

Psicologia della religione e dintorni

La psicologia della religione è ormai anche in Italia riconosciuta come una subdisciplina specifica della psicologia; sia nell'ambito accademico, che vede l'istituzione di appositi corsi universitari, sia nel campo professionale, grazie soprattutto alle attività di un'associazione di cultori (SIPR - Società Italiana di Psicologia della Religione). A livello editoriale, il rinnovato interesse è riscontrabile dal numero di pubblicazioni che, nel titolo, accostano le parole chiave psicologia o psicoanalisi al 'religioso': anima, spiritualità, Chiesa, pastorale, direzione spirituale, celibato, etc. Che poi il contenuto risponda adeguatamente alle attese suscitate dal titolo è cosa non scontata. Di qui l'opportunità di una guida critica alla lettura e di una nota introduttiva.

Poche sono le nuove opere di psicologia della religione propriamente detta. Più numerosi sono i lavori che concentrano l'attenzione sulle possibilità applicative e su un uso della psicologia funzionale alla catechesi, all'educazione religiosa, o ad altri ambiti di intervento formativo rubricati sotto le diciture 'Psicologia pastorale', 'Psicologia spirituale' o simili.

1. *Psicoanalisi e religione. La fede: tra il bisogno di credere e la risposta alla Parola di Dio*

Un interessante filone delle pubblicazioni recenti in ambito internazionale è quello dell'indagine psicoanalitica che mette in rapporto il bisogno di affidamento e la fede cristiana. È noto che diversi autori che si sono interessati alla lettura psicoanalitica della religione hanno sostenuto la connessione tra esperienza umana di fiducia e la fede religiosa e che alcuni fanno derivare, senza alcuna soluzione di continuità, la fede in Dio dalla fiducia di base che si instaura a partire dalle relazioni infantili verso i genitori. Forse la stessa terminologia ha indotto qualche fraintendimento. Molti maestri della psicoanalisi, di fatto, pongono alla base dell'ortogenesi del soggetto psichico esperienze fondamentali come la 'fiducia di base' (Erikson) la 'fede' (Bion) o l'esperienza di una 'base sicura' (Bowlby). In realtà è indubitabile che la psicoanalisi, in particolare la psicoanalisi relazionale veda la 'fede' come un fenomeno psichico assolutamente centrale per lo sviluppo della personalità. Nel suo strutturarsi concreto la religione si costruisce nell'incontro tra il 'bisogno di credere' e una specifica proposta religiosa della cultura ambiente. Ciò rimanda alla necessità di uno studio dei processi e del significato del bisogno di credere e della struttura stessa del desiderio, e nello stesso tempo al riconoscimento della specificità della fede cristiana, irriducibile ai processi psichici sottostanti al bisogno umano di affidamento. Proprio l'indagine psicologica evidenzia che la fede reale, vissuta dalla coscienza credente, è qualcosa di molto di più determinato e di irriducibile ad una delle tante forme del semplice credere, basato sul meccanismo dell'illusione che, in forza del desiderio, si costruisce il proprio soddisfacimento.

Alcune opere recenti, anche se non espressamente dedicate alla religione, risultano interessanti per una lettura meditante e riflessiva, pur mantenendo la chiarezza e l'accessibilità della scrittura.

L'imprescindibilità del 'credere' per lo sviluppo della personalità e per la costruzione dei fenomeni culturali, religiosi e non, è sostenuta da autori che, sulla scia di Jacques Lacan, intrecciano la psicoanalisi con le ricerche di altre discipline umanistiche, quali l'antropologia, la linguistica, la fenomenologia e la storia delle religioni. Così la raccolta di conversazioni e saggi inediti di J. Kristeva, *Bisogno di credere*. Un punto di vista laico, Donzelli, Roma 2006, pp. 149, € 13,50.

