
ANNALI DI SCIENZE

RELIGIOSE

DIPARTIMENTO DI SCIENZE RELIGIOSE
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

2

ANNO II 1997

Indice

<i>Summaries</i>	5
CONVEGNI, SEMINARI, GIORNATE DI STUDIO	
<i>Penitenza: conversione e rito.</i> Atti della giornata di studio, 11 novembre 1996	
ENRICO MAZZA Dalla penitenza antica alla riforma di Paolo VI. Dati storici	15
PAUL DE CLERCK Conversion du coeur et absolution sacramentelle. Leurs relations, examinées en perspective historique	35
CLEMENTE LANZETTI Gli italiani e la confessione: alcuni dati sociologici	47

MARIO ALETTI

Alcuni aspetti psicologici della pratica penitenziale Osservazioni di uno psicoanalista

Oggetto, specificità e limiti del contributo

Mi propongo di presentare alcuni temi e interrogativi che destano l'interesse dello psicologo e che possono diventare luogo di confronto, e auspicabilmente di elaborazione comune, con la riflessione teologica e con la prassi pastorale della penitenza. Certo, la psicologia fornisce una visione specialistica, il che significa anche parziale, dei fenomeni religiosi: se è vero che tutto ciò che è umano è psichico, è anche vero che niente è soltanto psichico¹. Lottica psicologica ritaglia un proprio oggetto di indagine, il cui ambito è definito dal metodo e dalla prospettiva di osservazione; lo studioso deve tener ben presente tale parzialità e limite del proprio punto di vista e delle proprie conclusioni e conviene che li espliciti, per evitare ogni riduzionismo, sia nelle sue stesse formulazioni, sia nella loro interpretazione da parte di altri².

Per quel che mi riguarda, io sono uno psicoterapeuta psicoanalista e sono anche interessato allo studio psicologico della religione. Ciò qualifica insieme la specificità ed il limite del mio intervento. A partire dalla mia esperienza di quell'ascolto di una 'parola relazionale' che è la pratica psicoanalitica³, cercherò di

¹ A. VERGOTE, *What the Psychology of Religion Is and What It Is not*, «The International Journal for the Psychology of Religion», 3 (1993), 2, pp. 73-86, p. 77.

² Per una delineazione epistemologica della psicologia della religione, mi permetto di rimandare a M. ALETTI, *Psicologia, psicoanalisi e religione. Studi e ricerche*, Bologna 1992.

³ La psicoanalisi, ('talking care') sperimenta che la parola che cura (sia la parola dell'analista sia la parola dell'analizzante/paziente) funziona in quanto parola relazionale, transferale, parola pronunciata in un contesto di amore e di affidamento; cfr. J. KRISTEVA, *Storie d'amore*, Roma 1985. Ogni psicoanalisi nasce da una mancanza e da un bisogno di amore. E comporta un affidarsi, una fede/fiducia nella persona dell'analista e nella sua capacità di accogliere la richiesta d'amore che c'è dietro le parole e il linguaggio polimorfo del sintomo. In questa prospettiva, utilizzo la figura del 'paziente/analizzante' (e nel testo l'uno o l'altro termine indicherà sempre l'endiadi). Il termine 'analizzante' evoca una collocazione determinata nella storia della psicoanalisi, non esente da connotazioni polemiche 'di scuola'; viene qui ripreso in quanto porta un'indicazione della partecipazione attiva al lavoro analitico e alla relazione psicoterapeutica di un soggetto che ri-conosce se stesso e, attraverso tale conoscenza, trova l'eventuale beneficio terapeutico.

comunicare intuizioni frammentarie, spunti di interpretazioni... libere associazioni, sorte intorno ad un motivo dominante: quando il fedele confessa il suo peccato, o dice il suo essere peccatore, che cosa, propriamente, dice? Come interpretare la parola formulata nel contesto relazionale che si instaura tra il penitente e l'altro (sacerdote, Chiesa, Dio)?

Il contenuto stesso dell'argomento messo a tema richiede qualche ulteriore avvertenza metodologica. Una delle principali difficoltà ad un proficuo dialogo tra psicologia e teologia è dovuta alla scarsa attenzione alla diversità di prospettive delle due scienze. La psicologia, e a maggior ragione la psicologia clinica, privilegia l'approccio idiomorfico su quello nomotetico; scienza empirico-descrittiva, essa è solita pronunciarsi sul dato di osservazione positiva; quando parla della 'religione' parla in realtà della religione vissuta dalle persone concrete che ha potuto studiare, «la religione della gente comune», secondo la formulazione usata da Freud, proprio per rispondere all'accusa di aver trascurato «le fonti più profonde del sentimento religioso» e di averne descritto manifestazioni minori o immature⁴.

Ma ci si potrebbe chiedere se non sia possibile una valutazione psicologica di una condotta religiosa quale potrebbe essere ipotizzata dal teologo o dal filosofo, anche in assenza di una sua manifestazione concreta. In questo caso potrebbe forse lo psicologo pronunciarsi sulla conformità o meno di una forma di religione, o di un percorso etico, ai principi di ortogenesi della personalità, o ai parametri attesi di sanità mentale? Nella prima impostazione, la lettura psicologica rimane più aderente alla sua vocazione di scienza empirica, registra e recensisce l'esistente, nella seconda si candida a una valutazione congetturale, di possibilità, anche future (così, ad esempio, se sia più consentanea alle dinamiche della personalità l'uno o l'altro dei *Riti per la Riconciliazione* previsti dall'*Ordo paenitentiae*).

Quale che sia l'opzione circa questa questione, è comunque inevitabile che la diversità dei punti di vista di teologia e psicologia, uno più 'axiologico-normativo' e uno più 'empirico-descrittivo' abbia ad ingenerare difficoltà al dialogo. Il teologo potrà forse obiettare allo psicologo che la religiosità che lui descrive è lontana dalla 'vera' religione (una religione 'ideale') e lamentare che egli si perde nell'aneddotica, magari patologica; mentre lo psicologo, lontano dall'osservazione clinica e dalla ricerca empirica, poverà di essere risucchiato nell'atmosfera rarefatta della 'psicologia razionale'⁵.

Da tante considerazioni mi trovo perciò indotto ad esplicitare il mio angolo prospettico e le opzioni metodologiche che costituiscono insieme la possibilità, la specificità e il limite del mio discorso:

– ritengo che la psicologia, incompetente a dare risposte ad interrogativi generali sulla religione (essenza, origine, finalità) sia interessata al vissuto psichico dell'atteggiamento verso la religione. Scienza di osservazione empirica, la psicologia della religione studia, attraverso le indagini sul campo e la pratica clinica, la religione vissuta concretamente dal credente, in un determinato contesto culturale.

