

LA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE: CHE COSA È, CHE COSA NON È

Antoine Vergote

Questo contributo mira a presentare ed argomentare, a grandi linee, la mia concezione della psicologia della religione. Sono ben consapevole che la mia visione è parziale e non indiscutibile. All'interno del vasto campo della psicologia, lo studio della religione, in particolar modo, non può rifarsi ad una tradizione chiara e definita. Avendo letto con attenzione numerosi studi in questo campo in diverse lingue, sono convinto che un compito decisivo è quello di delimitare i confini, decostruire le modalità di approccio tradizionali e definire chiaramente l'ambito di competenze e il fine della psicologia della religione. Nel corso degli anni, il mio tentativo è stato quello di individuare i principi fondamentali della psicologia della religione e, al tempo stesso, verificarli nella ricerca empirica.

Psicologia e religione

Da un punto di vista linguistico, i termini *psicologia religiosa* e *psicologia della religione* possono essere considerati equivalenti: nella terminologia scientifica un'espressione aggettivale spesso determina l'oggetto della disciplina. Va però detto che, per molti, *psicologia religiosa* evoca una psicologia che si esplica all'interno di una concezione religiosa dell'essere umano e che, conseguentemente, tende a ricercare le radici psicologiche della religione, suggerendo, in fin dei conti, l'idea di una predisposizione religiosa naturale, psicologica. Perciò io preferisco la dizione *psicologia della religione*, che enuncia chiaramente l'obiettivo e l'ambito empirico di questa psicologia. Anche questa denominazione può, comunque, dare luogo a dei fraintendimenti. Può suggerire che la psicologia intenda spiegare la religione in quanto tale. In realtà entrambe le prospettive potrebbero implicare il preconcetto che la religione sia di natura essenzialmente psicologica. A partire da una tale pre-comprensione, di fatto sono derivate due linee di pensiero. Da una parte la disposizione religiosa è stata considerata un risultato prodotto da naturali processi psicologici non religiosi (così, ad esempio, Freud); dall'altra parte è stata presentata come innata in strutture psicologiche profonde (Jung). Eppure, oggi, nessuno psicologo concepirebbe la psicologia del linguaggio come spiegazione del linguaggio in quanto tale, e nessuno psicologo sociale considererebbe lo sviluppo del comportamento sociale come spiegazione esaustiva delle realtà istituzionali e culturali: gli psicologi sono consapevoli che queste forme rimandano alla socializzazione ed educazione del bambino. Invece, per quel che riguarda la religione, la confusione è ancora impressionante e spesso teorie ingenuie rendono l'ambito della psicologia della religione un campo confuso. Il motivo sta probabilmente nel fatto che in nessun'altra branca della psicologia gli psicologi sono così personalmente coinvolti con i propri vissuti emotivi e le implicite concezioni filosofiche.

Per salvaguardare la specificità della psicologia della religione e la ricerca empirica oggettiva su cui si basa, occorre, in primo luogo, definire correttamente l'oggetto di studio, e, in secondo luogo, determinare le competenze specifiche della psicologia su tale oggetto.

Religione

La messe di fenomeni significativi che possono essere considerati religiosi, o quasi religiosi, può sembrare così variegata da fare apparire contro ogni logica tentare di darne una definizione generale. D'altra parte, la storia delle culture ci parla di indù, ebrei, greci, cristiani e delle cosiddette religioni primitive. Una religione, quindi, è una specifica modalità religiosa, presente all'interno di una cultura. Come tale, essa è una realtà identificabile nel suo oggetto, studiata dagli storici. Prendendo in considerazione una qualsiasi religione, vi si possono distinguere diverse componenti:

riti, rappresentazioni simboliche e differenti modalità di preghiera. Chiamiamo tali elementi "religiosi, quando essi fanno riferimento a esseri o a un essere che non è meramente naturale né umano, ma che è ritenuto essere spirituale, divino o trascendente e che è considerato in qualche modo l'origine del mondo e/o della società, che ha un'influenza sulla vita degli individui, sulla società e, talvolta, anche sugli eventi naturali. Queste concezioni sono trasmesse attraverso il linguaggio, simboli e riti. Ascoltare il linguaggio religioso, osservare la pratica rituale, e percepire le figure simboliche induce una varietà di emozioni o "sentimenti religiosi". Le persone religiose sono, in un certo modo, degli "iniziati" all'interno di una religione.

La mia tesi è che lo psicologo dovrebbe tener conto dello status della religione come dato obiettivo presente nella cultura. Da questo non consegue, però, che uno psicologo studi solo le persone che appartengono ad una sola, determinata religione. Né la focalizzazione su una specifica religione implica che una forma di religione sia considerata più alta di un'altra o quella di valore assoluto. Tuttavia, se non si delimita preliminarmente l'oggetto di studio, non ci si può porre alcuna questione specifica. È poi vero che ci sono alcuni elementi comuni tra religione e altri sistemi di valori o istituzioni (nel senso di sistemi organizzati di valori personali e sociali, riti, linguaggi metaforici, simboli e vissuti emotivi). Ma chiamarli tutti "religiosi" va contro il linguaggio naturale. Considerare "religioso" ogni sistema di valori, che riguardi denaro, sesso, igiene, arte e così via e, conseguentemente, sostenere che ogni individuo è, in un modo o nell'altro, religioso, sarebbe un decostruzionismo pseudo-psicologico, privo di senso. Uno dei compiti della psicologia è precisamente quello di confrontare i processi coinvolti in diversi sistemi di valore e gli effetti che ne derivano.