Dell'autrice è nota la visione della clinica psicoanalitica come storia narrata in un imprescindibile contesto di fede-affidamento e di amore (*In principio era l'amore. Psicoanalisi e fede*, Il Mulino, Bologna 1987; *Storie d'amore*, Ed. Riuniti, Roma

1985). In quest'ultima opera, ampliando la prospettiva, individua come coesistente ad ogni uomo un 'bisogno di credere' che è 'pre-religioso' e laico, in quanto precede e fonda il credere religioso ma non si esaurisce in esso, né vi trapassa di necessità. Tale credere è inteso come un 'considerare vero' che è profondamente motivato nel desiderio, in linea con l'insegnamento di Freud in *L'avvenire di un'illusione*, che ha fatto di questo 'incredibile bisogno di credere' un oggetto di conoscenza. Di più, il bisogno di credere è costitutivo del soggetto e della sua interlocuzione e quindi relazione con l'altro e con il mondo circostante. In questa prospettiva al cristianesimo (religione di un Dio personale) è riconosciuta, da questa rilevante figura di intellettuale che si professa non credente, una valenza illuminante e una prospettiva di speranza sul mistero dell'uomo, della sua libertà e della sua sofferenza.

Alle somiglianze e dissomiglianze tra fede e psicoanalisi è dedicato anche un volumetto di S. De Mijolla-Mellor, *Il bisogno di credere. Metapsicologia del fatto religioso*, Borla, Roma 2006, pp. 324, € 26,00. Anch'essa psicoanalista di ascendenza lacaniana, rintraccia nel bisogno di credere «una fonte e una genesi pulsionale che non necessariamente si esprime in una fede in una divinità». L'autrice, muovendo da un riesame della contrapposizione posta da Freud tra la visione 'scientifica' del mondo e quella 'religiosa', intesa come credenza basata sul desiderio ('illusione' in termini freudiani, ma non inevitabilmente falsa o delirante) sottolinea l'ambivalenza del credere e dei suoi molteplici possibili esiti. Da una parte, denuncia le possibili derive del credere in quanto possa contrapporsi al controllo della ragione critica e al confronto del dialogo e possa esitare anche in fondamentalismo, che informa di sé il fanatismo, religioso e non, o può alimentare persino forme psicopatologiche deliranti. Questa accentuazione dei rischi del 'credere' non comporta la sua negatività in assoluto. Essa mira ad evidenziare la possente vitalità dell'inconscio 'bisogno di credere' che può anche estrinsecarsi nelle espressioni artistiche o nell'entusiasmo della stessa scoperta scientifica, come avvenne per Freud e i primi psicoanalisti, nell'ebbrezza della costruzione dell'avventura psicoanalitica.

La dinamica del desiderio di credere è sottesa anche alla riflessione dell'agile libretto di A. Comte-Sponville, *Lo spirito dell'ateismo. Introduzione a una spiritualità senza Dio*, Ponte Alle Grazie, Milano 2007, pp. 173, € 13,00. In realtà l'autore prospetta una spiritualità senza religione (che ne sarebbe una delle forme storiche). Lo spirito considerato non come la causa della natura (materiale) ma «il suo risultato più interessante, il più spettacolare, il più promettente» (118), non sarebbe una sostanza, ma una funzione che esprime il meglio della vita interiore dell'uomo nel suo desiderio di trascendere i limiti imposti dalla stessa natura. Queste annotazioni sulla complessità del bisogno di credere e la sua ambivalenza nei confronti dell'instaurarsi della fede religiosa, in particolare cristiana, e più in generale delle relazioni tra sviluppo dell'identità personale e sviluppo dell'identità credente, mettono in evidenza il bisogno di alcuni approfondimenti cui la psicoanalisi, nella pratica clinica e nella riflessione teorica, potrebbe fornire un contributo importante.

Il compito è egregiamente svolto dall'ultima opera di **A. Vergote, *Humanité de l'homme, divinité de Dieu?***, du Cerf, Paris 2006, pp. 342, € 40,00. Psicoanalista, filosofo e teologo, riconosciuto padre fondatore dell'attuale psicologia della religione in Europa, Antoine Vergote condensa in quest'ultima opera il frutto maturo e l'apertura di prospettive del suo lungo lavoro intellettuale (come docente di Antropologia filosofica e di Psicologia della religione a Lovanio) e della pratica clinica come psicoanalista. Il lavoro, presentato come una ricerca interrogante e partecipe intorno al mistero "uomo" e al suo rapporto con il mistero "Dio", si colloca in continuità con l'interesse costantemente mostrato dall'autore per la prospettiva dell'antropologia teologica. Il titolo esprime chiaramente la divisione in due parti del volume e preannuncia la tesi di una distinzione tra la conoscenza sull'apertura dell'uomo al divino, possibile all'antropologia filosofica e la riflessione

