

UNITÀ DIDATTICA 4. Il bisogno religioso oltre le paure e i fantasmi della nostra psicologia

Capitolo 6°

La religione al vaglio della psicologia

6.1. L'approccio psicologico: la religione tra simbolo e mitologia

Tra gli ambiti più importanti da menzionare nella storia della critica della religione ha una collocazione **tutta particolare la psicologia**. Molti degli appunti critici fin qui ricordati, già a partire dal mondo greco-romano, sono infatti di tale natura, anche se la psicologia in quanto scienza è abbastanza recente. Succede lo stesso nel superamento del razionalismo illuminista, perché sono di natura psicologica anche le analisi già accennate sul rapporto tra ragione e sentimento, presente nello stesso atto religioso. Quando ancora **non si parlava nemmeno di psicologia sperimentale, la psicologia era il nome di un trattato della «Filosofia scolastica»¹**. Era la branca della filosofia che si occupava prevalentemente dell'anima e dei problemi di principio ad essa connessi, senza entrare nel merito dei comportamenti umani rapportati a quella centralità dell'agire e del sentire che è la *psiche*, termine al quale la psicologia deve il suo nome.

Solo successivamente, quando la psicologia cominciò ad affermarsi come scienza propria, sganciandosi dalla filosofia sistematica, il tema religioso diventò un tema ben preciso: riguardò l'attività psichica e i suoi dinamismi e bisogni umani fondamentali. **All'inizio, il rapporto con la religione da parte della psicologia sperimentale, si manifestò subito conflittuale, arrivando a vere e proprie punte di incompatibilità reciproca.** La psicologia, ancora immatura nell'identificazione del suo campo e nella definizione delle sue competenze, pensava di poter individuare **l'origine della religione in un puro e semplice meccanismo mentale, come effetto di un disturbo psichico** o comunque come **meccanismo psicologico indotto**. Solo in un secondo momento cominciò a prendere coscienza del fatto che la sua ricerca si può ben estendere alle forme nelle quali prende corpo quel fenomeno, ma non può arrivare a precisare la realtà e la natura di ciò che ne è all'origine. Dopo una storia che ha avuto non poco travaglio, tra casi clinici e congetture contrastanti, siamo oggi in grado di evidenziare l'apporto positivo della psicologia per la religione e i seri motivi di riflessione e di approfondimento che le ha effettivamente arrecato.

6.2. Prime teorie psicologiche sull'origine della religione

Ma facciamo un **doveroso accenno agli inizi**. Nella seconda **metà del 1800**, si affermò una corrente che possiamo chiamare **positivistico-scientista**. Nel disprezzo di ogni ricerca che non fosse di tipo sperimentale e sdegnando il problema della essenza della stessa religione, i primi "psicologi" che accostarono **il fenomeno religioso**, partivano dal presupposto che questo può e deve essere **spiegato clinicamente e fisiologicamente**. Un indirizzo prettamente positivista e clinico è quello della «Scuola francese», che, fortemente anticlericale e

¹ Con questo termine si indica la filosofia cristiana del Medioevo, che trae origine dalle *scholae* e dai primi centri universitari. È una corrente filosofica, che pur con alterne vicende e con filoni particolari, tra cui il *tomismo* (dalla filosofia di Tommaso d'Aquino) e l'*occamismo* (dalla filosofia di Guglielmo di Occam) arriva fino al Rinascimento. In epoca più recente, viene ripresa nella forma della cosiddetta *neoscolastica*.

influenzata da effettivi casi di isteria religiosa, teorizzò l'origine patologica di qualsiasi sentimento religioso. **Charcot, Binet-Sanglé** ed altri sono accomunati dal fatto che non riuscirono a discernere il caso patologico dall'insopprimibile bisogno religioso, che tale non è, e collegarono **il sentimento religioso con le variazioni d'umore provenienti da un qualsiasi squilibrio psico-fisico**. Teorizzarono che la religione affiora nel caso in cui l'equilibrio della mente umana è disturbato.

J. M. Charcot² ritenne di individuare la ragione ultima della **religione nell'isteria**. È noto per essersi distinto insieme con altri, quali **Pierre Janet**³, **Théodule Ribot**⁴ e **Murisier**⁵, a "dare la caccia" a mistici e spiriti religiosi fuori dell'ordinario. Ciò ovviamente non significa che non incontrassero casi che **avevano effettivamente a che fare più con la psicopatologia** che con il misticismo. Charcot e gli altri rappresentanti di questa scuola francese ritennero invece di poter spiegare tutto con la neurologia. Ciò offrì a **Binet-Sanglé** la base per poter confermare la natura puramente fisio-patologica del sentimento religioso, al punto di affermare che la religione si diffonde come le altre malattie contagiose. Fu coniato anche il termine "scientifico" di queste forme epidemiche: si chiamarono «**ierosincrotimie parrocchiali**»⁶.

L'errore di fondo di questa scuola è l'aver generalizzato a spiegazione universale della religione i casi di effettiva patologia. Questi ultimi devono essere certamente studiati e l'esito di tali ricerche, come si è detto, gioverebbe certamente alla religione più di quanto non si pensi. Ne metterebbe maggiormente in luce, come già la critica filosofica non prevenuta, la sua purezza, facendola distinguere sempre dalle forme umane che di volta in volta la inquinano. Un'operazione di questo genere le restituirebbe certamente quella credibilità che la religione perde agli occhi di molti spiriti aperti, perché appare contraffatta da deviazioni con le quali in non pochi casi si presenta. La scuola francese non aveva ovviamente quest'obiettivo. Muoveva da premesse scettiche e la sua indagine, contro la religione, aveva, come sempre, qualcosa di tenacemente "religioso" al suo interno: la credenza indimostrata e indimostrabile (perché falsa) che tutto ciò che l'uomo avverte è solo e sempre il frutto dei suoi meccanismi neuro-fisiologici.

La scuola psicologica francese non era l'unica a tentare una spiegazione della religione come fenomeno secondario, cioè provocato da altri fattori determinanti. Sembrava anzi che ci fosse una sorta di gara tra quanti in un modo o in un altro erano così entusiasti del progresso della scienza, da voler trovare a tutti i costi una giustificazione di questo tipo. **Lo scopo non sempre dichiarato era di anticipare la fine della religione medesima**, partendo dalla convinzione che sarebbe comunque finita appena l'uomo fosse stato in grado di smascherarne la natura. Le teorie erano però divergenti e gli autori si dividevano anche all'interno delle singole scuole di pensiero.

Del resto la scuola di Charcot con la sua interpretazione neuro-psicologica intendeva reagire alle altre teorie che sostenevano un'origine affettiva o sentimentale della religione. Così, ad esempio, **E. von Hartmann**⁷ aveva ribadito che la religione nasce nel momento in cui l'uomo avverte il suo **stato di miseria**, che **contrasta il suo nativo impulso verso la felicità**. Si sviluppa pertanto dall'inconscio, che con la sua pressione pulsionale determina la vita della psiche umana. Era, come si nota, una spiegazione del tutto diversa da quella della scuola

² **Jean Martin Charcot** (1825-1893) fu uno dei primi neuropsichiatri francesi. Studiò l'isterismo operando la prima integrazione tra interpretazione fisiologica e spiegazione psicopatologica dei disturbi psichici.

³ **Pierre Janet** (1859-1947), oltre ad essere collaboratore di Charcot, insegnò al Collège de France. I suoi studi sono prevalentemente sull'isteria. È nota in questo campo la sua opera *Nevrosi e idee fisse* (1898). Lo studio in cui attaccò i fenomeni mistici come meri fenomeni patologici è successivo e si intitola programmaticamente *Dall'angoscia all'estasi* (1226).

⁴ È conosciuto per il suo studio *Le malattie della volontà* (1883).

⁵ Anche l'opera di questo studioso non lascia adito a dubbi sulla supposta commistione tra religione e malattia mentale: *Le malattie del sentimento religioso* (1903).

⁶ La notizia è riportata da M. MESLIN, *Per una scienza delle religioni*, cit, 45.

⁷ **Eduard von Hartmann** (1842-1906), filosofo tedesco, ereditava, dal suo canto, quel filone a caratterizzazione spiritualistica, tipica della sua cultura. In generale, la sua filosofia era contraddistinta da un convinto monismo, che riconduceva tutta la realtà a un determinato sviluppo dell'inconscio. Tra le sue opere più importanti si ricordano *Filosofia dell'inconscio* (1869) e *Sistema di filosofia* (1907-1909).

francese ed ebbe un altro sostenitore nello studioso americano **W. James**⁸. Questi indicò nell'incontro dell'inconscio la sede dove si formano le attività religiose individuali. Esse variano per la diversità del temperamento e delle esperienze che l'uomo compie. Alcune si sedimentano senza la presa di coscienza della loro effettiva registrazione; affiorano quando varcano la soglia della coscienza sotto la forma di esperienze di gioia, di pace, di unione al tutto.

J. H. Leuba, esaminò, invece, le fasi dei sentimenti legati alla conversione, e indicò alcuni bisogni fondamentali della vita e i corrispettivi moti spirituali. Affermò che questi, prima di essere sentimenti religiosi, sono sentimenti del tutto profani. Non esiste un vero e proprio sentimento religioso. La spiegazione della religione, se non è patologica, come nel caso della scuola francese già considerata, è biologica. Leuba lo sostenne apertamente nel suo *A Psychological Study of Religion* (1912).

6.3. Il problema dell'origine il monoteismo

Un passaggio dalla psicologia individuale a quella sociale veniva fatto da **W. Wundt**⁹. Si tratta di un autore, che molti considerano il vero fondatore della psicologia sperimentale. Nella sua monumentale *Völkerpsychologie* (psicologia dei popoli) egli cercò di dimostrare che all'origine del sentimento religioso c'è una percezione personificatrice. Con quest'espressione intendeva una percezione tale che attribuisce una vita autonoma e una sensibilità propria anche alle cose. È lo stesso sentimento che fa credere al bambino che le cose sono animate. La religione si evolverebbe pertanto da questo sentimento primitivo, infantile. Cogliendo un'anima nelle cose, i primitivi vivrebbero allora, inizialmente, la fase del cosiddetto *animismo*. Quelli che restano in questo stadio lo conserverebbero anche al presente, mentre altri popoli più evoluti sarebbero passati attraverso il culto degli antenati, come stadio religioso successivo, per arrivare, in una fase ulteriore, alla credenza in personalità divine distinte dal mondo e aventi vita autonoma, come appunto sono gli dei. Arriviamo così al politeismo, che evolve successivamente nel monoteismo.

