una realtà quale la religione che più di ogni altra supera infinitamente l'uomo? Come delinea il suo oggetto?*

Sono stato molto impressionato da ciò che ho trovato nell'ambiente intellettuale parigino dell'epoca: Lacan, Dolto, Lévi-Strauss, Merleau Ponty... Non erano tutti cristiani – lo era Dolto –, ma erano tutti convinti che le grandi concezioni non si spiegano veramente, né quelle della religione né quelle della filosofia, con dati psicologici. Questo mi ha fatto riflettere profondamente, soprattutto che c'era – e che c'è ancora – molta confusione in psicologia religiosa. In occasione dell'ultimo congresso di psicologia religiosa a Lovanio, ho nuovamente potuto osservare la confusione che alligna in molti psicologi, che pensano che la psicologia debba spiegare la religione: ciò che non ha senso.

Prendiamo, a titolo di paragone, l'esempio del linguaggio. La psicologia non lo spiega come tale. Vi sono dunque dei dati che fanno parte della realtà umana e che sono essenziali all'essere umano, che la psicologia come tale non spiega. Al contrario questi dati hanno una influenza sullo sviluppo psicologico dell'uomo. Che l'uomo sia un essere parlante, un essere che si pone la questione del senso della propria vita, dipende evidentemente dal fatto che è dotato di ragione e che, essendo dotato di ragione, parte-

cipa col suo linguaggio a una comunità umana. In questa comunità vi sono delle formazioni concettuali e simboliche che danno senso alla sua vita. L'uomo vi è impegnato senza poter coscientemente chiarire tutto questo. Si esprime molto al di là di ciò che è capace di spiegare o giustificare razionalmente. C'è dunque come una grande realtà superindividuale, che non è dell'ordine della psicologia, ma che impegna l'uomo e che lo determina psicologicamente.

Perché un ragazzo e una ragazza si sviluppano sessualmente nel modo che occorre per una crescita felice? Perché sono coinvolti in una rete familiare in cui vi sono dei rapporti significanti tra l'uomo e la donna. Nell'essere umano, la sessualità non è un istinto preprogrammato nella sua finalità e nel suo sviluppo come nell'animale. La pulsione sessuale umana si forma – eventualmente si deforma – all'interno dei rapporti familiari, cioè con la progressiva assimilazione di relazioni tipicamente umane, significate dal linguaggio. Il fatto di dire «padre», di dire «madre» è una realtà che non è psicologica, che fa parte – si potrebbe dire essenzialmente – della cultura e che forma lo psichismo. Il bambino riconosce, per esempio, spontaneamente al padre una certa funzione, che è anche una funzione di autorità. Tutte le culture danno un senso differenziato alla figura materna e alla figura paterna. Se un padre non è quello che dovrebbe essere, il bambino lo sa. Questo senso che ha il bambino di ciò che il padre dovrebbe essere non gli viene dalla sua psicologia, al contrario innesta in lui un orientamento psicologico.

*Si può dire allora che l'approccio psicologico della religione è lo studio del modo in cui la persona si colloca di fronte a questo «sistema simbolico» che è la religione?*

Precisamente. Chiamo questa realtà religiosa «sistema simbolico» perché è una serie di concezioni, di simboli, di gesti rituali che fanno parte della cultura. Questa realtà si diversifica in funzione delle culture: l'Islam non è il Cristianesimo, quest'ultimo differisce a sua volta dalle religioni primitive. L'individuo è afferrato da tutto ciò, è educato in tutto ciò: anche se non è credente,

sa che tutto ciò esiste. Per esempio, nella nostra cultura, un non credente, che è stato educato senza religione, sa che i cristiani postulano Dio e prende posizione con la negazione o con l'interrogazione o col dubbio verso ciò che è presentato, dalla cultura in quanto tale, come l'essere di Dio, che è diverso, per esempio nei primitivi, dagli dei e dagli esseri più o meno divini che sono mescolati alla natura.

La presenza della religione nella cultura apre una possibilità di divenire religioso. Perveniamo alla psicologia quando ci chiediamo che cosa rende l'uomo capace di entrare in questa realtà religiosa. Bisogna infatti che la religione eserciti una forza di attrazione sulla psicologia dell'uomo, altrimenti resterà sempre esterna alla sua vita. La psicologia cerca ciò che nell'uomo si presta a questa sollecitazione che viene dal linguaggio religioso e dai simboli religiosi.

*Ciò che si presta a questa sollecitazione oppure ciò che fa che si rifiuti questa sollecitazione. Nei suoi studi, lei non separa mai il tipo credente dal tipo non credente. Sono due modi di porsi di fronte a questo sistema simbolico e tutti e due possono essere analizzati da un punto di vista psicologico.*

Nella nostra cultura, che è pluriforme e che è attraversata da molti disaccordi, la maggior parte delle persone sono a un tempo credenti e non credenti, in certi momenti dubitano e si ripongono la questione.

