

***Laudatio* per il conferimento del titolo di socio onorario al prof. Mario Aletti¹**

Lucio Pinkus

1. Premessa

Presentare il percorso scientifico-accademico di un amico non è evidentemente un'operazione neutra: per questo ho scelto di esporre alcune riflessioni su quelli che ritengo i contributi più significativi del lavoro di Mario Aletti nell'ambito della psicologia della religione, quelli che certamente mi hanno colpito maggiormente e che io stesso ho utilizzato nel mio lavoro, ritenendo, non senza un qualche riscontro, che abbiano influito per lo meno sulla qualità e la diffusione della psicologia della religione in ambito italiano.

2. L'itinerario formativo

La formazione psicologica di Aletti, e poi, più specificatamente, in psicologia della religione si realizza in due luoghi: nell'Università Cattolica di Milano e presso l'attuale Università Pontificia Salesiana (allora Pontificio Ateneo Salesiano) di Roma. I due riferimenti non sono senza significato. Dobbiamo ricordare che allora lo Stato Italiano non aveva ancora attivato alcun corso di laurea in Psicologia – cosa che avvenne nel 1971, mentre il riconoscimento legale della professione di psicologo si avrà solo nel 1989 – e in genere vi era una diffidenza verso questa disciplina, per cui chi voleva acquisire delle competenze psicologiche doveva quasi costruirsi individualmente dei percorsi. L'Università Cattolica era stata la prima università italiana ad avere un insegnamento ed un laboratorio di psicologia che entravano a pieno titolo nei programmi accademici. È in questo contesto che Aletti inizia molto presto ad interessarsi del rapporto tra psicologia e

¹ Testo della *Laudatio* pronunciata in occasione del conferimento del titolo di Socio Onorario della Società Italiana di Psicologia della Religione (Verona, 21 novembre 2010)

religione, sollecitato da corsi di linguistica e di antropologia che si tenevano nella Facoltà di lettere e filosofia, dove tra l'altro veniva affrontata con profondità la tematica del simbolo e la visione dell'individuo umano come "animale simbolico". Tuttavia l'Università Cattolica era piuttosto diffidente dell'accostamento della psicologia alla religione, parte per le posizioni originarie del suo fondatore, p. Agostino Gemelli, e parte perché risentiva del più generale clima di sospetto della gerarchia cattolica verso qualsiasi approccio che veniva interpretato come invasione di campo. Di fatto il Dipartimento di scienze religiose vi fu costituito dopo diversi anni per la determinazione del rettore prof. Lazzati. Fu solo la presenza del prof. Giorgio Zunini, che era dotato di sensibilità ed apertura verso questo aspetto, al punto che negli ultimi anni della sua carriera accademica aveva pubblicato il libro *Homo religiosus* (1966), a consentire ad Aletti di approfondire questa tematica e di farne oggetto della tesi di laurea, quest'ultima, per altro sorprendentemente apprezzata in sede di discussione da parte della Commissione esaminatrice.

L'altro contesto formativo, di fondamentale importanza, fu l'Università Salesiana di Roma, che già aveva visitato perché era l'unica istituzione accademica ad avere una biblioteca dotata di materiale significativo e ampio sulla psicologia della religione. Per usufruirne pienamente Aletti si trasferì a Roma nel 1970. In questa Università la psicologia della religione faceva parte a pieno titolo della programmazione didattica, come pure dei piani di ricerca, animando un dibattito vivace, che comprendeva aree diverse, da quella delle ricerche più caratterizzate dall'aspetto psicosociale a quelle che toccavano lo sviluppo del ciclo di vita e l'esperienza religiosa. Qui ebbe modo di conoscere e quindi avere per maestri due figure di padri fondatori della disciplina, che hanno segnato indubbiamente la psicologia della religione: Giancarlo Milanese, soprattutto per l'Italia, e Antoine Vergote come anche André Godin in ambito europeo. È principalmente nel contatto e nella collaborazione con questi docenti – di Milanese, come di Godin, diventerà assistente – che Aletti può seguire appieno la sua passione per la psicologia della religione ed esplorarne tutti gli aspetti, con una sensibilità particolare per gli aspetti epistemologici e metodologici, che ne caratterizzerà tutto il suo lavoro didattico e scientifico. Contemporaneamente segue i corsi per il conseguimento del Baccalaureato in Teologia (l'odierna laurea triennale) avendo modo così di acquisire conoscenze approfondite anche in ambito sia religioso che teologico, elementi questi che gli consentiranno poi di muoversi con più competenza sia nello studio dei fenomeni religiosi che nel confronto con la religione e la teologia, specialmente cattolica.

Un risultato di questi anni, tutt'ora significativo, è la pubblicazione nel

1973, con Giancarlo Milanese, dell'opera *Psicologia della religione*, il primo trattato italiano in forma scientifica e sistematica su questa materia nelle sue differenti modulazioni: il libro venne accolto con molto favore al punto che non solo se ne fecero tre edizioni, ma diventò una specie di brogliaccio per altri autori che hanno pubblicato a loro volta dei manuali della materia.

Verso la metà degli anni '70 inizia la sua formazione psicoanalitica presso analisti con funzione anche didattica della Società Italiana di Psicoanalisi, che diventerà poi il suo impegno professionale centrale, ma che avrà anche delle significative ricadute sui suoi contributi alla psicologia della religione. Questa scelta infatti comporterà per lungo tempo il vivere in una situazione segnata da duplice diffidenza: quello dell'ambiente cattolico, per lungo tempo segnato da una lettura inadeguata del patrimonio psicoanalitico e specialmente di Freud, e quello degli ambienti psicoanalitici che direi tuttora piuttosto diffidenti nei confronti di chi assume una posizione personale esplicitamente credente.

Quest'insieme di fattori, ripensati e rivisitati costantemente nel tempo, verranno esposti in un testo la cui diffusione è stata particolarmente bene accolta, cioè *Psicologia, psicoanalisi e religione* (1992), che si può considerare come la sintesi di un orientamento di fondo che segnerà tutto il percorso scientifico di Aletti e ancor più quello svolto in ambito della ricerca orientata psicoanaliticamente.

3. L'impegno didattico-accademico e l'autonomia della psicologia della religione

Relativamente alla psicologia della religione Aletti dal 1976 al 1998 collabora continuativamente, in varie forme, con la cattedra di Psicologia dell'età evolutiva dell'Università Cattolica di Milano, tenendo seminari, guidando tesi e facendo ricerche dirette soprattutto allo studio del linguaggio religioso e dei vissuti religiosi di fanciulli ed adolescenti, con le problematiche connesse.

Nel 1987 riceve l'incarico dell'insegnamento di Psicologia dinamica di Psicologia della religione, che tutt'ora mantiene, presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Questa circostanza manifesta il cambiamento del clima culturale come pure l'apertura e la sensibilità di questa istituzione che affida un insegnamento così sensibile ad un laico, per giunta psicoanalista. È nell'ambito di questo incarico che, soprattutto negli argomenti monografici, Aletti può esprimere appieno il suo interesse e le sue considerazioni sul rapporto tra psicologia, psicoanalisi e religione, come pure sull'apertura al dialogo che gli approcci psicologici possono offrire per una più piena

comprensione di un fenomeno così complesso come è l'esperienza religiosa, le rappresentazioni mentali di Dio, il problema dell'incredulità, il rapporto con le nuove emergenze scientifiche come le neuroscienze.