Con Wundt si apre un problema che è stato a lungo dibattuto nella storia delle religioni: se venga prima l'animismo e successivamente il politeismo, che poi si affinerebbe in monoteismo, o se piuttosto l'animismo e il politeismo non siano degenerazioni di una forma religiosa che è primariamente la percezione di un Dio personale, cui l'uomo arcaico ha offerto dei sacrifici. Ciò che resta problematico nella concezione di Wundt è, intanto, a dire di Meslin, la ragione dalla quale nasce il sentimento religioso. Infatti, ammesso che la religione derivi dalla sublimazione dell'idea di un'anima universale, resta da spiegare come mai l'uomo senta il bisogno di attribuire alle cose quell'anima universale. L'autore commenta, a ragione:

«Questa idea dell'anima non può spiegare il sentimento religioso che accompagna la percezione psicologica del sacro. L'immaginazione non può essere per se stessa creatrice di realtà religiose. Al contrario è il sentimento che l'uomo prova dinanzi al sacro ciò che rende possibile la sua credenza nella realtà di essere divini»¹⁰.

In ogni caso, l'animismo sembrò in un primo momento ricevere una conferma dall'opera di **E. B. Tylor**¹¹. Questo studioso poté apportare dei correttivi notevoli alle teorie precedenti, grazie ai risultati delle sue osservazioni dirette di alcuni popoli «primitivi». Poté cominciare a fare giustizia dei tanti pregiudizi sulle popolazioni arcaiche, ritenute ancora al di sotto uno stadio «civile» e quindi trattate con sufficienza dagli

⁸ **William James**, (1842-1910) è stato un filosofo e psicologo statunitense. Sostenne il cosiddetto *pragmatismo*, filosofia che basa la realtà sull'attività umana. Iniziatore della psicologia sperimentale negli Stati Uniti, scrisse i *Principi di psicologia* (1890) e, per ciò che ci riguarda direttamente, *Le varie forme dell'esperienza religiosa* (1902).

⁹ **Wilhelm Wundt**, (1832-1920) fu un fisiologo e psicologo tedesco ed è noto come fondatore della stessa psicologia sperimentale. Tra le sue opere sono fondamentali: *Lineamenti di psicologia fisiologica* (1874) ed *Elementi di psicologia dei popoli* (1912).

¹⁰ M. MESLIN, *Per una scienza delle religioni*, cit. 48.

¹¹ **Edward Burnett Tylor** (1832-1917), fu un etnologo inglese e ha il grande merito di aver compiuto ricerche comparative sulle culture primitive. Tra le sue opere sono notevoli le *Ricerche sulla primitiva storia dell'umanità e lo sviluppo della civiltà* (1865) e *Cultura primitiva*.

studiosi occidentali. Tylor dimostrò che è falso ritenere che i «primitivi» siano fermi a un livello di intelligenza sottosviluppata. Al contrario, le sue ricerche indicarono non poche espressioni di facoltà spirituali elevate (da quelle intellettive a quelle volitive, a quelle artistiche). Per ciò che riguarda la religione, egli riconobbe che il primitivo avverte in sé la presenza di un'anima come principio vitale, di cui tuttavia non conosce le leggi. L'animismo sarebbe così solo funzionale alla conoscenza di sé e del mondo e non tappa di uno stadio ancora arretrato della mente umana. Se il primitivo estende la percezione di una causa ulteriore agli altri esseri viventi e a tutte le cose di cui non sa ancora spiegare il funzionamento, ciò non può avvenire senza processi logici, ma solo attraverso di essi. Da questa forma di animismo, si passerebbe al politeismo e da esso all'esistenza di una sola divinità.

Lo schema che ne deriva, animismo-polyteismo-monoteismo, sembrò per molti giustificare un'evoluzione della religione dal meno perfetto al più perfetto. Non resistette però a lungo, anzi venne completamente rovesciato da Andrew Lang¹². Anche questo studioso si dedicò all'analisi delle origini del sentimento religioso e dimostrò che lo sviluppo del sentimento religioso parte dal monoteismo e va verso le forme del politeismo e dell'animismo e simili. Dunque il monoteismo sarebbe la forma religiosa primordiale, dalle quali le altre dipenderebbero come forme corrotte e decadute. L'argomento principale, per sostenere una tesi così rivoluzionaria, gli venne offerto dalla scoperta di popolazioni arcaiche, quali gli Australiani del Sud o i Semang malesiani. Erano popolazioni arcaiche che credevano in un essere supremo come essere eterno, non conoscevano culti intermedi, quali quelli degli antenati e sembravano conservare una forma primordiale di monoteismo, molto più originale degli altri popoli. L'autore avanzò allora una sua teoria funzionalista delle origini di tale idea di Dio. L'uomo primitivo l'avrebbe sviluppata partendo dall'esperienza della sua creatività, scoprendo di essere capace di fare le cose e avrebbe applicato la nozione della creatività a un essere superiore. Dalla sua effettiva possibilità di "fabbricare", avrebbe attribuito a tale essere l'idea della costruzione delle cose, sulle quali egli non aveva potere d'intervento. L'idea di Dio, e per giunta di Dio creatore, proviene, dice Lang, da quella dell'uomo faber (cioè artigiano, costruttore). Il politeismo verrebbe solo in un secondo momento: come deterioramento di questa primitiva forma religiosa.

La teoria di Lang, sebbene suggestiva e oggi più condivisa che nel passato, non ebbe molto apprezzamento tra gli antropologi del tempo, anche perché successive ricerche sembrarono, in un primo momento, mettere in forse i dati dai quali egli era partito.

Sostenne invece, correggendola, la tesi di Lang, padre W. Schmidt¹³, il quale mosse dal principio che ogni idea di Dio è da situare in un corrispondente cerchio culturale arcaico, prescindendo dal quale si finisce nell'astrattismo. Così, ad esempio, rinveniamo una particolare idea di Dio nell'orizzonte culturale degli Indo-europei, oppure dei Pigmei, o degli Indiani del Nord-America. In ciascuno di questi contesti si può arrivare a cogliere un'originale credenza in Dio. Si tratta di conclusioni di natura etnografica che non sono il frutto di una deduzione filosofica. Ciò costituisce un motivo di indubbio valore. L'autore aggiungeva che all'origine dell'idea di Dio contestualmente al cerchio culturale esaminato, concorrono comunque tre procedimenti logici principali: l'idea e il bisogno della causalità (ogni cosa rimanda a una sua causa), la totalità (dai tanti dati parziali al tutto che le assomma), e infine la personificazione (il processo che vede la totalità come persona). Anche per Schmidt il politeismo sarebbe stata una forma religiosa successiva e deviata rispetto a questa prima forma monoteista.

L'etnologia sembrò confermare definitivamente tale ipotesi, soprattutto grazie alla scoperta di popoli più arcaici, che ancora vivevano della raccolta dei frutti spontanei, senza conoscere e praticare la coltivazione, come i Negritos, gli Australiani del Sud e i Fuegini. Proprio costoro, che sembravano essere rimasti ad uno

¹² Andrew Lang (1844-1912), la cui opera principale è *The Making of Religion* (1898), appartiene alla scuola degli etnologi inglesi chiamata *antropologista*. Questa comprendeva, tra gli altri, autori come Mac Lennan e Robertson Smith. La sua eredità fu raccolta in Francia dal polemico e razionalista Reinach Salomon (1858-1932), noto soprattutto per l'*Orpheus*.

¹³ Wilhelm Schmidt (1868-1954) fu missionario e studioso di etnologia, al punto di avviare una particolare scuola di etnologia religiosa, conosciuta con il nome di *scuola viennese*. La sua opera principale è *Ursprung der Gottesidee* (cioè *La fonte originaria dell'idea di Dio*).

stadio completamente "primitivo", cioè originario, avevano la credenza in un Dio sovrano di ogni cosa. Queste considerazioni sembrarono confermare la suggestiva ipotesi di una cultura primordiale presso i popoli, la *Urkultur* (cultura delle origini), alla quale il missionario etnologo padre Schmidt collegava l'idea di una rivelazione originaria, la *Uroffenbarung*, che spiegherebbe la nascita della religione. La storia religiosa dei popoli, successiva a questa, sarebbe stata solo un lento, ma irreversibile allontanamento da quelle origini. Abbiamo già riferito della critica a questa teoria. Rimane però il fatto che se essa non può, e non deve, ricevere conferme sul piano etnologico, in termini teologici complessivi la teoria rimanda al quesito se e in che modo Dio si renda presente alla coscienza dei popoli non cristiani; se e in che maniera il suo cammino verso gli uomini vada incontro al cammino che popoli tanto diversi tra loro hanno tentato nei suoi confronti, avvertendo il richiamo di lui. È uno degli argomenti della terza parte.

6.4. Contestazione della categoria mono- e politeismo

Le critiche mosse a W. Schmidt spesso partono dall'accusa che il suo studio sia condizionato apologeticamente. Altri gli hanno rimproverato di considerare l'evoluzione delle religioni con gli occhi del credente e di ricorrere a categorie interpretative del fenomeno religioso utilizzando concetti prettamente occidentali, anzi di stampo cristiano.

La stessa accusa potrebbe essere rivolta anche a noi. Tuttavia teniamo a precisare che la nostra posizione è diversa. Essa non tende a confondere i due piani di indagine: quello fenomenologico e quello teologico. Ognuno ha un suo metodo e un suo campo di ricerca. I due metodi non devono essere mescolati. Né è corretto tirare delle conseguenze etnologiche partendo dal dato teologico, oppure far seguire affermazioni teologiche a quanto emerso sul piano della ricerca etnologica.