Ricorda Claudel che si è convertito un Natale – è degno di ammirazione – ascoltando, lui poeta un po' depresso, disgustato da ciò che aveva trovato nel suo ambiente, il *Magnificat*. È colpito da un fatto che chiama: «l'eterna infanzia, innocenza di Dio». Lo psicologo ci dice che un'altra persona non sarebbe stata sensibile a questo. C'era in lui qualcosa di molto psicologico che lo rendeva sensibile a questo e che certamente era dell'ordine del desiderio umano e dell'opposizione contro uno stile di vita che trovava degradante. Abbiamo qui una radice caratteristica di certe persone: il desiderio di ritrovare una integrità nell'innocenza, con probabilmente anche in alcuni il desiderio di essere liberati dal senso

della colpa, ciò che era – mi sembra – meno pronunciato in Claudel.

Claudel diceva che si era subito fermamente convinto, ma che gli ci vollero quattro anni per non rifiutare questa religione, perché tutto in lui si rivoltava contro una posizione che giudicava troppo femminile. C'era in lui, cioè, un desiderio di essa e, insieme, una reale angoscia per la passività e, dunque, per la mancanza di virilità presente nel fatto di abbandonarsi a questo Dio. Due realtà psicologiche che la psicologia può studiare.

*La psicologia studia dunque il rapporto profondamente affettivo e intellettuale che s'instaura tra la persona e, diciamo, «questa realtà religiosa mediata dalla cultura». Ma il giudizio psicologico sull'esperienza religiosa non verte sulla religione come tale.*

Vi può essere nondimeno un giudizio di verità da parte della psicologia su certe concezioni religiose. Supponete, per esempio, che qualcuno rifiuti ogni cura medica per la convinzione religiosa che la grazia può fare tutto e che Dio guarisce l'anima e il corpo. In questo caso la psicologia si porrà degli interrogativi perché, nella nostra cultura, si sa che la malattia è dovuta a tutta una serie di cause che possiamo, nell'insieme, determinare più o meno bene. Per cui, si tratta di una acquisizione scientifica, la cui negazione costituisce un rifiuto della realtà del mondo come è conosciuta nella nostra cultura. Ora, quando c'è rifiuto della realtà, si può dire che c'è qualcosa che psicologicamente non si trova in posizione adeguata nei confronti della religione. Un gruppo religioso che sostiene quanto sopra, in linea di principio è in qualche modo viziato.

*Lei dice giustamente «nella nostra cultura» perché nessuna esperienza può essere compresa esattamente e analizzata se non in relazione alla cultura da cui è uscita. Ho l'impressione che si tratti di un principio importante nel suo metodo. L'adattamento al reale che è uno dei criteri per comprendere fino a qual punto una esperienza può essere o no patologica deve sempre essere messo in relazione con il reale come è vissuto e tematizzato nella cultura.*

Proprio così. D'altronde uno studio più approfondito dei testi di Freud dimostra che essi sono pieni di ragionamenti a circolo vizioso. In *Totem e Tabù*, per esempio, egli vuole rifare in qualche modo la genesi della storia dell'idea di Dio. Sotto l'influenza dell'evoluzionismo biologico egli concepisce la formazione dell'uomo, e le concezioni che l'uomo ha del mondo e della religione, come il risultato di una evoluzione progressiva. Egli suppone, allora, che nell'umanità degli inizi predominava la componente animale: e che, a un certo punto, i figli ammazzano il padre per accaparrarsi le donne che quel padre primitivo teneva riservate per sé. In seguito a quell'assassinio i figli sono colti da senso di colpa e prendono coscienza, dice Freud, dell'interdetto posto dal padre.

Vi è un circolo vizioso in questo ragionamento, giacché, se il padre non era un vero padre che rappresentava già la legge dell'umanità, cioè la norma etica, il parricidio non poteva affatto dar luogo a una colpevolezza. Non vi è colpevolezza finché non ci si trova all'interno di una concezione di una legge etica che valga per ogni uomo.

In Freud si possono trovare continuamente di tali capovolgimenti, nei quali ciò che egli crede di far generare psicologicamente di fatto è già presupposto.

*Se intendo bene il suo pensiero, lei sostiene che l'esperienza religiosa è sempre situata all'interno di un insieme di elementi già dato e che la psicologia deve rinunciare di fatto a una spiegazione di questi dati culturali che precedono l'uomo...*

Che precedono l'uomo e che fanno l'uomo. E qui ci troviamo ovviamente di fronte al grande enigma dell'antropologia filosofica.