A partire dal 1995 gli viene conferito l'incarico di Psicologia della religione anche presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università Cattolica, sia nella sede di Milano che in quella di Brescia. Nonostante che l'ambiente accademico non sia ancora pervenuto ad una piena consapevolezza dell'importanza di questa disciplina sul piano formativo-culturale oltre che su quello scientifico, si tratta tuttavia di un notevole riconoscimento dell'impegno di Aletti e della sua capacità di precorrere i tempi in questo settore.

Nello stesso anno 1995 Aletti fonda e viene eletto primo Presidente della Società Italiana di Psicologia della Religione. Ricordo questo evento perché non si è trattato di una semplice questione organizzativa, bensì la fondazione della SIPR è stata il risultato di un complesso e travagliato processo culturale. Non dobbiamo dimenticare che, ancora negli anni '90, lo spazio sia accademico che più in generale scientifico-culturale per quanti erano interessati alla psicologia della religione era molto circoscritto, non organizzato e tanto meno disponeva di risorse per attività o per una sua espansione. Vi erano alcune associazioni o piuttosto circoli che si interessavano della materia, ma presentavano diversi interrogativi sul piano epistemologico e metodologico, oltre ad essere scarsamente collegati tra di loro e, tutto sommato, poco conosciuti ed influenti. Tra le poche opportunità di un qualche rilievo vi era la sezione italiana dell'*AIEMPR-Association Internationale d'Études Médico-Psychologiques et Religieuses* (originariamente chiamata *ACIEMP-Association Catholique Internationale d'Études Médico-Psychologiques*), una realtà internazionale dove si ritrovavano studiosi europei. Aletti frequentò questo ambiente per circa un decennio a partire dal 1988. Fu in questo contesto che ritrovò quelle ambivalenze che aveva sempre cercato di superare, e che trovavano la loro origine nella primitiva denominazione confessionale dell'Associazione. Infatti l'approccio dell'Associazione era troppo distante da una laicità – o se preferiamo da una neutralità – per cui correva il rischio concreto di presentare delle carsiche istanze apologetiche o anche di superiorità degli “studi religiosi” e della fede, che non rispondeva all'esigenza di quella chiarezza ed autonomia disciplinare che Aletti ricercava, insieme ad altri colleghi. Questa problematica si ritrovò anche quando, nel 1987, all'interno della Società Italiana di Psicologia (associazione che allora riuniva quasi tutti gli psicologi italiani) venne fondata la Divisione di Psicologia e Religione. Anche in questo ambito, sorto soprattutto per l'impulso di Leonardo Ancona, direttore dell'Istituto

di Psicologia e Psichiatria della Facoltà di Medicina dell'Università Cattolica a Roma e psicoanalista, il problema dello statuto epistemologico della psicologia della religione non trovò soluzione. Infatti denominare la Divisione come "Psicologia e religione" sottintende una sorta di interfaccia tra i due ambiti disciplinari, dove la religione viene comunque vista nella prospettiva di un supplemento di competenza per lo psicologo che indaga i problemi connessi alla religione. Di qui si ripresentava un latente filone confessionale, che probabilmente era legato alle prospettive personali di Leonardo Ancona di proporsi come mediatore tra la chiesa cattolica e la psicoanalisi in Italia.

Questa impostazione, non era condivisa da diversi membri della stessa Divisione e venendo meno la rappresentatività della Società Italiana di Psicologia, si presentò l'opportunità e la responsabilità di creare uno spazio realmente neutrale dove quanti erano interessati alla psicologia della religione si potessero ritrovare. Fu così che Aletti, con alcuni colleghi fondò la Società Italiana di Psicologia della Religione, dove proprio la variazione della denominazione, cioè "psicologia *della* religione", ne qualificava e ne specificava l'approccio: uno studio fenomenologico-esistenziale della psicologia (considerata con i suoi diversi modelli e metodi) nei confronti delle complesse dinamiche che riuniamo sotto il nome di religione, ma senza precomprensioni né commistioni. Questa realizzazione non fu affatto scontata né di poco conto, se pensiamo che ancor oggi in diverse istituzioni accademiche ecclesiastiche, come per esempio l'Istituto di Psicologia dell'Università Gregoriana di Roma, si continua a fondare la psicologia della religione su di un impianto antropologico largamente dominato da implicazioni e presupposti teologici e del magistero ecclesiastico.

Nel 1996 Aletti fonda e diviene direttore del periodico *Psicologia della Religione-News*, il primo strumento di collegamento fra gli studiosi della disciplina che consente la messa in rete di studi, ricerche e informazioni sulle attività, come convegni, seminari, pubblicazioni. In seguito diviene anche direttore della "Collana di Psicologia della Religione" presso il Centro Scientifico Editore.

Negli anni seguenti Aletti assume diversi ruoli a livello di riviste internazionali di psicologia della religione, come membro dell'Editorial Board e del Comitato dei referee della rivista *The International Journal for the Psychology of Religion*, dell'*Archive for the Psychology of Religion*, del Consiglio Editoriale di *Psicologia USP* dell'Università di S. Paolo (Brasile) e come Consulting Editor per la collana *International Series in the Psychology of Religion* presso l'editrice Rodopi di Amsterdam.

L'insieme di queste attività oltrepassa il pur notevole significato per-

sonale per assumere il ruolo di rendere presente, far conoscere e collegare quanto operato dalla psicologia della religione in Italia con l'ambiente internazionale, anche adoperandosi per invitare diversi studiosi che hanno dato contributo particolarmente notevoli – come Antoine Vergote, Jacob Belzen o Ana-María Rizzuto – ai diversi Convegni della Società Italiana di Psicologia della Religione.

Per uno che si dichiara professionalmente psicoanalista e descrive l'interesse per la psicologia della religione quasi come un hobby, potrebbe sembrare abbastanza, ma Aletti si impegna in relazioni a diversi Congressi sia in Italia che all'estero e continua le riflessioni e le ricerche che pubblica in numerosi lavori. Qui mi limiterò a sottolineare alcuni temi-chiave che, a mio parere, attraversano tutti i suoi scritti.

4. Lo statuto scientifico della psicologia della religione: un'insistenza creativa

Seguendo una linea costante nel suo pensiero e nella sua prassi, Aletti vuole liberare la psicologia della religione dall'essere considerata come una tendenza umanistico-psicologica naturalmente sottesa all'esperienza religiosa dei credenti, per focalizzarla «come disciplina costituita e di fatto praticata, dalla comunità degli psicologi che vi si impegnano, costruendo e condividendo fondazioni epistemologiche, paradigmi di ricerca, parametri di validità, modelli di interpretazione» (1996). È su questo fondamento che si collocano sia l'uso di approcci diversi propri delle diverse discipline psicologiche (psicologia sociale, psicologia dell'età evolutiva, psicolinguistica ecc.) sia dibattiti, nuove vie di ricerca e prospettive inedite. Al tempo stesso Aletti è profondamente cosciente, e sottolinea spesso, che la psicologia della religione non copre tutto lo spazio delle relazioni della persona con la religione o con il Trascendente, per le numerose variabili di contesto ed epistemologico-ermeneutiche che intervengono.