Ciò non impedisce tuttavia un fatto, che per noi è di fondamentale importanza: quello dell'interpretazione sul piano teologico del complesso fenomeno della religione, anche e soprattutto relativamente al problema della formazione originaria dell'idea di Dio. Pur lasciando al ricercatore il compito di seguire a ritroso i singoli passaggi attraverso i quali essa si costituisce, teologicamente parlando ci si può e persino ci si deve sempre chiedere: «Ma perché comunque essa si forma nel primitivo? Perché c'è l'esperienza di Dio e non di ipotetici alieni o di altro?». Riteniamo che a tali domande né l'etnologia, né l'antropologia culturale possano rispondere. Sarebbe come se la cosmologia e l'astrofisica pretendessero di rispondere alla domanda non già *su come* l'universo si sia formato (materia di competenza scientifica), ma *sul perché* esso si sia formato (materia di competenza teologica). In ogni caso qualsiasi osservazione scientifica del fenomeno religioso resta valida nel suo metodo e nelle sue conclusioni così come la riflessione teologica resta legittima per la sua parte, adeguatamente ai suoi presupposti e al suo procedere. Le nostre impostazioni di fondo sulla corrispondenza tra la ricerca di Dio da parte dell'animo umano e la ricerca dell'uomo da parte di Dio denotano ovviamente delle convergenze che valgono solo per chi condivide un'impostazione teologica, che non sostituisce l'osservazione scientifica. Ne coglie tuttavia dalla sua prospettiva una visione d'insieme.

Le obiezioni sollevate a padre Schmidt erano invece giustificate dal fatto che linguaggi e metodi da lui adoperati talora sembrano contaminarsi tra loro. La stessa idea di rivelazione primordiale (*Uroffenbarung*) se può avere un senso per chi rifletta attraverso l'osservazione di convergenze e corrispondenze tra esiti dell'indagine e sistematizzazione teologica, è fuori luogo in sede etnologica. Sarà problematica, come vedremo, anche per la teologia, tuttavia in quest'ambito può almeno essere un quesito legittimamente posto.

Riguardo alle osservazioni di metodo, occorre ancora ricordare la contestazione da parte R. Pettazzoni¹⁴ dell'impostazione del problema relativo all'idea di Dio nei termini finora esposti. Lo studioso italiano credette di dover denunciare un errore di metodo fondamentale nell'impostazione del problema sul primato del monoteismo o del politeismo. La stessa adozione di termini quali *monoteismo* e *politeismo* - affermò - non è

¹⁴ Raffaele Pettazzoni (1883-1959) è stato un etnologo e storico delle religioni. Ha avuto il merito di avviare in Italia lo studio della storia delle religioni. È noto, oltre che per i suoi studi sullo zoroastrismo (*La religione di Zarathustra*) del 1920, per la *Storia delle religioni* (1942), per *Miti e leggende* (1948-1953), e per il libro, apparso postumo, dal titolo *Religione e società*.

di per sé contestuale alle culture primitive, ma risente dell'esperienza religiosa delle forme monoteiste oggi presenti nella storia, rappresentate dalle tre grandi religioni abramitiche (giudaismo, cristianesimo, islamismo). Sostenne che l'affermazione netta del monoteismo anche in queste culture religiose è stata sempre accompagnata da movimenti di riforma religiosa e non si può applicare ai popoli primitivi con la stessa inequivocabilità, perché ciò che vi si riscontra è solo un vago concetto di **un Essere supremo**. Si tratterebbe però di un Essere che non solo è diverso nei singoli popoli, ma che non ha tutti gli attributi divini che di solito si applicano al Dio monoteista. Come del resto proverebbero le tracce religiose lasciate nella scultura e nella pittura del passato, l'uomo primitivo si sarebbe mostrato preoccupato non tanto di affermare la presenza dell'essere in cui credeva, **ma avrebbe cercato di integrarlo nella vita quotidiana sociale nella quale si trovava coinvolto**.

Sulla problematicità di un'idea più precisa di monoteismo si espresse anche **A. Jensen**¹⁵, che pensò di aver individuato presso popoli primitivi viventi in Indonesia, Rodesia, India, Messico e Perù, **i dema, cioè i grandi antenati, dai quali l'idea del Dio creatore** sarebbe dipendente e condizionata.

Grazie alle precisazioni e alle correzioni più recenti, il problema ha ricevuto nuovi spunti di analisi, ma non si può dire sia stato definitivamente risolto. Se è vero che concetti quali monoteismo e politeismo non sono concetti puri e assoluti e dipendono da una serie di variabili culturali e storiche¹⁶, **a nostro avviso, si può non di meno arrivare a un minimo denominatore comune almeno come tendenza verso una credenza originariamente unitaria, anziché frammentata di ciò che abbiamo chiamato Ulteriorità**. Le variazioni di quanto è detto *monoteismo* e le successive forme *politeiste* altro non sono che funzioni e adattamenti alla vita sociale di una qualche percezione di quell'Essere supremo, o Spirito assoluto e talora Spirito del Sole, che ha dei caratteri tipici del Dio monoteista, anche se in forma mitologizzata. Egli infatti è **ritenuto origine delle cose, è di natura benevola verso l'uomo e le creature, non ha bisogno dei sacrifici, a differenza delle divinità inferiori e degli spiriti**¹⁷. In questo senso a noi sembra la testimonianza diretta di un'idea primaria e non secondaria di una presenza o di un'esistenza di una realtà divina originaria **colta come riferimento ultimo**. Lo dimostrano le intuizioni già menzionate dei presocratici.

Con ciò concordano le osservazioni sulla religione dei *Negritos*, che sebbene raggruppi popolazioni diverse, è incentrata al pari di quella dei Pigmei africani e di altre ritenute tra le più primitive, su un **Essere supremo, creatore dell'universo, talora chiamato Padre e Avo che non può «né morire né perire perché tutto crollerebbe con lui»**¹⁸. Da questa deriva tutto il resto, incluse altre divinità o forme di sublimazione di antenati. È un'ipotesi

¹⁵ **Adolf Jensen** (1899-1965), ha pubblicato opere importanti come *Mythos und Kultur bei Naturvölkern (Mito e cultura presso i popoli naturali)*. Riprese, migliorandola, la teoria del *dema* dal caposcuola Leo Frobenius (1873-1938), che fu il primo a sviluppare la storia delle differenti culture partendo dal *dema*. Questo termine indica, presso i Marindi della costa occidentale della Nuova Guinea, gli esseri mitici che con il sacrificio della loro vita hanno dato origine ad elementi dell'universo o a strumenti della coltivazione e della tecnica dell'uomo. Per questa ragione Frobenius è noto come l'iniziatore della dottrina detta dei cicli culturali, studiati in numerosi viaggi in Africa e grazie ai quali ha potuto pubblicare *L'origine delle civiltà africane* (1898).

¹⁶ Lo pensa anche M. Meslin, che rimanda al 21° volume degli *Studia Instituti Anthropos*, Bonn 1968, scritto come omaggio a W. Schmidt.

¹⁷ Cf. quanto già ricordato sulla mitologia della religione Sarna-Munda, che sopravvive nella regione del Bihar (nota con il nome di Chotanagpur) nel Nordest dell'India, dove il Dio originario della creazione **Hazam** prende il nome il **home Singbonga**, che significa *Spirito del Sole*. A questo riguardo ricordiamo che la religione dei Khond, popolazione di origine dravidica, che vive, ugualmente in India, sui monti e nella giungla dell'Orissa, crede ugualmente in un Essere **Supremo, Bura**, sebbene a ricevere i sacrifici sia una sua creatura, *Tari*, la dea Terra, entrata in conflitto con lui a causa della restante creazione. Un tempo a *Tari* erano offerti sacrifici umani, oggi sostituiti da quelli degli animali. Cf. G. DEDIONIGI, «Popoli e lingue del mondo», in *Enciclopedia universale*, Rizzoli-Larousse, 375.

¹⁸ Quest'affermazione di un pigmeo a Paul Schebesta è documentata da R. BOCCASSINO, «Etnologia religiosa», in P. TACCHI VENTURI (fondatore), *Storia delle religioni...*, cit., I°, 461. Particolarmente interessante per il nostro argomento è la *parte seconda* del suo contributo, dal titolo «Esempi della religione di popolazioni molto arcaiche: i fuegini, i pigmei, i negrito e i maidu», *ivi*, pp. 439-522. Nelle ultime pagine l'autore riporta una ricca bibliografia ragionata sul pensiero dei primitivi e la loro religione, parimenti al dibattito **sul presunto ateismo di alcune popolazioni, che poi si manifestò infondato, dopo la scoperta della loro religiosità di tipo più spontaneo che rituale** (fino alle preghiere di volta in volta improvvisate per le diverse circostanze della vita, di alcuni di essi). Un rimando particolarmente importante, perché raccoglie esperienze dirette ci è sembrato P. SCHEBESTA, *Le conceptions religieuses des Pygmées de l'Ituri*, in *Congo*, agosto 1931. Segnaliamo ancora due riferimenti di grande interesse per un approfondimento della

che oggi non è più esclusa e che possiamo ritrovare in studiosi contemporanei, come in **F. Heiler**, il quale ritiene che **il politeismo sia nato da un processo di differenziazione dell'unica causalità primordiale nella quale si ritrova la figura dell'unico Dio-padre o dell'unica Dea-madre, a seconda delle culture considerate**. Sia che la figura appaia nell'accezione maschile del padre, sia che compaia in quella femminile della madre, sembra non si possa dar torto ad Heiler, quando scrive:

«**Il politeismo è nato da una differenziazione: il pensiero causale si è diviso**; determinate funzioni di quell'essere supremo vengono collegate ad oggetti sacri (oggetti e fenomeni naturali oppure oggetti realizzati dalle mani dell'uomo), a uomini viventi o defunti (soprattutto antenati), a divinità locali, nate per lo più da oggetti cultuali, a divinità astratte, che personificano esclusivamente una funzione divina»¹⁹.