Delimitato così l'ambito della religione come proprio oggetto scientifico, la psicologia non ricerca l'essenza della religione, come ha fatto invece James, con il suo intento a metà tra il filosofico e lo psicologico. Il fallimento della sua teoria mostra la contraddizione intrinseca nel suo tentativo. In realtà, dopo aver affermato che l'essenza della religione è un sentimento religioso, James (1902) osserva però che un'emozione è religiosa solo quando si riferisce ad un oggetto religioso. E la psicologia della religione non è nemmeno un'interpretazione filosofica che possa aspirare a dire qual è il nucleo centrale della religione. Questa pretesa è in contraddizione con una psicologia intesa come scienza empirica. Una filosofia implicita di questo tipo è un pregiudizio e una remora presente in alcuni psicologi della religione e impedisce loro di studiare, da un punto di vista psicologico, come gli individui si relazionino con le religioni presenti nel loro ambiente culturale. D'altra parte, pretendere di definire cosa sia la religione in se stessa a partire dalle ricerche empiriche sulle credenze e sulle pratiche religiose degli individui sarebbe un'ingenua forma di positivismo come, per esempio, presumere di dire cosa sia una nazione o l'arte in se stessa sulla base delle indagini demoscopiche Gallup.

Uno psicologo dovrebbe lavorare come un antropologo culturale: studiare come le persone si mettano in relazione ad una particolare religione nel loro specifico ambiente, muovendo da un'approfondita conoscenza della religione a cui i soggetti studiati fanno riferimento. Lo psicologo non dovrà necessariamente essere un credente cristiano per riconoscere che il termine "fede" è caratteristico della religione cristiana e che per i cristiani esso implica una specifica relazione con un Dio personale. Questo non è il caso della religione greca, come Vernant (1990) mette in evidenza. Nella religione cristiana, come in quella ebraica e in quella islamica, la fede in un Dio personale è connessa con la credenza nell'auto-rivelazione di Dio attraverso dei mediatori umani. Queste credenze si ritrovano in espressioni e comportamenti religiosi. Nello studio psicologico di queste religioni, non si può prescindere da queste credenze, come, nello studio della religione greca, non si può non tener presente il modo specifico in cui i credenti greci concepivano gli dei e il loro intervento nelle vicende umane. Certamente i singoli soggetti aderiscono con modalità differenti

alle loro religioni, o se le ricostruiscono a partire da elementi frammentari. Queste operazioni di appropriazione sono psicologicamente significative se noi osserviamo i fattori psicologici positivi e negativi che vi soggiacciono; ma tornerò su questo punto più avanti. L'assenso a un contenuto dottrinale non è, di per sé, un criterio di atteggiamento religioso, ma ha un significato per la rappresentazione del divino o di Dio, appartiene alla religione e qualifica l'atteggiamento verso di essa. Contrapporre la fede ai contenuti dottrinali, come hanno fatto alcuni studiosi, presuppone un'interpretazione filosofica discutibile e teologicamente debole, che non è coerente con il punto di vista di uno psicologo che fa ricerca empirica, perché indebolisce i criteri stessi su cui si fondano le sue ipotesi di lavoro.

In questo contesto, io vorrei mettere in discussione anche l'idea di "religiosità matura", a volte utilizzato come criterio per la valutazione della religiosità dei soggetti studiati. Come concetto generale esso manca di un solido fondamento scientifico, poiché gli psicologi della religione giudicano, di fatto, matura la forma di religione che coincide con le loro concezioni personali. Alcuni, alla ricerca di un'interpretazione illuminata, considerano religione matura una forma di religione deistica, "liberata" da una dottrina "dogmatica" e da prescrizioni rituali. Al contrario, alcuni autori del campo della psicologia pastorale considerano matura la religiosità caratterizzata da una piena accettazione dei contenuti di fede e da una fedele pratica rituale.

"Maturità" è un concetto già molto ambiguo in psicologia generale. La sua applicazione al confronto tra differenti culture o religioni porta a giudicare secondo criteri che sono estranei a quelli della maturità psicologica. Se noi lo utilizzassimo per la religione, dovremo dargli il significato di conformità di sentimenti, rappresentazioni, comportamenti con quelli che noi ci aspetteremmo in individui della stessa età, cultura e denominazione religiosa. La religione di un bambino o di un adolescente può essere matura, in relazione alla sua età e la sua socializzazione, e la religione di un adulto è ancora sempre aperta all'esperienza di nuove possibilità e ulteriore "maturazione".