Sullo sfondo di queste elaborazioni vi è la questione epistemologica e quindi lo statuto scientifico della psicologia della religione. La vetusta, ma non del tutto scomparsa, individuazione delle scienze dello spirito come caratterizzate dall'interpretazione, e delle scienze della natura, qualificate dalla sperimentazione, ha reso laborioso il cammino della psicologia della religione. La contrapposizione tra interpretazione ed esattezza quantitativa ha avuto notevoli risonanze anche nell'ambito della psicologia, fino a far ritenere che solo alcune delle discipline psicologiche, per esempio la psicologia sperimentale o la psicofisiologia, siano portatrici di un sapere reale, perché si muovono

nella rassicurante distinzione tra vero e falso, mentre altre discipline fra cui, per esempio, la psicologia dinamica e la psicologia della religione in particolare, trattano di qualche cosa che è indefinibile o persino indiscernibile, dove al massimo è possibile dar luogo a produzione di narrazioni, più o meno riuscite, dove la categoria dell'esatto sfuma in qualcosa di puramente ipotetico e teorico. E questo nonostante che l'epistemologia più accreditata continui a sostenere che anche le scienze così dette esatte e persino quelle denominare "dure" sono comunque interpretazioni, perché, come Popper ci ha insegnato fin dagli anni Cinquanta, le teorie scientifiche sono e restano delle ipotesi: sono congetture contrapposte alla conoscenza indubitabile. Ciò perché si dimostra con precisione analitica che i metodi della scienza sono prodotti storici con cui l'umanità, nel corso della sua evoluzione, ha preso a conoscere, per cui l'esattezza, cui si richiamano alcuni approcci al concetto di scienza, non è il raggiungimento di un punto archimedeo da cui è possibile vedere le cose prescindendo dalla soggettività del proprio punto di vista, ma semplicemente una modalità che si è rivelata più idonea di altre in determinati campi, a cui l'umanità è approdata per effetto delle sue tecniche conoscitive storicamente acquisite e condizionanti. Questi enunciati non si risolvono nella semplice enunciazione che anche i paradigmi delle scienze che si definiscono esatte dipendono dalle tradizioni conoscitive storicamente maturate, ma invita a tener conto di una certa relatività di ogni affermazione scientifica. Del resto solo questo senso di relatività e persino di influenza di fattori soggettivi, che non pretende di raggiungere verità ultimative, non confondendo con queste ultime i percorsi tracciati ed i risultati ottenuti, consente ad ogni scienza di entrare in quel mondo della non definitività, aperto quindi all'ulteriorità, che chiamiamo ermeneutica, dove in essenza ogni spiegazione è interpretazione.

È vero che vi sono state e ancora, magari in modo latente, permangono posizioni che sostengono l'indiscernibilità tra scienza e religione e ancor più teologia, perché esse hanno come oggetto la realtà nella sua totalità e non dispongono di altro metodo che dell'analisi riflessiva come è vero che una scienza delimita un ben determinato campo di indagine, persegue la soluzione di problemi particolari e si costruisce metodi specifici per questo scopo. Per questo esistono diversi temi di confine, per esempio le apparizioni o la possessione diabolica, dove è arduo decidere in assoluto se l'argomento è di natura scientifica o teologica. Aletti insiste nell'affermare che lo statuto epistemologico della psicologia della religione non può che passare attraverso la delimitazione del suo oggetto e dei suoi problemi, concentrandosi sistematicamente sulla tematica che riguarda il modo con cui le conoscenze si accrescono, e con questo dunque rientrando appieno nella psicologia scientifica.

L'insistenza e la costante chiarificazione del problema epistemologico che Aletti opera, comporta delle conseguenze molto importanti proprio per i rapporti tra psicologia della religione e religione. Per un verso il riconoscimento della netta delimitazione dell'oggetto di studio della psicologia della religione evita il rischio che lo psicologo si comporti nei confronti della religione e della teologia come una sorta di "super-teologo", mediante generalizzazioni e confronti indebiti. Questo rischio, benché oggi avvertito appieno nei più attenti studiosi della materia, non è però ancora del tutto superato: basta guardare quante pubblicazioni con pretesa scientifica o anche solo di alta divulgazione culturale continuano ad invadere il mercato e ad influenzare i lettori, parlando appunto di psicologia in riferimento alla religione, magari utilizzando filoni desunti dal filosofie orientali oppure da fenomeni periferici alle religioni monoteiste, quali quelli che accentuano interventi diretti della divinità che produrrebbero comportamenti del tutto eccezionali come il parlare lingue sconosciute, sottomettersi a pratiche che modificherebbero la mente e simili.

Al tempo stesso Aletti più volte e in modo molto esplicito riconosce una sfera di competenza e di riflessione autonomi alla religione e alla teologia, attribuendo a questo ambito disciplinare una dignità culturale che non era e non è affatto scontata nella comunità scientifica e ancor più in diversi indirizzi psicologici che, magari tangenzialmente, si occupano di religione. Purtroppo ritengo che proprio da parte dei teologi o anche di psicologi della religione che operano all'interno di istituzioni legate alla religione questo elemento sia stato poco recepito, sottraendosi così al confronto e al dialogo culturale contemporaneo.

5. Un dato irrinunciabile: il vissuto religioso

Un altro tema che attraversa tutti i contributi di Aletti in psicologia della religione è l'attenzione all'esperienza religiosa in quanto investe l'aspetto emozionale ed affettivo del fenomeno psichico e il senso che questo assume per il soggetto. A partire dalla sua tesi di laurea e proseguendo in numerosi contributi, Aletti ha innanzi tutto ribadito che l'oggetto ed il contenuto delle esperienze religiose va ricondotto alle sue rappresentazioni mentali o immagini di Dio e dei temi correlati, che costellano sia le concezioni al riguardo che, soprattutto, i vissuti. Quando il vissuto religioso viene identificato come tale, esso è già stato elaborato secondo una serie di processi dipendenti sia dagli interessi "difensivi" dell'individuo, come pure dal contesto. Egli, integrando orientamenti psicologici culturali e costruttivisti, colloca "il vissuto religioso al crocevia dell'intrapsichico, del relazionale e del culturale". Ciò vale a dire

che l'esperienza religiosa dell'individuo si sviluppa e ha possibilità di essere studiata, solo all'interno di un contesto simbolico culturale specificato e diversificato sia nella dimensione sincronica (che riguarda cioè tradizioni religiose che appartengono a culture diverse nello stesso periodo storico) sia nella dimensione diacronica (che concerne l'evoluzione storica di un'unica tradizione religiosa) (2006).

La valutazione e l'uso dei contenuti religiosi del vissuto è piuttosto problematico perché, generalmente, la durata delle emozioni non è molto lunga, nella loro sequenza presentano sfumature che mutano con elevata velocità ed è difficile percepirle in senso pieno finché non vengono incanalate in un alveo dotato di significato. Per vivere un'emozione religiosa è necessario partire dal sacro di tipo esperienziale, il che necessita di un paradigma spazio/temporale dove possa aver luogo. Anche Aletti sottolinea come questo ambito sia prevalentemente la religione, dove hanno trovato un terreno di crescita adatto quelle metafore di base che, nella separazione tra sacro e profano, tra spazio dell'uomo e spazio trascendente l'umano, tra tempo della vita e tempo che la precede e la oltrepassa, costituiscono i riferimenti mentali che ancora oggi sostengono milioni di persone, nel saper vivere gli eventi fondamentali del nascere, del morire, del soffrire, dell'amare, dell'impotenza. Da questa consapevolezza l'individuo viene sospinto al pensiero dell'ulteriorità, che conduce alcuni alla scoperta di Dio, altri verso il Nulla. Perfino i contenuti dell'inconscio sono inadeguati a contenere quel patire e forse anche quell'aspirazione alla felicità, che solo nei simboli religiosi trova l'altezza delle sue icone. La religione è quindi uno spazio necessario all'emozione religiosa, nella sua particolare accezione di ricerca di radici, di legame, e quindi di senso, esteso alla vita stessa, sia nel caso che si esprima come esplicita fede in Dio, sia che assuma invece la forma di una fede agnostica o a-tea, ma comunque riferita ad un elemento trascendente. Connessi come siamo all'animale – sostiene Galimberti – senza religione non abbiamo luogo dove marcare la differenza. L'ateismo chiede a Dio le metafore dove collocare il senso della gioia e del dolore. Su questa linea il vissuto religioso evolve da una costellazione di emozioni ad un atteggiamento più organizzato, dotato di una certa continuità. Quest'ultimo è un processo che, alla mutevolezza di frequenza o di intensità dell'emozione religiosa, offre – almeno in parte – uno spazio delimitato dove le emozioni collegate alla scoperta del Bene e del Male, si organizzano in una certa unitarietà e consentono l'emergere delle valutazioni di Bene e di Male, da cui inizia il progetto esistenziale cosciente.

