

PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE E RITO. DAL RIDUZIONISMO PSICOLOGISTICO AL MODELLO TRANSIZIONALE

Mario Aletti

Le parole hanno una storia (ed una geografia)

Le parole dell'individuo, e il linguaggio come struttura d'insieme, si radicano in una storia, o in un'archeologia (individuale e collettiva), spesso pre-verbale. Sradicate da questo percorso, lontane dal loro territorio, o usurate dall'uso quotidiano, perdono la loro capacità di significazione.

Capita per il linguaggio e le parole che pongono in essere il mito ed il rito: il mito si demitizza, il rito si sforna in rituale, il simbolo diventa segno estraneo.

Certamente questo accade anche per il linguaggio della psicologia. Questa è un sapere organizzato e scientifico, vale a dire caratterizzato da metodi, modelli, tecniche considerate valide, ed attendibili, circa strutture e funzionamento della psiche umana. Ma oggi la divulgazione psicologista ha indotto una deriva concettuale e metodologica, per cui la psicologia viene ad assumere anche altri significati. Così, la parola "psicologia" viene usata ad indicare, sia la cosa in sé stessa (la "psiche"), sia il nome (o la qualificazione) della cosa osservata (per es. "la psicologia dello studente"), sia l'approccio alla cosa (la scienza psicologica). L'indistinzione e la sovrapposizione dei significati induce confusione ed assimilazione, "notte oscura dove tutte le vacche sono nere" (Hegel), dove cercano giustificazione affermazioni banali e spesso difensivistiche nei confronti della disciplina psicologica. Si va da asserzioni che negano alla psicologia come disciplina una sua specificità e validità ("sono tante e differenti tra loro; allora nessuna è vera!") a quelle che confondono l'approccio scientifico della psicologia con il banale buon senso, con la sensibilità e capacità di ascolto, la disponibilità alle confidenze altrui ("siamo tutti psicologi!"). In realtà, il fatto che tutti abbiamo una psiche non giustifica la pretesa che siamo tutti psicologi, cioè studiosi della psiche, con i metodi propri della psico-logia.

Contro il riduzionismo, lontano dall'apologetica

La psicologia è quella scienza di indagine positiva che nasce a metà dell'Ottocento per lo studio del soggetto a partire da uno specifico punto di vista: non pretende di studiare l'uomo nella sua complessità e totalità. La psicologia non è un'antropologia, così come non è una visione del mondo, ma è lo studio del funzionamento mentale dell'uomo in relazione con ciò che lo circonda. Questa prospettiva suggerisce di evitare, sotto il titolo *Psicologia e rito*, una rassegna di autori che abbiano lasciato pagine importanti sul rito (S. Agostino, Meister Eckhart, Santa Teresa d'Avila e su su...fino a Kierkegaard, a Romano Guardini etc.), confondendoli in una "antologia psicologica"; operazione cara ai sostenitori di un giustificazionismo apologetico che ricerca negli *auctores* il sostegno (più spesso un sostituto) delle proprie argomentazioni. Certo, spesso, acute osservazioni sul comportamento umano sono state fatte da filosofi, sociologi, padri spirituali, mistici. Ma ciò non li qualifica come psicologi; anche se gli psicologi possono trarre dalle loro intuizioni indicazioni di aspetti della vita religiosa suscettibili di divenire oggetto della psicologia.

Certamente, la psiche era conosciuta ben prima che nascesse la psicologia come scienza. Allo stesso modo che gli uomini hanno sempre saputo, fin dall'antichità, navigare sui fiumi e sui mari, pur senza conoscere le leggi dei fluidi e dei venti. I riti e il linguaggio simbolico delle liturgie delle religioni sono precedenti e radicati nell'esperienza umana, individuale e collettiva, ben prima che lo studioso (antropologo culturale, teologo liturgista, etc.) ne elucidi l'aspetto formale, determinato e fissato nella configurazione istituzionale. D'altra parte, non c'è ricostruzione storica, rilettura struttural-funzionale o commento didascalico-didattico che possa attivare la valenza simbolica di segni che abbiano perduto la loro propria capacità di significazione. Per parte sua, la ricerca psicologica può aiutare a cogliere l'archeologia simbolica dell'umano su cui si fonda quell'ulteriorità di senso che per il teologo costituisce la valenza religiosa performativa dei segni e sacramenti cristiani.

La competenza della psicologia si esercita sul lato umano del rito religioso. La psicologia non studia la religione, ma la persona religiosa: il funzionamento e i percorsi mentali dell'individuo che si accosta alla religione. Non risponde alle domande su essenza, origine, valore ontologico della religione¹. Ciò comporta che l'essenza del rito liturgico e il dono della Grazia ivi contenuto non è materia su cui la psicologia si esercita. E tuttavia lo studio psicologico è parte integrante, in qualche modo, dello stesso approccio teologico, posto che della fede dell'uomo credente si tratta. Giustamente, Antoine Vergote sostiene, a proposito della stessa Eucarestia "Una ricerca antropologica sull'Eucarestia è parte integrante dello stesso approccio teologico. Apporta un contributo insostituibile alla comprensione dell'Eucarestia, rischiarando il senso umano del gesto rituale [...] In effetti, pur mirando a cose invisibili, la fede passa per i sensi"²