Per concludere le mie considerazioni sull'oggetto della psicologia della religione, vorrei sottolineare l'esigenza di neutralità per gli psicologi che operano in questo campo. Essi non devono scivolare da considerazioni psicologiche ad altre di natura filosofica o teologica e devono mettere tra parentesi le questioni circa l'esistenza o la non esistenza delle entità divine o soprannaturali a cui l'individuo fa riferimento. Nel proporre dati e interpretazioni psicologiche essi devono in ogni caso limitarsi a studiare soggetti collocati nel loro stesso contesto culturale e tener conto delle concezioni religiose cui questi soggetti fanno riferimento, in senso positivo e/o negativo.

L'identità sfuggente della psicologia

La psicologia è cresciuta tra continui scossoni: ora di demolizione ora di ricostruzione. Anche se ha acquisito il suo status di disciplina scientifica sin dal 19° secolo, la sua identità rimane incerta per gli stessi psicologi; sembra difficile un accordo paradigmatico circa il suo specifico oggetto. Come avviene in altri campi della psicologia, alcuni psicologi della religione coltivano il sogno di dare alla loro disciplina una precisa identità sviluppando una psicologia strettamente sperimentale o di laboratorio; ma, di fatto, alcuni propugnatori di questo progetto, vi hanno già rinunciato. E, del resto, solo pochi elementi peculiari possono essere studiati con metodo sperimentale. Basta questo per dire come la psicologia scientifica della religione sia solo ai primi passi. Coloro che sono consapevoli della complessità di questi fenomeni si rendono conto di come non possa essere altrimenti. Perché la psicologia della religione deve essere rifiutata se non è sperimentale? I metodi di ricerca sono subordinati all'oggetto che deve essere studiato, e non determinano da soli la scientificità. I modelli di ricerca e il contesto teoretico delle altre scienze ci abilitano a pensare come psicologi, ma fisiologia, antropologia, linguistica non sono modelli determinanti ai fini di una psicologia autonoma.

Il problema principale della psicologia della religione è lo stesso della maggior parte dei campi della psicologia. Se pensiamo alla psicologia sociale, alla psicologia cognitiva, alla psicologia sessuale, alla psicologia medica, alla psicologia dell'architettura - questi sono tutti campi speciali all'interno della psicologia, che sono anche oggetto di altre discipline. Tutte le attività di un essere umano sono psicologiche, ma nessuna è esclusivamente psicologica. Così non c'è unità nella psicologia; ciò che è comune alle differenti branche della psicologia e la ricerca di ciò che è psicologico: nella cognizione, nell'apprendimento, nelle istituzioni sociali, nei processi di inculturazione, nell'etica, e così via. La distinzione tra psicologia di base e psicologia applicata, presa a prestito da altre scienze, è ingannevole, poiché ogni ambito dell'attività umana si basa su processi e strutture psicologiche. Gli studi psicologici sulla religione contribuiscono alla comprensione psicologica generale e sono anche test di validità delle affermazioni psicologiche più generali, basate su altre osservazioni. Basti pensare al fallimento dell'assurda presunzione di spiegare la religione attraverso uno stretto condizionamento comportamentale.

Certamente la psicologia non è competente ad elaborare una teoria generale della religione. Freud afferma giustamente che la religione è il più complesso fenomeno della civiltà e che non è possibile spiegarla con un solo fattore. Egli stesso, nondimeno, propone due teorie esplicative. Anche se questo non è il luogo per discuterle diffusamente, io vorrei richiamare l'attenzione sulle loro differenze fondamentali, perché esse danno indicazioni significative per il progetto di una psicologia della religione. In "totem e tabù" (1913), la sua opera più importante su questo tema, Freud ha tentato di ricostruire gli eventi e i processi psicologici che potrebbero aver prodotto l'idea di Dio. Do per scontata la conoscenza di questo saggio, e non insisterò quindi sull'inconsistenza dell'argomentazione psicologica, e cioè che sentimenti di colpa, sorti in conseguenza del parricidio in una "umanità" ancora senza leggi, avrebbero generato una coscienza morale, un'idealizzazione, e alla fine avrebbero prodotto una figura ingigantita di un padre divino, che non era più una figura di padre reale. È significativo il fatto che lo stesso Freud si mostri in quest'opera consapevole che nessun processo psicologico individuale possa produrre l'idea di Dio. Nell'opera "L'avvenire di un'illusione" (1927) e gli sembra aver dimenticato quella prima spiegazione e tenta di ricostruire geneticamente l'idea di un Dio Padre sulla base di un desiderio individuale e di un ricordo dell'esperienza infantile di un padre potente e benevolo. Quanto a questa seconda teoria psicogenetica, ci si potrebbe chiedere se essa può realmente portare all'idea religiosa di Dio. Lascero comunque questo problema da parte e metterò in rilievo solamente l'elemento più interessante in questo saggio: la religione è radicata nei desideri umani e quindi, come lo stesso Freud conclude, non può essere né confermata né confutata con argomenti scientifici.