Resta sempre il problema, non certo da poco, di mantenere un'altissima vigilanza: il rapporto con Dio, infatti, è necessariamente mediato dalla

rappresentazione mentale che di Lui ci facciamo. Occorre, perciò, una salda consapevolezza che esiste, in ogni caso – anche nelle religioni che si presentano come rivelate – uno scarto irriducibile tra la realtà di Dio in sé, inconoscibile nella sua verità piena, e la nostra rappresentazione di essa, per quanto adeguata possa essere. Proprio la coscienza di questa incolmabile distanza fonda la convinzione, per un verso, di come sia relativo il nostro dire su Dio e, per l'altro, che è un bene irrinunciabile il dialogo tra religione e psicologia che proprio sul terreno del vissuto religioso possono arricchirsi reciprocamente. Infatti se accettiamo la definizione di teologia come riflessione sull'esperienza religiosa o anche di fede, possiamo ben vedere come le condizioni di questa esperienza possono trovare indicazioni per esempio sulle loro motivazioni e sulla lucidità del loro uso, proprio sul piano della psicologia. Per esempio, il vissuto religioso è infatti, per sua stessa natura, un processo totalizzante e ciò implica che esso si presti sia ad identificazioni inconsce con la divinità – il che equivale a trasferire la totalità dentro di noi, divenendo noi stessi la totalità – sia a proiezioni esterne, che collochino la totalità su oggetti, reali o fantasmatici. Di qui un confronto che eviterebbe distorsioni e forme di psicopatologia, mentre la teologia potrebbe a sua volta offrire delle precisazioni sulla portata per così dire corretta di espressioni del vissuto religioso sia a livello personale che di gruppo. Pensiamo per esempio alle forme di asceti che sono lesive della propria identità corporea, ai sensi di colpa impropri, alle reazioni di fronte a persone che si ritengono dotate di particolari compiti e poteri, attraverso messaggi diretti da parte di figure sacre e simili.

Tra le diverse modulazioni che Aletti propone a proposito del vissuto religioso vorrei ricordarne quella legata alla psicologia dell'attaccamento.

Nel corso delle sue ricerche Aletti si è confrontato con diversi tipi di teorie psicologiche, rimanendo fedele alla sua scelta psicoanalitica, ma aprendosi ad un dialogo costruttivo che cerca sempre di porre in risalto gli elementi di altre teorie che presentano elementi utili per la psicologia della religione. Tra queste teorie vi è quella dell'attaccamento, le cui premesse teoriche ed i risultati empirici egli sottopone a verifiche metodologiche e al confronto con la psicoanalisi. Dopo aver sostenuto una critica piuttosto serrata della teoria dell'attaccamento riguardo al fenomeno religioso, documentandola con ampia letteratura al riguardo, ricerca comunque quali elementi della teoria dell'attaccamento potrebbero costituire un contributo utile alla psicologia della religione. È questa un'ulteriore occasione per riprendere e precisare ancora le tematiche epistemologiche ed ermeneutiche che riguardano le due discipline, chiedendo ad entrambe un'acuta attenzione nella opportuna e talora necessaria de-costruzione delle proprie premesse per sapere di cosa in realtà

si stia parlando e con cosa ci si confronta. Per esempio, oltre all'evidenziare l'evitamento di qualsiasi riduzione di contenuti e metodologie tra approccio etologico e metodo clinico, e tra teoria dell'attaccamento e psicoanalisi, Aletti offre un interessante spunto a proposito della teoria dell'attaccamento e la religione. Infatti sostituendo il termine *religione* con *spiritualità* (qui inteso soprattutto come sentimento religioso) è possibile superare le insufficienze di una religione in astratto, considerata al di fuori dei contesti socioculturali, e riportare la teoria dell'attaccamento ad uno spazio più sicuro quale quello di un aspetto parziale che caratterizza l'atteggiamento religioso. Così pure un approfondimento del termine attaccamento e della complessa relazione primaria, a cui rimanda, con il *caregiver*, non sarebbe forse più adeguata e compiuta se tenesse conto dell'ambivalenza strutturale che tale relazione contiene, con le sue contraddizioni e conflittualità, dove non c'è spazio solo per sentimenti positivi, ma anche per l'aggressività, l'impotenza o la dipendenza? Questo ampliamento d'orizzonte, secondo Aletti, potrebbe rivelarsi un aiuto persino necessario per indagare la laboriosa tensione con un partner adulto, e, nel nostro caso con Dio. Del resto proprio a proposito di Dio non ritroviamo nell'esperienza cristiana l'ambivalenza e persino l'ambiguità tra un vissuto del divino come amore che accoglie e dà sicurezza e quello invece dove si presenta come fonte normativa esigente, giudice severo e persino terrorizzante? Credo che tutti gli psicologi come pure quanti svolgono un ministero pastorale abbiano avuto chiare esperienze di questi stati d'animo, che occasionalmente o magari in età specifiche, esitano in forme patologiche.

Aletti raccoglie poi la proposta di Virginia Goldner (2006) di ripensare e decostruire, sia da parte della psicologia dell'attaccamento che della psicoanalisi, le rispettive concezioni sull'amore e sulle relazioni. Qui si rimette in questione la tematica dell'amore fra adulti, dove la persona può costituire una "base sicura", che gratifica, rassicura, organizza le nostre emozioni, ma che al tempo stesso può divenire fonte minacciosa di insicurezza e di ansia, sia con la sua presenza che con il suo abbandono. Del resto è proprio nella relazione sessuale che si crea una situazione di attaccamento paragonabile per intensità al dispiegarsi drammatico dell'attaccamento infantile, con le sue urgenze eccessive e con il benessere più profondo. E quanto questo riferimento possa essere importante per la psicologia della religione lo possiamo desumere dalle esperienze dei mistici, sia uomini che donne, che utilizzano sempre la metafora sessuale per dire del loro rapporto con Dio. Questo implica il prendere in maggiore considerazione l'intreccio passionale che instaura l'interazione strutturata di due persone, là dove l'onda del desiderio di possesso si infrange e si risolve nella risacca della singolarità (Aletti, 2010).