– Ne consegue che io, personalmente, posso parlare solo della religiosità vissuta nell'ambito della religione cristiana, quella della cultura in cui vivo. Ritengo che temi, metodologie, strumenti e parametri interpretativi della psicologia della religione debbano tener conto degli specifici sistemi di riferimento (non solo religiosi ma più vastamente culturali, posta la stretta solidarietà del sistema simbolico religioso con la cultura ambiente) dei soggetti studiati. Ad esempio, io non so niente del significato religioso dello *chador* né dell'eventuale senso di colpa provato dalla donna che trascura di indossarlo. Non sono in grado di leggere ed interpretare sentimenti, riti, usanze religiose ambientate in altri contesti culturali. D'altronde, per lo stesso motivo, a causa della profonda, costitutiva, connessione dei vissuti individuali con il contesto storico, sociale, culturale, simbolico non potrei mai intraprendere un'analisi con un giapponese, o un bantù.

– Come psicoterapeuta psicoanalista, sono abituato ad osservare ogni giorno la sofferenza psichica delle persone, ed a verificare che la relazione terapeutica promuove una trasformazione della personalità che è cammino graduale e rimane compito sempre aperto. Ma soprattutto, la psicoanalisi mi fa avvertito che molti comportamenti dell'uomo, nella patologia non meno che nella 'normalità', hanno delle determinanti inconse, che appartengono al soggetto, ma sfuggono alla sua consapevolezza ed intenzionalità. C'è una verità del soggetto che è occultata al soggetto stesso e si manifesta nelle forme deviate e perverse del sintomo e del disagio, non meno che nelle forme, egosintoniche e socialmente accettate, della sublimazione.

La pratica clinica, matrice di indicazioni euristiche

Un esempio tratto dalla pratica clinica, può offrire spunti di riflessione non irrelati con l'argomento messo a tema. Un paziente si presenta nel mio studio dicendo di sentirsi molto disturbato perché «affetto da una grave forma di omosessualità». In circostanze come questa lo psicoanalista accoglie l'autodefinizione del paziente non certo come una diagnosi (se mai, a volte, come un sintomo), ma come un tentativo del soggetto di darsi una propria accettabile identità. Piuttosto, l'ascolto del terapeuta, anche attraverso il suo stesso inconscio, gli consente frammenti di intuizioni, interrogativi, piste di esplorazione; per esemplificare, ha qualche significato che lui mi dica: «Io sono affetto da una grave forma di omosessualità», piuttosto che «Io sono omosessuale»? E perché questa è la prima informazione che mi dà di sé? ecc.

Torno a quel primo colloquio. Il quadro trasmessomi dal paziente è estremamente accurato ed ordinato. Intelligente, colto, professionista stimato, catto-

⁴ S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, in *Opere 1924-1929. Inibizione, sintomo e angoscia e altri scritti*, Torino 1978 (Opere di S. Freud, 10), p. 566.

⁵ Lo scarso approfondimento delle questioni epistemologiche che sono qui sottese (o la scarsa conoscenza delle acquisizioni che il dibattito tra gli specialisti ha prodotto a livello internazionale) genera tante incomprensioni e problemi: tra i più gravi, la diffidenza che, in Italia, da diversi ambienti (teologici e psicologici) investe la psicologia della religione e ne ostracola l'affermazione nel mondo scientifico ed accademico (in quello cattolico non meno, forse più, che in quello laico).

lico praticante, con incarichi di responsabilità in un grande movimento ecclesiale, vive la sua situazione con grande senso di colpa. Pur avendo frequenti rapporti omosessuali, li ricerca esclusivamente in ambienti di grave degrado igienico, oltreché di squalore morale, e pone una particolare attenzione ad escludere la possibilità di incontrare nuovamente la stessa persona, di riconoscerla, di instaurare con lei una relazione. Molto spesso, durante quei fugaci incontri, si mette a piangere e scoppia in un'espressione angosciata: «Guarda cosa mi hai fatto!», che l'analisi riconoscerà in seguito come condensazione di un'imprecazione rabbiosa e insieme accorata, contro l'occasionale partner, contro il proprio padre, e, al tempo stesso, come un lamento-accusa, ai limiti della bestemmia, contro Dio. Nel corso dell'analisi, il paziente giungerà a ricollegare gran parte dei suoi attuali comportamenti disturbanti ad alcune matrici presenti nella sua storia personale, segnata dalla fissazione narcisistica dell'investimento libidico e dalla figura di un padre-padrone vissuto come onnipotente e sadico, decisamente castrante⁶.

Fin dal primo colloquio, avevo provato una grande pena, per quella sofferenza giunta al limite estremo della tollerabilità. Il registro psicologico su cui il paziente viveva la sua situazione esistenziale era segnato dal senso di colpa per una sessualità considerata deviante, ma incoercibile. Riteneva di vivere costantemente in peccato mortale, nonostante si confessasse, e in sacrilegio, per il suo persistere nell'accostarsi all'Eucaristia. L'intollerabilità di questa situazione tendeva ad instaurare un delirio di difesa. Il paziente a volte si sentiva come 'destinato' a portare la sua croce, la croce della sua infamia e della sua tristezza e magari della sua stessa dannazione; poteva sentirsi quasi posseduto dal demonio, che gli faceva fare cose che non avrebbe voluto, destinate a farlo stare sempre peggio, anche sotto il profilo della sofferenza umana. Ma, su un altro versante, il paziente arrivava ad associare la propria figura a quella di Cristo; lui stesso era un 'povero cristo', che portava ogni giorno, rassegnato, la sua croce. E allora la sua abiezione e la sua dolorosa esperienza avrebbero potuto forse essere accettate da Dio e la sua stessa sofferenza diventare salvifica, per sé, per i suoi partner di esperienze sventurate, persino per i malefici gestori dei locali destinati ad incontri omosessuali, che inducono al peccato ed alla disperazione e che, forse, «non sanno quello che fanno».