Io non vedo nessuna teoria psicologica per comprendere la religione più valida di quella di Freud. Ma cercare una spiegazione esclusivamente psicologica della "religione" in quanto tale, porta ad accumulare congetture e ad ignorare un fatto fondamentale. Gli psicologi studiano sempre individui inseriti in una società che si è costituita dopo una lunga storia culturale, di cui linguaggio e simboli religiosi sono una parte importante. Tentare di ricostruire le origini della cultura attraverso l'osservazione di individui di oggi e tanto fuorviante quanto immaginare di costruire un linguaggio oggi senza aver avuto alcun precedente insegnamento.

La coscienza della competenza limitata della psicologia è di fondamentale importanza per formulare domande sensate ed elaborare metodi corretti. A partire da quanto detto, vorrei denunciare l'espressione spesso usata di "bisogni religiosi", che è ingannevole e dovrebbe essere abbandonata. Usare quest'espressione come strumento esplicativo significa collocare il bisogno ad origine della religione dell'individuo, che invece è il risultato di un processo molto complesso. Per questa via si trasforma la psicologia in un linguaggio naturale che esprime esperienze corporee elementari, come, ad esempio, la fame.

Gli storici della cultura sanno che "l'amore" non avrebbe tutta la sua valenza se non fosse uno dei maggiori temi nel linguaggio, nella letteratura e nei film. Gli psicologi clinici e gli educatori hanno sperimentato la potenza che l'espressione culturale ha nel dare forma ai bisogni, ai desideri e ai problemi dell'individuo. L'oggetto dei desideri può esserne anche la causa, Oggi, in campi diversi dalla religione, la maggior parte degli psicologi dà questo per acquisito, e varrebbe la pena di chiedersi perché molti psicologi della religione non fanno la stessa cosa. Essi ragionano come se la religiosità potesse essere spiegata semplicemente attraverso cause, motivazioni e bisogni non religiosi. Possiamo certamente ipotizzare in via teorica se e quali individui della nostra cultura diverrebbero religiosi se non avessero avuto nessuna conoscenza di parole come "Dio" o "fede religiosa". Ma i soggetti reali che vivono nella nostra società non possono essere paragonati ai primi esseri umani e le nostre idee al loro riguardo sono solo prodotti della nostra fantasia. Andare a cercare i bisogni religiosi che spiegano la religione sarebbe come studiare la psicologia del cavallo a partire dall'ipotesi di essere noi stessi un cavallo. È significativo che non ci sia alcuno studio psicologico su individui della nostra società che non abbiano mai ascoltato un linguaggio religioso, non abbiano mai visto un simbolo religioso e non siano venuti a contatto con un'educazione o un'ideologia antireligiosa. Ci è dato osservare persone che pregano perché hanno una qualche idea di Dio, qual che essa sia. Questo significa che Dio, come segno linguistico nel gioco del linguaggio religioso, si riferisce ad un essere specifico ed esercita una causalità sul loro comportamento e sui loro pensieri. Questa causalità può avere effetti negativi o positivi. Certamente la psicologia può anche rappresentare la religione dell'individuo; ma la spiegazione psicologica di cosa sia la religione non può prescindere dalla religione come fatto culturale. Lo studio psicologico della religione deve dare per scontata una reciproca ed interattiva causalità tra individuo e cultura.

Causalità e processi psichici

Due sono i fattori principali che rendono lo studio psicologico della religione, nella società moderna, un compito molto complesso: la natura stessa della religione e la frammentazione delle società moderne. La religione, come fatto oggettivo all'interno di una cultura, che trascende sia gli individui che la società, è un sistema simbolico che implica giochi linguistici con diverse sfaccettature, simboli, rituali e principi etici. La fede, poi, in un'entità soprannaturale o divina pervade e unifica le differenti componenti della religione e ne determina le caratteristiche.

Un secondo fattore della complessità della religione come oggetto della psicologia dipende dalla frammentazione della nostra società. Ovviamente la situazione è molto differente in quelle società in cui gli individui condividono una rete comune di linguaggi, simboli e riti religiosi. In tali contesti, la psicologia della religione è potrebbe essere considerata una componente dell'antropologia culturale. Nella società occidentale contemporanea, invece, molte persone incontrano differenti forme religiose e differenti concezioni di cosa significhi essere religiosi all'interno di una specifica tradizione, di critiche alla religione e di filosofie e stili di vita non religiosi. Inoltre, gli individui sono socializzati in modo diverso nei confronti della religione e preparati a diversi atteggiamenti mentali. Ne consegue che temi, strumenti e interpretazioni dei dati di ricerche psicologiche dovrebbero tener conto degli specifici sistemi di riferimento dei soggetti studiati. Anche campioni di soggetti cresciuti nella stessa religione possono dare risultati differenti, a seconda del diverso background socioculturale della loro "propria" educazione religiosa; non è quindi facile distinguere tra fattori psicologici e fattori sociologici. Alcune ricerche su larga scala, strutturate per campioni statisticamente rappresentativi e presentate come ricerche di psicologia della religione, di fatto inclinano verso la sociografia.