sull'esperienza della fede cristiana che è basata sull'autorivelazione di Dio. La prima parte mostra come i processi dell'ominizzazione, nell'intreccio tra natura e cultura, orientino la ragione e il desiderio dell'uomo a un "divino", che però rimane generico e non meglio identificabile. L'antropologia filosofica, che oggi non potrebbe prescindere dalle moderne scoperte delle cosiddette scienze umane (etnologia, psicologia, psicoanalisi, sociologia, linguistica, etc.), riconosce che il "religioso" fa parte della natura trasgressiva dell'uomo come essere-al-mondo. Perciò, «la risposta alla domanda sulla natura dell'uomo è paradossale: la natura dell'uomo è di trasformare ciò che vi è di naturale in lui» (119). Per la costruzione di una tale visione antropologica sono per Vergote imprescindibili alcuni elementi essenziali delle scoperte psicoanalitiche. Qui la duplice competenza disciplinare e la duplice appartenenza istituzionale di Vergote si esplicano in un rigore critico che non transige sulle esigenze della ragione di un uomo che vuol comprendere, sia come credente-pensante, sia come psicoanalista che, pur profondamente ispirato al pensiero di Freud e di Lacan, non teme di discostarsene, laddove lo spirito critico non si acquieti. L'unità complessa e conflittuale dell'essere umano si struttura nei rapporti tra il corpo organico, la realtà psichica inconscia e lo spirito. Soggetto incarnato, l'uomo è anche soggetto di desiderio. E il desiderio dice della relazionalità intrinseca alla genesi e al divenire del soggetto e rimanda all'amore. L'amore è un "desiderio sedotto". Si ama e si desidera qualcosa perché appare desiderabile. Come eredità della sua genesi nell'esperienza parentale, l'amore umano conserva il desiderio di essere amato e la capacità di accettare l'amore dell'altro, pur all'interno della complessità strutturale del desiderio, tra tendenze captative e fusionali e riconoscimento dell'alterità dell'altro. Caratteristiche che, in quanto profondamente radicate nel soggetto, entrano in gioco anche nell'intersoggettività teologale (vale a dire nei processi di risposta del credente alla Parola di Dio che lo interpella) e che conferiscono un carattere dinamico e conflittuale alla vita di fede, che richiede una profonda trasformazione del desiderio del credente. La seconda parte del volume studia i percorsi del possibile trapasso del sentimento del divino (il cosiddetto "religioso naturale") alla fede nel Dio personale rivelato da Cristo, interrogando le testimonianze di questa rivelazione. Il discorso, che nella prima parte si attestava entro l'orizzonte dell'antropologia filosofica, si sposta verso l'ambito dell'antropologia teologica. La filosofia non conosce il Dio personale, creatore e fonte di felicità. Ma questa stessa filosofia insegna che, «per la sua natura paradossale, l'uomo è capace di intendere questo Dio quando egli viene a sorprendere la sua ragione e il suo desiderio» (122). La "divinità di Dio" è perciò comprensibile solo a partire dalla Sua autorivelazione e ciò rimanda alla ricostruzione di come si è formata, presso i discepoli, la fede in Cristo; Vergote lo fa attraverso un'interpretazione dei testi che coniuga insieme criteri psicoanalitici, letterari, linguistici, sociologici. Tale "studio obiettivo" basato sulle testimonianze dei primi discepoli, conduce ad una verità essenziale, quanto profondamente legata alla certezza soggettiva: «Dio si è rivelato, nella storia, come Dio, dapprima attraverso i profeti e poi in maniera definitiva in Gesù Cristo» (287). Questa verità, ignota alle religioni umane e alla filosofia, appella alla fede come attitudine specifica e fondamentale del cristiano. Per il cristiano, la fede acquisisce uno statuto di verità. Ma, nella prospettiva di Vergote, essa introduce una cesura rispetto al percorso della ragione umana e il punto d'arrivo dell'antropologia filosofica. Per questo l'autore contesta la confusione, operata dal linguaggio comune ma anche da molti studiosi, che estende il termine "fede" ad ogni tipo di credenza, religiosa e non. Più in particolare, denuncia l'accorpamento del cristianesimo tra le forme della "religiosità" universale, per cui "avere la fede" significa, riduttivamente, "avere un senso religioso". Questo porterebbe ad un ecumenismo livellante e relativista che secondo Vergote, rappresenta la sfida maggiore del cristianesimo oggi. Mentre la fede del cristiano in Dio ha una sua specificità irriducibile che anima tutta l'esistenza e nasce dal riconoscimento della autorivelazione di Dio come parola performativa. «La parola di Dio è creatrice di vita effettiva, sostanziale» (294). Sintesi di un pensiero consolidato, il libro di Vergote si presenta con una scrittura densa e solo apparentemente lineare e facile. Il confronto con le scienze umane e