Le riflessioni proposte da Aletti a proposito del fenomeno dell'attaccamento mi sembra, tra l'altro, colgano l'esperienza della precarietà e della radicale solitudine che portiamo in cuore, così intimamente innestata, da risultare talora irraggiungibile per qualsiasi voce umana. L'intensità delle passioni non colma questo spazio e l'emozione dello smarrimento non trova, a volte, neppure la possibilità di un dialogo interiore, se l'altra parte non ha un volto che oltrepassa l'umano, al punto da poter essere il *caregiver* "totalmente Altro" oppure l'assenza assoluta, il nulla.

Nel suo impegno di confrontarsi senza precomprensioni o esclusione con tutti gli approcci psicologici che abbiano un riferimento alla religione, Aletti giunge ad esaminare anche un ambito disciplinare piuttosto recente, che ha delle connessioni con la psicologia, pur mostrandosi piuttosto periferico se non disomogeneo rispetto alla psicologia della religione, cioè quello delle neuroscienze, specificamente di neurobiologia e di neuropsicologia. Egli assume qui fino in fondo le proprie premesse epistemologiche e metodologiche (congruità con la psicologia della religione, vantaggi e limiti che i diversi modelli teorici presentano) applicandole alle neuroscienze. In questi ultimi anni sono state edite numerose ricerche che si propongono di sondare i rapporti tra la neurobiologia e la psicologia della religione, pervenendo talora a formulare l'ipotesi di una "neuroteologia".

Aletti si mostra qui molto determinato nel giudicare poco pertinenti ed utili sia il metodo che i risultati delle neuroscienze per la psicologia della religione (ma anche per altri ambiti come per esempio la psicologia dinamica). La sua critica riguarda innanzi tutto un problema di fondo: i correlati neurobiologici non rendono ragione della dimensione intenzionale dell'attività mentale e in particolare dello specifico umano della consapevolezza e della capacità di conferire un senso alla realtà e alle esperienze, elementi questi che sono alla base dell'attività mitopoietica dell'uomo e della teologia. Di qui il forte rischio di riduttività di uno studio neuropsicologico dell'atteggiamento e del vissuto religiosi. Infatti i comportamenti che vengono esaminati dal punto di vista neurobiologico, quali la meditazione, la preghiera o il misticismo, se possono registrare i diversi stati di coscienza e l'attivazione di determinate aree e funzioni cerebrali che vi sono correlate, restano tuttavia indeterminati, se il soggetto non dà a questi comportamenti un "nome", in base della propria capacità di conferire significato.

In conclusione Aletti richiama la centralità della relazione intenzionale del soggetto con quanto egli percepisce come ontologicamente Trascendente e da cui deriva il senso per il proprio orientamento esistenziale. Questa intenzionalità cosciente non è riducibile alle pratiche esteriori, né riceve

delle spiegazioni dall'analisi delle modificazioni del cervello. Pertanto egli ritiene che l'apporto delle neuroscienze alla psicologia della religione non sia pertinente o almeno non ne vede i vantaggi.

6. Rive e derive della religiosità e della spiritualità

Coerentemente al suo privilegiare l'esperienza ed il vissuto religiosi, Aletti registra quelle variazioni che si sono prodotte e in parte sono ancora presenti, nelle modalità con cui le persone manifestano un risveglio di interesse per il sacro e il religioso, un fatto di cui non va peraltro contestata l'ambiguità, ancor più esemplificato dalla nascita di un'intera galassia di aggregazioni che vi fanno riferimento. Le determinanti di questo fenomeno vengono ricercate in quell'indefinito magma che si conviene di chiamare post-moderno, di cui sono componenti rilevanti la secolarizzazione, l'incidenza della logica tecnologica, l'exasperazione della soggettività e la de-istituzionalizzazione delle religioni se non un vero e proprio atteggiamento anti-istituzionale. Al tempo stesso Aletti ricorda come alle sollecitazioni culturali sopra citate non si sottraggono, dal punto di vista dei vissuti e quindi dell'identità, neppure le religioni propriamente dette, perché, nella misura in cui nel contesto culturale si attenua o si perde l'incidenza di una tradizione vitale e forte, possono verificarsi indebolimenti o perdite dell'identità individuale anche religiosa come pure può aver luogo una reazione difensiva dell'identità religiosa che può esitare in forme di dogmatismo, di settarismo e di fondamentalismo.

Una prima operazione di Aletti è la cura di precisare l'oggetto del suo studio, distinguendolo per così dire in filoni tradizionali della religione e altre derive, evitando così il rischio di attenuare il rigore della religione come oggetto di studio della psicologia e riconducendo i nuovi movimenti religiosi piuttosto all'alveo del sentimento religioso o della spiritualità, intesa come ricerca di significato esistenziale e, per diversi autori, ricerca del "sacro", quantunque quest'ultimo termine sia polisemico e non privo di ambiguità. Aletti indica alcune note caratteristiche proprie dei nuovi movimenti e aggregazioni religiose che li differenziano sostanzialmente dalla religione: lo scarso interesse per non dire l'elusione delle così dette "questioni ultime", il ricorso a forme svariate di sincretismo dove aspetti di religioni diverse come pure di spiritualità e filosofie soprattutto orientali vengono messe assieme senza una coerenza euristica, le modalità di appartenenza sono molto fluide e talora evanescenti, l'importanza data a determinate pratiche rituali, la centralità, che direi ipertrofica, della soggettività, il rischio, non teorico, della dipendenza da maestri o guide che sono all'origine o a cui si riferiscono i nuovi movimenti religiosi.

Il punto di partenza di Aletti nella comprensione delle caratteristiche comuni di questi movimenti, proprio perché il suo interesse si focalizza sui vissuti, va collocato nella sua ferma convinzione che la psicologia non studia propriamente la religione o la spiritualità, ma la persona, nel suo rapportarsi con la religione o con la spiritualità che ritrova nell'ambiente. È quindi in relazione all'identità di quanti aderiscono ai nuovi movimenti religiosi che va vista sia la proposta di eventuali tipicizzazioni, che egli preferisce chiamare "registri psicologici". Questa ipotesi è rilevante perché è stata ripresa da studi di altri autori su questo argomento. Aletti pertanto propone alcuni registri che ora esporrò.

6.1. Il registro intimistico-esoterico

Questa forma di religiosità tratta della manifestazione di un'identità religiosa erratica: essa si caratterizza infatti per un predominio della soggettività in modo autoreferenziale, quella che viene chiamata appunto la religione "fai da te", che non correla la fede ad una concezione esplicita del sacro e della forma di appartenenza, e di fatto si esprime spesso in appartenenza plurime, non solo successive ma anche contemporanee.

Questo registro denota una personalità che motiva le sue scelte sul *fare esperienza*, ma si tratta di scelte o tentativi che sono slegati dalla storia del soggetto, dalla sua continuità, da un'adeguata capacità critica. Per alcuni motivi sembra ricordare piuttosto comportamenti e motivazioni adolescenziali. Sovente possiamo leggere in questa modalità di cercare o manifestare la propria religiosità degli indici di ansia e di insicurezza, che tuttavia non comportano di per sé una valutazione psicopatologica, ma assumono una loro valenza specifica in rapporto ai modi personali con cui viene interiorizzato l'insieme delle sollecitazioni che può esitare in aperture di libertà oppure di disadattamento e patologia come ogni altro fenomeno associativo, senza dimenticare una certa erraticità che caratterizza sovente i comportamenti contemporanei e la fatica a costruirsi delle identità forti, con quelle caratteristiche, soventi dispersive ed erranti, dell'esperienza dell'uomo contemporaneo.