Io sostengo che ciò che è specificamente psicologico nella religione è l'insieme degli elementi a cui gli individui fanno personale riferimento, quando esprimono attese, emozioni e interpretazioni

soggettive dei dati culturali, parole e simboli, a significato religioso. Questi fattori sono naturalmente interdipendenti. Per i credenti, i desideri rivolti a Dio sono funzione dell'idea di Dio che essi hanno e dei sentimenti che tale idea evoca all'interno di un dato gioco linguistico, ed anche della loro storia personale e delle disposizioni innate. Potrei riassumere il mio punto di vista in questo modo: la psicologia della religione studia i fattori soggettivi, che nel loro insieme, concorrono a costituire la modalità di risposta, positiva o negativa, della persona alle proposte di una religione o di una concezione antireligiosa che incontra nell'ambiente culturale.

Da questa prospettiva gli psicologi possono condurre le loro ricerche in due direzioni. Da una parte, essi possono studiare l'influenza di fattori psicologici sui comportamenti e sulle credenze religiose personali. Dall'altra parte, possono considerare l'influenza di determinati comportamenti e credenze religiose sulla salute mentale, sulla personalità e sulle relazioni sociali degli individui. Entrambe le prospettive hanno generato studi di correlazione, con interessanti dati, la cui interpretazione psicologica è, però, incerta. Cosa causa cosa? Come dovremmo interpretare i risultati che indicano che gli adolescenti con un'educazione religiosa e con un'identità autonoma fanno riferimento a Dio come norma per il loro comportamento morale, mentre adolescenti con una simile educazione religiosa, ma dipendenti dal gruppo dei pari, non vi fanno alcun riferimento? Potremmo concludere che l'identità autonoma determina il riferimento religioso nell'etica, o che la religione personale rafforza il senso d'identità. Una simile osservazione andrebbe sugli interessanti risultati di Allport e Ross (1976) sulla correlazione tra religione estrinseca e intolleranza e tra religione intrinseca e atteggiamenti tolleranti. Nessuna obiezione su questi studi di correlazione; solo, il loro disegno non è tale che i risultati possano essere interpretati con un processo causale monodirezionale prestabilito. Nuovi orientamenti nella psicologia sistemica e cognitiva hanno offerto un superamento di questo modo di pensare. Gli psicologi, quando studiano la religione, sembrano avere una particolare difficoltà a pensare alla causalità secondo il paradigma della complessità. Come psicologi naturalmente non aderiscono all'atteggiamento di fede dei soggetti che credono che Dio (o un'entità divina) agisca come causa efficiente nella loro vita. Certamente, alcune credenze nella causalità divina sono parte costitutiva della fede di molti soggetti religiosi. Ma gli psicologi, in quanto tali, non possono né negare né confermare il contenuto di queste credenze, dato che l'azione divina non è un oggetto di osservazione empirica e deve, per principio, essere messa tra parentesi. Ma questo non significa ridurre il termine "Dio" ad un puro simbolo linguistico delle religioni. Questo implicherebbe che la fede religiosa sia solo una visione del mondo, tra le tante. Gli psicologi non devono scivolare dal loro riduzionismo metodologico ad un riduzionismo filosofico. Ciò comporterebbe il misconoscimento che, per i soggetti delle loro ricerche Dio non è solo un simbolo linguistico, perché la loro fede va intenzionalmente, oltre il simbolo stesso, fino alla realtà ontologica dell'azione divina in cui essi credono. E questa specifica credenza è essa stessa un fattore importante che ha un effetto causale sulla disposizione psicologica dei soggetti.

La teoria della complessità frustra il desiderio di comprendere i processi psicologici in maniera chiara, con il modello di una causalità monodirezionale. Comunque, riconoscere questa realtà complessa nella religione, così come in ogni altra esperienza o comportamento umano, dovrebbe indirizzare alla ricerca delle domande giuste e degli strumenti adeguati per rispondervi.

Vorrei fare solo alcuni accenni al problema di metodi e strumenti. Le risposte generiche sulla credenza (o non credenza) che "Dio esiste", o sul livello di pratica religiosa o le dichiarazioni di appartenenza a una specifica denominazione religiosa, anche se correlate con fattori psicologici, non danno una vera conoscenza psicologica. Esse non permettono distinzioni fra determinanti sociali, psicologiche e religiose. E accertare la presenza o assenza della fede in Dio, di una "esperienza religiosa" o delle pratiche religiose in un campione rappresentativo non è sicuramente il fine della psicologia. Il suo compito è quello di studiare le costanti e le leggi psicologiche.