Gli esempi di tale processo non mancano. Le varie fasi e i differenti aspetti della vita e della natura si fanno risalire a divinità particolari, che non sono che funzionalità diverse di un'unica causa. Ciò è confermato dal fatto che al di sopra degli dei c'è un'unica potenza impersonale che regola il tutto. Ma anche dalla constatazione che al *processo di scissione* fa da contrappunto quello dell'*unificazione*. Attraverso di esso i differenti aspetti sono ricondotti all'unità della credenza in un unico Dio, sicché in mitologie anche molto diverse e lontane si trovano espressioni sorprendenti che affermano che la molteplicità degli dei altro non è che un insieme di funzioni di un'unica divinità²⁰.

Tra gli studiosi contemporanei che si esprimono sull'origine del monoteismo è infine da menzionare ancora **R. Brow**²¹. Lo studioso esprime una visione articolata, e per alcuni versi originale, che sembra arrivare a una concezione simile a quella che, con termini occidentali, chiamiamo ancora *monoteista*, nel senso che riconduce tutto a una sorta di presenza divina unitaria, improntata all'idea della creazione e del sentimento della dipendenza dell'uomo dal creatore. L'autore riprende le idee della scuola di Vienna, sebbene in una versione maggiormente in accordo con gli studi più recenti. Affronta esplicitamente il problema della **religione giudaica e contesta l'ipotesi documentaria della Bibbia di Wellhausen**, al quale rimprovera di aver voluto riordinare gli scritti vetero-testamentari in funzione della teoria dell'**evoluzionismo religioso, andando dal politeismo al monoteismo**. Egli prospetta, al contrario, l'idea che l'umanità nel suo insieme fosse originariamente monoteista.

Lo sviluppo del sacerdozio e delle pratiche cultuali propiziatriche e divinatorie avrebbe, secondo Brow, **provocato il deterioramento dell'originario e spontaneo monoteismo, facendolo diventare non solo religione in uno stato deviato, ma magia e superstizione presso i vari popoli**. Vengono citati il popolo d'Israele, che ha sempre corso tale pericolo, scongiurandolo grazie al profetismo, ma anche gli antichi abitanti dell'area arioindiana, anch'essi dediti all'offerta di sacrifici di animali. In questo ultimo caso si è parlato di **enoteismo**, cioè di adorazione di divinità supreme che si avvicendano²². A partire da questo concetto, Brow pensa di risalire a

religiosità in questione: A. VORBICHLER, «La preghiera dei Pigmei africani», in R. BOCCASSINO (a cura di), *La preghiera* (Milano-Roma, 1967), senza ulteriori indicazioni e F. KÖNIG, *Cristo e le religioni del mondo*, 3 voll., 1962, dei quali il primo è dedicato ai popoli primitivi.

¹⁹ La figura della dea-madre si rinviene nelle culture matriarcali, per le quali tutte le cose sono uscite dal suo grembo e ad esso faranno ritorno. Così, ad esempio, alcune tribù indiane del Nordamerica e gli antichi messicani veneravano la terra come "nostra madre". Essa è antecedente ad altre divinità anche presso l'antichità greca e ha lasciato delle tracce perfino nel mondo vetero-biblico dove appare "madre di tutti noi". Così, ad esempio in Sir 40,1: «Una sorte penosa è disposta per ogni uomo, un giogo pesante grava sui figli di Adamo, dal giorno della loro nascita dal grembo materno al giorno del loro ritorno alla *madre comune*»; in Gb 1,21: «Nudo uscii dal seno di mia madre, e nudo vi ritornerò»; e in alcune profezie come Is 45,8: «si apra la terra e produca la salvezza e germogli insieme la giustizia». Ma è presente anche in Asia Minore, India ed Egitto e nella figura del *Tao*, che in Lao-tzu è *la madre che provvede*. Cf. AA. VV., *Le religioni dell'umanità*, Volume di introduzione generale (a cura di F. Heiler), Jaka Book, Milano 1985, 47s e 465s.

²⁰ *Ivi*, 468. Si portano diversi esempi storici, come quella di Iside, «colei che ha molti nomi», oltre alle religioni rigorosamente monoteiste di discendenza abramitica.

²¹ Cf. R. BROW, *Le origini della religione*, in: AA. VV., *Le religioni del mondo*, cit., 34-52.

²² Il termine «enoteismo» è stato creato nella Storia delle religioni da F. M. Müller, e vuol essere un termine alternativo sia al *mono-* che al *poli-*teismo. Egli nota nella letteratura vedica più arcaica il culto di divinità adorate a turno isolatamente (da cui il

un monoteismo originario generalizzato. In maniera simile, si coglierebbe nell'antica Cina la presenza di un Dio celeste supremo, adorato come *Shang-ti* o *Hao-Tien*, al quale erano offerti sacrifici all'aperto, con successiva aspersione di sangue ed olocausto e consumazione con il fuoco del corpo sull'altare. Qualcosa di analogo viene ipotizzato anche per i popoli semiti del Medio Oriente, quali i Sumeri, che pur nel loro politeismo conservano la figura di An, un dio creatore ed originariamente unico.

Con questa spiegazione, che ha il merito di tentare una sistemazione complessiva delle religioni orientali e medio-orientali, Brow presenta la sua tesi che riprende il monoteismo originario come ipotesi ancora sostenibile. Egli non entra, come la maggior parte degli altri autori precedentemente citati, nel merito di ciò che ci sia oltre il fenomeno e il bisogno di affermare una religione monoteista. Motiva tale diniego, affermando, a ragione, che ciò esula dalle finalità e dalla competenza della scienza, la cui funzione non è di pronunciarsi sulle finalità delle cose e dei fenomeni, ma solo di analizzare i loro processi. Infatti

«quanto alla decisione da prendere tra la fede in Dio e la fede nel 'cieco caso', la scienza dell'evoluzione è rigorosamente neutrale, e non può non essere diversamente»²³.

Con il dovuto richiamo alla nostra visione d'insieme, di cui abbiamo già riferito e al di là delle nostre indicazioni delle corrispondenze tra *la religione* e *la rivelazione*, anche a noi sembra, che comunque si risolve il problema dell'origine della religione, tale questione dovrà, coerentemente, restare nell'ambito fenomenologico (descrittivo) o analitico (interpretativo). Pertanto non potrà essere esteso alla realtà ultima, rivelante o no, esistente o non esistente, che si chiama Dio. La psicologia individuale e sociale e le altre scienze umane non sono state, almeno ai loro esordi, sempre rispettose di tali limiti e ciò ha comportato problemi tanto per la religione che per le scienze in questione. La religione ha preteso di rispondere apologeticamente sulla base di fatti scientifici, poi smentiti o comunque sempre smentibili successivamente, mentre la psicologia si è mostrata pretenziosa e talora arrogante, come se avesse avuto in mano non solo le chiavi della comprensione, ma persino dell'esistenza o della non esistenza dell'*Ulteriorità*. È accaduto, e può sempre accadere, ogni qual volta vuole spiegare non solo la struttura del sentimento religioso, ma anche ciò che ne sarebbe l'origine, cioè la realtà trascendente.

I classici della psicologia, che ora presenteremo schematicamente, hanno sovente proclamato tali limiti, ma non sempre vi si sono attenuti. Ciò vale soprattutto per Freud, la cui opera è di importanza fondamentale non solo per la religione, ma per la psicologia moderna in genere.

6.5. La religione secondo Freud: una nevrosi che nasce dal rimorso

Sigmund Freud²⁴ sviluppa e riveste di un impegnativo apparato scientifico un'idea che risale come sua prima intuizione al 1910 e che coglieva la stretta relazione esistente tra il complesso parentale e la credenza in Dio. La sua prima opera sistematica sull'argomento è *Totem e tabù*, dove si trova sviluppata la concezione

termine *'enos* in opposizione a *monos*) e ritiene che tale forma sia quella originaria delle religioni in genere. Cf. F. M. MÜLLER, *Origine et développement de la religion*, (tr. francese), Paris 1879.

²³ R. BROW, *Le origini*, cit., 35.

²⁴ **Sigmund Freud** (1856-1939) fu il fondatore del metodo terapeutico dei disturbi psichici noto come *psicoanalisi*. Già laureato in medicina, aveva iniziato lo studio dei disturbi nervosi a Parigi, alla scuola di J. M. Charcot. Rientrato a Vienna, sua città natale, abbandonò il metodo dell'ipnosi, per sperimentare quello dell'analisi dei sogni e delle libere associazioni, che lasciava emergere dall'esposizione del paziente, invitato a raccontarli liberamente. Le prime reazioni del mondo accademico e scientifico considerarono con sufficienza, e talora con sospetto, questo nuovo metodo, sicché Freud arrivò alla nomina di professore ordinario all'Università di Vienna solo dopo 18 anni di incarico (1920). Ciò che egli propose come insieme di tecniche psicologiche risultò comunque ben presto anche una vera e propria filosofia, sicché egli è famoso soprattutto per le ricerche e le conclusioni dell'analisi dei meccanismi adottati dall'inconscio, che agirebbe sotto la spinta del principio di piacere (*libido*) e nella sua forma variante del principio di morte (*thanatos*). Infatti Freud contrappone la pulsione di vita (cioè le pulsioni sessuali in quanto pulsioni di autoconservazione) alla pulsione di morte (come aggressione di sé o dell'altro e, come impulso costrittivo che fa rivivere, seppure inconsciamente, situazioni dolorose già vissute). Oltre alle opere sulla religione, che citeremo a parte, i suoi scritti sono numerosi. Ricordiamo: *L'interpretazione dei sogni* (1900), *Tre saggi sulla teoria della sessualità* (1905), *Al di là del principio di piacere* (1920), *Psicologia collettiva e analisi dell'io* (1921), *L'io e l'Es* (1923), *Inibizione, sintomo e angoscia* (1926), *Il disagio della civiltà* (1930).

che il Dio personale deriva dalla figura del «padre magnificato». Secondo Freud l'evoluzione religiosa dell'umanità sarebbe ricostruibile attraverso le tappe dell'evoluzione psichica dell'individuo. Sicché nel bambino agirebbe il complesso d'Edipo²⁵, collegato al desiderio della madre e al conseguente desiderio della morte del padre, con relativo sentimento di colpa da parte del piccolo che, proprio per questo, esalterebbe la figura del padre come nemico e modello. Nella storia dell'umanità, invece, il primo ceppo umano, ancora infantile, avrebbe eliminato realmente il padre, per il possesso della madre o delle donne delle quali poteva disporre solo costui. La religione avrebbe avuto origine dall'esaltazione del progenitore assassinato. La sua sublimazione avverrebbe attraverso il Totem, (oggetto di venerazione e punto di riferimento della tribù) mentre la società si sarebbe andata strutturando con la proibizione dell'incesto (tabù), che ha luogo in seguito al senso di colpa ossessivo generalizzato. Meccanismi di repressione e di sublimazione avrebbero organizzato il vivere associato, mentre il pasto totemico (il banchetto rituale) sarebbe la ritualizzazione del parricidio antico. In questa maniera il sentimento religioso si sarebbe sempre più affinato (sublimato) come adorazione del padre, considerato, alla fine, vero e proprio Dio.