Tuttavia, i risultati dell'indagine psicologica non possono essere assunti né a prova o conferma del significato religioso del simbolo, né a motivo di dissacrazione del rito. La psicologia deve guardarsi dalla riduzione psicologista del simbolismo religioso. In proposito va sottolineato che anche sostenere che il simbolismo religioso è "naturale" è una forma di riduzionismo, caro a certe scuole di psicologia del profondo che sconfinano nella filosofia e nell'antropologia. Questo atteggiamento trova un parallelo nell'ingenuità con cui alcuni teologi o pastori chiedono allo psicologo di fornire criteri di valutazione della crescita religiosa, della vocazione cristiana e sacerdotale, dell'autenticità dei riti liturgici. In realtà le pretese di sostenere la "naturalità" dei riti religiosi si muovono sullo sfondo di una tendenza alla secolarizzazione della religione, di una assimilazione della religione ad una generica "spiritualità" e di una riduzione del Cristianesimo ad una religione naturale.

Il rito: dal funzionalismo al transfunzionalismo

Tutte le esperienze umane sono psichiche. Ma lo psichico non è tutto, nell'esperienza umana. Nella religione ci sono altri fattori: sociali, storici, teologici, filosofici e certamente, per il credente, nella relazione con Dio c'è un fattore unico, specifico ed imprescindibile: la Grazia divina e l'incontro personale con Dio che si rivela e dona e, attraverso questa relazione, agisce nel cuore dell'uomo.

Il riduzionismo psicologista, che riduce il rito a manifestazione di processi e conflitti psichici, nella storia della psicologia si è manifestato in almeno due principali direzioni. Da una parte, Freud ed alcuni dei suoi primi collaboratori (in particolare Theodor Reik) proposero un'interpretazione dei riti religiosi come ripetizione nevrotica del ritualismo infantile, finalizzato al superamento di conflitti emotivi. Questa visione funzionalistica del rito e della religione (per altro cara agli ambienti sociologici e di antropologia culturale che si rifanno a Émile Durkheim) vedrà un'inattesa convergenza tra le prime teorie psicodinamiche e le teorie dello sviluppo dell'intelligenza di Jean Piaget e della sua scuola. Entrambe tendono a presentare il rito come una soluzione infantile (originaria e stadio-specifica, ovvero secondaria a regressione patologica) alle necessità di adattamento che l'uomo incontra sia al livello ontogenetico, del singolo individuo, che al livello filogenetico, della storia evolutiva dell'umanità³.

¹ Per un'introduzione alle tematiche epistemologiche e metodologiche della psicologia della religione, rimando a M. Aletti *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*; 2 ed., Aracne, Roma, 2010. Una rassegna di studi psicologici sul rito ancora oggi stimolante è quella curata da H-G. Heimbrock & H. B. Boudewijnse, *Current studies on rituals. Perspectives for the psychology of religion*. Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1990.

² Vergote, *Dimensions anthropologiques de l'Eucharistie*, In A. Vergote, *Explorations de l'espace théologique. Études de théologie et de philosophie de la religion* (pp. 427-459), Leuven University Press and Uitgeverij Peeters, Leuven: 1990, pag. 427. La tesi, molto cara a Vergote, anche in tempi in cui non era usuale tra i teologi, anima tutta l'impostazione del prezioso e poco studiato volume dello stesso autore, *La teologia e la sua archeologia. Fede, teologia e scienze umane*. Esperienze, Fossano, 1974.

³ Nel suo studio sulla concezione del mondo nel bambino, Piaget presenta i rituali, in particolare i rituali magici, come forme iniziali ed immature di ragionamento e di riconoscimento della causalità Cfr Piaget, J. *La représentation du monde chez l'enfant*. Alcan, Paris, 1926. Trad. it. *La rappresentazione del mondo del fanciullo*. Boringhieri, Torino,

Se la riconduzione del rito a una dimensione infantile, immatura o patologica rappresenta una faccia della medaglia del riduzionismo psicologista, l'altra faccia è rappresentata dalle teorie che esaltano il rito come espressione piena e totale dell'animo umano, unico autentico linguaggio della psiche. È la tentazione di debordamento epistemologico di Jung e dello junghismo, di cui è imbevuta la "psicologizzazione" della cultura contemporanea (ed anche parte della letteratura teologica: si veda, ad esempio l'opera di Drewermann⁴). I simboli ed i riti, capaci di attingere le profondità dell'inconscio collettivo, sono visti come il mezzo più efficace per l'individuazione del singolo e delle culture, in una visione dove filosofia, antropologia, orientalismo, e magari alchimia, si sovrappongono e spesso confondono. In questo contesto, il rito viene spesso visto come un rituale esoterico, il compito affidato all'esperienza religiosa tende a ridursi al benessere psico-fisico, il riconoscimento della trascendenza refluisce sull'autotrascendimento individuale.