In una situazione così intricata di dimensioni religiose e dimensioni psicopatologiche il terapeuta potrebbe porsi diversi interrogativi, strettamente inerenti al suo ruolo psicoterapeutico, che è, certamente, diverso da quello del confessore o del direttore spirituale. Schematizzando molto, per semplificare la posi-

⁶ Un solo esempio. Nei ricordi del paziente, ricorre la figura del padre che lo puniva frustandolo con la cinghia dei pantaloni. Per far questo obbligava il figlio a scegliere tra due cinture: quella bianca, più morbida, o quella nera, che faceva più male. Ma, se il bambino sceglieva quella che faceva meno male, il padre per punire questa sua fiacchezza e viltà nel riconoscere le colpe, lo batteva, invariabilmente, con quella più dura. Il rito si concludeva abitualmente con l'obbligo per il figlio di mostrarsi convinto che era stato battuto per il suo bene, ad esempio stringendo la mano che l'aveva percosso, o baciandola.

zione dei termini del problema, e riferendomi solo alla situazione di questo specifico caso di un comportamento omosessuale così in contrasto con la religiosità del soggetto e vissuto con modalità così egodistoniche, quale dovrà essere lo scopo della psicoterapia? Quale il fine (e la fine) della psicoanalisi? La capacità e gioia di amare che il paziente potrà ritrovare attraverso la terapia dovrà passare attraverso un riorientamento verso comportamenti eterosessuali? Oppure attraverso la riconciliazione con i propri comportamenti omosessuali, magari divenuti più maturi, non più incistati a livello di un contatto genitale e aperti ad una relazione amicale? L'instaurarsi, o la restituzione del benessere psichico del paziente, avanzerà sulle ceneri di una religiosità vissuta sui registri patologici indotti dalle esperienze infantili, o, al contrario, si impernerà su una religiosità profondamente liberante e strutturante per la personalità, che cancelli le torture di un angosciante senso di colpa ed abiliti ad una autentica esperienza cristiana del peccato e della riconciliazione in Cristo?⁷

Per questi interrogativi il terapeuta non ha una risposta contenutistica ma, se mai, una soltanto formale. La psicoterapia, almeno quella psicoanalitica, non ha per scopo di indirizzare il paziente verso una scelta concreta a preferenza di un'altra, nemmeno nel campo dell'etica. Lo psicoterapeuta, medico della psiche, non medico dell'anima, non è né un maestro, né un prete; né un filosofo, né un teologo. Fine della psicoterapia è 'solo' una ristrutturazione della personalità, che, a partire dal riconoscimento di sé come essere di desiderio, permetta di adattarsi al reale e di interagire con esso in maniera soddisfatta, libera e creativa.

La risposta alla domanda di aiuto che viene dall'analizzante emergerà perciò lungo un percorso trasformativo della personalità, in cui il soggetto riconosce se stesso, e il radicamento del proprio atteggiamento attuale nella propria storia, vale a dire nell'impatto delle proprie condizioni e specificità bio-psicologiche, con le situazioni ambientali e relazionali, conosciute ed inconsce. In questa ricerca della verità e autenticità di un soggetto non più estraniato al proprio inconscio si attua quel «diventa ciò che veramente sei» che potrebbe definirsi come il fine, formale appunto, del percorso analitico.

Mentre, di fronte al contenuto delle scelte etiche e religiose del paziente il terapeuta può ben fare le sue personali valutazioni di uomo che nulla di ciò che è umano giudica estraneo al suo interesse, ma non ha una parola 'psicologica' da dire⁸.

⁷ Si tocca qui il complesso problema delle modalità interazionali in cui si intrecciano l'atteggiamento verso la religione del paziente e quello personale del terapeuta. La più recente letteratura internazionale mostra come la 'neutralità psicoanalitica' metta l'analista in condizione di indagare ed interpretare l'esperienza religiosa dell'analizzante senza prendere posizione circa il suo contenuto di verità. Cfr. E.R. WALLACE, *Psychoanalytic Perspectives on Religion*, «International Review of Psycho-analysis», 18 (1991), 2, pp. 265-278. Il problema è ancora poco studiato in Italia, ma la Società Italiana di Psicologia della Religione vi ha dedicato un recente Congresso; si veda la relazione introduttiva di L. PINKUS, *Religione della psicoterapeuta, religione del paziente*, «Psychologos. International Review of Psychology», 3 (1993), 1, pp. 32-43.

⁸ E, d'altra parte, qui verificiamo quanto giocano, fin dalla valutazione dell'aiuto da dare al soggetto, i modelli di riferimento, non solo per la diagnosi psicologica e la proposta psicoterapeutica intesa come ristrutturazione della personalità, ma anche per la valutazione della colpa-peccato e la possibilità

Per quel che riguarda la condotta religiosa, lo psicologo, in quanto tale, non è direttamente interessato al polo oggettuale intenzionale della fede del credente, su cui non può formulare un giudizio di verità. Egli è però interessato all'atteggiamento dell'uomo religioso, al processo (motivazioni, condizionamenti, dinamismi intraindividuali e interindividuali ecc.) lungo il quale il credente, a partire dalla sua esperienza personale, radicata in un preciso contesto relazionale e linguistico-culturale, pronuncia la parola che riconosce Dio come presente nella propria vita. Di fronte al credente che 'dice Dio' l'atteggiamento dello psicologo è di rispetto e di 'benevola neutralità' quanto ai contenuti ed alle mete, e di interessata curiosità quanto alle modalità ed ai percorsi.

Dall'esperienza clinica e dalla meta-osservazione dei casi, ciascuno dei quali ha una sua specificità che lo rende difficilmente confrontabile con altri sul piano dei contenuti, la psicoanalisi ha potuto però ricavare alcuni principi euristici fondamentali, tra cui segnalò quelli che mi paiono utili anche al nostro discorso:

- la condotta umana è iperdeterminata. Spiegazioni monocausali e monodirezionali appaiono inadeguate; la causalità psichica sembra piuttosto da pensare secondo il paradigma della complessità e dell'interazione.

- Esiste sempre un senso ed una finalizzazione della condotta, anche di quella patologica. Il comportamento psicopatologico, il cui vantaggio non è immediatamente percepibile, è comunque una risposta adattiva, esito precario di un conflitto e di un processo che rimanda ad una causalità complessa. La patologia consiste nell'incapacità strutturata (dovuta spesso a ragioni inconse al soggetto stesso) di risolvere in maniera adeguata conflitti psicologici che individui 'normali' sono in grado di elaborare.

- L'acquisizione del senso della condotta ha una valenza terapeutica e liberante delle energie del soggetto, strutturante o ristrutturante la sua maturazione. Tale acquisizione è il risultato non solo e non tanto di una conoscenza anamnestico-esplicativa, ma di un percorso relazionale che si instaura tra analizzante ed analista, all'interno del quale il soggetto coglie la verità del suo desiderio, altrimenti comunque presente ed operante in lui in modalità alienate ed estraniare alla coscienza.

In questa prospettiva, un'importante suggestione metodologica che viene dalla psicoanalisi per lo studioso della religione è quella di assumere l'esterno come una funzione dell'interno, il comportamento come funzione della dinamica e dell'economia intrapsichica. Ciò significa anche assumere il discorso religioso e le sue esteriorizzazioni come funzione, sia nel loro radicamento nell'archeologia del soggetto psichico, sia nella loro teleologia significante, del soggettivo e

personale. Come avviene per l'interpretazione dei sogni, dei lapsus, dei sintomi, del transfert, lo psicoanalista prende sul serio il discorso del credente, le sue metafore, le sue rappresentazioni, la sua adesione al rito, il suo senso di appartenenza religiosa, i suoi comportamenti, compreso quello morale: si interroga su di essi, ne ricerca il significato, le radici, la finalizzazione, i percorsi, in vista di una verità sempre più profonda del soggetto.