Posso portarle un buon esempio riguardo alla concezione junghiana. Una volta mi trovavo a confronto con un discepolo di Jung, un americano, che attaccava ferocemente il monoteismo mentre elogiava il politeismo antico, greco e romano. Egli trovava quest'ultimo molto più poetico, molto più ricco e meno autoritario. Quando gli ho chiesto se anch'egli andava a portare offerte alla dea Atena, mi rispose negativamente affermando che ciò era della pura poesia. Ma per i greci la dea Atena rappresentava una

certa potenza, più o meno diffusa nel cosmo, che pur non essendo precisamente individuale, personale e trascendente come il Dio cristiano, non per questo era meno reale. Non si può dire che i greci avessero fede in lei, ma erano convinti della sua esistenza. Si potrebbe chiamarla una credenza, nel senso moderno del termine.

Ora, nella nostra epoca, non è più possibile aderire a questa credenza. Nella nostra cultura occidentale tutta la filosofia, a cominciare da quella di Platone, ha sottoposto a critica simili concezioni antropomorfe e non c'è più modo, con tutta la simpatia che si può avere per esse, di riprenderle in quanto sistema simbolico valido per noi nella sua realtà. Lo si riduce allora a una rappresentazione immaginaria e poetica.

Per Jung l'essenziale è vivere la religione come realtà psicologica, per se stessa. È una riduzione di ciò che è religioso a ciò che è immanente alla psicologia dell'uomo. Egli non si pone la questione della realtà in se stessa e della sua origine. E quando se la pone diviene molto naturalista. Dice che sono delle strutture innate che fanno parte della costituzione dell'anima: gli archetipi.

In un'intervista alla BBC fu chiesto a Jung se credeva in Dio. Rispose: «*I do not believe, I Know!*». È un sapere da psicologo che pretende che la realtà religiosa sia inscritta all'interno della psiche umana. Ma Dio perde così la sua realtà. Nessuna religione, qualunque essa sia, vive la realtà divina come semplicemente immanente alla psiche umana.

*L'uomo religioso crede al soprannaturale. Può la psicologia formulare un giudizio sulla realtà oggetto di questa credenza?*

No. La psicologia non ha la competenza di emettere un giudizio di verità circa la credenza nella realtà divina. Il campo proprio della psicologia è quello dei desideri, delle paure, delle angosce, delle rappresentazioni immaginarie, dei dubbi, che si riferiscono al soprannaturale proposto dalla religione. È per questo che dico che un non credente può, anch'egli, lavorare nel campo della psicologia della religione, se la concepisce in maniera corretta. Ma molti psicologi pensano ancora che, in fin dei conti, la realtà religiosa fa parte della psicologia umana.

Lei, ad esempio, ha menzionato la fede. La fede è una disposizione del tutto peculiare del cristianesimo. Se ne trovano già i primi accenni, com'è ovvio, nella Bibbia; quando, secondo la concezione biblica, Dio si dichiara un Dio-persona. Ora, chi è una "persona"? Chi si rivolge all'altro con una parola personale. Dio parla a Mosè e dice: «Io sono Colui che sono». Quell'*Io* introduce qualcosa di assolutamente nuovo nella storia delle religioni. «Bisogna riconoscere la specificità di questa religione», mi disse uno storico non credente, Jean-Pierre Vernant.

Questa specificità della concezione di Dio dà luogo anche a una disposizione religiosa particolare, quella che fa dire: «Io credo», «Io credo in», e non già: «Io credo che Dio esiste», ma: «Io credo in Dio». Questa attitudine di fede, con tutto ciò che essa comporta anche come dubbio, è propria della religione cristiana e lo psicologo la deve riconoscere. Il dubbio, d'altronde, non ha senso se non a partire da questa disposizione di essere invitati a credere, che altrove era sconosciuta. Questo è un fatto oggettivo che si osserva nella cultura e nella storia delle religioni e che offre il quadro a cui si deve attenere lo psicologo della religione che affronta lo studio del cristianesimo.

*Se lo psicologo non può emettere un giudizio sul contenuto di questa fede, quale può essere il suo contributo?*

Il suo contributo sarà, tra l'altro, di esaminare ciò che è richiesto dalla religione come basi e come meccanismi psicologici perché vi si possa aderire. Egli studierà anche ciò che nella psicologia normale dell'uomo costituisce una certa attitudine di difesa contro l'invito a credere. Vi sono anche qui le due possibilità, di adesione o di rifiuto, che nel cristianesimo sono molto più accentuate rispetto a un sistema di religione mitologica, dove si è circondati da concezioni condivise dal gruppo etnico. La fede richiede invece una adesione personale a una realtà che con rigore di termini non è di questo mondo.