Aletti sottolinea molto opportunamente che la comprensione di questo fenomeno va però inserita in un quadro complessivo caratterizzato dalla cosiddetta *diaspora del sacro*, associata alla profonda crisi delle ideologie, dal sospetto/rifiuto delle forme autoritarie che caratterizzano molto spesso le istituzioni della religione e tenendo conto che proprio in questi contesti vengono usate spesso forme linguistiche legate a riferimenti simbolici e

antropologici molto difficili e distanti dalla visione del mondo contemporanea, e per questo meno idonei ad indurre esperienze religiose profonde nelle persone nella realtà multiculturale contemporanea.

Si suole ricondurre il sorgere e l'affermarsi dei nuovi fenomeni e movimenti religiosi ad un quadro socio-culturale di "metamorfosi del sacro". La profonda crisi delle ideologie, delle strutture e delle organizzazioni "forti" e, nello specifico, delle istituzioni storicamente e tradizionalmente preposte alla gestione del sacro collettivo, le chiese, avrebbe favorito un movimento centrifugo, ormai stabilizzatosi in una situazione di "diaspora del sacro". Viene sottolineata la frammentazione e la privatizzazione della religione, sostenuta dall'accentuazione della dimensione soggettiva dell'esperienza religiosa e verificabile nella progressiva perdita di rilevanza delle dimensioni istituzionali e dell'apertura al trascendente, nonché nella ricerca di un benessere psico-fisico qui ed ora, insistendo sulla formula di un approccio olistico, del "benessere globale" della persona, mediato da pratiche meditative, corporee e rituali. A queste difficoltà i nuovi movimenti religiosi rispondono richiamandosi ad una forma di sapienza, sovente esoterica, dove il concetto di salvezza viene sostituito di fatto da quello di salute e di autorealizzazione, sperimentabile direi nell'"hic et nunc", esonerata dalla laboriosa ricerca del Trascendente e delle sue conseguenze sul piano motivazionale e critico. Alla teologia viene sostituita una sorta di sincretismo psico-religioso, il ritorno alla semplicità della natura e l'accentuazione del *sentire* rispetto al *pensare*: tutti fenomeni che adempiono una funzione di assicurazione e di semplificazione, pertanto offrono una situazione immediatamente fruibile. Non raramente questi movimenti rispondono a situazioni di disagio e di sofferenza personali, e pertanto si propongono come modalità di cura, quasi di terapia della mente, dove gioca un ampio ruolo la suggestionabilità ed il carisma delle guide, in un percorso che non presenta le rigorose modalità per esempio di una psicoterapia.

Il prescindere di queste esperienze dai contesti storico-culturali, la costruzione di un ambiente per così dire artificiale dove vengono evitati accuratamente i conflitti e la loro capacità di rispondere in modo immediato a bisogni psicologici identitari – quali l'immediatezza emotiva, un contesto denso di affettività, una possibilità di appartenenza e di integrazione in modo informale, in un gruppo apparentemente simmetrico – si spiega forse anche con la grande tendenza all'omogeneizzazione di comportamenti ed esperienze indotte dalla logica tecnologico-consumistica dominante, rispetto alla quale l'ambiente dei nuovi movimenti religiosi viene vissuto come liberante.

6.2. Il registro sociale: appartenenza, identità e riconoscimento

In questo raggruppamento Aletti coglie un aspetto molto interessante che spiega alcune forme che la religiosità assume non solo nei nuovi movimenti religiosi ma anche in quanti si riconoscono nelle religioni istituzionali. Di fatto la maggioranza degli adepti dei nuovi movimenti religiosi provengono senza dubbio da esperienze anche molto prolungate nell'ambito delle religioni tradizionali. Questo dato è una spia significativa di quanto le diverse chiese non colgono o non rispondono in modo adeguato al bisogno di appartenenza attiva, dove cioè viene riconosciuto al singolo un ruolo proprio, di formare una comunità in senso non solo sociologico ma anche relazionale ed affettivo. Il relativo successo dei nuovi movimenti religiosi indica che essi, in qualche modo, rispondono a bisogni e coinvolgono dimensioni della personalità cui forse le chiese sono insufficientemente attente.

Tuttavia anche in questo registro il riferimento fondante per la comprensione di motivazioni, vissuti e comportamenti è l'identità e più in particolare l'identità religiosa. È chiaro che oggi la religione in quanto tale non è più l'organizzatore della personalità e delle sue scelte e ancor meno di una visione unificata dell'esistenza, mentre diviene sempre più labile a livello individuale la sua capacità di integrare alcune problematiche contemporanee che vanno dalla sessualità alle forme dei legami di coppia fino all'ampia area della bioetica del vivere e del morire, per non parlare dell'accentuato conflitto con il mondo scientifico a proposito delle ricerche correlate con la vita. Queste dinamiche producono una specie di ghetizzazione della dimensione religiosa in comportamenti particolari, per esempio culturali, ma rendono il comportamento religioso come un residuo frammentario dell'esperienza esistenziale, comunque separato da altre scelte e comportamenti del vivere.

Dietro questo tipo di scelta è frequente la soddisfazione del bisogno di appartenenza e di identificazione con un gruppo – non tanto ideologica quanto piuttosto affettiva – che sembra offrire una sorta di scorciatoia alla laboriosa ricerca di strutturazione e consolidamento dell'identità personale e religiosa. Per altro è vero che questi gruppi che sono il più delle volte a struttura settaria, producono un effetto di rassicurazione, in ragione della loro forte coesione interna, dell'evitamento – come ho detto – di conflitti, e dal ruolo esercitato da una *leadership*, che pur essendo in realtà di tipo autoritario, non si presenta come tale, ma addirittura viene vissuta come scelta di una guida di cui l'esercizio autoritario rafforza il ruolo di rassicurazione. Quest'insieme di processi sovente assume il ruolo di una maschera della fragilità dell'identità, anche se, contestualmente, una visione critica la rivela. Quanto queste strategie

incidano poi sull'identità religiosa individuale è difficile dire, ma è indubbio che hanno fatto ri-emergere posizioni segnate da fondamentalismo ed integralismo, che si organizzano in gruppi o in forme istituzionalizzate (pensiamo a certe associazioni o istituzioni religiose) che vengono riconosciute e persino privilegiate dalle rispettive gerarchie religiose. Non è certo difficile riconoscere in queste strutturazioni bisogni di potenza e di riconoscimento da parte di identità sovente fragili e narcisistiche per un verso e gregarie dall'altro.

Accanto a queste manifestazioni – o forse proprio in reazione a queste – Aletti segnala un recupero da parte delle religioni di una dimensione forte, pubblica, che vuole incidere sul sociale, accentuando la propria visibilità ed ampliandola attraverso un uso molto ampio dei media. Le istituzioni religiose puntano molto sul recupero di ortodossia e di ortoprassi che dovrebbero costituire una risposta efficace ai tentativi di privatizzazione della religione e all'esodo dei propri fedeli. Se, indubbiamente, anche queste manifestazioni vanno comprese nelle forme nuove (o nella riedizione di forme già vissute nelle diverse religioni) in cui si canalizza oggi la religiosità, rimane tuttavia problematico quanto le commistioni che queste strategie richiedono con altri poteri istituzionali, l'insistita presenza della gerarchia sui media, l'accentuazione continua degli aspetti dottrinali, possano davvero contribuire a formare delle identità religiose mature e libere.