Tali costanti possono essere scoperte solo se si conosce con precisione il significato che i significanti religiosi e le espressioni emotive o comportamentali hanno per i soggetti. Quando la parola "Dio" appartiene al gioco linguistico di un soggetto, ciò può implicare significati molto differenti. Così, è stato osservato che i non credenti parlano normalmente delle persone religiose come di coloro che "credono *che* Dio esista". I cristiani, al contrario dicono: "Io credo *in* Dio". Questo è il linguaggio comune della Cristianità come sistema particolare di simboli religiosi. È una formula che esprime una relazione e non un'affermazione puramente teoretica o quasi filosofica che Dio esiste. La riduzione che i non credenti operano è indicativa, e ci tornerò sopra più avanti. Quanto ai soggetti che "credono in Dio", dovremmo tentare di conoscere il più esattamente possibile qual è il contenuto della loro idea di relazione con Dio. Di sicuro, questa dipende in parte dal linguaggio su Dio utilizzato in quella specifica religione e dall'educazione che i soggetti hanno ricevuto all'interno di essa; ma non solo da ciò, poiché gli individui operano una selezione personale dando rilievo ad alcuni elementi piuttosto che altri e rifiutando alcune connotazioni dell'idea Dio che viene loro proposta. Già le diversità esistenti all'interno della "spiritualità cristiana" sono prove di questa appropriazione soggettiva. In ogni caso, identificare la religione con la fede e contrapporla ai contenuti dottrinali non ha alcun senso né dal punto di vista linguistico né da quello psicologico (Smith, 1979). Sono in ogni caso possibili differenti approcci al contenuto personale dell'idea di Dio. Per parte mia, ho messo a punto con i miei collaboratori un test con diversi item che chiarivano "Dio è per me...", un test composto da item che esprimevano le differenti componenti della relazione con Dio, e una scala semantica che individuava le qualità materne e paterne attribuite a Dio. Tralascio i dettagli tecnici sulla lunga preparazione e composizione di tali test.

Lo studio di qualsiasi elemento della vita religiosa richiede anzitutto il riconoscimento del significato che esso riveste per i soggetti dell'indagine. Nello studiare l'idea nebulosa di esperienza religiosa è sembrato che il miglior approccio, dal punto di vista degli strumenti tecnici, fosse quello di combinare una scala semantica con un test proiettivo. I risultati diedero quello che chiamerei una "radiografia" di un particolare elemento della religione personale di una specifica popolazione. Come già sottolineato, l'obiettivo della psicologia non è di tipo sociografico. Se scegliamo un campione rappresentativo, ciò è solo perché lavoriamo con l'ipotesi che alcune caratteristiche psicologiche di questo campione sono variabili indipendenti, come può essere l'età in psicologia evolutiva della religione o l'influenza della formazione scientifico-pratica rispetto a quella umanistica (come, ad esempio, l'esperienza di infermiere che si confrontano ogni giorno con la sofferenza e la morte). Al limite, anche lo studio di un solo soggetto potrebbe essere sufficiente per individuare i processi causali psichici e religiosi, proprio come nelle scienze naturali o in psicologia clinica si possono scoprire cose nuove anche a partire da un solo caso. Il lavoro d'interpretazione dei dati riferiti ad un solo soggetto richiede verifiche e studi comparativi. Ora, la psicologia della religione ha proprio l'obiettivo di scoprire le possibili modalità personali dell'essere o non essere religiosi.

Il passo ulteriore è quello di stabilire i fattori che hanno concorso all'idea di Dio, o all'esperienza o comportamento religioso, studiati. Su alcuni aspetti della vita religiosa, gli strumenti psicologici individuali permettono un'inferenza diretta dei processi causali psicologici. In una popolazione omogenea, la correlazione tra i risultati al test di Rorschach (1921) e quelli di altri test proiettivi destinati ad indagare i contenuti caratteristici dell'esperienza religiosa, giustifica io credo, la conclusione che le caratteristiche psicologiche dei soggetti determinano le loro specifiche modalità di esperienza religiosa. Allo stesso modo, l'andamento della curva della relazione tra una scala d'ansia e il dogmatismo religioso - nel senso di Rokeach (1960), ma misurato utilizzando una prova da cui sono stati tolti gli item specifici sull'ansia - rivelerebbe l'ambivalente influenza dell'ansia su

particolari atteggiamenti religiosi. Tale ambivalenza deve, in ogni caso essere chiarita alla luce delle circostanze e della vita dei soggetti studiati.

Molto spesso, un'interpretazione richiede un'attenzione ai processi dinamici che sono venuti cambiando nel tempo. In realtà, nel nostro contesto culturale, la religione personale è il risultato dinamico di processi conflittuali, e solo una prospettiva del tutto illusoria potrebbe dividere i soggetti in "religiosi" e "non religiosi". I ricercatori che hanno qualche esperienza personale della religione, o delle persone religiose, sanno che una religione personale è il risultato di un lungo percorso, con esito positivo o negativo, attraverso conflitti interiori, circa le credenze religiose. Tali conflitti sono sia di natura intellettuale che psicologica, il che significa che essi coinvolgono desideri, disillusioni, ribellioni, ansietà, identificazione a modelli, esperienze progressive, e così via. È mia convinzione che noi possiamo interpretare da un punto di vista psicologico le esperienze e i comportamenti religiosi solo se li consideriamo come un processo di risoluzione di conflitti. È attraverso la soluzione dei conflitti che i soggetti producono le loro rappresentazioni religiose e la loro disponibilità alla credenza.