Ben inteso: entrambe queste interpretazioni psicologistiche fanno riferimento (e possono essere verificate) in alcune modalità immature ed infantili o patologiche della religione effettivamente, riscontrabili presso soggetti credenti. Ma la loro pretesa di assurgere a spiegazione esaustiva dell'origine ed essenza del rito religioso, costituisce un debordamento dalle competenze della psicologia. Semplificando, potremmo osservare che se i primi (funzionalisti, freudiani e piagetiani) "cosificano" l'aspetto oggettivo del rito, fissandosi dall'esterno la funzione (il rito come mezzo per ottenere qualcosa), i secondi (sostanzialisti junghiani) accentuano la dimensione soggettiva, emotiva ed esperienziale; sono interessati alla risonanza interna, alle vibrazioni interiori dell'io, quando non riducano il rito ad estrinsecazione di un inconscio collettivo

Il rito religioso instaura un'esperienza specifica e irriducibile.

Il rito religioso si ancora ad un duplice riferimento: individuale e sociale. Il rito si poggia su elementi naturali (acqua, pane, olio, luce) assunti in una significazione simbolica, vale a dire entro un linguaggio che intenziona il gesto come "religioso"⁵. Lo psicologo, naturalmente, non si pronuncia sullo statuto ontologico del segno religioso e del sacramento, e sulla Grazia di cui sono mediatori. Ma, certamente, può contribuire ad illuminare il loro radicamento antropologico, la modalità del vissuto del credente, e il suo livello di comprensione e di partecipazione.

Nella sua accezione più generale, il rito ordina ed organizza la vita, controlla il caos, l'ambiguità e la casualità degli eventi, con ciò contribuendo a strutturare, formare e limitare emozioni e sentimenti e conferendo un senso di conforto e di sicurezza, nelle condizioni di instabilità e di tensione⁶. Inoltre, il rito connette tra loro epoche ed individui in un interscambio generazionale in cui il nuovo si instaura sempre all'interno della continuità, la creatività si radica nella tradizione e ne trae forza e legittimazione.

Nel rito religioso, la partecipazione (cioè il "prender parte") del credente, suppone la capacità creativa e progressiva, di assimilazione e di adesione del soggetto, non meno che il radicamento nel dato biologico-socio-culturale del simbolo. Mette in gioco le dinamiche emotive interne del soggetto, la sua competenza cognitiva e la sua interazione con la cultura ambiente. La lettura psicologica deve perciò utilizzare, insieme, una prospettiva dinamica, cognitiva e sociale.

1966. Per Freud il rituale è un mezzo di abreazione del senso di colpa: cfr Freud, S. (1912-13). *Totem e tabù*. In *Opere* (Vol. 17, pp. 7-164). Boringhieri Torino, 1975 e perpetua il tentativo infantile di garantirsi la protezione di un padre benevolo (Freud, S. (1927). *L'avvenire di un'illusione*. In *Opere* (Vol. 10, pp. 432-485). Torino, Bollati Boringhieri, 1978.

⁴ Sul punto, mi permetto di rimandare a M. Aletti, Eugen Drewermann tra psicologia del profondo e antropologia teologica. Osservazioni da un punto di vista psicoanalitico. Introduzione a M. Diana, *Angoscia e libertà. Psicologia del profondo e religione nell'opera di Eugen Drewermann* (pp. ix-xxii). Centro Scientifico Editore, Torino, 2002.

⁵ A. Vergote, *Regard du psychologue sur le symbolisme liturgique*. *La Maison Dieu* 91(1967) 129-151.

⁶ Pruyser, P. W. *The play of the imagination. Toward a psychoanalysis of culture*. International Universities Press, New York, 1983.

La partecipazione religiosa suppone anche una certa solidarietà del soggetto con l'intenzionalità intrinseca al simbolo e al rito⁷. Per esempio, ciò che qualifica la partecipazione "religiosa" a una processione e la distingue da una benefica passeggiata in comitiva non è il camminare insieme, e neppure la presenza di crocefissi e candele in testa al corteo. Ma è la corrispondenza tra l'intenzione attuale del fedele con l'intenzionalità inscritta nel rito. Ne consegue, ad esempio, che, sul piano metodologico, risultano riduttive quelle ricerche che, magari con intenti cripto-apologetici, attribuiscono il carattere di "coping religioso"⁸ alla partecipazione alle processioni. Secondo alcune curiose ricerche, la processione farebbe bene alla salute, visto che i soggetti che vi partecipano, rispetto ad un campione di controllo, presenterebbero minore incidenza di danni cardio-vascolari, di artrosi, di disturbi alla prostata: tutti vantaggi che potrebbero derivare dal semplice "camminare", pratica raccomandata da cardiologi, fisiatristi ed urologi. Mi limito a quest'unico esempio di fraintendimento delle valenze dei riti religiosi per avvertire che anche le ricerche degli psicologi, quando non sostenute dal confronto con i teologi che esplicitino il carattere intenzionalmente religioso dei riti messi a tema di ricerche, possono risultare fuori centro e quindi non attendibili nemmeno psicologicamente.⁹

Dimensione oggettiva e partecipazione soggettiva del rito

Dimensione oggettiva e partecipazione soggettiva sono costitutivi dialettici essenziali del gesto religioso. Questa sintesi personale, culturale e costruzionista, si accompagna (ma ne è imprescindibile) al riconoscimento dell'alterità del Trascendente e del dono della Grazia che il credente riceve nella celebrazione del rito. La dimensione soprannaturale cui il credente si affida, non potrebbe prescindere dalla struttura personale e dai dinamismi e processi del soggetto, quali egli li esperisce all'interno della sua cultura.