L'autore continua l'esplorazione della religione nelle opere: *Avvenire di un'illusione* (1927) e *Mosè e il monoteismo* (1938). Nel primo scritto studia la religione dell'uomo medio, ritenendolo un debole che subisce il peso di una forzata imposizione di infantilismo mentale. Pertanto la credenza religiosa risulta essere un'illusione che tende alla realizzazione di un desiderio. Sarebbe per Freud il regno stesso dell'immaginario, quel regno nel quale, in maniera immatura, l'uomo si rifugia per sfuggire alla realtà dolorosa che non riesce ad accettare. Si attaccherebbe così ad un fantasma rivestito di magica onnipotenza che gli consentirebbe di sopravvivere. Nella seconda opera Freud si dedica all'origine del concetto di monoteismo, che non sarebbe altro che l'evoluzione della teoria del totemismo. L'autore ipotizza che Mosè sarebbe stato un egiziano e non un ebreo. Avrebbe imposto proprio agli ebrei il culto del dio Aton e sarebbe morto assassinato in una delle tante sommosse di questo popolo. Il senso di colpa collettivo seguente al delitto avrebbe dato origine alla celebrazione della Pasqua e agli altri riti giudaici²⁶. Su questa stessa scia Freud vorrebbe dare una spiegazione della religione cristiana: il culto di Gesù avrebbe avuto origine, in analogia alle altre forme totemiche, dal complesso di colpa originato dal suo assassinio.

Freud è, a come si può notare, geniale e fantasioso nello stesso tempo. Intuisce grandi verità, ma le riveste sovente di un senso soverchio di sistematicità filosofica, se non di tragedia, sfociando nella ricostruzione creativa. Pur di far rientrare il materiale a sua disposizione nella sua teoria generale del totemismo originario, non esita a forzare i dati storici. Nel campo eminentemente biblico, oltre che etnologico, le sue ricostruzioni sono state inconfutabilmente smentite dalle successive ricerche. Nella storia della psicoanalisi vera e propria, le sue idee furono riprese e corrette da altri, a cominciare dai suoi discepoli, che le ripulirono di questa veste

²⁵ Edipo è una figura mitologica greca di intensa tragicità. Forse la tragedia delle tragedie. Era il figlio del re di Tebe Laio e di Giocasta. Il padre, spaventato dalla predizione dell'oracolo che sarebbe stato ucciso proprio da quel figlio, lo aveva allontanato da sé, ferendolo ai piedi (da cui il nome *Edipo*, che significa *dai piedi gonfi*) e mandandolo a morire, tramite un servo, sul monte Citerone. Il piccolo, raccolto da un pastore, trovò accoglienza a Corinto, dove fu adottato dal re Polibo e dalla moglie. Avendo saputo dall'oracolo di Delfi che avrebbe ucciso il padre, pensò di sottrarsi al destino allontanandosi da quel luogo. Incontrò così il padre Laio, che uccise, per un diverbio, senza riconoscerlo. Fu poi in grado di rispondere agli enigmi della Sfinge, e diventò re di Tebe, sposando, senza saperlo, la madre Giocasta. Quando scoprì la verità, non resistette alla tragedia e accecatosi di sua mano, iniziò a vagare con la figlia Antigone. Arrivò fino a Colono, dove all'improvviso scomparve.

²⁶ La concezione di Freud contiene diversi elementi, tra i quali alcuni certamente smentiti dalla ricerca storica. Altri invece sono tuttora oggetto di studio e di dibattito. Tra questi l'idea di Mosè egiziano propugnatore di un culto monoteista è stato fatto risalire da molti alla riforma religiosa di Amenofi IV, della XVIII dinastia (1372-1354 o 1360-1340 a. C. Si tratta del faraone che volle essere chiamato Akhanaton (trascritto anche Ekhnaton, cioè *colui che è utile ad Aton*). Egli affermò la vanità del culto di Ammone (o Ariete) come progenitore del cosmo e rappresentazione divina unificante (adorata successivamente sotto il nome di Osiride). Al suo posto e contro le tante forme idolatriche e magiche, Akhanaton identificò l'Unico e Supremo Dio con Aton, nella sua rappresentazione del disco solare. La riforma non ebbe molto successo, perché alla sua morte i sacerdoti, d'accordo con il suo genero e successore Tutankhamon, restaurarono le pratiche e la mitologia tradizionali. Le idee freudiane su Mosè si fanno derivare da Schiller e risalgono al kantiano Karl Leonard Rheinhold (cf. la sua opera *I misteri egizi ovvero la massoneria religiosa antichissima*, 1787). Per gli aggiornamenti in materia si rimanda a J. ASSMANN, *Mosè l'egizio*, Adelphi, Milano 2000.

di sistema filosofico generale e si attengono maggiormente ai risultati specifici delle loro ricerche e di quelle del maestro.

Intanto si può già notare che *Totem e Tabù*, linea portante dell'intera interpretazione freudiana della religione, opera un rapido e ingiustificato passaggio dalla psicologia individuale a quella sociale con seri problemi scientifici, sia a livello di metodo, che a livello di contenuti. La domanda che affiorò, già ai tempi di Freud, era come sarebbe effettivamente passato il complesso di colpa dai fratelli parricidi ai loro successori, perfino a quelli di gran lunga lontano nel tempo, che di tale parricidio non avevano mai sentito parlare. In che modo quel remoto ricordo si è potuto sedimentare nel loro inconscio? Bisognava ammettere che l'inconscio è ereditario, alla stessa maniera con cui si eredita un certo patrimonio genetico? Freud stesso era consapevole di tale difficoltà. Prevedendo una simile obiezione, di carattere più generale, l'aveva affrontata nel saggio *Psicologia collettiva e analisi dell'io* (1921), dove tra l'altro scriveva:

«La contrapposizione tra psicologia individuale e quella sociale o collettiva si rivela, quando la si consideri più attentamente, ben meno profonda di quanto appaia a prima vista [...] Nella vita dell'individuo l'altro rappresenta sempre un modello, un oggetto, un amico od un nemico, e sin dall'inizio la psicologia individuale è anche, sotto un certo aspetto, una psicologia sociale, in un senso lato, ma perfettamente legittimo della parola [...] Così, la contrapposizione tra gli atti psichici sociali e quelli narcisistici [...] non si pone fuori dell'ambito della psicologia individuale e non giustifica una separazione tra questa e quella sociale o collettiva»²⁷.

La relazione intercorrente tra individuo e società è con ciò affermata solennemente, ma non ancora spiegata. Si può con Manieri dire che secondo la concezione di Freud «nel gruppo nulla esiste che non sia precedentemente esistito nell'individuo: il gruppo è una realtà mentale»²⁸. Ma se ciò afferma il fatto, non ne fornisce ancora nessun motivo. Alla luce della critica successiva, potremo pertanto concludere che, nonostante i chiarimenti adottati, restano tuttavia inspiegabili nel pensiero freudiano: 1) il problema della trasmissione e della conservazione nella memoria collettiva delle azioni individuali (parricidio, ecc.) ammesso pure che siano state storicamente commesse; 2) la generalizzazione a tutte le religioni di un fatto che potrebbe riguardare al massimo un singolo ceppo filogenetico, ma che non si sa come sia stato trasmesso a ceppi differenti; 3) la diversità dei riti e dei miti presenti nelle religioni.

Le forzature operate da Freud in sede storica sembrano pertanto ubbidire all'esigenza di far rientrare in una sola teoria la spiegazione della religione, anche se alla fine si potrà poi affermare, come fa qualcuno, che persino Freud non abbia inteso toccare il problema metafisico della religione, ma solo quello della sua manifestazione storica. Nonostante ciò, resta al fondo una visione particolare, tutto protesa a spogliare l'uomo non solo delle sue illusioni, ma anche del suo bisogno di un *oltre da sé*, per lasciargli una sola alternativa: l'accettazione disincantata della propria solitudine esistenziale o il rifugio nell'immaginario. Dalla nostra prospettiva è tuttavia ancora legittimo obiettare: «E se oltre alla religione frutto dell'immaginario, fosse possibile una religione che rinuncia all'immaginario? Se fosse possibile una religione nata non da complessi, né da nevrosi, ma da un'accettazione serena della propria sorte e del proprio posto nel mondo, cosa ne sarebbe della teoria di Freud?». Essa servirebbe - forse - ancora a spiegare casi devianti di religioni conosciute, ma non certamente la religione in sé. Se, grazie alla sua esperienza clinica, alcune forme religiose sono apparse allo psicologo viennese, realmente patologiche, ciò non comporta che tutta la religione ed ogni religione sia patologica. Alla stessa maniera, il fatto che ci siano malati di nevrosi, non significa che ogni uomo sia un nevrotico.

²⁷ S. FREUD, *Psicoanalisi e società*, Newton Compton, Roma 1985, 87.

²⁸ *Ivi*, 9.