Ecco due esempi. I contenuti delle preghiere di domanda rivelano sia i desideri del soggetto sia l'immagine di Dio che vi corrisponde. La frustrazione delle attese induce un conflitto che può essere risolto solo attraverso un cambiamento della relazione con Dio. Ciò comporta una ristrutturazione critica, sia dei desideri, sia dell'idea di Dio. L'accettazione dell'idea religiosa di Dio richiede questo processo di ristrutturazione, che è anche profondamente emotivo, poiché i soggetti definiscono Dio come Amore e aggiungono che Egli non è sicuramente un giudice. Questi soggetti possono arrivare ad interpretare Dio come una potenza diffusa, presente nella natura e nelle persone. Altri, che credono in un Dio interiore e trascendente e affermano di avere una relazione personale con Dio, attribuiscono a Dio caratteristiche sia d'amore sia di giudizio. Questi dati non permettono di concludere quale sia il fattore che determina il contenuto attribuito dal singolo all'idea di Dio, anche se potremmo ipotizzare che, tra i soggetti educati all'interno di una stessa religione, il senso di colpa causi, anche solo parzialmente, il rifiuto di un'idea di Dio personale. Potremmo poi cercare un metodo per scoprire se quest'interpretazione dell'idea di Dio sia il risultato della soluzione di un conflitto affettivo. Io ritengo che anche lo studio della religione in prospettiva evolutiva dovrebbe seguire la stessa via, indagando come lo sviluppo intellettuale, quello del vissuto corporeo, e il crescente senso d'identità e d'autonomia introducano nella fede religiosa dei processi conflittuali che i soggetti risolvono in modi diversi, sotto l'influenza dei loro desideri e delle loro ansie.

È chiaro da quanto è stato detto che, nella mia concezione, anche l'incredulità è oggetto della psicologia della religione. Dai colloqui con soggetti non credenti si rileva che essi hanno le loro ragioni intellettuali per non credere, così come i credenti hanno le loro ragioni per credere; e anche per i non credenti, dentro e sotto le loro argomentazioni teoriche, vi sono tendenze e dinamiche affettive che determinano, almeno in parte, la loro opposizione alla fede religiosa. I non credenti sono spesso contrariati dall'idea di una psicologia della miscredenza religiosa, mentre non lo sono i credenti. Rifiutare una psicologia dell'incredulità è un diniego significativo, una rimozione, anche se, nella maggior parte dei casi, non patologica. Spesso l'incredulità assume sembianze dell'indifferenza, e i colloqui rivelano che questa indifferenza è l'esito di un conflitto, passato o recente, preconsciouso o conscio. Simili soggetti mostrano anche una resistenza nei confronti del linguaggio, dei simboli e dei comportamenti religiosi, di cui, pure, hanno, spesso, una discreta conoscenza.

La mia prospettiva non implica alcun atteggiamento valutativo. L'idea di ciò che la religione debba essere o possa diventare nella società di oggi non è di competenza degli psicologi e nemmeno rientra nel loro campo d'interesse. Preconcetti di questo tipo danneggiano la psicologia, poiché generano ingenui ipotesi di lavoro sulla maturazione di una fede naturale, sulla liberazione umanistica,

sull'evoluzione "normale" dell'uomo moderno come essere spirituale. Noi psicologi possiamo solo constatare l'esistenza di differenti forme di credenza o non credenza religiosa; ciò che conferisce alla psicologia della religione il suo status scientifico, è proprio l'approccio neutrale, che analizza e mette a confronto i diversi processi di soluzione dei conflitti nei differenti soggetti.

Poiché i processi implicati nella religione e nelle sue vicissitudini, così come negli atteggiamenti non religiosi, sono molto connessi con la personalità e in gran parte preconsce, sono soprattutto le interviste in profondità semi-strutturate, condotte da studiosi ben preparati, che possono offrire un buon approccio per rilevare i conflitti e le differenti modalità attraverso cui i soggetti li hanno risolti e continuano a farlo. Tecniche di analisi del contenuto, poi, permettono di rilevare anche insiemi strutturati di fattori sottostanti di cui gli intervistati non sono coscienti, e che, spesso, anche ricercatori preparati non riescono a riconoscere nei testi che dovrebbero interpretare. Le interviste in profondità danno anche la possibilità di formulare ipotesi di lavoro per predisporre strumenti sistematici di misura e per interpretare i risultati ottenuti.

Psicologia clinica della religione

Il contributo di Freud all'introduzione e all'elaborazione di una psicologia dinamica è stato immenso. Più di qualunque altro psicologo, Freud ha affidato alla psicologia il compito di comprendere le dinamiche, le rappresentazioni, le strutture che sono sottese alle azioni, ai pensieri e alle disposizioni relazionali cosce dell'uomo. Chiaramente, osservazioni cliniche in profondità portano alla luce alcune dinamiche e strutture psicologiche generali di cui la patologia è una specifica distorsione. Per sintetizzare in una frase la differenza tra patologia e psicologia normale diremmo che la patologia consiste nella persistente incapacità, dovuta a ragioni inconsce, di risolvere conflitti psicologici che individui normali sono in grado di gestire. Conseguentemente, un'approfondita conoscenza delle forme patologiche di religiosità riporta l'attenzione su processi che sono molto importanti, e che forniscono ipotesi, per lo studio delle forme di religiosità non patologica.