La psicologia della religione è attenta sia alla dimensione soggettiva della religione personale, sia alla sua necessaria solidarietà con le forme istituzionali (credo, riti, precetti). Il senso "religioso" dei simboli e dei gesti liturgici va oltre l'individuo. Questi se ne "appropria" a sua misura e capacità, con tutto l'insieme della sua personalità (comprese le dimensioni inconscie, accanto a quelle consapevoli e intenzionali). L'appropriazione personale del gesto liturgico segue costanti e leggi che la psicologia può rischiarare, con occhio rivolto sia alle regolarità sia alle eccezioni, sia ai percorsi maturi, sia a quelli immaturi e patologici. La psicologia della religione può illuminare, oltre che l'appropriazione dei segni liturgici, anche la loro appropriatezza (cioè la loro effettiva capacità di significare ciò che intendono significare) nel contesto culturale contemporaneo; È infatti noto che la significazione è anche funzione della circostanza storica e geografica; né a-cronica, né u-topica, la capacità di significazione dell'espressione liturgica non prescinde dalla solidarietà con l'ambiente culturale.

⁷ A. Vergote The chiasm of subjective and objective functions in the symbol In A. Vergote, *Explorations de l'espace théologique. Études de théologie et de philosophie de la religion* (pp. 471-493). Leuven University Press and Uitgeverij Peeters. Leuven, 1990.

⁸ Il termine *coping* viene usato, in genere, per indicare una modalità di risposta a situazioni ed eventi negativi vissuti come stressanti a livello psichico o psicofisico. Alcuni studiosi parlano di un possibile *coping religioso*, in quanto la visione religiosa e la partecipazione rituale sarebbero uno strumento di adattamento a stati di crisi, di malattie gravi, di eventi luttuosi, di stress socio-economico (cfr Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. Guilford, New York, 1997). La problematicità di questa prospettiva è data dal rischio di un funzionalismo che riduca la religione ad uno strumento efficace in chiave egocentrica e poco rispettosa della trascendenza di Dio, con tendenze a letture magico-animistiche; si veda Aletti, M. Religione, *coping* e psicoanalisi. Dalla rappresentazione psichica all'atteggiamento personale verso Dio. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *L'illusione religiosa: rive e derive* (pp.59-68). Centro Scientifico Editore, Torino, 2001.

⁹ Per una rassegna criticamente fondata, sul ruolo della religione (e/o di sue derive) nell'insieme piuttosto ambiguo pellegrinaggio-turismo si veda il volume curato da William H. Swatos, Jr., *On the road to being there. Studies in pilgrimage and tourism in late modernity*, Brill, Leiden - Boston, 2006.

Le numerose ricerche empiriche sul significato psicologico del rito e sulla sua appropriazione da parte del fedele¹⁰ convergono verso una conclusione generale: anche tra i praticanti abituali la conoscenza e partecipazione alle parti formali ed esteriori del rito non si accompagna alla modalità affettivo-relazionale personale di accostamento a Dio, né rispecchia e riproduce l'intenzionalità istituzionale del rito e del sacramento. Verso questa tipologia di ricerca (e il netto divario che denuncia) si evidenzia una carenza di interesse da parte degli ambienti dei catechisti, dei liturgisti e, in genere di molti teologi. Bisogna dirlo: l'ambiente dei liturgisti (con rare eccezioni, come nel caso di questa Rivista) appare meno interessato al dialogo con gli psicologi e, in genere, alla messa in discussione delle proprie elaborazioni teoriche e prassi pastorali di altre aree della teologia, quali la dogmatica, l'antropologia teologica, la morale.¹¹

Il rischio del ritualismo feticistico

L'accentuazione degli aspetti ritualistici, spesso fioriti attorno (e nei dintorni: a preparazione o a conclusione) del rito liturgico previsto dal Rituale, è stata a volte favorita dell'impatto di un'inadeguata preparazione e proposta liturgica. Non a caso, spesso, nella prassi rituale degli stessi Sacramenti, un malinteso senso dell'*ex opere operato* ha prodotto scivolamenti in senso magico-ritualistico. Un cenno ad alcuni errori del passato aiuterebbe a coglierne qualche causa e a promuovere una maggior attenzione nel presente.

Si pensi all'insistenza sulla necessità della "materia" del Battesimo (almeno una goccia di acqua pura versata sul capo del battezzando) ed agli abusi (o dovremmo parlare di aborti?) causati dall'ostinazione a battezzare i feti anche all'interno del ventre delle madri. La giustificazione era tratta dalla teoria teologica del Limbo, oggi abbandonata; il rischio di morte per setticemia era superato in funzione del principio del doppio fine e del fatto che la salvezza eterna, conseguente al Battesimo, è incomparabilmente superiore alla vita terrena del battezzando e della madre. Il Battesimo veniva ministrato con una specie di sifone da introdurre nel ventre della madre, fino alla certezza che almeno una goccia d'acqua fosse caduta sulla testa del feto. Le modalità pratiche rappresentano una scena raccapricciante (tuttavia descritto con freddezza chirurgica nei manuali). Molti sono i volumi reperibili che descrivono la prassi e si dilungano nelle disquisizioni sulle motivazioni teologiche.¹²

Un altro esempio. Molti liturgisti, ma anche molti sacrestani, ricorderanno la lunga trafila già usata per lavare il Purificatoio usato nella celebrazione eucaristica, il cui ultimissimo passaggio, dopo tante preoccupazioni di evitare contatti profananti, era che l'acqua usata fosse deposta nell'apposito *Sacrarium*, bene indicato in ogni sacrestia. Talmente alto il tabù e rigidi i comportamenti prescritti che lo psicologo (seguendo Freud o Piaget) potrebbe individuarvi espressione di una mentalità di "magia per partecipazione o contatto".