Ciò, beninteso, non significa psicologizzare la teologia, né comporta che il sacerdote, ad esempio nell'amministrare il Sacramento della penitenza, debba essere un tecnico della psiche. E non significa neppure, su un altro versante, spiritualizzare la psicologia. Non si tratta di fare una 'teologia dell'inconscio', ma una teologia, elaborata dai teologi, sostenuta anche dalla nuova possibilità di conoscenza dell'uomo che la psicoanalisi induce. È in questo senso che la psicoanalisi potrà contribuire a purificare la religione, secondo la celebre espressione del pastore Pfister⁹ e, forse, a ridurre la lontananza tra la rivelazione e la sua trasmissione: facendo luce sull'uomo e sul desiderio che si esprime nel suo linguaggio religioso.

Proprio il simbolismo religioso è oggi un ambito di studio in cui convergono gli interessi di molti ricercatori. Non solo come oggetto materiale comune a diverse discipline, ma come luogo di un'auspicata e necessaria interdisciplinarietà ed elaborazione comune¹⁰.

Il linguaggio religioso è linguaggio simbolico, non primariamente concettuale, custode del mistero, segnale e tutela della dimensione intuitiva ed esperienziale del vissuto religioso. Il simbolo, nell'esperienza religiosa, è linguaggio originario, indeducibile ed irriducibile: non è travestimento, né strumento funzionale (ostensivo o esplicativo) del concetto religioso. In realtà ogni edificio concettuale, quello scientifico non meno che quello filosofico e teologico, poggia su un terreno di metafore e di simboli che sono non solo più profondi ed arcaici, ma originari e costitutivi della nostra comprensione di noi stessi, del mondo e della relazione tra uomo e mondo, in un orizzonte di senso. Simbolo e metafora alludono e rinviano ad una realtà che è sempre 'altra' e 'altrove' rispetto ai segni linguistici, e spingono il discorso dell'uomo su versanti costantemente aperti all'inedito.

Per parte sua, lo psicologo clinico sa che la 'parola che cura', dell'analista e dell'analizzante, è parola che va sempre 'oltre'. L'interpretazione, ad esempio, coglie il non detto del detto; apre ad un contenuto altro e nuovo rispetto a ciò che è intenzionalmente espresso, assumendolo come contenitore, come metafora: quello che hai detto, e me lo dici con il tuo discorso, ma anche con il tuo sogno, con il tuo sintomo, con il tuo modo di relazionarti a me (transfert), con

di conversione-metanoia. Esemplicando banalmente, l'omosessualità è una malattia condizionante, magari a predisposizione biologica, o una libera scelta di canalizzazione della politropica pulsione sessuale? Una condizione di base, magari congenita (con terminologia medica, diremmo 'omosessualità essenziale'), o un comportamento acquisito, magari indotto dall'educazione ('omosessualità sintomatica') o ancora una copertura difensiva di angosce legate alla storia individuale? Quali sono i rapporti tra una condizione di omosessualità e gli agiti omosessuali? Se ne esce? Se ne può guarire?

⁹ «Non credo che la psicoanalisi escluda arte, religione, filosofia, ma che contribuisca anzi a purificarle» (S. FREUD, *Psicoanalisi e fede. Carteggio col pastore Pfister. 1909-1939*, Torino 1970, p. 126).

¹⁰ Cfr. gli Atti del 6° Congresso della Società Italiana di Psicologia della Religione, svoltosi nel 1996 presso l'Università Cattolica di Milano, D. FAGNANI - M.T. ROSSI (a cura di), *Simbolo, metafora, invocazione tra psicoanalisi e religione*, Bergamo (in corso di stampa).

tiene anche quest'altro... Il linguaggio manifesto vela, oscura, nasconde (ma in realtà lascia anche trasparire) un contenuto latente.

E il credente (in questo distanziandosi dall'idolatra) sa che il linguaggio religioso è linguaggio metaforico, che allude e rimanda ad un Altro indicibile; visione *per speculum et in aenigmate*, parola in bilico sui versanti dell'umano e del divino, parola che invoca il trascendente, piuttosto che celebrarne l'acquisizione e il possesso.

Perciò, se lo psicoanalista, formatosi a quella che è stata definita una «ermeneutica del sospetto» è forse portato a chiedersi cosa c'è 'dietro' al linguaggio religioso, il teologo può, seguendo le stesse indagini psicoanalitiche, e con altrettanto buone ragioni, cogliere cosa c'è 'dentro' il linguaggio religioso, ed indagare il radicamento profondo, nella psiche, della simbolica religiosa¹¹. Lungi da semplicistici riduzionismi, e da pseudo-apologetiche psicologistiche, entrambi si interessano alla complessità, alla ridondanza di significato ed all'iperdeterminazione del linguaggio religioso.

Confessione-accusa

In funzione delle indicazioni euristiche e metodologiche proposte dalla psicoanalisi, risulta interessante assumere alcuni aspetti della pratica della penitenza come luogo privilegiato per una comprensione del vissuto religioso e della relazione con Dio che lo sostiene.

Circa l'accusa, l'interrogativo da cui partire, nell'ottica della psicologia potrebbe essere così formulato: quando l'uomo dice il suo peccato che cosa propriamente dice? A questo potrebbe ricollegarsi una richiesta della teologia pastorale: come ascoltare, ma anche come far parlare il penitente? Come aiutarlo a trovare la parola che dica la sua verità, nel suo rapportarsi a Dio nel Sacramento? Come accogliere, comprendere (se del caso, reinterpretare, restituirgli) la parola della fede che lo guidi a maturare in sé l'esperienza cristiana del peccato-riconciliazione-conversione?¹²

¹¹ Si veda, tra i tanti, il suggestivo saggio di S.A. LEAVY, *In the Image of God. A Psychoanalyst's View*, New Haven (CT) 1988.