con la cultura contemporanea è costante: vi si riscontra un'approfondita conoscenza della filosofia esistenziale, non meno che delle recenti acquisizioni della neurobiologia, dell'antropologia e della filosofia del linguaggio. Sotto il profilo metodologico il volume offre un esempio magistrale di come le scienze umane confluiscono nell'elaborazione sintetica di una antropologia filosofica ed anche teologica, tanto più utilmente quanto più rimangano fedeli ai loro propri principi epistemologici e metodologici, senza confusioni di approcci e punti di vista, senza approssimazioni "interdisciplinari" e approcci "globali".

Sul versante della psicodinamica relazionale, e in particolare sull'incidenza della prime relazioni con le figure parentali, si colloca un volume che propone innovativi orizzonti di studio e ricerca: **G. Rossi - M. Aletti (ed.), *Psicologia della religione e teoria dell'attaccamento*** € 17,00. Per John Bowlby, che a partire dagli anni '60 elaborò la sua teoria basandosi su una lunga pratica di osservazione diretta, il concetto di attaccamento fa riferimento al legame affettivo che il bambino stabilisce con la madre, o con la prima figura di accudimento (*caregiver*). Una serie di "comportamenti di attaccamento" presenti fin dalla nascita tendono a rinforzare il legame con la persona che è fonte di nutrimento, protezione, benessere, tenerezza. Questi comportamenti strutturano dei "modelli operativi interni" di attaccamento, che accompagnano il soggetto per tutto il corso della vita. Molti studiosi ritengono che questi modelli operativi funzionino anche nell'atteggiamento di attaccamento tra partners adulti e fin nella relazione di attaccamento a Dio. Il volume si apre con un'efficace sintesi della teoria dell'attaccamento, formulata da una delle più note specialiste italiane, Rosalinda Cassibba, che ne indica sia le valenze, sia le questioni da approfondire, tra cui quella degli "attaccamenti multipli" e delle loro connessioni, quali si prospettano lungo l'intero arco della vita. A sua volta, Pehr Granqvist, dell'Università di Uppsala, che è uno dei pionieri dell'applicazione del paradigma dell'attaccamento alla religione, ne illustra i fondamenti teorici, le prospettive di ricerca empirica ed anche le ricadute applicative, ivi comprese quelle riferibili all'educazione religiosa ed al benessere psicofisico. Il volume, che pubblica le relazioni più significative di un Convegno internazionale organizzato dalla Società Italiana di Psicologia della Religione, accosta una sostanziosa parte teorica ad una nutrita serie di ricerche empiriche.

La prospettiva dell'attaccamento viene utilizzata nella presentazione di casi clinici (cfr. i contributi di Falco e di Lichino), e nella lettura interpretativa di personalità di santi (Stickler), mentre un altro contributo mette in evidenza i punti di contatto e le differenze tra l'approccio dell'attaccamento e quello della psicoanalisi (Aletti). Tra le numerose ricerche empiriche che approfondiscono specifici temi, interesseranno particolarmente quelle sulle relazioni tra stili di attaccamento e religiosità personale (Franczak), sui legami tra attaccamento, religiosità e fondamentalismo (Iovine e Rossi) e i lavori sulla struttura della personalità religiosa, che quasi sempre utilizzano strumenti di indagine finora inediti nel contesto italiano. Anche se l'impostazione degli autori è strettamente psicologica, il lettore facilmente ne coglierà le ricadute pedagogiche e le possibili applicazioni nel contesto dell'educazione religiosa e della catechesi.