Nelle biblioteche di tanti Seminari sono conservati manuali di liturgia, usati fino a qualche decennio fa, che si preoccupano di spiegare in dettaglio il valore "simbolico" delle singole candele dell'altar maggiore, con accurate distinzioni tra quelle di livello più alto, raffrontate con quelle del

¹⁰ Qui mi riferisco in particolare alle ricerche condotte, a partire dal periodo post-conciliare fino ad oggi, da Antoine Vergote e dalla sua "scuola di Lovanio", dal gruppo animato da André Godin attorno al Centre International d'Études de la Formation Religieuse "Lumen Vitae" di Bruxelles e all'omonima rivista, e, in Italia, da me stesso e dai miei allievi; cfr Aletti, M. *Psicologia, psicoanalisi e religione. Studi e ricerche*. Dehoniane. Bologna, 1992. A conclusioni simili a quelle enunciate sopra approdano le numerose ricerche empiriche pubblicate anche negli ultimi anni, sulle due principali riviste internazionali di psicologia della religione l'*International Journal for the Psychology of Religion* e l'*Archiv für Religionspsychologie*.

¹¹ cfr G. Angelini, Il movimento liturgico: rilettura critica di istanze, orientamenti e problemi, In AA.VV., *Riforma liturgica: tra passato e futuro. Atti della XIII Settimana di studio dell'Associazione Professori di liturgia*. Cassano Murge (BA) 27-31 agosto 1984 (= Studi di Liturgia. Nuova serie, 13), Marietti, Casale Monferrato, 1985.

¹² Cito qui solo l'opera autorevole e diffusa in più edizioni del "Doctor in Collegio teologico Lovaniensi" H. Merkelbach, o. p., *Questiones de Embriologia et de ministracione baptismatis*, editio altera emendata. La Pensée Catholique, Liege, 1928. Consapevole del "magnum periculum quod ex velamine destructionis affertur partui, infanti et matri", ammonisce che, nei primissimi mesi di gravidanza "non est tentanda nisi certo constet et foetum vivere et vitam eiusdem minui: tunc enim ante omnia salvanda esse anima" (pag. 62).

livello inferiore. O si pensi alla pratica spirituale dell'indulgenza del *Perdon d'Assisi*, che assicura la remissione della pena per i peccati, considerata applicabile anche ai defunti e lucrabile anche più volte nella stessa giornata. Mi è capitato personalmente di sentir un Direttore Spirituale citare ad esempio dei compagni un seminarista, perché, con la sua costanza nel ripetere le pratiche di preghiera (uscendo e rientrando lestamente nella chiesa, secondo una delle condizioni richieste) in un giorno solo aveva liberato ben 153 anime dal Purgatorio!

Ritengo che anche in questi casi, a prima vista esecrabili, si potrebbe ravvisare una valenza religiosa, se il riferimento è all'intenzionalità e all'interiorità della coscienza del singolo credente. Ma non si può negare che, ad un osservatore esterno, come poteva essere lo stesso Freud, certe manifestazioni potessero apparire assimilabili a forme patologiche ben note alla clinica. Quando Freud, confrontando le pratiche religiose con i rituali dei nevrotici ossessivi, vi coglie delle somiglianze, fino ad arrivare ad assimilare la religione ad una nevrosi universale dell'umanità¹³, certo opera dei corti circuiti concettuali contestabili (riduzione della religione al rito, isolamento del rito dal suo contesto di significazione, generalizzazione di comportamenti riscontrabili in alcune persone e situazioni), ma dobbiamo riconoscere che la religione che si presentava ai suoi occhi di osservatore esterno ed occasionale, quella cristiana ed ancor più quella ebraica, offriva tanti argomenti alle sue critiche.

Il riferimento agli errori della storia passata mira, qui, solo a comprendere che le certezze a volte esibite in vari settori della teologia (come in ogni altra scienza), inducono a rigidità istituzionali di cui solo dopo anni la Chiesa si rende conto e, magari, chiede perdono. Ciò non dovrebbe scandalizzare, ed anzi potrebbe essere un segno della profonda capacità di rinnovamento della Chiesa, composta di uomini che procedono verso una sempre nuova capacità di mediazione nel dialogo tra Dio e l'uomo. Ma, auspicabilmente, dovrebbe indurre maggior senso autocritico e minor assolutezza dei pronunciamenti, nella consapevolezza che il soggetto (il fedele non meno che il teologo e l'intera comunità dei credenti) è ancorato, non solo nella pratica, ma anche nelle formulazioni teoriche, alla cultura del suo tempo.