Prendiamo l'aspetto della non-credenza: il cristianesimo richiede anche in tal caso un'attitudine di estrema fiducia, che suppone un superamento di qualsiasi esigenza di garanzia. Freud fa

notare, ad esempio, che i santi esprimono più degli altri cristiani la colpevolezza e che in ciò vi è qualcosa che giustamente è proprio della religione cristiana e di coloro che la vivono nella maniera più veritiera. Altrove, nelle altre religioni, non si ha riscontro di ciò.

Psicologicamente, si capisce che quando l'uomo si trova di fronte a un Dio-persona, che è un Dio d'amore ma che nello stesso tempo è un Dio che esige che si adotti la stessa disposizione divina di amore, l'uomo è molto più convinto e consapevole delle proprie deficienze. Egli, allora, adotta facilmente un atteggiamento di difesa, giacché questo rapporto interpersonale richiede un tale impegno che può diventare angoscioso. È necessario uno slancio di fiducia per accettare questo rapporto in pace.

Si può predicare che Dio è misericordioso, ma quando qualcuno è veramente cosciente di ciò che vuol dire il suo impegno di fronte a un Dio personale, che è Amore e Santo, non gli basta ripetere semplicemente le parole «Dio è misericordioso», occorre che allo stesso tempo sia convinto che è il Dio molto santo e molto esigente che è misericordioso. E si sa benissimo, e lo si vede di continuo, che c'è chi si spaventa davanti a questo aspetto. Sono persone che si sentono quasi come prese in una trappola di colpevolezza e esitano nella relazione. Non è semplicemente una questione di difficoltà intellettuali, c'è una difficoltà psicologica.

*L'analisi psicologica, quindi, può discernere i fattori inconsci che sottostanno a dei comportamenti religiosi.*

E che attraversano anche questi comportamenti con tutte le resistenze e le angosce possibili.

*Se da una parte la persona si pone nella relazione con Dio con tutto il suo essere, penso che d'altra parte la fede in Dio opera in qualche modo sulla persona e che lo stesso messaggio impregna la psiche. L'esigenza, ad esempio, richiede un superamento di sé, oppure per avere fiducia bisogna fare un salto al di là dell'angoscia. Lo psicologo nota anche questa azione della fede sulla psiche?*

Sì, certamente, e lo si può notare in maniera molto netta nel cammino dei mistici. Le posso fare un altro esempio che forse è

importante al giorno d'oggi. Una religione come il cristianesimo può dar luogo a un integrismo del tutto sconosciuto presso altre religioni, quelle a contenuto mitologico.

La fede cristiana proclama che Gesù è Signore del mondo a motivo della sua risurrezione. Chi prende seriamente questa proclamazione della signoria di Cristo non può non porsi la questione del senso che questa affermazione ha nella realtà del mondo. E di certo, come già erano propensi a farlo diversi movimenti pseudo-mistici del medioevo, si può giungere a volere ad ogni costo e con qualsiasi mezzo imporre ciò che per essi è il vero senso del mondo. Si vuole che il mondo riconosca che Gesù Cristo è il Signore e che ciò si verifichi nella realtà; un po' come nel comunismo si voleva imporre l'ideologia con la forza.

Tale tendenza all'utopia integrista evidentemente questa religione la produce, dal punto di vista psicologico, in persone che precisamente non sanno superare l'inquietudine personale che scaturisce dalla distanza che essi notano tra ciò che proclama la fede e quella realtà del mondo che essi vedono. Mediante tale integrismo essi superano la loro angoscia personale.

*Ma, a queste persone non si potrebbe fare un discorso, che sarebbe allora specificamente teologico e cristiano, dicendo loro: «La signoria del mondo esercitata da Gesù è la signoria di qualcuno che invita, che serve e che si è fatto crocifiggere dal mondo? Se voi dunque prendete Gesù com'egli è dovrete entrare anche voi in questo meccanismo».*

Sono d'accordo. Questa formazione teologica è una fase necessaria, ed è quello che bisogna fare; ma non dimentichi che l'integrazione di questa prospettiva nella coscienza richiede un lavoro di riconversione psicologica.

Il pericolo dei gruppi religiosi molto ferventi consiste proprio nella tendenza che avrebbero a questa concezione integrista che divide il mondo tra coloro che sono per la signoria di Dio e gli altri. Si cerca l'appoggio di coloro con i quali si condivide la comune credenza e in qualche modo ci si oppone agli altri.

Senza il sostegno di una comunità si rischia anche di perder-

si, poiché interviene allora un altro dato della psicologia: ciò che sembra essere la concezione della maggioranza diviene facilmente il modello della realtà vera. Essere minoritari per un cristiano è una grande sfida, giacché di per sé la maggioranza sembra significare la verità. Si può quindi avere una attitudine di difesa che si manifesta nel ripiegamento del gruppo che per salvaguardarsi si oppone all'ambiente circostante.