2. Psicologia della spiritualità e psicologia pastorale

La lezione metodologica di Vergote sull'autonomia delle diverse prospettive scientifiche (sintetizzabile nella formula che "l'interdisciplinarietà presuppone l'esistenza di discipline costituite") non pare pacificamente acquisita negli ambiti 'applicativi' che fanno riferimento all'area della formazione religiosa. Più, in generale si sente l'esigenza, nella letteratura in lingua italiana, di una riflessione fondativa che motivi, segua e accompagni lo sviluppo psicologico della personalità religiosa. Il campo appare purtroppo fitto di luoghi comuni, quanto povero di densità di pensiero. Così spesso, nel sintagma nominale 'psicologia pastorale' non è chiaro quale dei due termini sia, in realtà, usato in funzione aggettivale e quale in funzione sostantiva. Nella maggioranza dei casi si tratta di testi di Pastorale che fanno rapsodicamente riferimento a questa o quella teoria psicologica in funzione

strumentale, volta a volta, di attestazioni confermative o di citazioni esornative. La giustificazione di tale modalità di approccio alle questioni psicologiche fa di solito riferimento alle urgenze concrete della prassi pastorale. L'insofferenza, da qualche autore dichiarata, per la riflessione fondante (a volte liquidata come un 'avvitarsi su questioni epistemologiche', mentre gli operatori della pastorale chiederebbero 'strumenti concreti') esprime un'esigenza e denuncia un pericolo. L'esigenza è quella della *divulgazione*. Funzione importantissima, destinata a mediare tra le indagini scientifiche e il vasto pubblico dei non specialisti, richiede la capacità di unire una scrittura piana e facilitante ad una conoscenza approfondita, assimilata lungo uno studio organico e preciso. La divulgazione non è un *vulnus* (o qualcosa di 'meno') rispetto alla correttezza e pienezza delle conoscenze, ma una formulazione che vi aggiunge il pregio di una più generale fruibilità. Il pericolo è duplice. Da una parte, che i suggerimenti di tecniche e strumenti, disancorati dalla loro giustificazione teorica si traducano in *schematismi operativi* o in ripetizione passiva; cioè che la cattiva divulgazione produca una malprassi educativa e pastorale. Dall'altra parte, si rinforza il rischio che una proposta semplicistica veicoli il *metamessaggio* che l'approccio 'interdisciplinare' confini con l'approssimazione basata, ultimamente sul 'buon senso' o sulle buone intenzioni, perché, alla fine, 'tutti siamo psicologi'. In assenza di un quadro organico di orientamento teorico, certe pubblicazioni rischiano di ridursi a manuali del genere 'fatelo da soli' dal tono vagamente prescrittivo ed autoritario: come ci si comporta con gli omosessuali, con il celibato dei preti, come animare un gruppo di preghiera, come organizzare i corsi pre-matrimoniali, come metter in guardia i fedeli dalla presa di sette e gruppi satanici, etc.

Altre, tra le opere dedicate alla formazione spirituale e pastorale, accordano maggior fiducia alla graduale crescita della persona, sotto il profilo individuale, relazionale, ed anche sotto quello delle competenze formative. Ciò comporta anche la trasmissione di un'attitudine all'ascolto di sé e delle proprie motivazioni e alla consapevolezza di se stessi come strumento e protagonista della relazione di formazione. L'attenzione, non più solo concentrata sul 'cosa fare' può incentrarsi sul soggetto, la sua storia, i processi del suo divenire umano e religioso, anche all'interno del proprio impegno di formatore.