¹² La scelta di privilegiare i temi dell'accusa e della conversione/*metanoia* mira a focalizzare alcuni aspetti della pratica penitenziale meno considerati nella letteratura psicologica. Numerosi sono invece gli studi sul senso di colpa e sulle dinamiche psicologiche dell'esperienza del peccato. Per una introduzione ed un primo orientamento bibliografico, mi permetto di rimandare a M. ALETTI, *L'adolescente e la Penitenza. Dal senso narcisistico di colpa all'esperienza cristiana del peccato e della riconciliazione*, in AA. VV., *La Penitenza. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Riconciliazione*, Leumann (To) 1976, pp. 262-295; M. ALETTI, *Dal senso di colpa all'esperienza del peccato*, in ID., *Psicologia, psicoanalisi e religione...*, pp. 99-112; ID., *Colpa*, in B. RAVASIO (a cura di), *Psicologia e azione pastorale*, Casale Monferrato 1984, pp. 258-264. È, questo del senso di colpa, uno dei luoghi in cui più fecondo potrebbe essere il dialogo tra psicologi e teologi, che non pare però ancora oggi adeguatamente frequentato (cfr. G. ANGELINI, *Il senso di colpa, un tema teologicamente inesplorato*, «Teologia. Rivista della facoltà teologica dell'Italia settentrionale», 9 [1984], 1, pp. 20-41), forse per una lunga disattenzione del-

Quanto sopra contiene, implicito, un altro interrogativo che, solo per schematizzazione, pongo in termini di dilemma: l'accusa, nella penitenza, significa dire i peccati, 'dire tutto' con precisione ed esattezza, o dirsi davanti a Dio, conoscersi davanti a Lui e confessare (riconoscere, celebrare, secondo il significato etimologico ed originario del termine) la sua misericordia? Lo psicologo, cui forse non compete pronunciarsi in merito, può però avvertire che diversi sono gli atteggiamenti e i processi psicologici in gioco nell'uno o nell'altro caso.

È stato spesso notato come, nella storia del rito della penitenza, sia venuto progressivamente prevalendo, sulla modalità comunitaria e di pubblica liturgia, il registro individuale ed intimistico. E in questo orizzonte si è consolidata la prevalenza del momento dell'accusa, a cui si è storicamente ridotta, in realtà, la polisemia originaria del termine confessione. Nella prassi penitenziale, poi, l'accusa ha visto accentuarsi il registro ossessivo da una parte ('dire tutto') e il registro inquisitorio dall'altra ('quante volte, con chi?' ecc.), a scapito della proclamazione della gioia per la novità relazionale introdotta dal perdono divino ('confessione'), con facili residui verso la ritualità ossessiva (lo 'scrupolo' e la ripetizione di confessioni generali ne sono solo la manifestazione conclamata) e verso modalità di direzione spirituale deviate verso lo psicologismo.

Registro inquisitorio-giudiziario e registro ossessivo si incontrano e si interconnettono probabilmente nella pratica della penitenza tariffata e nella sua codifica nei *libri paenitentiales* e nelle rigide indicazioni di parametri e tabelle di commutazione e riscatto¹³.

Ma sintomi di disagio si possono cogliere anche in un tempo più vicino a noi, se non ancora oggi, osservando le confessioni in pratica. Lo spunto per un'indagine può venire anche da alcune deviazioni, forse banali, ma sintomatiche di un disagio più profondo. Mi viene in mente l'espressione (e l'uso di) «confessarsi da un frate»: è avvertimento, furbizia tramandata, che i frati siano più «di manica larga» rispetto al proprio parroco; non forse nella valutazione del peccato, né nelle 'penitenze' da soddisfare, ma certo nel far sentire meno il disagio e la vergogna al penitente. Di qui il frate, sconosciuto, al convento fuori parrocchia, o di passaggio, per le celebrazioni natalizie e pasquali, o per le 'Missioni', intese soprattutto come momento del grande lavacro di purificazione dei peccati non ancora confessati e perdonati (e il plurale può già essere significativo dell'accento posto sugli atti, anziché sullo stato di peccatore). Si pensi anche all'uso di confessarsi a un padre missionario, o a uno 'di fuori', che non si conosce (e che non conosce il percorso di conversione eventualmente proposto, o

la teologia (e non solo della teologia morale) agli aspetti indeliberati dell'esperienza umana, frettolosamente lasciati 'alla psicologia'. Recentemente, ha contribuito a richiamare l'attenzione sul dibattito, forse più che alla chiarezza dell'impostazione del problema, l'opera di Drewermann, le cui vaste pubblicazioni su 'psicanalisi e morale', forse non casualmente, non hanno avuto eco né quasi reazione, nell'ambito psicoanalitico propriamente detto.

¹³ Cfr. C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nella chiesa antica*, Leumann (To) 1967; ID., *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, Leumann (To) 1970; J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Leumann (To) 1972, pp. 173-198.

almeno le richieste morali formulate ai fedeli, all'interno del microcosmo parrocchiale); così che, in definitiva, l'occasionalità dei contatti può colludere con il disimpegno da una vera conversione.

In altri casi colpisce l'imaturità del linguaggio del fedele che si accosta alla penitenza. L'accusa viene spesso modellata in funzione del contesto. Un'espressione come «Non ho detto le preghiere» è formula che si usa solo in confessionale, perché in quel contesto è ritenuto rilevante (o almeno si pensa che sia ritenuto tale dal confessore)¹⁴; ma in realtà, l'uomo adulto, fuori da quel contesto, raramente si sente colpevole di non aver 'detto le preghiere' e sentirebbe la stessa formulazione come molto infantile e non indicativa del suo essere o non essere religioso¹⁵.

Interessante anche che l'accusa veniva fatta seguendo un formulario che 'apriva gli occhi' sui peccati commessi e, passando in dettagliata rassegna i dieci comandamenti, forniva la rassicurazione di dire tutto, e di dirlo correttamente, con espressione adeguata, anche se spesso non pienamente compresa (ad esempio, «Ho fornicato»). Esisteva (ed esiste tuttora) un linguaggio gergale utilizzato all'interno della confessione che, in quanto convenzionale e ritualizzato, potrebbe non dare voce alla verità del penitente e nello stesso tempo, nella sua ambiguità, tradisce una rimozione e un disagio.

Nel fare queste osservazioni dobbiamo guardarci dal rischio di scadere nell'aneddotica e nella casistica patologica. Siamo ben coscienti che si tratta di osservazioni parziali e che potrebbero avere diverse letture. D'altra parte, la psicoanalisi assume che niente è insignificante e, pur consapevole che nessuna interpretazione può essere assolutizzata come unica vera, la propone, all'interno di una rete di possibili significazioni, in cui, poi, solo l'attenzione alla soggettività individuale può valorizzare l'una piuttosto che l'altra.

Ad esempio, uno scrupoloso ricerca la verità e la validità della sua pratica penitenziale nell'esattezza e completezza dei dettagli: delle intenzioni, dell'accusa, del rito, delle opere di soddisfazione. E, in molti casi, l'interpretazione può cogliere che il tormento dell'accusa insistita, o la fatica della ripetizione gestuale, è vissuto come un elemento contrattuale di una devozione sinallagmatica, di obbligazione reciproca cioè, tra divinità e fedele. Così che lo scrupoloso, nel farsi

¹⁴ La scarsa risonanza emotiva e significazione esistenziale di certe formulazioni religiose, mi è stata simpaticamente sottolineata da un sacerdote, con un aneddoto: Penitente: «...E poi, sa com'è, padre, ho bestemmiato...» - «Ho capito, ma bestemmia tanto?...» e l'altro, rassicurante: «No, non proprio tanto... quel giusto!».