Una certa vita di comunità è assolutamente necessaria psicologicamente poiché bisognerebbe essere straordinariamente forti per reggere da soli quando si vede che il mondo circostante è diverso. Normalmente l'uomo deve sentire di far parte di una comunità. Tuttavia il pericolo di una comunità sta nel fatto che insinua una divisione con gli altri che non ne fanno parte. La psicologia può chiarire questi fenomeni che sono introdotti proprio da questo tipo di religione, che è la religione della fede.

*Esistono dei criteri propriamente psicologici che permettono di pronunziarsi sulla validità di un'esperienza religiosa?*

Penso che vi siano diversi criteri. Un criterio, di cui abbiamo già parlato, è che l'esperienza religiosa non può disconoscere la realtà dell'universo e dell'essere umano tali come li conosciamo.

Un altro criterio è che l'esperienza sia comunicabile. Tutto ciò che è psicologicamente sano è suscettibile di essere comune all'umanità. Penso a un caso clinico, a qualcuno che al momento della professione dei voti ha avuto una così intensa convinzione di essere liberato da tutte le proprie miserie umane e di essere trasformato da Dio, da sentire nello stesso tempo che il fatto era talmente straordinario da non poterlo comunicare. Ebbene, quando si sente che l'esperienza religiosa è tanto singolare da non poterla comunicare ad altri, è un cattivo segno.

Ogni esperienza, quando è sana, quando è umana, deve essere comunicabile, anche se si scontra con le obiezioni degli altri. Ma in tal caso si sa prendere posizione benissimo poiché si sa che, pur essendo implicati personalmente, si è in un rapporto vero, perché suscettibile di essere universalmente umano. Anche questo per me è molto importante.

*Una sorta di oggettività dell'intersoggettività?*

È proprio questa l'oggettività. Un altro criterio è l'effetto positivo dell'esperienza nella vita morale, nel lavoro e nel rapporto con gli altri. Quando l'esperienza religiosa ha come conseguenza che tutto ciò che fa parte della vita normale, come il lavoro, diviene spregevole e viene rifiutato, quando ci si separa da ciò che è comunemente umano, direi allora che questa esperienza è segnata dalla insufficienza affettiva e da un carattere troppo soggettivo, narcisistico, troppo pieno di sé. Se dunque un'esperienza è riscontrabile nel rapporto con gli altri, nel lavoro e nella vita etica, è un segno di verità dell'esperienza. E forse ce ne sono altri...

*Quando si leggono analisi psicologiche di itinerari spirituali, si ha l'impressione a volte che la psicologia permette di mostrare la connessione che vi è in tali vite dall'infanzia e dall'adolescenza fino alle più alte esperienze spirituali. C'è come una logica e si direbbe che non è per caso che tal santo ha sviluppato tal carisma o che la sua santità si è espressa in tale maniera. Vi è proprio un fondamento umano che l'analisi psicologica e forse anche quella sociologica permettono di chiarire. Ciò vuol dire che quella persona era determinata?*

Più che determinismo direi «determinismo aperto» e in questo senso parlo dunque di condizionamento. Tutto non è possibile, poiché ogni persona è condizionata da molteplici fattori, ma le condizioni non determinano in maniera rigida la vita da seguire, giacché è l'uomo che, tra ogni sorta di ostacoli, assume ogni volta la propria posizione.

Lei difficilmente può immaginare nella nostra cultura – e mi riferisco all'ambiente che conosco – il tipo di esperienza di Teresa d'Avila con le sue visioni ripetute. E probabilmente non ci si potrebbe figurare che ciò capitasse anche a qualcuno come Francesco d'Assisi. L'ambiente culturale e tutto lo sviluppo della persona predestina anche a certi tipi di itinerari impensabili per altri. Vi è dunque un condizionamento.

Tutti abbiamo un certo tipo di sensibilità che ci viene dalla

nostra cultura, dalla famiglia, che ci impregna, che apre delle possibilità, ma che limita anche le nostre possibilità.

È per questo che i santi sono anche molto vari.

*C'è dunque una scelta tra diversi possibili che sono i possibili di quest'uomo dovuti giustamente a dei condizionamenti psicologici e culturali.*

Certamente, e non si può prevedere quale strada egli seguirà. Si può dire a cose fatte che vi è una linea in quella vita, ma è lui che l'ha fatta. Si può anche dire *a posteriori* che egli non avrebbe potuto compiere la linea di vita di un altro, perché i dati iniziali erano diversi.