Per altro non è raro osservare come nei credenti che più rispondono alle sollecitazioni istituzionali cui ho detto sopra emergono atteggiamenti di credulità ingenua unita al ricorso a sofisticate forme di tecnologia. Basti pensare alla ricerca spasmodica di miracoli, eventi prodigiosi, energie positive e negative legate a luoghi, persone od oggetti. Un esempio in ambito cattolico, ma che tocca anche altre appartenenze, è il moltiplicarsi di apparizioni mariane, con relative reti comunicative audiovisive, diffusione per radio o per internet di continui messaggi ricondotti alle apparizioni o forme di indottrinamento che comunque rivendicano l'autorevolezza legata a fenomeni straordinari. Per quanto riguarda poi degli esempi di uso particolare della tecnologia si va dalla produzione di minicomputer per la recita del rosario fino alla ricerca di dimostrazione dell'autenticità di fluidi corporei (lacrime, sangue) versati da immagini sacre o di tessuti e altri oggetti (pensiamo alla Sindone di Torino), attraverso i più sofisticati mezzi di indagine tecnologica disponibili.

Questi atteggiamenti configurano un nuovo tipo di relazione con la divinità, non esente da contrattualità, dove personalità varie trovano un ruolo ed un potere, mentre diviene sempre più difficile comprendere il tipo di fede su cui tutto ciò si appoggia.

Inoltre Aletti rileva ed invita ad approfondire il riflesso della tecnologia

sul rapporto col sacro, diffuso soprattutto tra i nuovi movimenti religiosi, ma anche nei gruppi fondamentalisti o aggregazioni intorno fenomeni particolari tipo Medjugorie, dove la rete diviene luogo di raccolta di informazioni, di proselitismo, di organizzazione e di promozione della cultura della religione o del movimento, di comunicazione tra i membri, quando non anche spazio di formazione di gruppi di preghiera, di direzione spirituale e persino di celebrazioni culturali. Certamente l'utilizzo della dimensione virtuale offre possibilità inedite per quanto riguarda la diffusione dei messaggi religiosi e le modalità di appartenenza religiosa. Tuttavia, riconoscendo che questo ambito necessita di ricerche e di approfondimenti, Aletti rileva che non dobbiamo trascurare il rischio concreto che la «dimensione virtuale dell'incontro con l'altro si sostituisca alla relazione personale e faciliti una modalità di esperienza prevalentemente autoreferenziale, piuttosto che mirata al riconoscimento e mediazione tra realtà interna e realtà esterna» (2010, p. 65).

Tra i rischi che maggiormente interessano la psicologia della religione vi è quello che la ricerca di prove tecnologiche della presenza del divino, configuri una realtà che in profondità rinuncia alla Trascendenza per esprimere un bisogno, forse non sempre cosciente, di controllare e manipolare il sacro.

6.3. Il registro intellettuale

Prendendo in considerazione gli aspetti e le espressioni associate in qualche modo alla religiosità, la cui aggregazione e denominazione è largamente ipotetica, Aletti osserva come, soprattutto tra i così detti intellettuali, si manifesta un registro psichico più legato alla razionalità. In questo approccio rientrano non poche persone del mondo della cultura ed anche della psicologia, che affermano la loro impossibilità di aderire sia a una religione istituzionale sia ai nuovi movimenti religiosi, ribadendo però di vivere una dimensione spirituale. Qui si evidenzia una sorta di labilizzazione del Trascendente, che più propriamente diviene un autotrascendimento. In questo raggruppamento troviamo come elementi comuni l'asserita posizione centrale della spiritualità, del "sacro" e della dimensione mistica, che, pur partendo da motivazioni differenti ed esprimendosi in vissuti e modalità pluriformi, si caratterizza non solo per una privatizzazione del fenomeno religioso, ma ancora di più per la negazione o il rifiuto del valore veritativo delle dottrine e dei presupposti metafisici della religione.

Quanti si riconoscono o comunque possono, almeno ipoteticamente, venir collocati in questo registro, tendono a riportare le diverse manifestazioni religiose a emergenze storicamente determinate di un generico bisogno di

spiritualità, che trarrebbe una sorta di purificazione proprio dalla critica alla religione e alla trascendenza. Si tratterebbe piuttosto di una modalità di rispondere al bisogno di senso, alle esigenze dell'autorealizzazione, alla scelta di valori che garantiscano il pluralismo, la tolleranza di ogni forma di interpretazione della vita, e, non di rado, alla scelta di una serie di valori legati al pacifismo e all'ecologismo.

Questo fenomeno sembra che non rientri nello studio come comunemente inteso a livello scientifico della psicologia della religione, ma esprime piuttosto il rifiuto che caratterizza gran parte della cultura contemporanea per la metafisica e pone dei problemi nell'ambito della possibilità di conoscere la verità, interpretata piuttosto come una narrazione autobiografica ed ipotetica, e quindi un rispecchiamento soggettivo della realtà esterna, dove i confini tra realtà interna e realtà esterna si dissolvono. Fino ad oggi queste problematiche sono state prevalentemente studiate dalla psicoanalisi relazionale, cui Aletti ha dedicato specifici lavori (Aletti, 2000, 2002). Probabilmente queste manifestazioni possono trovare uno spazio in un ampliamento della psicologia della religione alla spiritualità in senso generico, ma mantenendo chiara la distinzione tra la diversità dei presupposti sia teorici che esperienziali.

7. Invasioni di campo?

Aletti è uno dei rari studiosi che in Italia hanno affrontato direttamente delle tematiche strettamente connesse con la teologia da una prospettiva strettamente scientifica e, per così dire, "laica". Egli ha più volte precisato che la psicologia della religione non pretende affatto di coprire tutto l'ambito di quello che assumiamo come religione e neppure l'autocomprensione che ne hanno i diversi soggetti. Egli, facilitato anche dalla sua preparazione teologica, ha presente che sia la psicologia della religione che la teologia hanno una storia di reciproche relazioni, ancorché spesso conflittuali, e si rivolge soprattutto a quanti sono impegnati nella riflessione teologica e nella prassi pastorale. Per questo puntualizza che ai fini di un dialogo fecondo, è necessario rispettare l'autonomia e la specificità dei rispettivi ambiti disciplinari, rilevando anche come sia compito della teologia quello di indicare alla ricerca psicologica la rispondenza di un vissuto individuale con la religione cui è intenzionalmente riferito, e suggerendo di privilegiare l'attenzione a quegli aspetti dove il dialogo può essere di vantaggio per entrambe le discipline.

Aletti concentra il suo interesse sugli apporti che la psicologia, specialmente certo quella della religione, può offrire alla teologia. Egli precisa ancora una volta che il suo approccio riguarda l'analisi dei processi attraverso

so i quali le persone interiorizzano ciò che è loro trasmesso dalla tradizione religiosa, sia sul piano cosciente che su quello inconscio. Di conseguenza privilegia il metodo clinico e quindi l'attenzione all'esperienza religiosa, l'unico processo che può indurre delle trasformazioni nei soggetti. Sottolineo che questa affermazione, che si presenta come evidente, è proprio il fondamento del dialogo tra psicologia della religione e teologia, ma, ancor di più, continuo a meravigliarmi di come essa non sia di fatto assunta da gran parte dei teologi e degli operatori pastorali, in quanto ritengo che molto del fenomeno della variegata fuga o del collocarsi alla periferia della religione – qui specificatamente quella cattolica – sia proprio legata alla insufficiente considerazione di questo aspetto. In altri termini il focus del problema non sono prevalentemente le dottrine religiose ma l'esperienza e il vissuto religioso. Per questo gli studi di Aletti rischiano di essere visti come indebite invasioni di campo, ma in realtà questa valutazione esprime delle reazioni difensive che evitano di andare a fondo delle diverse tematiche da lui trattate oppure perché di fatto concepiscono l'uso della psicologia al fine di ottenere risultati immediati nelle diverse forme della pastorale, ciò che snatura le stesse conoscenze psicologiche. Del resto un sintomo dell'ambiguità che permane nel dialogo tra psicologia e teologia si desume dal fatto che esso non satura le aspettative reciproche, anche là dove il dialogo sia promosso da entrambe le parti, e che ancora permangano reciproche remore.