¹⁵ Il fenomeno di una certa immaturità ed infantilismo del pensiero e del linguaggio religioso, ed anche del modo di pensare il mondo dei fenomeni naturali e le sue cause nell'orizzonte della religione praticata, è stato più volte sottolineato. Vi si riscontrerebbero residui di animismo, artificialismo, magismo, antropomorfismo ed altre caratteristiche del pensiero infantile, che Piaget ha indicato come tipiche del pensiero pre-causale. Aprì gli studi in questa direzione il saggio analitico ed ancora oggi stimolante di J.-M. POHIER, *Psicologia dell'intelligenza e psicologia della fede. Saggio di epistemologia comparata tra il pensiero religioso e il pensiero del fanciullo*, in ID., *Psicologia e teologia*, Roma 1970, pp. 23-352; per una sintetica introduzione cfr. anche G. MILANESI - M. ALETTI, *Psicologia della religione*, Leumann (To) 1973, pp. 75-99. Oggi, il problema dell'instaurazione di un linguaggio religioso (simboli, figure, concetti, riti, gestualità) coerente con i criteri di logicità e di comprensibilità del pensiero dell'uomo adulto è sentito in ambito teologico, ma trascurato nella letteratura psicologica.

in un certo modo artefice del suo stesso perdono («Se non faccio questo, non otterrò il perdono» ha un corrispettivo manipolatorio: «Se faccio questo, Dio non potrà non perdonarmi») nasconde (e disvela, all'interpretazione) il narcisismo che c'è dietro l'auto-umiliazione masochistica, parodia perversa dell'autentica umiltà.

Del resto lo scrupoloso, nel suo ricorrente tentativo di porre in atto un gesto 'salvifico' (confessione generale e dettagliata, rituali di espiazione ecc.) evidenzia che, per lui, l'efficacia del rito sta proprio nel suo essere posto in atto. Come mostra la clinica della nevrosi ossessiva, il rituale ha una funzione di abreazione momentanea dell'ansia, che continuamente ritorna e reclama la ripetizione del gesto 'magico'; ma ciò che 'funziona' non è, propriamente, il contenuto del gesto, bensì il suo essere posto in atto. Così lo scrupoloso cerca la sua pace proprio nella ripetizione continua della confessione. Contro questo bisogno si infrangeranno, inevitabilmente, tutte le assicurazioni e argomentazioni del confessore sulla 'validità' delle confessioni precedenti.

Ma ciò che qui merita rilevare non è solo la patologia del comportamento di qualche personaggio strano (ossessivo-scrupoloso, perverso) con cui spesso il confessore si incontra; è infatti da attendersi che l'ossessivo e il perverso vivano la loro colpevolezza e la loro pratica religiosa a partire dalle loro caratteristiche di personalità. Ma possiamo forse chiederci se, lungo la sua storia, la stessa prassi penitenziale non abbia accumulato sedimenti culturali e incrostazioni ritualistiche, risentendo, o magari assecondando, modalità inadeguate e forse patologiche della relazione religiosa. L'evoluzione della prassi sacramentale è tema ben studiato e le sue tappe sono ripercorse ed analizzate in contributi di specialisti anche in questo stesso volume. Altrettanto noto, e di immediata constatazione è che, nella prassi e nel vissuto dei fedeli, la confessione-accusa tende ad esaurire in sé tutti gli altri elementi¹⁶.

E, d'altra parte, la confessione-accusa auricolare individuale rimane una caratteristica della prassi penitenziale tra le più costanti. E la rigidità con cui ancora oggi la si difende (cfr. tra l'altro l'opposizione e le difficoltà all'introduzione del *Rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione generale*, previsto dall'attuale *Ordo*) appare iperdeterminata e invita a chiedersi se oltre alle motivazioni teologiche (liturgiche, pastorali ecc.) non ve ne siano altre, magari non adeguatamente esplicitate alla coscienza.

Di fatto la storia della liturgia e della pratica sacramentale offre interessanti spunti per l'analisi della situazione attuale. Essa mostra la diminuzione, nei secoli, dell'importanza della soddisfazione espiatoria (condizione e premessa al perdono), attraverso la penitenza tariffata, fino all'accentuazione degli aspetti interiori (sia nelle motivazioni sia nelle opere di soddisfazione). Ma contemporaneamente, viene assunto come fondamentale e costitutivo della 'vera penitenza' l'elemento dell'accusa anche, e forse soprattutto, per la vergogna che comporta.

¹⁶ Ciò equivarrebbe a dire, *si licet magna componere parvis*, che la psicoterapia si riduce all'elemento della diagnosi, o peggio, della descrizione dei sintomi; non ultimo motivo, a ben vedere, per cui il profano non distingue la psicoterapia da «una bella chiacchierata» con un amico, in cui il soggetto, trovando ascolto, «si sfoga».

Il viraggio storico verso l'umiliazione dell'accusa come opera penitenziale e di espiazione per eccellenza sembra avvenuto già nel secolo XI (si veda Panonima *Lettera ad una religiosa sulla falsa e la vera penitenza*)¹⁷ e rimane costante nei secoli, almeno fino al Vaticano II, se non al Rituale di Paolo VI. È un fatto che ancor oggi la penitenza viene dai fedeli pressoché identificata con l'elemento dell'accusa e all'accusa si riduce, nel linguaggio comune, la polisemia originaria del termine confessione.

L'interrogativo generale che ci siamo proposti: «quando il penitente si accusa del proprio peccato che cosa in realtà dice?» ci porta così a chiederci che significato assuma il disagio psichico, che accompagna la confessione-accusa.

Forse l'eredità principale di cent'anni di psicoanalisi è che la verità del soggetto non coincide con ciò che egli conosce e dice di se stesso. Ambizione della psicoanalisi è quella di aprire al non detto del detto: il materiale su cui si esercita l'analisi è certo il discorso del paziente; ma non solo il suo discorso, ma anche le lacune del discorso, le negazioni, le preterizioni, le ridondanze: il non detto di cui il detto è solo segno indicatore e sintomo. E, del resto, il prevalere di elementi indicibili, che sfuggono alla consapevolezza, non è, per la psicoanalisi, un'emergenza occasionale (tantomeno patologica), ma un paradigma normale e costante della condotta umana.