Vecchie questioni e nuove prospettive. Il modello dell'esperienza transizionale

Nella storia dello sviluppo delle teorie psicodinamiche, il progressivo passaggio dal modello pulsionale (centrato sulle pulsioni e le dinamiche intrapsichiche) al modello relazionale (che tiene in maggior considerazione la struttura e la rete di relazioni con cui l'individuo è inserito nell'ambiente circostante), anche la lettura psicologica dei fenomeni religiosi e dei riti ha trovato nuove prospettive ed una nuova valorizzazione. In particolare pare utile il modello, desunto all'opera di Donald Winnicott, dell'"esperienza transizionale", che rimanda agli oggetti e fenomeni transizionali. Transizionali sono quegli oggetti, ben conosciuti all'esperienza delle madri, (orsetto di peluche, copertina, ma anche una nenia, o una lallazione etc) che inducono nel bambino molto piccolo (tra i quattro e i dodici mesi) una prima distinzione tra l'io e il non-io; Essi sono oggetti reali che, investiti di affetto e fantasia, rappresentano e ricordano la madre assente. Costituiscono così un ponte tra il mondo interno e la realtà esterna, in uno "spazio intermedio" in cui l'oggetto è, tutt'insieme, "interno, esterno, al confine". Va sottolineato che transizionale non è, propriamente, l'oggetto, ma l'esperienza vissuta del soggetto che lo investe di emozioni ed affetti. "Il bambino crea l'oggetto, ma l'oggetto era lì, in attesa di essere creato e di divenire un oggetto investito di carica"¹⁴. Il bambino riconosce l'oggetto come oggetto di desiderio (e quindi separato, altro da sé) nel momento stesso in cui tende ad esso. Riferendosi all'oggetto primario di relazione del bambino, la madre, Winnicott potrebbe dire che il bambino crea la madre che trova: (vale a dire: quella donna è già là, ma non è "la madre" del bambino finché il bambino non instaura una relazione con lei).

¹³ Freud, S. (1907). *Azioni ossessive e pratiche religiose*. In *Opere*, Vol. 5 (pp. 341-349). Torino: Boringhieri, 1976

¹⁴ Winnicott, D. W. (1969). The use of an object and relating through identifications. In *Playing and reality* (pp. 89-64). Basic Books, New York, 1971. Trad. it. L'uso di un oggetto e l'entrare in rapporto attraverso identificazioni. In *Gioco e realtà* (pp. 151-163). Armando, Roma, 1974, pag. 156.

Il processo di riconoscimento dell'altro nella sua alterità, separazione, individualità è graduale e concomitante alla costruzione del sé. E' attraverso il desiderio e il suo appagamento, ma anche attraverso la frustrazione del desiderio, che il bambino arriverà a riconoscere la diversità tra il desiderio e la fonte dell'appagamento, tra l'io e la realtà. Il desiderio vive dell'assenza dell'oggetto, o meglio della latenza di un oggetto percepito come desiderabile, ma anche come irraggiunto. Il desiderio è ciò che mette in tensione, in correlazione, soggetto ed oggetto. È il luogo della creatività, ed insieme del riconoscimento del sé e dell'altro-da-sé, dell'unione e della separazione.

Per Winnicott, lo "spazio potenziale" tra l'oggetto reale esterno (l'oggetto percepito) e il movimento interno del soggetto, tra il bambino e la madre, è precursore (ed esperienza prototipica) di quella tra bambino e ambiente familiare e, più tardi, tra individuo adulto e società, tra mondo interno della psiche e mondo esterno della realtà: così nel gioco, nel teatro, nell'esperienza estetica, in quella erotica, nel vissuto religioso. Per dirla con Winnicott: "il compito di accettazione-di-realtà non è mai completato, e nessun essere umano è libero dalla tensione di mettere in rapporto la realtà interna con la realtà esterna, e il sollievo da questa tensione è provveduto da un'area intermedia di esperienza. [...che] "per tutta la vita viene mantenuta nell'intensa esperienza che appartiene alle arti, alla religione, al vivere immaginativo ed al lavoro creativo scientifico".¹⁵ Per questo si è ritenuto di applicare il modello dei fenomeni transizionali anche alla religione, là dove il credente investe con il proprio mondo interno e soggettivo il dato culturale e oggettivo della religione che incontra nel proprio ambiente. Potremmo così parafrasare la formula di Winnicott: il credente crea (ri-crea) la religione che gli è data¹⁶.

La simbolizzazione è un caso esemplare della realizzazione del ponte tra mondo interno e realtà esterna. Il simbolo è, insieme, un oggetto concreto, reale, e un investimento soggettivo. Nell'unione di due aspetti (*syn ballein*, lanciare insieme) interno ed esterno, il simbolo costituisce un *unicum* non altrimenti esprimibile; è originario e trascendente. Campo privilegiato dove si estrinseca l'esperienza dell'irraggiungibile, dell'oltre, dell'eccentricità del soggetto rispetto al proprio baricentro, come avviene per l'arte, la religione, l'esperienza erotica ed amorosa, il sogno, il linguaggio; metafora sempre insatura, percorso asintotico, dove la creatività soggettiva è elemento costitutivo, ma insieme compito sempre aperto all'irrompere dell'Alterità¹⁷.