Aletti analizza diverse tematiche che implicano una riflessione teologica già consolidate da tempo, dalla ritualità penitenziale al senso del peccato e della colpa, fino a prassi pastorali, quali la direzione spirituale, la catechesi, la formazione iniziale e permanente del clero, fino a pratiche più recenti come il counseling e l'accompagnamento spirituale. Egli rileva il pericolo che teologia e la prassi pastorale utilizzino in modo strumentale le conoscenze psicologiche, ciò che comporta la negazione o la banalizzazione della loro autonomia scientifica, oltre a provocare potenzialmente delle distorsioni nelle relazioni con i fedeli.

Colgo qui solo alcune sollecitazioni. Tra i rischi che presentano specialmente le forme più recenti di consulenza spirituale (counseling, accompagnamento, gruppi di autoriflessione religiosa, colloquio pastorale) vi è quella di una certa confusività – che talora assurge a pretesa – di costituire una modalità di psicoterapia “altra” da quelle praticate da psicoterapeuti professionisti. Ora è indubbio che sia la consulenza spirituale che la psicoterapia si propongono di ottenere un effetto di liberazione e di benessere del soggetto, e indubbiamente le varie forme di consulenza spirituale, come molte altre modalità di relazione interpersonale, possono avere degli effetti,

per così dire, curativi, in quanto possono essere considerate forme particolari di relazione d'aiuto. Ma nell'instaurare questo parallelismo si trascurano elementi importanti, che Aletti riassume nel termine *setting*.

Innanzitutto l'itinerario formativo alla consulenza spirituale è piuttosto... celere rispetto alla formazione psicoterapeutica e non fornisce né le conoscenze né la formazione personale che possano rendere idonei a questo tipo di funzione. Poi la psicoterapia, specie quelle forme che hanno una matrice analitica, anche se non solo queste, prevede un'assenza di giudizi sui comportamenti e sui vissuti del proprio cliente, ciò che è impossibile nella consulenza spirituale che, di necessità, richiede che tra consulente spirituale e assistito vi sia lo stesso orientamento religioso ed etico. All'interno poi delle consulenze spirituali il consulente non è riconosciuto tale per la sua competenza psicologica, bensì perché riveste l'autorevolezza conferitagli dal ruolo che gli viene attribuito persino istituzionalmente, e dalle motivazioni stesse del colloquio, che colloca il consulente sul piano di un maestro e di un esempio da seguire. Infine va detto che una differenza, che talora diviene anche un grosso limite, deriva dal fatto che nella consulenza spirituale si prendono in considerazione solo i processi coscienti, mentre in psicoterapia – persino nelle forme di psicoterapia cognitiva, indipendentemente dall'usarli o meno, lo psicoterapeuta prende in considerazione comunque anche i processi inconsci che sono parte integrante del vissuto umano e religioso.

A questo proposito si apre un'interessante questione, che viene raramente tematizzata, cioè quella dell'*autoimplicazione del teologo* nel suo lavoro e nella sua identità. Certamente, sottolinea Aletti, anche in teologia il processo di conoscenza, non nasce nel vuoto o nella sterilizzazione degli affetti, bensì passa attraverso la soggettività del teologo (come pure dell'agente pastorale), la sua storia e il contesto culturale, e ancor di più le sue motivazioni sia di fede che riguardo l'impegno teologico. Questi rilievi incidono profondamente sull'identità stessa del teologo, nella misura in cui, se, per esempio, si tratta di un teologo che è anche presbitero può vivere un certo disagio nei confronti di quanti sono invece impegnati nell'attività pastorale, magari perché non si sente dedicato sufficientemente o direttamente a questo settore. Così pure intervengono problematiche che vanno dalla riflessione sul proprio ruolo e sul suo rapporto con l'istituzione, da una certa, non certo trascurabile, separazione tra il risultato delle sue riflessioni e il loro essere recepite a livello più generale nel magistero ecclesiastico e nell'attività pastorale, fino alla verifica del rapporto tra le proprie esperienze e motivazioni di fede e quanto prodotto dalle proprie ricerche. Tali considerazioni sarebbero facilitate e completate se intervenisse una certa collaborazione con la psicologia e particolarmente

con la psicoanalisi che aprirebbero la strada alla presa di coscienza circa i desideri e le motivazioni inconsce che sono sottese alla sua attività e, in questo caso, al vissuto circa il suo ruolo reale nel contesto dove opera, contribuendo in modo molto forte al benessere e alla serenità degli stessi teologi.

8. Conclusioni

Credo che questa esposizione ha reso ragione al conferimento dello *status* di socio onorario a Mario Aletti. Al suo impegno ritengo sia dovuto il fatto che gli psicologi della religione siano passati da una condizione di club un po' esclusivo ma in fondo irrilevante, alla realtà di una Società scientifica che si occupa scientificamente di psicologia della religione, in un contesto epistemologico chiaro, e che è in grado di sviluppare reti di comunicazione e di informazione qualificati, anche con quanti in altre parti del mondo condividono gli stessi interessi. I suoi apporti scientifici non solo hanno toccato punti nodali per la psicologia della religione, intessuto ipotesi di nuovo e più fecondo dialogo con la teologia, ma ancor di più hanno aperto piste e sollecitazioni per i futuri sviluppi di questa disciplina.

9. Riferimenti bibliografici

- Aletti, M. (1992). *Psicologia, psicoanalisi e religione. Studi e ricerche*. Bologna: Dehoniane.
- Aletti, M. (1996). Psicologia della Religione. In *L'Enciclopedia della Filosofia e delle Scienze Umane* (pp. 831). Novara: De Agostini.
- Aletti, M. (2000). La rappresentazione di Dio come oggetto transizionale illusorio. *Rivista di Psicologia Analitica, n.s. 9*, 109-134.
- Aletti, M. (2002). La religione come illusione: modelli, prospettive e problemi per una lettura psicoanalitica. In M. Aletti & F. De Nardi (Eds.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche* (pp. 59-89). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2003). Psicologia, teologia, psicologia della religione. Alcuni snodi attuali di un rapporto complesso. *Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, 28*, 254-286.
- Aletti, M. (2006). Psicologia della Religione. In Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate (Ed.), *Enciclopedia Filosofica* (Vol. 10, pp. 9624-9627). Milano: RCS Libri.
- Aletti, M. (2010). *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi* (2. ed.). Roma: Aracne.
- Goldner, V. (2006). Let's do it again: further reflections on eros and attachment. *Psychoanalytic Dialogues, 16*, 616-637.

- Milanesi, G., & Aletti, M. (1973). *Psicologia della religione*. Leumann (TO): ElleDiCi.
- Zunini, G. (1966). *Homo religiosus. Capitoli di psicologia della religiosità*. Milano: Il Saggiatore.