Se questo non si verifica solo all'interno della pratica psicoanalitica ma è vero del mondo intrapsichico e relazionale di ognuno, la pastorale, e la teologia in genere, non dovrebbe farvisi attenta? Chi ascolta l'uomo, o intende proporgli la parola per 'dire Dio', non dovrebbe utilizzare tutti i registri del linguaggio umano? E, per esempio, ci si potrebbe chiedere quale valore e funzione abbia il privilegiare ciò che viene detto e la modalità del dirlo, ed il perseguire l'esattezza rigorosa della formulazione dell'accusa. Questo ridurre la verità del soggetto alla sua consapevolezza non rischierà forse di fissarlo nello stato di passività/inerzia in cui egli si autocomprende, si definisce e si accusa? Col rischio che minor rilevanza abbia la Parola che salva, che trasmette al fedele il messaggio di salvezza che rischiera il suo peccato, ampliando la prospettiva del suo sguardo verso profondità dove il disagio psichico è solo indice di una mancanza, che può anche essere letta come nostalgia di Dio, uno dei modi della Sua presenza:

«Dio! Dio! Dio! Se lo vedessi! Se lo sentissi! Dov'è questo Dio?» «[...] E chi più di voi l'ha vicino? Non ve lo sentite in cuore, che v'opprime, che v'agita, che non vi lascia stare, e nello stesso tempo v'attira, vi fa presentire una speranza di quiete, di consolazione, d'una consolazione che sarà piena, immensa, subito che voi lo riconosciate, lo confessiate, l'imploriate?» (Manzoni, *I Promessi Sposi*, cap. 23, incontro dell'Innominato col Cardinal Federigo)¹⁸.

¹⁷ Citata da VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, pp. 131-141.

¹⁸ Trovo profondamente 'vera' questa pagina di un grande conoscitore di «quel guazzabuglio del cuore umano». Spesso, l'intuizione artistica coglie ed esprime livelli di profondità del sentire sulla cui soglia la psicoanalisi stessa è ferma. Convinzione esplicitata e teorizzata, ad esempio, da Lou Andreas Salomé che, intima di grandi uomini del suo tempo (Nietzsche, Rilke, Andreas, oltre naturalmente a Freud

'Metanoia', conversione, trasformazione

Il tema della conversione-*metanoia* risulta quasi ignorato dalla letteratura psicologica. Credo soprattutto per la ricchezza di sfumature spirituali che coinvolge e per la conseguente difficoltà di individuarlo come oggetto specifico, circoscritto, isolandolo dal contesto e dalla continuità dello sviluppo, non solo della persona, ma anche dell'atteggiamento religioso.

Ma criteri applicabili anche alla *metanoia* sono desumibili dalle più numerose pubblicazioni sulla conversione intesa come passaggio dalla non credenza o dall'ateismo all'adesione religiosa, o da una confessione religiosa ad un'altra o, specie in questi ultimi anni, come adesione ai nuovi movimenti religiosi¹⁹. Gli autori sono concordi nell'indicare che la conversione, anche se apparentemente improvvisa nelle sue manifestazioni, suppone una lunga elaborazione interiore ed una serie di condizioni legate alle caratteristiche della personalità. Esempio in questo senso resta lo studio di De Sanctis²⁰ (molto apprezzato anche da Freud), ma anche gli studi più recenti evidenziano la continuità e solidarietà della conversione con l'identità personale²¹. Recentemente Annti Oksanen, con uno studio meta-analitico sulle ricerche pubblicate fino ad oggi, ha mostrato l'utilità, per la comprensione del fenomeno, del modello teorico dell'attaccamento di Bowlby, con ciò confermando la solidarietà della conversione con la storia della persona e delle relazioni da questa instaurata²².

Scontata l'assenza di ricerche specifiche sul tema, sembra possibile proporre qualche considerazione sui rapporti tra accusa e *metanoia*, a partire dalla lettura psicoanalitica dei rapporti tra conoscenza di sé e trasformazione personale.

L'autoaccusa, l'autodefinizione, anche quando fatta sotto la forma della diagnosi (nel caso clinico citato sopra: «Sono affetto da una grave forma di omosessualità») mentre risponde al bisogno di una identità personale, rischia anche di collocare il soggetto in una prospettiva di staticità o di fissazione che è remora al processo di maturazione. Dire «io sono...» è il risultato di un processo

e i suoi primi discepoli) ed autrice lei stessa di opere letterarie, porta fin dentro le sue opere teoriche, nonché nell'intensa pratica terapeutica, un afflato 'poetico' e 'femminile', riconosciute da Freud come uno strumento privilegiato. Significativa anche la stessa ammirazione, non scevra da dichiarata invidia, di Freud per i romanzi di Thomas Mann, testimoniata dall'epistolario e dall'allievo-biografo Jones. Si veda anche la teorizzazione (nella premessa inedita, del 1934, al *Mosè*) della validità, come strumento interpretativo, del 'romanzo storico', categoria forse applicabile anche ad altre opere di Freud (cfr. M. ALETTI, *Totem e tabù come romanzo storico. Psicoanalisi e religione, attualità di un dibattito*, in M. CONCI - F. MARCHIORO, *Totem e tabù (1912-13). Psicoanalisi e religione/Totem und tabu (1912-13). Psychoanalyse und Religion*, Melpignano 1995, pp. XIX-XXV).

¹⁹ Cfr. M. ALETTI (a cura di), *Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia*, Roma 1994.

²⁰ Cfr. S. DE SANCTIS, *La conversione religiosa. Studio bio-psicologico*, Bologna 1924.

²¹ Cfr. V.B. GILLESPIE, *Religious Conversion and Personal Identity: How and Why People Change*, Birmingham 1973; C. ULLMAN, *Cognitive and Emotional Antecedents of Religious Conversion*, «Journal of Personality and Social Psychology», 43 (1982), 1, pp. 183-192; per una trattazione aggiornata, esauriente e stimolante si veda L.R. RAMBO, *Understanding Religious Conversion*, New Haven (CT) 1993.

²² A. OKSANEN, *Religious Conversion. A Meta-Analytical Study*, Lund 1994.

complesso, che andrebbe compreso non solo nelle sue cause, ma anche nella sua finalizzazione e funzionalità psichica.

Un esempio proprio per quel che riguarda l'omosessualità. L'esperienza clinica attesta che essa si annuncia spesso in età adolescenziale con una specie di intuizione improvvisa («Io sono omosessuale»): una presa di coscienza che è drammatica, ma al tempo stesso chiarificatrice. Il soggetto che non è riuscito a costruire una propria identità psicosessuale, andrebbe incontro ad una catastrofe intrapsichica e relazionale se non fosse che, proprio quella scoperta funziona da elemento organizzatore della personalità: sentimenti e comportamenti prima dissonanti e incomprensibili trovano ora un loro contenitore ed una loro integrazione ed unificazione. D'altra parte, proprio nella misura in cui copre la mancata identificazione sessuale, la veste omosessuale è sentita come una soluzione precaria, e perciò tanto più difesa, rinforzata, magari ostentata fino a provocare e sfidare lo scherno. In questo contesto anche gli agiti sessuali potrebbero acquistare una valenza di sintomi o di segnali di un comportamento adattivo (di cui forse anche la valutazione etica dovrebbe tener conto).