6.6. La religione in C. G. Jung: al di là del processo psichico

L'apporto di **C. G. Jung**²⁹ è di grande importanza per la comprensione dei simboli religiosi. Suo punto di partenza è l'*individuazione*, cioè la ricerca dell'integrazione dell'io con il mondo circostante. Il processo passa attraverso la percezione del *sacro* attraverso un insieme di simboli che esprimono e popolano l'inconscio. L'inconscio è per Jung più esteso di quello freudiano: consta di due zone, quella individuale e quella collettiva. Come per Otto il numinoso precede il singolo, così per Jung l'inconscio collettivo non è posto dal singolo, ma lo precede come una realtà che s'impone all'individuo. È ciò che si esprime attraverso i simboli chiamati *archetipi*.

L'inconscio è popolato di segni e simboli misteriosi, che se provengono dalla stessa natura sociale dell'uomo, sono il mezzo attraverso il quale si realizza l'individuazione. Gli archetipi affiorano, tra l'altro, nei sogni, che, a differenza di quanto asseriva Freud, sono fenomeni del tutto normali e non espressione di conflitti rimossi o di stati morbosi. La loro interpretazione si effettua con l'*analisi* (processo di scomposizione di fatti esterni) e la *sintesi* (ricerca nel singolo delle sue tendenze generali). Per questa via si perviene alla comprensione dell'esperienza religiosa espressa dagli archetipi come sedimentazioni di stati mentali già vissuti dall'umanità ed ereditati alla stessa stregua di altri fattori somatici³⁰. Volendo citare un esempio di idea religiosa ereditata dall'inconscio collettivo, si può citare la *tetraktys*, in tutte le sue varianti (come, ad esempio nel cerchio suddiviso in quattro parti). Proprio il numero quattro è, secondo Jung, universalmente noto come *fondamento del reale*. Basti pensare ai punti cardinali, ai quattro elementi come *archè* di ogni cosa³¹.

Tra le numerose opere di Jung, dove la complessa simbologia religiosa ricorre, basti ricordare, oltre alla già citata *La simbolica dello Spirito* (1948), la *Risposta a Giobbe* (1964)³². Nella prima l'autore, partendo dal

²⁹ **Carl Gustav Jung** (1875-1961) è il più celebre psicanalista svizzero. Fu collaboratore di Freud e rivestì la carica di presidente dell'Associazione Internazionale di Psicoanalisi (1910). Si staccò sempre più da Freud, fino ad abbandonare, nel 1914, la sua psicoanalisi, per fondare la scuola di *psicologia analitica*. Jung rivide il principio della *libido*, considerandola non necessariamente principio di piacere sessuale, ma energia psichica primaria. L'inconscio collettivo, che si accompagna ed interagisce con quello personale, è, per Jung, comune a tutti gli uomini e riaffiora non solo nei sogni, ma anche nei simboli e nei miti, insomma nell'immaginario di tutte le culture. Oltre alle sue opere sulla religione, menzionate a parte, sono notevoli: *Trasformazioni e simboli della libido* (1912), *Psicologia del processo inconscio* (1917), *L'io e l'inconscio* (1928), *Psicologia e alchimia* (1944), *Psicologia del transfert* (1946).

³⁰ «Come il corpo umano costituisce un complesso museo di organi, ciascuno dei quali possiede una lunga storia evolutiva dietro di sé, così dobbiamo pensare della mente, che è un prodotto storico alla stessa stregua del corpo in cui esiste. Per "storia" non intendo il fatto che la mente si sviluppa attraverso riferimenti coscienti al passato tramite il linguaggio e altre tradizioni culturali, ma mi riferisco allo sviluppo biologico, preistorico e inconscio della mente nell'uomo arcaico, la cui psiche era ancora molto vicina a quella dell'animale. Questa psiche straordinariamente antica costituisce la base della nostra mente, così come la struttura del nostro corpo è fondata sul modello anatomico generale del mammifero. L'occhio esercitato dell'anatomista o del biologo ritrova nel nostro corpo molte tracce di questo modello originario. Lo studioso sperimentato della mente può ugualmente rinvenire analogie equivalenti fra le raffigurazioni oniriche dell'uomo moderno e i prodotti della mente primitiva, le sue "immagini collettive" e i suoi motivi mitologici» (C. G. JUNG, «Introduzione all'inconscio», in C. G. JUNG e A., *L'uomo e i suoi simboli*, Mondadori, Milano 1980, 71).

³¹ «In contrasto con il pensiero trinitario di Platone, l'antica filosofia greca pensava secondo *formule quaternarie*. In Pitagora la parte principale non è sostenuta dalla triade, ma dalla quaternità, come nel cosiddetto giuramento pitagorico, dove del numero quattro, della *tetraktys*, si dice che "ha le radici" della natura eterna". Nella scuola pitagorica dominava anche l'idea che l'anima non fosse un triangolo, ma un quadrato. L'origine di queste opinioni è in qualche punto dell'oscura preistoria dello spirito ellenico. La quaternità è un archetipo, che appare per così dire universalmente. Essa è la premessa logica per ogni *giudizio di totalità*. Se si vuol pronunciare un tale giudizio, esso deve avere un aspetto quadruplice. Se si vuole, ad esempio, designare l'intero orizzonte, si nominano i quattro punti cardinali. La triade non è uno schema di ordinamento naturale, ma *artificiale*. Perciò ci son sempre quattro elementi, quattro qualità primitive, quattro colori, quattro caste in India, quattro vie a significare lo sviluppo spirituale nel buddhismo. E ci sono anche quattro aspetti psicologici dell'orientamento psichico, al di là dei quali non c'è più nulla di fondamentale da affermare. Per orientarci, ci occorre una funzione, che constati che qualche cosa è; una seconda, che stabilisca che cosa è; una terza, che dica se essa conviene o no, se si vuol accettare o no; e una quarta, che dichiari donde essa viene e dove va. Oltre a ciò non si può dir altro. In Schopenhauer troviamo la dimostrazione che l'assioma della causa ha una radice quadruplice» (C. G. JUNG, *La simbolica dello spirito*. Studi sulla fenomenologia psichica con un contributo di Riwkah Schärf, Einaudi, Torino 1959).

³² Alcune delle idee successivamente riprese da Jung e sviluppate - come doveva essere - più sul piano psicologico dell'interpretazione dei simboli, che su quello della comprensione della religione sono presenti nel testo C. G. JUNG, *Psychologie und Religion*, Zürich 1940.

presupposto che ogni dogma è espressione dell'attività psichica dell'inconscio, mette in rapporto la dottrina trinitaria col processo di individuazione personale (dal Padre al Figlio) e del ritorno consapevole e libero dell'individuo alla totalità (dal Figlio allo Spirito Santo). Fa notare anche che nella formulazione del dogma trinitario manca un quarto elemento: quello del male impersonato dal diavolo. Ad esso è collegato il tema del male come problema teologico e come sofferenza dell'uomo. È un tema che Jung approfondisce nell'opera *La Risposta a Giobbe*. Qui il rapporto dell'uomo con il problema del male appare come ombra di Dio, come caduta dell'angelo, e si manifesta nell'angoscia dell'uomo di fronte alla sofferenza. Dinanzi al male subito dall'uomo e al suo immane dolore, Dio prende sul serio la protesta di Giobbe, fino a diventare egli stesso uomo, assoggettandosi alla sofferenza e alla morte. L'affermazione della vittoria sulla morte, dell'annuncio cristiano della risurrezione, e della elevazione dell'umanità al cielo (che Jung vede nel dogma dell'Assunzione) significa la reintegrazione della sapienza nella sfera della Divinità. È l'instaurarsi del quarto elemento della *tetraktys*, con il superamento in Dio dei contrari che investono la vita dell'uomo e le fasi dell'esperienza religiosa.

Una valutazione dell'opera di Jung non è facile. È certamente esagerato il giudizio di una fondamentale antireligiosità del suo pensiero. Jung non è irriverente né riduttivo rispetto alla religione³³. Molte delle sue affermazioni, il cui valore è solo di ordine psicologico, sono state intese dai teologi come asserzioni metafisiche. È rimasta celebre la presa di posizione di Martin Buber, a proposito dell'idea di Dio, che il filosofo riteneva fosse stata ridotta a puro prodotto della mente dall'analisi di Jung.

Buber interviene sulla natura psichica dell'idea di Dio scrivendo:

«Ho rilevato che secondo Jung è un "dato di fatto" "che l'azione divina scaturisce dalla propria interiorità" e che la contrappone alla "concezione ortodossa", secondo la quale Dio "esiste per sé"; egli dichiara che Dio non esiste staccato dal soggetto umano. La domanda è quindi la seguente: Dio è soltanto un fenomeno psichico, oppure esiste anche indipendentemente dalla psiche dell'uomo? Jung risponde: Dio non esiste per sé»³⁴.

Buber ritiene che Jung escluda ogni realtà di Dio e, giudicando insufficiente la precisazione dello psicologo di voler solo ribadire la natura psichica delle operazioni umane, replica che ciò è solo tautologia. Infatti scrive:

«Queste tesi ricevono un significato soltanto per il fatto che con il loro no vanno oltre la sfera delle forze dell'inconscio e oltre la sfera psichica in generale. Naturalmente Jung nega che le sue tesi abbiano questo senso e cita la sua frase, secondo la quale tutte le asserzioni su Dio sono "asserzioni umane, ossia psichiche"»³⁵.

Che cosa concludere? Buber sintetizza la posizione del credente, che pur non escludendo il condizionamento psichico del discorso su Dio, aderisce alla rivelazione con queste parole:

«Per chiarezza desidero però accennare qui che la mia fede nella rivelazione - non legata a nessuna «ortodossia» - non significa credere che asserzioni riguardanti Dio giungano già pronte dal cielo alla terra; bensì che la sostanza umana viene fusa dal fuoco spirituale che la invade, e solo allora da essa prorompe la parola, l'asserzione che per il senso e per la forma è umana, comprensione e lingua umana, e pure testimonia del suo suscitatore e della sua volontà»³⁶.