*Ma con i dati che egli aveva all'inizio avrebbe anche potuto seguire un'altra linea, una linea che probabilmente avrebbe avuto delle connotazioni simili?*

Sì, ma non si può dire quali. Si può soltanto vedere che c'è una certa coerenza nella linea che ha seguito, ma che c'è anche l'impronta della sua libertà, di una scelta, che è sempre la sua scelta e che, sotto diverse modalità, è sottolineata man mano lungo la sua vita. In questo senso è una storia di vita!

La cosa più sorprendente, se si applica tutto questo a Gesù Cristo – ed è ciò che mi ha colpito in particolar modo in lui dal punto di vista della psicologia della religione –, è in un certo senso l'impossibilità di attribuirgli un tipo di carattere. Non si può dire che sia un mistico, egli è evidentemente come un mistico e più di un mistico, collegato a Dio, ma non ha seguito un vero *iter* in tal senso. Ciò fa riflettere. San Paolo ha un carattere umano netto, san Giovanni l'evangelista anche, di Marco lo si indovina pure dal suo Vangelo, e invece mi pare che Gesù sfugga a quelle determinanti che sono sia culturali che psicologiche.

*Non potrebbe essere equilibrio tutto questo?*

È normale che l'uomo si faccia progressivamente. L'equilibrio non è mai dato. L'equilibrio è lo stato felice dell'uomo che

attraversa degli elementi più o meno conflittuali ad ogni momento della sua vita e che realizza un equilibrio nell'età adulta, un altro equilibrio più tardi, un equilibrio ancora nella vecchiaia. Ma l'equilibrio è segnato ogni volta dalle nuove esperienze fatte, dalle difficoltà attraversate. L'equilibrio si forma poco a poco.

Ora, anche se Gesù ha una personalità affermata, non gli si può però attribuire un carattere. Gesù conosce delle prove, lo si vede confrontarsi con degli ostacoli, ha dei rifiuti che egli non aveva previsto, c'è un certo cambiamento nella sua vita, con alla fine l'esperienza dell'angoscia. Tuttavia non si può proprio dire che vi sia stata una trasformazione della sua personalità, come lo si può dire di qualunque uomo la cui personalità si va formando piano piano<sup>2</sup>.

*Prendere in considerazione la dimensione psicologica delle esperienze religiose mette in evidenza il fatto che sono radicate nell'umano. Lo sguardo della fede vi svela l'irruzione del divino. Come concepisce lei il rapporto tra le spiegazioni psicologiche dei fenomeni religiosi e la vita di fede, tra le causalità umane e la convinzione della fede?*

Prendiamo il caso di Bernadette di Lourdes. È una personalità assolutamente notevole. Lucida, pur non essendo affatto colta, molto retta, molto veritiera in tutto ciò che dice; è impressionante. Tuttavia, ci si rende conto ugualmente che, dal momento delle «apparizioni», succede qualcosa di simile a ciò che avviene in una forma di estasi. Anche se Bernadette dice di aver visto, non c'è alcun argomento – se si analizzano bene i testi, cosa che non posso fare qui – per dire che la Madonna è apparsa corporalmente. Dico allora che è un processo psicologico.

La questione che si pone, quindi, è di sapere se Dio può agire in simili circostanze. Rispondo: «Sì, ma attraverso i dati psicologici dell'uomo». In questo senso direi che è un tipo di esperienza nella fede, un tipo molto particolare, come lo erano le visioni

<sup>2</sup> Su questo tema cf. A. VERGOTE, *Jésus de Nazareth sous le regard de la psychologie religieuse* in AA.VV., *Jésus-Christ Fils de Dieu*, Presses Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1984, pp. 115-146; oppure A. VERGOTE, *Explorations de l'espace théologique*, Peeters, Leuven 1990, pp. 4-34.

di Teresa d'Avila. Se la si legge bene, si può vedere che Teresa non fa distinzioni tra visioni e apparizioni. Ciò nonostante ella sa molto bene che le sue visioni non sono apparizioni, ma dal modo come le racconta si potrebbe credere che si tratti di apparizioni. Se non avesse detto di non credere nelle apparizioni, si direbbe che le sue sono apparizioni.

Per lei sono visioni, perché teologicamente è convinta, da san Giovanni della Croce, che le sue esperienze non possono essere che delle visioni. Le apparizioni che riferisce Bernadette sono di questo tipo, sono delle «visioni corporali».