L'attenzione alla crescita psicologica e spirituale del soggetto e la considerazione della specificità dei rispettivi campi di competenza è evidente, e dichiarata fin dal titolo, nel volumetto di **F.G. Brambilla - M. Aletti - M.I. Angelini - A. Montanari**, *Accompagnamento spirituale e intervento psicologico: interpretazioni* € 10,00, che raccoglie gli atti di una Giornata di studio svoltasi nel gennaio 2007 presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano. Il saggio di Mario Aletti propone la specificità e gli elementi di intrasponibilità dell'esperienza clinica (da cui deriva la problematicità della contaminazione dei ruoli nella figura del prete-psicoterapeuta). Tuttavia, presentando alcune caratteristiche del dispositivo psicoanalitico, coglie quegli aspetti relazionali che vi sono sottesi e che, in quanto comuni alla relazionalità umana, entrano in gioco anche nella relazione d'aiuto e di accompagnamento spirituale. Maria Ignazia Angelini, abbadessa del Monastero di Viboldone, si rifà alla ricca tradizione spirituale e monastica incentrata sulla figura di Gesù, unica guida, e le sue mediazioni ecclesiali per rileggere le dinamiche, i percorsi ed anche i momenti di crisi della vocazione e della formazione alla vita monastica. Incentra il suo discorso intorno all'affermazione che «L'accompagnamento, di fatto, si concentra tutto nell'atto di testimoniare Colui che viene incontro». Le diverse accentuazioni delle rispettive relazioni di aiuto (accompagnamento spirituale e intervento psicologico), sono ricondotte, nella sapiente introduzione di Franco Giulio Brambilla, a tre rilevanti questioni: la costruzione della propria identità da parte del soggetto, la necessità della mediazione di una figura autorevole e l'individuazione delle diverse modalità in cui debba declinarsi una formazione permanente, lungo il percorso del divenire (ed essere) adulto. Il saggio conclusivo di Antonio Montanari, riprende la differenza tra maturità umana e religiosa e propone un'integrazione avvertita e non confusiva: né

letture psicologistiche della vita spirituale, dunque, né proposte di una ambigua psicoterapia cristiana. L'accompagnatore spirituale sarà avvertito che la connivenza con richieste male formulate o male interpretate non aiuta la crescita spirituale, né quella umana. Infatti, «non è infrequente constatare come, nella relazione di accompagnamento, si insinui la richiesta di un sostegno che garantisca quella sicurezza e quell'identità che al singolo fa difetto. Se l'accompagnatore non ne è consapevole, tale situazione rischia di intervenire come una minaccia nella crescita integrale della persona» (94). (Sapientia, 36), Glossa, Milano 2008, pp. VII-101,

3. Altre letture

L. Ancona, *Il debito della Chiesa alla psicoanalisi*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 63, € 12,20. L'esposizione piana e divulgativa non risponde adeguatamente all'ambizioso titolo e ripercorre alcune tappe della storia dei rapporti tra psicoanalisi e religione (e le rispettive istituzioni) traguandandola, un po' ristrettivamente, attraverso la vicenda personale e il pensiero di alcuni autori prediletti. Ancora una 'narrazione soggettiva', come l'autore sottotitolava un suo precedente volume sui suoi rapporti con la psicoanalisi.

D.S. Browning - T.D. Cooper, *Il pensiero religioso e le psicologie moderne* (Psicologia e formazione, 39), Dehoniane, Bologna 2007, pp. 522, € 41,00. Traduzione di un volume che aveva già suscitato molte perplessità tra gli psicologi in generale e gli psicologi della religione in particolare, al suo primo apparire, nel 1987. Il volume mira a rintracciare i principi e i modelli etico-religiosi presuntivamente impliciti nella formulazione teorica e nella pratica clinica di ciascuna delle moderne psicologie, pur tra loro diversissime, come quelle di Freud, Jung, Rogers, Maslow, Erikson, Kohut e Skinner, etc. Tutti questi 'sistemi di pensiero' e le loro declinazioni psicoterapeutiche tenderebbero a presentarsi arbitrariamente come delle 'quasi religioni'. In realtà l'ampiezza del campo in cui l'assunto è verificato è tautologicamente precostituita dalla genericità della definizione di religione, i cui elementi costitutivi sarebbero: una metafora del senso ultimo della realtà, una visione del mondo, un apparato rituale e un sistema etico.