La radicalizzazione del problema da parte di Buber evidenzia ancora una volta la difficoltà dell'approccio a Dio, che più che un'idea rimane pur sempre un'esperienza personale. Come abbiamo precisato altrove, chi si accosta a questo "argomento", si avvicina a Qualcosa o meglio a Qualcuno che è esistenzialmente rilevante per la sua vita³⁷. Chi affronta come tema l'esperienza religiosa non sembra sfuggire a uno di questi due atteggiamenti previ e fondamentali: ritenere tale esperienza un fenomeno umano avente un suo fondamento

³³ Magnani, ad esempio, sintetizza: «Jung riteneva che gran parte delle nevrosi dell'uomo moderno siano derivate dal non aver risolto e aver rimosso nell'inconscio il problema religioso» (G. MAGNANI, *Storia comparata delle religioni*, cit. 206).

³⁴ M. BUBER, *L'eclissi di Dio*, Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia, Oscar Mondadori 2000¹⁰, 128.

³⁵ *Ivi*, 129.

³⁶ *Ivi*, 129-130.

³⁷ Cf. G. MAZZILLO, «Redenzione nella società multireligiosa e multirazziale» in *Vivarium* 8 ns (2000/2), soprattutto la prima parte del contributo.

sempre e comunque nell'immanenza umana oppure, pur riconoscendone l'espressione umana, ammettere che sconfini oltre l'umano o verso ciò che non è misurabile con una strumentazione immanente. L'ipotesi Dio (sebbene solo nella forma del *Trascendente*) sottostante alle due posizioni, è un'ipotesi reale solo nel secondo caso, perché nel primo resta un'ipotesi fittizia.

Affermiamo questo senza voler ancora entrare nel problema se e quanto sia attingibile e dimostrabile l'esistenza di *Ciò* verso cui la religione si rapporta. Qualcuno potrebbe obiettare che è troppo poco e corre il rischio di essere un tentativo vano, perché occorre prima compiere l'operazione precedente³⁸. Per quanto ci riguarda, riteniamo che sia invece di fondamentale importanza chiarire previamente se ci sia un'effettiva apertura di credito alla *Trascendenza* e dunque al *Trascendente*. A chi la esclude per principio, ammantando per giunta il suo diniego di rigore scientifico (che ovviamente non c'è) non gioverà alcuna dimostrazione previa dell'esistenza della *Trascendenza*. Egli resta infatti bloccato non al problema della prova o delle prove di tale esistenza, ma a quello della possibilità di esistenza di ciò che noi chiamiamo Dio.

Desti certamente interesse l'appello, che troviamo già in Cicerone, a che sia fornita dal filosofo la ragione della religione, visto che bisogna riservare la fede agli antenati³⁹. Dal contesto s'intende però che più che un argomento, quello dell'autore latino è un espediente letterario, per confrontare la giustificazione delle istituzioni patrie, espressa dal Pontefice Aurelio Cotta, con i dubbi e le domande critiche che emergevano da parte di filosofi a lui contemporanei, impersonati da Balbo. Ma anche ammesso che ragione e fede abbiano in Cicerone lo stesso significato che hanno per noi, bisogna ugualmente precisare che la fede degli antenati è sempre da sottoporre a quella verifica critica che consente di distinguere la religione dalle sue mistificazioni. Ed inoltre occorre serenamente considerare quanto la ragione o le ragioni della religione coincidano e si concludano con la dimostrazione dell'esistenza del Divino.

Con ciò non vogliamo contrapporre frontalmente il problema dell'esperienza religiosa al problema (metafisico) del *Trascendente*, che noi chiamiamo Dio, come a dire che sia irrilevante sapere se egli esista oppure no. È il contrario. È decisivo sapere per noi se si ammetta o si rifiuti, in via preliminare e metodologica, la possibilità che esista il *Referente* della religione. A nostro modo di vedere, l'evidenziazione di questa opzione previa può giovare di più del confronto diretto tra argomenti di chi ne asserisce l'esistenza e argomenti di chi la rifiuta. Con questa nostra posizione ci distanziamo anche da una divaricazione troppo netta tra l'esperienza religiosa e il problema dell'esistenza del *Trascendente*. A questo riguardo L. Pareyson scriveva:

«Il problema dell'esperienza religiosa non è il problema metafisico di Dio, come invece suppone chi ancora si chiede se Dio debba o non debba concepirsi come sostanza o causa o come altro che sia. Questo è, se mai, il "Dio dei filosofi", al quale potrà essere - o, meglio, essere stata interessata la filosofia, ma che non riguarda certo la religione»⁴⁰.

Il filosofo ha ragione quando afferma che interrogarsi sulla natura di Dio (sostanza, causa o altro che sia) non tocca direttamente e immediatamente l'esperienza religiosa. Ci sembra, però, almeno in un primo momento, andare troppo in là, quando, oltre ad esprimersi sulla non attualità del principio puramente metafisico di Dio, esclude anche il valore della domanda di come Dio «debba in qualche modo esser rapportato all'essere». La sua precisazione è la seguente:

³⁸ I rilievi critici mossi al nostro già citato contributo «Per una definibilità della religione» hanno questo punto focale. Cf. A. MARCHESINI, «Forum ATI 4. - Sulla definibilità della religione», in *Rassegna di teologia* 38 (1997) 697-699. La nostra replica è in *Rassegna di teologia* 39 (1998) 122: «Forum ATI 5».

³⁹ La richiesta è fatta con queste parole: «Habes, Balbe, quid Cotta, quid pontifex sentiat; fac nunc ego intellegam, tu quid sentias; a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere», «Tu, Balbo, conosci ciò che pensa Cotta, il pontefice, fa' che capisca ciò che pensi tu; da te filosofo, infatti, devo ricevere la ragione della religione, mentre ai nostri antenati devo credere anche senza che sia stata fornita ragione alcuna» (Nostra traduzione dal latino di *De natura deorum*, lib. III, [6] ripresa da *Cicero*. The Latin Library. The Classics Homepage, URL: <http://patriot.net/~lillard/cp/cic.nd.html>).

⁴⁰ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, 85. Cf. anche Id., *Filosofia ed esperienza religiosa*, Mursia, Milano 1985.

«Mi domando, del resto, chi in concreto abbia oggi interesse a un Dio puramente filosofico: a un Dio che si riduca a mero principio metafisico, o che, come realtà esistente, debba in qualche modo esser rapportato all'essere»⁴¹.

Noi riteniamo che nell'esperienza religiosa ciò che abbiamo chiamato *Ulteriore* o *Referente* ultimo della religione (che per sua natura tende verso un riferimento come *realtà ultima*), «debba in qualche modo esser rapportato all'essere», se per «essere» si intende non un problema accademico ma un'esistenza reale.

Non crediamo di andare del tutto lontano da Pareyson, che successivamente precisa, che pur avendo rinunciato nei suoi scritti al «nome di Dio», è rimasto legato a quello di *trascendenza*, concetto al quale non dovrebbe essere contestato il diritto di cittadinanza nella filosofia. D'altro canto, egli aveva premesso:

«Certo, l'esperienza religiosa è sempre un'esperienza di trascendenza, e la trascendenza sembra inerirle al punto d'esserne considerata una caratteristica non solo essenziale, ma addirittura inseparabile ed esclusiva»⁴².

Il filosofo non nascondeva le difficoltà relative alla stessa trascendenza, dicendo:

«Eppure devo ammettere che il concetto di trascendenza è uno di quelli che suscitano maggior sospetto, e ho sempre riscontrato una fortissima resistenza ad accettarlo, anche da parte di chi sul piano dell'esistenza non ignora aperture riconducibili alla pura immanenza, tanto da farmi pensare a un vero e proprio *idolum theatri*»⁴³.

Sulla stessa trascendenza aggiungeva una sua precisazione che sottoscriviamo:

«Per la verità non ho mai capito la ragione di tanta diffidenza, quando mi pare incontestabile che l'esperienza fondamentale dell'uomo è un'esperienza di trascendenza [...] L'affermazione filosofica della trascendenza non ha in fondo altro significato se non il riconoscimento che l'uomo non è tutto, tant'è vero ch'egli ha sempre a che fare con qualcosa che non dipende da lui e che anzi gli resiste»⁴⁴.

L'autore continua argomentando sulla trascendenza della natura, della legge morale, del passato e dello stesso inconscio. Proprio a questo riguardo viene in aiuto a quanto qui discusso sulla natura psichica dell'esperienza religiosa. Pareyson afferma infatti che l'inconscio ha una sua trascendenza, perché non è né l'antagonista né il precursore della coscienza. Non è semplice deposito di ricordi, ma

«luogo abissale di potenze oscure, presenze occulte, istinti cosmici, tendenze cieche e desideri muti, spinte creative e produttive e impulsi di distruzione e di follia, presagi sia di edificazione sia di annientamento. L'inconscio è dominio dei fantasmi e degli archetipi, sorgente dei sogni e dei simboli, fonte di miti tanto poetici quanto religiosi, insomma regno irrazionale ed inquietante di dèmoni, di demòni, di dei»⁴⁵.

Un'eventuale obiezione che tutto ciò è ancora troppo vago e identifica la trascendenza con ciò che è indistinto e non con ciò che riguarda l'esperienza religiosa può essere smentita dall'affermazione di Pareyson che anche questa esperienza di trascendenza, come le altre, se non è Dio, è però «possibile sede di Dio» e persino «ricettacolo d'una presenza divina»⁴⁶.

Ci sembra un passo in avanti notevole, rispetto a ciò che si affermava più sulla psicologia che da parte della psicologia già vista. Del resto se contrasti erano insorti e ancora insorgono a questo riguardo, nel difficile confronto su una tema così esistenzialmente rilevante, occorre dire che all'asperità della materia si aggiunge la difficoltà del linguaggio. Il contrasto menzionato tra Buber e Jung rimane esemplare, perché denota la difficoltà di questo approccio. Indica anche una differente prospettiva ermeneutica che faceva tirare nel campo della metafisica ciò che invece per Jung voleva restare in quello della psicologia. Tuttavia occorre ammettere

⁴¹ *Ivi*.