Il rito come esperienza transizionale. Utilità del modello

Premesso che in psicologia non si danno modelli veritativi, ma solo ipotetico-metodologici e pragmatici (la psicologia non è un'antropologia e tanto meno una visione del mondo), il modello dei fenomeni transizionali applicato al rito, sembra utile in quanto dà ragione di alcuni processi ed atteggiamenti individuali e collettivi.

Osservare un fenomeno rituale in senso psicologico significa anche indagare il significato e l'intenzionalità del rito per la psiche di chi la vive e vi partecipa. Il soggetto è iscritto in un sistema di segni e significati di cui non è sempre consapevole, anche quando ne mette in atto i gesti ed i riti. In altre parole, la psicologia si riferisce all'atteggiamento del soggetto che partecipa ai riti, e ne coglie il significato inserendolo entro un duplice orizzonte: quello dell'intenzionalità del rito e quello della personalità del soggetto.

Ora, un importante guadagno del modello dei fenomeni transizionali è la capacità di dare conto dell'interazione e negoziazione tra i vissuti idiosincratici e dinamismi intrapsichici individuali e l'ambiente socio-culturale.

Il modello rivaluta le componenti emotivo-affettive, etiche, estetiche e ludiche che sostengono nell'individuo una creativa appropriazione dell'universo simbolico religioso, accanto, e più

¹⁵ Winnicott, D. W. (1953). Transitional objects and transitional phenomena. In *Playing and reality* (pp. 1-25). Basic Books, New York, 1971. Trad. it. Oggetti transizionali e fenomeni transizionali. In *Gioco e realtà* (pp. 23-60). Armando, Roma, 1974. pp. 41-43.

¹⁶ M. Aletti *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*; 2 ed., pp. 73-127, Aracne, Roma.

¹⁷ Aletti, M. Per una lettura psicoanalitica del simbolo religioso. In D. Fagnani & M. T. Rossi (Eds.), *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi* (pp. 13-45). Moretti & Vitali, Bergamo, 1998

incisivamente, delle componenti cognitive e sociali. Dà conto del fatto che l'atteggiamento personale del credente è sempre in tensione dialettica con tutte le forme istituzionalizzate della religione (dogma, culto, organizzazione), ritagliandosi una 'zona intermedia' tra soggettività ed oggettività. Segnala l'interazione e il conflitto di simboli e riti religiosi codificati con il personale processo di "dazione di senso", che può spiegare sia l'accettazione sia il rifiuto della credenza e della pratica rituale o la sua utilizzazione in forme de-viate e per-verse e/o creative e innovative, rispetto al sistema simbolico religioso istituzionale.

Il modello, eventualmente, può dar conto anche di esiti negativi e destrutturanti dell'incontro dell'individuo con il rito religioso. Nessuna garanzia è infatti data che il rito, nell'esperienza individuale, sia vissuto come un oggetto transizionale. La possibilità di fantasia, di gioco e creatività nell'uso degli oggetti religiosi, non è garantita dalla trappola di farne, ad esempio, un uso "autistico" (limitato alla soggettività emozionale) o "feticistico" (ancorato alla materialità oggettiva, al ritualismo, all'oblio del significato religioso intrinseco al rito). In quest'ultimo caso, gli oggetti religiosi si riducono a talismani, la creatività personale, la fantasia e il gioco sono mortificate in stereotipia e ripetitività; il simbolismo religioso decade in realismo e fondamentalismo letteralistico, i riti religiosi scadono a rituali ossessivi, od esoterici, per iniziati¹⁸.

Per una partecipazione "viva" al rito. Con la psicologia, oltre la psicologia

"Il simbolo non si ripete per automazione, né la struttura rituale si evidenzia alla partecipazione e alla percezione del gruppo per il fatto stesso di essere celebrata. La dimensione simbolica e la sua evidenza rituale richiedono che ogni volta il rito liturgico venga celebrato creativamente".¹⁹ D'altra parte, la richiesta di una partecipazione viva e creativa non può prescindere dall'attenzione all'uomo reale e attuale. La modalità e la qualità della partecipazione è anche una funzione delle leggi psicologiche della percezione, della risonanza interna dei segni, delle modalità relazionali instauratesi tra i partecipanti al rito (personalità del celebrante e dei fedeli, senso della comunità, condivisione di esperienze significative). In questa prospettiva, ricerche condotte da psicologi della religione francofoni hanno avanzato dubbi sulla valenza significativa di gesti come la genuflessione (così lontana dall'attuale modo di mostrare rispetto e confidenza) o come la posizione dell'orante a braccia aperte, per non dire dell'uso della lampada ardente all'altare del SS. Sacramento. Ci si è chiesto anche se il simbolismo, pressoché universale del pasto condiviso, espresso nello "spezzare il pane" insieme, sia veramente immediato e preminente nel rituale dell'attuale "Messa"²⁰

I riti conservano la loro valenza simbolica nella misura in cui i segni su cui si basano abbiano una risonanza profonda nella vita degli individui e della comunità. Un simbolo che deve essere "spiegato" non è più un simbolo. In questa linea, sembra strano che il rito debba essere introdotto, o commentato, o applicato. La preoccupazione didattica che spiega ed introduce la parte "rituale" in realtà denuncia la non immediatezza e trasparenza del rito e del simbolo. E' noto che quella preoccupazione ha toccato gli eccessi nel "liturgismo" spesso ridotto a "cerimonialismo". Analogo discorso varrebbe per l'"inquadramento storico", quando si riduca a spiegare i fondamenti arcaici di riti residuali del passato. Questo atteggiamento oggettivante rischia di trattare i riti cristiani come si tratterebbero i riti di un'altra religione: segni strani e perciò estranei; e più che attivare la partecipazione, stimolano la curiosità indagatoria.