Molti cristiani si scandalizzano quando dico che queste «apparizioni» sono un fenomeno psicologico, l'ho notato diverse volte, poiché essi si sentono derubati da ciò che era un segno miracoloso *evidente*, una conferma *fisica* della loro fede. Rubo loro la certezza di una osservazione che non hanno fatto direttamente ma che essi fanno con l'immaginazione per mezzo dei visionari. Essi dicono a se stessi che, dal momento che Bernadette è una persona notevole, che ha avuto una tale influenza morale e religiosa, deve esser vero che ella ha visto la Madonna. Secondo loro, la Madonna è apparsa, dunque la Madonna esiste, è salita al Cielo, quindi tutte le verità cristiane sono confermate.

Io sottraggo loro l'evidenza, la certezza che si tratta di un fenomeno miracoloso, ma permetto loro – e questo è ciò che credo personalmente, ciò che un teologo può accettare, mentre è un punto sul quale lo psicologo può restare neutrale in quanto psicologo – di considerare che Dio agisce inserendosi nelle particolarità psicologiche di quella ragazza. Certamente è straordinario, dirà lo psicologo, che quella ragazza, che ha una personalità così eccezionale nella quale nulla è visibilmente patologico, abbia avuto simili esperienze. Per uno psicologo che è neutrale tutto ciò resta un enigma. Per un credente come me il caso non è un problema. Dio può agire in quella ragazza, come lo ha fatto altre volte quando ha parlato ai profeti. Si può manifestare in questo modo, seguendo le strade della psicologia della ragazza, e per il suo ambiente lei sarà un messaggio cristiano.

Se crediamo ai profeti, non per questo andiamo a pensare che essi avevano un telefono per comunicare con Dio. Dio agiva

nei loro spiriti, Dio agisce sempre per mezzo degli umani, attraverso gli umani e dunque seguendo anche le leggi umane della psicologia e della cultura. Non si può mai dissociare la grazia dal lavoro psicologico che l'uomo stesso opera. Questo è il nocciolo della concezione della grazia a cui è giunto sant'Agostino alla fine della sua vita. Questo mette a disagio quei cristiani che si trovano derubati, non dell'idea che Dio possa agire, ma della convinzione che egli agisce visibilmente, in modo osservabile, quasi sperimentabile.

Ma a partire dal momento in cui uno crede in un Dio-persona, questo non rappresenta più un problema, poiché un Dio personale non può essere un Dio assente dal mondo; e io non posso neanche credere in un Dio personale che metta il suo dito negli ingranaggi del mondo. È nello stesso tempo un Dio completamente diverso, creatore, che lascia agire le leggi del mondo, e un Dio che agisce nel mondo. Com'è che Dio lascia agire il mondo così com'è, e agisce anche nel mondo? Ebbene, agisce all'interno degli uomini. È questa la fede nello Spirito Santo: lo Spirito di Dio che si unisce al nostro spirito<sup>3</sup>.

*Lei ha parlato di storia, di parola, di verità. La connivenza che esiste tra questi temi profondamente cristiani e le scienze dell'uomo mi fa pensare che forse c'è una nuova alleanza da vantare tra le scienze umane e la teologia. Nella storia della teologia la dogmatica cattolica è stata strettamente unita ad una metafisica, diciamo, di tipo cosmologico. Ascoltando lei ho l'impressione che la chiarificazione delle scienze dell'uomo rivitalizzi un certo numero di dati cristiani fondamentali. Lei non pensa che è uno dei passi che la teologia sta per fare?*

Lo spero. Trovo che la teologia non si è veramente interrogata sul serio su ciò che vuol dire il fatto che Dio si dichiara in una parola personale a un certo momento della storia. Si è troppo

<sup>3</sup> Sul tema delle visioni e delle apparizioni cf. A. VERGOTE, *Visions surnaturelles et apparitions*, in A. VERGOTE, *Explorations de l'espace théologiques* (Biblioteca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XC), Peeters, Leuven 1990, pp. 597-615; e A. VERGOTE, *Visions et apparitions, Approche psychologique*, in «Revue Théologique de Louvain», 1990, t. 22, pp. 202-225.

pensato in una maniera non storica. Se lei guarda la maggior parte dei trattati sulla rivelazione – in ogni caso è questo il ricordo che ho della mia formazione teologica – ci si preoccupa di sapere ciò che Dio ha detto, ma senza domandarsi che cosa significhi che Dio ha preso la parola. Il fatto in sé di dichiararsi non ha costituito un centro di interesse.

Ora, se si è appena un po' impregnati dalle scienze umane, ci si rende conto che la parola indirizzata a qualcuno è l'atto fondamentale del rapporto personale e della costituzione stessa della realtà della persona come soggetto. Questo è molto più importante del contenuto. Questo apre tutta una serie di interrogativi su chi è questo Dio che parla. Lo paragoni, ad esempio, all'Islam dove Dio detta; nella Bibbia Dio si rivolge all'uomo, gli parla e colui che parla inizia una storia con un'altra persona. È questo l'essenziale.