Due esempi possono illustrare la mia tesi. Spesso individui credenti e praticanti che cadono in una reale depressione (e non semplicemente in una condizione esistenziale di tristezza) sostengono di non riuscire più a credere, a pregare o praticare la loro religione. Questa viene ora considerata come un'illusione e i soggetti giungono ad elaborare un sistema teorico per giustificare la loro attuale irreligiosità. Quando escono dalla depressione, la loro convinzione sulla fallacia dell'illusione religiosa e le argomentazioni teoriche vengono meno si ristabiliscono le precedenti credenze. Quale che sia la causa della depressione, è chiaro che un crollo depressivo del desiderio e del senso del valore personale svuota la fede religiosa dalle sorgenti affettive vitali che la sostengono. Da tale constatazione, lo psicologo è indotto a riconoscere la presenza del desiderio vitale all'interno della fede religiosa e, conseguentemente, impara a prestare attenzione alla relazione tra sviluppo affettivo e capacità di esperienza religiosa e tra credenza ed esperienza religiosa.

Anche la conoscenza della nevrosi ossessiva fornisce indicazioni su alcuni processi che gli psicologi potrebbero osservare nelle reazioni non patologiche a un sistema di riferimento religioso. Dall'esperienza clinica sappiamo che alcuni individui tentano di controllare i loro conflitti affettivi collocandoli a livello di discussioni teoriche, anche se non possono essere risolti a quel livello. In pazienti di tal fatta si osserva anche un irrealistico ideale di integrità morale, una forma di immagine di sé narcisistica, individuabile dietro le loro ansie e auto-accuse e le loro confessioni religiose di peccati, che in realtà sono più delle auto-condanne che degli atti religiosi. Si osserva anche un'oscillazione tra la convinzione che Dio sia soltanto un giudice e un tiranno crudele, e il rifiuto, in altri momenti, di essere giudicati da Dio. Conflitti simili compaiono in molti delle vicissitudini possibili durante la vita degli individui normali, che però, in un modo o in un altro riescono a superarli. Per comprendere gli atteggiamenti religiosi o non religiosi e l'idea di Dio che ogni soggetto

ha in mente, gli psicologi dovrebbero conoscere in che modo queste idee possono essere la conseguenza attuale, anche se non definitiva, dei processi messi in moto dal senso di colpa. La mia concezione della psicologia della religione può essere riassunta in poche frasi. Non è compito della psicologia elaborare una teoria sull'essenza o sull'origine della religione. La psicologia muove dalla constatazione che le persone fanno riferimento alla/e religione/i e che la religione è sempre troppo complessa per essere considerata solo come un sistema di significati o come una strategia di adattamento al mondo. Ipotesi di lavoro puramente intellettualistiche o funzionalistiche non rispondono adeguatamente alle questioni poste dalla psicologia della religione. La psicologia indaga desideri, sentimenti e rappresentazioni sottostanti e in gran parte preconsce, che sono in gioco nell'incontro con segni religiosi significativi e che condizionano la modalità attraverso cui un individuo vi si relaziona e costruisce la sua risposta personale. I significati religiosi - simboli, metafore, le parole Dio o creatore, e così via - sono essi stessi multidimensionali, e i desideri, i sentimenti e le rappresentazioni interiori dei soggetti sono sovradeterminati. Non sono in un'interna e stabile armonia e quindi cambiano in relazione alle diverse esperienze di vita e, per la persona religiosa, anche in relazione alle differenti gratificazioni o frustrazioni che gli vengono dalla religione. Studiare le vicissitudini determinate dalle esperienze conflittuali e dalla loro temporanea soluzione è il modo migliore per cogliere le rappresentazioni, i sentimenti e le strutture sottostanti che sono (co)responsabili delle situazioni da studiare, sia di religiosità sia di non religiosità. (A. Vergote)

Riferimenti bibliografici

- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- Freud, S. (1912-13). Totem e tabù. In *Opere* (Vol. 17, pp. 7-164). Torino: Boringhieri, 1975.
- Freud, S. (1927). L'avvenire di un'illusione. In *Opere* (Vol. 10, pp. 432-485). Torino: Bollati Boringhieri, 1978.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience: a study in human nature*. New York-London-Bombay: Longmans. Trad. it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*. Brescia: Morcelliana, 1998.
- Rokeach, M. (1960). *The open and closed mind*. New York: Basic.
- Rorschach, H. (1921). *Psychodiagnostics*. Bern: Bizchez.
- Smith, W. C. (1979). *Faith and belief*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Vernant, J. P. (1990). *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Paris: Seuil.