Sembra che in molti casi gli aspetti formali del rito, intesi come la loro manifestazione istituzionalizzata, tendano a prevalere sul loro contenuto simbolico. I riti tendono a divenire variati, ristrutturati, ingranditi, potenziati, prolungati con l'aggiunta di momenti preparatori, introduzioni

¹⁸ Aletti, *Percorsi...cit.*, pp. 73-97.

¹⁹ L. Pinkus, *Psicologia*. In D. Sartore, A.M. Triacca & C. Cibien, (Eds.) *Dizionario di Liturgia* (pp. 1570-1576), Ed. San Paolo, Cinisello B. (Milano) 2001, pag 1576.

²⁰ A.Vergote, *Dimensions anthropologiques de l'Eucharestie*, In A. Vergote, *Explorations de l'espace théologique. Études de théologie et de philosophie de la religion* (pp. 427-459). Leuven University Press and Uitgeverij Peeters, Leuven, 1990.

didascaliche, conclusioni e riformulazioni riassuntive. Questa complessificazione dei riti fondamentali è spesso giustificata da preoccupazioni di catechesi, di parenesi, di spettacolarizzazione all'esterno della comunità dei credenti. Ma allo psicologo clinico si affaccia un'altra ipotesi interpretativa, desunta dalla pratica con certi pazienti. Nel nevrotico ossessivo la ritualità difensiva tende a ripetersi, ad allungarsi, a gonfiarsi, a mano a mano che il paziente perde fiducia nell'efficacia dei suoi primi tentativi. Potrebbe essere che la complessificazione del rito e il ritualismo che moltiplica i gesti e le parole corrisponda a una perdita di fiducia nell'efficacia del simbolismo originario, più semplice ed essenziale, ma radicato nell'esperienza umana profonda; in una simile ipotesi bisognerebbe osservare se il rinforzo degli aspetti formali e rituali non obbedisca ad una dinamica sinallagmatica e ad una attitudine semi-magica.

La constatazione che nell'uomo tutto è psichico, ma lo psichico non è tutto, apre all'ammissione che quanto fin qui detto, sotto il profilo e come risultato dell'indagine psicologica non dia esaurientemente conto dei simboli e dei riti cristiani. Si tratta di un ambito alla cui soglia la psicologia si ferma, perché è quello della fede vissuta, di cui la psicologia, può forse conoscer le vie, i percorsi, i conflitti e i loro esiti, ma non la struttura e la verità ontologica.

Il rito non esiste senza un linguaggio che ne espliciti il senso propriamente religioso, ma tale linguaggio è il linguaggio dell'Altro, che si rivela con la sua Parola, e non naturale espressione della ricerca dell'*homo religiosus*. Nella rivelazione, un Dio personale si iscrive nel potere rivelatore dei simboli religiosi, conferendo loro un significato sacrale e salvifico²¹. Il linguaggio liturgico non mira primariamente a comunicare un messaggio, ma ad assicurare la presenza divina. La parola del rito è parola performativa, che non significa altro che quello che realizza, che costruisce quello che indica ed instaura una realtà nuova ed originale.

Lo scambio di un "segno di pace" costruisce la comunità di radunati nel Suo nome, dove Cristo è presente. Altrimenti, resterebbe gestualità metaforica e spettacolo, con tutte le derive, comportamentali e di atteggiamento, che ne fanno spesso, nella pratica, un gesto strano e goffo, in qualche modo alieno alla comunità. Ridare pienezza di senso alle parole del rito vuol dire valorizzare la performatività del gesto liturgico. Operazione che passa attraverso condizioni strutturali e processi psichici, comunitari ed individuali, ma li ridefinisce e li ri-anima nel suo riferirsi non solo ad un Oltre e ad un Altrove, ma alla Parola di un Padre che interpella, nell'incontro tra il mistero dell'uomo e il mistero di Dio.

La psicologia si inchina, con umiltà (ma non certo umiliazione) di fronte a questi misteri. L'atteggiamento verso il mistero non è frutto dell'ignoranza e della pigrizia, ma della consapevolezza della ricchezza e profondità dell'uomo e del suo rapporto con Dio. In questo senso il mistero è tale da rendere il compito "conosci te stesso" un percorso asintotico, cui la psicologia, come anche la teologia ed ogni scienza, si inchina non tanto nell'obbedienza della fede (la fede non sostituisce l'ignoranza e non esime dall'obbligo etico di cercare) ma nel riconoscimento ammirato dei limiti connessi alla nostra ricerca sulla profondità dell'uomo e sulla profondità di Dio. Con la psicologia, attraverso la psicologia, oltre la psicologia.

Mario Aletti

²¹ A. Vergote, Les apories du symbolisme religieux. *Cahiers internationaux de symbolisme*, 14(1967) 69-79.