In psicoterapia, la cura deve tener conto (e spesso farci i conti) che la personalità di chi si presenta come paziente ha, comunque, già raggiunto un suo precario equilibrio ed identità, magari proprio attraverso la formazione dei sintomi. Perciò lo psicoanalista non si propone, primariamente, di guarire i sintomi; piuttosto si interroga sul loro significato e funzione nell'economia psichica dell'analizzante. La ristrutturazione della personalità si propone come un processo; un percorso da una identità parziale, frammentaria, incompiuta ed alienata ad una identità compiuta, integrata e assunta in proprio; trasformazione che non costruisce dal nulla, ma riorganizza elementi di personalità, prima male assemblati, ad un livello funzionale superiore.

In una prospettiva religiosa, sembra possibile considerare la conversione come un processo di trasformazione:

Chiamato significativamente 'metanoia' (cioè penitenza, conversione) il processo di trasformazione come categoria cristiana implica la capacità di analisi della propria realtà, a partire dalla consapevolezza del proprio essere limitati in quanto creature; un impegno di autoconsapevolezza e di elaborazione di quelle tensioni che si presentano come resistenze o come azioni che volontariamente ostacolano il raggiungimento della prospettiva salvifica (cioè di progetto esistenziale di pienezza di identità) che, nel linguaggio biblico-paolino, è tradotta con le formule 'corpo celeste', 'persona spirituale' o anche, dinamicamente, «pervenire alla perfetta statura di figli di Dio» e che fornisce categorie interpretative del passato e prolettiche al futuro, dando così un significato unitario ed unificante alla vita²³.

Tale *metanoia*, quanto ai processi psichici, si presenta come una trasformazione e ristrutturazione riunificante della personalità e quindi suppone che il sogget-

²³ L. PINKUS, *La metafora della trasformazione nell'esperienza religiosa*, in FAGNANI - ROSSI, *Simbolo, metafora, invocazione...*

to abbia avvertito la propria frammentazione e dispersione tra i propri obiettivi esistenziali e senta, in un qualche modo, inizialmente magari in maniera non consapevole, l'esigenza di un riorientamento della personalità lungo una direttrice unificante e totalizzante, armonizzatrice delle sue diverse istanze. D'altra parte, in termini psicoanalitici, una matura analisi della propria finitudine significa distacco dal narcisismo e dall'onnipotenza del desiderio e riconoscimento del proprio essere in relazione con una realtà esterna che è altra, presente, ma indisponibile.

Il riconoscimento di sé si colloca in una prospettiva dinamica, non fissante. La terapia psicoanalitica segna il passaggio dalla passività di una ripetizione standardizzata di una scena antica, giocata sul registro dei fantasmi psichici, all'introduzione di una modalità relazionale nuova, di un atteggiamento di libertà e di creatività che rinnova copione e ruoli. Ma non si annulla, né si cancella il passato. L'analisi non obbedisce al modello della *restitutio ad integrum*. Il procedere è possibile solo a partire da ciò che lo pre-cede, non meno che da ciò che lo intenziona. La personalità si ristruttura assumendo ed integrando la propria storia, con tutte le vicissitudini del desiderio che l'hanno abitata.

Ci si potrebbe chiedere se tutto questo non sia valido anche per gli aspetti psichici della conversione-*metanoia*, che in questo caso sarebbe meglio pensabile come un processo, che come un atto, di cambiamento, e come una graduale presa di coscienza, ed insieme di distanza, dal passato, mediante la posizione attiva, non di un gesto, ma di un atteggiamento innovativo e creativo rispetto al passato, che rinnova la prospettiva e libera dalla ripetitività di gesti nel male, da quella abitudine, sorta di coazione a ripetere il passato, quale sembrerebbe a volte il peccato.

In quest'ottica, c'è da chiedersi se la *metanoia*, nei suoi aspetti di trasformazione e riorientamento della personalità religiosa, possa essere adeguatamente identificata e simbolizzata con l'accusa, il dolore dei peccati (si tratti pur di 'contrizione' e non solo di 'attrizione') e le opere di soddisfazione/espiazione, o se invece il riconoscimento del proprio essere peccatore non possa/debba includere una nuova progettualità esistenziale cristiana.

E ancora ci si può chiedere quali siano i tempi, le modalità, i processi richiesti da un'adeguata maturazione di tale trasformazione. E se il livello di consapevolezza e di realizzabilità del progetto possa essere stabilito con criteri oggettivi o debba invece commisurarsi sul livello di maturità e di crescita della persona e della sua fede, in un'ottica genetica del divenire religioso che veda la personalità religiosa come un progetto mai compiuto, che si realizza secondo i parametri della processualità, della gradualità, della perfettibilità.

Quanto alla prassi sacramentale, sembra che rimanga aperto il compito di una valorizzazione simbolica e figurale della trasformazione-*metanoia* della personalità religiosa²⁴ che rispecchi la continuità dell'esperienza religiosa. Mi riferi-

²⁴ L. PINKUS, *La confessione del peccato: dimensioni archetipiche*, in S. BARATTA - G. VALERIO, *Regola e trasgressione nello spazio analitico*, Bergamo 1996, pp. 37-43.

sco non solo alle diverse strutturazioni del rito, ma anche alle immagini utilizzate per significare la *metanoia* (ad esempio, potrebbe destare perplessità la formula «cancellare i peccati»).

E ancora, se la *metanoia*, in quanto trasformazione della personalità religiosa, fosse riconosciuta anche dal teologo come un cammino lento e graduale, ci si potrebbe chiedere se la pratica penitenziale non possa rappresentare questo anche nella sua simbolizzazione, e magari nella realizzazione rituale, ad esempio introducendo una scansione temporale nel percorso penitenziale liturgico. In questo ambito troverebbe forse una migliore espressione la conversione che viene dalla fede e dall'ascolto della parola di Dio e passa attraverso il riconoscimento del proprio errore/errare, per riorientare il proprio cammino cristiano.

E siccome la psicologia della religione segnala che, anche all'interno di un medesimo contesto culturale, religioso, liturgico, il simbolismo religioso interagisce diversamente con l'individuo in funzione dei suoi vissuti psichici e della sua storia personale, delle sue esperienze parentali e relazionali e del suo percorso di appropriazione del linguaggio religioso propostogli dalla cultura ambiente, il rito penitenziale sembrerebbe dover dare spazio alle possibilità di assimilazione, ma anche di creatività, individuali. Perché sia meglio favorita la possibilità di conversione personale, senza rigidità ed affanni, in una prospettiva di impegno liberante e strutturante per la personalità, animato da un incontro vero e vivificante con il Cristo. Come canta un giovane sacerdote-poeta:

Noi non sappiamo che farcene
di questo cristo pagano
che ci centellina il fiato.
Vogliamo un Cristo di carne
un Cristo che rida, che pianga,
l'amico più caro, ch'è Dio
ma a dirtelo aspetta trent'anni²⁵.

²⁵ R. BRACCHI, *Decacordo*, Roma 1973.