Le psicologie moderne, semplicisticamente riassunte, sono descritte come sistemi di filosofia morale pratica piuttosto che come psicologie scientifiche o cliniche. Nel volume è evidente il tentativo apologetico-anneessionistico caro agli ambienti della teologia protestante *evangelical*, all'insegna del privilegio epistemologico accordato alla Bibbia: questa viene assunta come criterio di valutazione anche dei costrutti psicologici, e fino agli estremi di derivarne una 'psicoteologia' e una 'psicoterapia cristiana'. Il lettore sprovveduto può essere sedotto dal rassicurante meccanismo dell'impostazione con cui ogni modello psicologico viene forzato, sul letto di Procuste dello schema 'decostruzionista'.

S. Guarinelli, *Psicologia della relazione pastorale* (Psicologia e formazione, 40), Edizioni Dehoniane, Bologna 2008, pp. 313, € 28,00. Il testo, accompagnato da ben 34 'vignette' di 'casi' «è destinato a tutti coloro che hanno a cuore ogni relazione interpersonale incontrata e vissuta nella vita pastorale, come laici, preti, diaconi, religiosi e che, pur prestando attenzione 'all'umano' della persona incontrata e della sua vita cristiana, non hanno (o ritengono di non avere) specifiche competenze nei territori della psicologia o non sono comunque psicologi professionisti» (13). Dello stesso autore segnalò **Id., *Il celibato dei preti. Perché sceglierlo ancora?*** Paoline, Milano 2008, pp. 164, € 13,00. Il volumetto «ha un marcato tratto pedagogico», come bene coglie, nella Prefazione, Franco Giulio Brambilla. Dedicato «ai Seminaristi della diocesi di Milano» e «nato dalla vita concreta e dal dialogo fecondo» con loro, il volume sembra interessato soprattutto alla dimensione umana del celibato sacerdotale pur con incertezze e oscillazioni (tra adesione ed ironia) nel riferirsi alla psicologia, **M. Distort, *La depressione tra fede e terapia. Attualità della Bibbia per un problema antico***, Gribaudi, Torino 2006, pp. 159, € 10,50. «Depressione da scoraggiamento - Mosè», «fra esaltazione

e depressione - Davide», «depressione da frustrazione - Elia», «Depressione da delusione - Giona»... Sono alcuni titoli di altrettanti capitoli di questo libretto, che 'diagnostica' depressione in tanti grandi protagonisti della storia biblica (fino a sospettarla anche in Gesù Cristo) eppure prospetta la fede come strumento terapeutico. È un buon esempio di come l'approssimazione e la confusione degli approcci, in questo caso quello clinico e quello esegetico, possa portare a risultati sconcertanti, che vanificano anche l'intenzione, scopertamente apologetica.

M. Diana, *Le forme della religiosità. Dina-miche e modelli psicologici della maturità religiosa* (Psicologia e formazione, 29), Dehoniane, Bologna 2006, pp. 252, € 22,00. «Il volume si propone di esplorare – alla luce di due delle maggiori concettualizzazioni della psicologia analitica junghiana – *le forme della religiosità*, al fine di individuare da un lato una fondamentale *tipologia psicologica religiosa* e, dall'altro lato, esplicitare le dinamiche psichiche sottese al percorso verso la *maturazione religiosa*».

Progetto che ha del grandioso. Vi confluiscono la teoria degli stadi dell'esistenza e le forme della disperazione di Kierkegaard, le quattro modalità della malattia psichica proposte da Drewermann e una curiosa teoria della sovrapposibilità dei quattro elementi (aria, acqua, fuoco e terra) con alcune funzioni psichiche. Il tutto agganciato all'asse portante di due asserzioni junghiane, il processo di individuazione e la tipologia psicologica, in vista di uno schema tipologico delle diverse forme di religiosità. Da Jung viene, anche, la pesante eredità dell'indistinzione tra spiritualità, religione e fede cristiana, ultimamente risalente alla sovrapposizione dell'archetipo di Dio con l'archetipo del sé e, più in generale ancora, alla tendenza al concordismo e schematizzazione della complessità della psiche.