La metafisica non conosce questa prospettiva, non è attenta a questi dati che sono essenziali nell'antropologia umana. Questa metafisica non ha neanche i concetti, né la maniera di pensare che faccia spazio a un Dio che fa storia dichiarandosi.

Dio si fa Dio – non dico che diventa Dio – ma si fa Dio per l'uomo nella Parola. Vi si può trovare qualcosa di molto vicino all'esperienza psicoanalitica del padre che Lacan e Dolto hanno sottolineato e che è molto importante per la teologia.

Cos'è il padre? Il padre è colui che si pone come padre con l'interesse personale che rivolge al bambino. È un interesse che egli introduce e che fa sì che egli assuma una posizione differente dalla donna, dalla madre. La paternità si fa nell'esercizio di un rapporto personale che il padre instaura con il bambino. Si può dire che essere madre è un dato molto più vicino alla natura, giacché vi è un legame simbiotico all'origine. Il padre si introduce come terzo, non semplicemente nel conflitto, ma come altro. La paternità si pone, e in tal senso la paternità ha sempre un senso simbolico.

Da dove viene al padre l'autorità che ha? Non a caso san Paolo ha già detto: «... dal quale deriva ogni paternità». San Paolo sentiva che in effetti essere padre non coincide con il fatto biologico, che è pure reale: occorre che il padre sia reale, certamente. Essere padre è anche altra cosa che il generare come la madre, la

quale è in un rapporto molto più immediato, affettivo e corporale. Essere padre è, per chi ha tale funzione, porsi per l'appunto come padre in un rapporto di elezione. Il padre riconosce il bambino come suo con un progetto sul suo futuro; in questo senso egli lo chiama a divenire adulto. Ed è ugualmente con molta ragione che san Paolo, che non conosceva nulla di queste questioni di psicoanalisi, ha sentito che la paternità viene da una istanza trascendente.

Trovo che le scienze umane possono contribuire a chiarire dei dati essenziali della fede. La paternità di Dio che è così essenziale nella religione biblica, e comunque nel cristianesimo, evidentemente non appartiene all'ordine della metafisica, semplicemente perché la metafisica pensa all'insieme cosmico, ma non pensa affatto in quei termini che sono propri delle relazioni personali.

*Vorrei porle un'ultima domanda che forse è più personale. Un credente, un cristiano che studia la psicologia della religione, e che dunque è avviato difatto a riflettere anche sulla propria esperienza e sull'esperienza della comunità nella quale è inserito, può ritrovare la semplicità? Non c'è un pericolo per lo psicologo cristiano di essere sempre un po' in stato di osservazione? Questo non potrebbe impedirgli di abbandonarsi a Dio?*

È un pericolo reale per qualsiasi psicologo; e più si è psicologo nel senso limitato del termine, più grande è il pericolo. Ma se nello stesso tempo si ha una certa cultura umana, se si ha un interesse filosofico o per delle questioni teologiche, uno dice a se stesso che c'è troppo nell'uomo perché si possa essere interessati tutto il tempo solo per ciò che è precisamente psicologico. Vi sono molti momenti in cui si lascia la psicologia tra parentesi. Penso che il pericolo sia reale per chi si limita al suo interesse psicologico. Conosco psicologi di questa specie e lo trovo orribile.

Personalmente quando mi trovo con amici, lo so, osservo delle cose senza volerlo, è chiaro. Ma mi dico sempre: «C'è molto di più nell'uomo, c'è molto di più nell'espressione umana, nella cultura umana che posso studiare, rispetto a quello che osservo dal punto di vista psicologico».

Constato anche che, più gli psicologi conoscono il posto reale ma ridotto che occupa la realtà psicologica, la quale nell'essere umano è circondata da molti altri enigmi, più possono essere naturali quando sono in famiglia, con i loro figli.

Per questo per me è molto importante che si abbia un'altra formazione oltre a quella della psicologia. E quando si fa della psicologia nel senso clinico, serve molto avere un altro campo di attività.

Per quanto mi riguarda poi nella mia veste di psicologo della religione, non ho difficoltà a praticare questa disciplina in un'attitudine di neutralità scientifica e, in altri momenti, pregare o meditare o anche celebrare l'Eucaristia o dare un'istruzione religiosa. Avere una conoscenza critica di ciò che c'è nell'uomo, percepire le particolarità psicologiche delle persone, può benissimo entrare nello sguardo benevolo che Gesù ha sull'uomo, o su di me, che in quanto credente cerco di adottare.

L'amore del padre e della madre per il bambino – e per il coniuge – non è forse più vero, più solido, quando dal punto di vista psicologico è fatto più chiaro nei confronti dell'altro e di se stessi?

a cura di MICHEL VANDELEENE