L'inconciliabilità, alla fin fine, tra la visione della religione di Jung e la teologia cristiana emerge anche nel recentissimo epistolario A.C. Lammers - A. Cunningham (ed.), *The Jung-White letters*, Routledge, London and New York 2007, pp. 384, € 50,00, non disponibile in italiano. Il volume è la raccolta completa ed accuratissima nell'apparato critico della corrispondenza tra Jung e il teologo domenicano Victor White (già anglicano, poi convertito al cattolicesimo, profondo conoscitore della teologia tomistica).

L'insieme dell'epistolario evidenzia come il tentativo dei due di trovare un luogo comune tra psicologia analitica e cristianesimo in realtà si arena (fino alla rottura dei rapporti personali) nel confronto sul problema del male e, più ancora, per il persistente tentativo di Jung di ricondurre il cristianesimo ad una forma storico-culturale di una più generale vita spirituale.

M. Diana, *Dio e il bambino. Psicologia ed educazione religiosa* (Strumenti per l'IRC), ElleDiCi, Leumann (TO) 2007, pp. 159, € 12,00. Raccoglie i contributi pubblicati, in maniera sistematica, sulla rivista «L'ora di Religione» 2004-2006 sul tema *La nascita e lo sviluppo della religiosità nel bambino*. Un buon sussidio per la riflessione e la didattica di educatori religiosi e catechisti, che vi si confronteranno con la loro prassi quotidiana.

A. Manenti - S. Guarinelli - H. Zollner (ed.), *Persona e formazione. Riflessioni per la pratica educativa e psicoterapeutica* (Psicologia e formazione, 37), Edizioni Dehoniane, Bologna 2007, pp. 435, € 35,00. L'opera, che raccoglie i testi di un convegno a finalità celebrative, è inevitabilmente connotata da una notevole diversità di temi, di accenti e di spessore culturale. Vi si enunciano «i concetti fondanti e irrinunciabili dell'approccio alla persona umana e cristiana» (7) elaborato presso l'Università Gregoriana dagli iniziatori di quell'esperienza che è indicata, sia dai sostenitori che dai critici, come la 'scuola di Rulla'. Questa, in coerenza con le circostanze e le urgenze formative della sua nascita, è «orientata

ad un compito educativo pratico, specialmente alla preparazione di educatori capaci di offrire formazione approfondita per futuri preti e religiosi» (341). Ma l'ambizione della scuola è quella di proporre non solo una proposta di pratica educativa, ma anche un modello psicologico e psicoterapeutico. Non a caso, e un po' sorprendentemente, i curatori, pur consapevoli che «accompagnamento e psicoterapia sono procedure diverse» (8), avvertono che «ciononostante i due termini vengono usati in modo intercambiabile» (9).

Il modello teorico di fondo è quello che Rulla chiamava l'«antropologia della vocazione cristiana» da lui elaborata attraverso un «eclettismo critico» che gli permette di raccogliere concetti dalla psicologia e riformularli in funzione della loro aderenza al suo progetto. Naturalmente i concetti così enucleati e ricontestualizzati acquistano significati a volte notevolmente diversi da quello originario. Perciò quest'opera, destinata ad avere successo tra i seguaci di questa scuola, cui presenta una specie di «summa», utilizza un linguaggio di non facile comprensione per il comune lettore e insolito per il professionista della psicologia. Il lettore non introdotto dovrà essere avvertito che, qui, «psicoanalisi», «antropologia teologica» e anche «formazione» sono categorie originali e non coincidenti con le accezioni che rivestono nella letteratura normalmente in uso. Il prevedibile rischio di autoreferenzialità e di isolamento dal dibattito internazionale (psicologico e teologico) sarà auspicabilmente superato in forza del dichiarato intento di aprirsi al dialogo con la «comunità scientifica attuale» (7).

Una simile volontà di confronto già sostiene, a un livello più ampio, l'incontro tra le discipline psicologiche e l'ambito delle scienze teologiche. Si sta infatti affermando una temperie culturale in cui la necessità del «dialogo» non sia più messa in campo da un atteggiamento di diffidenza reciproca, ma animata dalla fiducia che la verità psicologica e la verità teologica sull'uomo non possono contraddirsi, non solo nelle scelte di vita, ma anche nella mente dello studioso in buona fede.

Prof. Mario Aletti