⁴² *Ivi*, 89

⁴³ *Ivi*, 89-90. L'*idolum theatri*, letteralmente l'idolo di teatro, è uno dei *pre-giudizi* che Bacone indicava come non derivanti da argomentazioni, ma da luoghi comuni ereditati o di circostanza, che non erano messi in discussione.

⁴⁴ *Ivi*, 90.

⁴⁵ *Ivi*, 93.

⁴⁶ *Ivi*, 97.

che anche il linguaggio di Jung scivolava talvolta dal piano psicologico a quello metafisico e ciò ha provocato l'accusa di ridurre Dio a una semplice operazione psichica e nulla più.

6.7. Psicanalisi e religione: l'opera di E. Fromm

Non ci è possibile una ricognizione di tutti gli altri autori che in campo più specificamente psicologico si sono occupati della religione. Riteniamo però utile una breve presentazione dell'opera di **Erich Fromm**⁴⁷ sulla religione. Essa contiene, insieme con la critica alle posizioni di Freud e di Jung, una personale concezione non priva di interesse⁴⁸. L'autore intende per religione

«quel sistema di pensare e di agire condiviso da un gruppo che offre all'individuo un quadro di orientamento e un oggetto della dedizione (*Hingabe*)»⁴⁹.

Dallo studio dell'uomo, considerato da Fromm, similmente agli psicanalisti americani Karen Horney e Harry Stack Sullivan, soprattutto in **rapporto al suo ambiente circostante**, Fromm ricava la certezza che proprio il sistema religioso, in quanto «bisogno di orientamento e oggetto della dedizione» è profondamente radicato nella condizione umana. Il problema umano, egli afferma, è quello di **aver strappato la vita dall'armonia con la natura** che contraddistingue gli animali. Diventando cosciente di sé, l'uomo è approdato a una situazione sostanzialmente **conflittuale: è parte della natura** e quindi assoggettato alle sue leggi, senza poterle modificare **ed ha una trascendenza su di esse**, perché diventando cosciente di se stesso, riconosce la sua impotenza e i suoi limiti esistenziali⁵⁰. Proprio nel cogliere tali limiti, l'uomo però si trascende, perché se da un lato non può sottrarsene, dall'altro non può rinunciare al suo essere spirituale. La sua razionalità, che è la sua fortuna, è anche il motivo della sua dicotomia. L'uomo è così **portato a cercare oltre di sé la soluzione del dissidio**, che non può trovare né regredendo alla natura, né nel mondo umano che lo circonda. La religione si innesta in questa ricerca dell'essere umano nell'andare oltre se stesso.

Secondo Fromm la religione è pertanto **ineliminabile nell'uomo**, anche se si esprime **in forme molteplici**, e **persino in forme ateistiche** (prive di un concetto di Dio) e talora in forme che formalmente negano la stessa dimensione religiosa dell'uomo. Allora assume le caratteristiche di **un orientamento di vita e di una dedizione a realtà sostitutive** di quelle tradizionali dell'oggetto specifico della religione medesima. Tali forme possono essere oggi il *culto parentale* ripreso come dedizione irrazionale ed esasperata a figure paterne o materne. Non sono mancate, né mancano forme di *totemismo*, quando **si arriva al sacrificio persino della propria vita, in nome del patriottismo** (nella modalità peggiore si tratta di dittature che per alcuni costituiscono un sostituto assolutizzante della patria, leggi nazionalsocialismo, fascismo ecc.). Non mancano inoltre nuove forme di **purezza rituale**, che sono ben visibili nelle tante manie che fanno **evitare il contatto manuale o sono contro la diversità** di uomini e popoli. A fronte di tali comportamenti devianti, Fromm solleva **la domanda se le religioni monoteiste non abbiano una funzione sociale preziosa** nello smascherare la carica religiosa fuorviante delle forme sociali sostitutive come quelle precedenti e nell'indicare una via che aiuti l'uomo a vivere in maniera positiva e liberante la propria insopprimibile potenzialità religiosa. La risposta è articolata e riguarda la tipologia fondamentale delle religioni.

⁴⁷ **Erich Fromm** psicoanalista tedesco (1900 - 1980), che nel 1934 si era trasferito negli Stati Uniti, dove ha insegnato in varie università, è ritenuto il maggior rappresentante della *psicoanalisi culturale*. Ha colto e studiato l'origine dei disturbi psichici nella crescente distanza tutta moderna tra la persona e le strutture sociali. In *To Have or to Be? (Avere o essere?)*, (1977) ha mosso una critica circostanziata e persino profetica della società attuale in cui l'avere (con i suoi corollari del consumo e del possesso) finisce con il prevalere sull'essere, mettendo in pericolo i valori fondamentali della persona e della sua comunicazione con gli altri e con l'ambiente circostante. Per Fromm la terapia consiste nel recupero di questa dimensione che deve ritornare ad essere prioritaria sull'avere. Tra le altre sue opere importanti sono ricordate anche *Fuga dalla libertà* (1941), *Il timore della libertà* (1942), *Dalla parte dell'uomo* (1947), *Psicoanalisi della società contemporanea* (1956), *L'arte di amare* (1956), *La crisi della psicoanalisi* (1971), *Anatomia della distruttività umana* (1971).

⁴⁸ E. Fromm, *Psychoanalyse und Religion*, Goldmann Verlag, Zürich 1981⁶, orig. 1950.

⁴⁹ *Ivi*, 28. Nostra traduzione dal tedesco.

⁵⁰ *Ivi*, 29.

Ciò che fa la differenza è il principio dal quale le religioni muovono. Se alla base esse hanno un principio di sottomissione acritica e immotivata dell'uomo, considerato una nullità e pertanto puro oggetto sacrificale della divinità, anche le religioni monoteiste diventano inaffidabili, perché anziché aiutare l'uomo a impostare correttamente il problema esistenziale dello scarto tra la sua animalità e la sua spiritualità, lo riducono a un oggetto nelle mani di una divinità colta non come fonte di dedizione, né come amica dell'uomo, ma solo come simbolo di potere e di forza. Se, al contrario, le religioni partono dal principio che l'uomo deve essere liberato, potenziato e salvato, assumono la caratteristica di religioni "umanistiche". Fromm scrive a riguardo:

«Una religione umanistica, al contrario, si muove per l'uomo e il suo potenziamento. L'uomo deve sviluppare la sua forza della ragione, per comprendere se stesso, il suo rapporto con gli altri uomini e la sua posizione nell'universo. Deve conoscere la verità sia rispetto ai suoi limiti, sia anche rispetto alle sue possibilità»⁵¹.

In conclusione, una religione è umanistica se riconosce in Dio un valore trainante per la realizzazione delle forze insite nell'uomo, e non come simbolo per la violenza e il dominio, quindi come *potere sull'uomo*. Portando degli esempi storici, Fromm considera umanistiche religioni quali il primo buddhismo, il taoismo, gli insegnamenti di Isaia, di Gesù, di Socrate, di Spinoza e alcune correnti dell'ebraismo e del cristianesimo, come la stessa religione illuminista. Ma ciò significa che tale dimensione umanistica passa trasversalmente alle religioni, teiste o non teiste che siano. Le religioni diventano autoritarie quando, deflettendo da tal ricerca della dignità e del valore dell'uomo, lo assoggettano a prescrizioni, dogmi e consuetudini che anziché portarlo allo sviluppo delle sue potenzialità, lo coartano e fanno di questo regresso il loro cardine.

Talvolta una stessa religione, dice infine Fromm, può presentare entrambi i caratteri, può nascere come autoritaria (pensando all'esperienza religiosa solo come subordinazione a Dio) e successivamente evolversi verso forme che ritengono il progresso spirituale dell'uomo non più come aversato dalla divinità (come sembra a Fromm essere il caso del racconto del peccato originale biblico), ma come voluto da Dio stesso. Il punto di cambiamento di questa prospettiva appare il patto di Dio con Noè, patto in cui Dio stesso sceglie di difendere la vita e di non volere né la morte dell'uomo né quella delle altre creature⁵².

L'autore adduce molti altri esempi dalla storia delle religioni, per arrivare a un paragone emblematico: come la cura per un bambino può esprimere una volontà di controllo e l'esercizio di un potere che vuole condizionarlo oppure rappresentare l'amore e il rispetto per le sue potenzialità, così anche avviene per le religioni nei confronti dell'uomo. Potrebbe darsi il caso che a parole le religioni dicano di essere per il bene dell'uomo, nei fatti sono in realtà contro di lui. Che cosa fare allora? Fromm ricorre al discernimento cui invita Gesù: «dai frutti potrete riconoscerli» (Mt 7, 16.20)⁵³.

Nella sua analisi sulla religione Fromm sviluppa dei parametri di discernimento che ci sembrano importanti. Per alcuni versi vengono a convergere con quanto abbiamo detto sulla critica religiosa e profetica come via di purificazione oltre che di discernimento della qualità di ciò che si presenta come religioso. La sua ricorrente presa di posizione contro ciò che costituirebbe la degenerazione della religione, talvolta gli fa associare sbrigativamente rituali e dogmi, consuetudini e atti autoritari. Si tratta di realtà da differenziare, anche perché, se è vero che la qualità della religione deve essere valutata dai suoi frutti, ciò non toglie che una rivelazione - quando la si ammette in un sistema religioso, verso cui l'autore non è contro per principio - possa esprimersi anche con i cosiddetti dogmi. Questi non sono sempre e comunque dati autoritari e quindi censori. Possono, al contrario, essere concrezioni di una verità che va nel senso di quell'amore per l'uomo e di quella volontà salvifica che stanno a cuore anche a Fromm.

⁵¹ *Ivi*, 44.

⁵² Cf. Gen 9, 8 Dio disse a Noè e ai suoi figli con lui: 9 «Quanto a me, ecco io stabilisco la mia alleanza con i vostri discendenti dopo di voi; 10 con ogni essere vivente che è con voi, uccelli, bestiame e bestie selvatiche, con tutti gli animali che sono usciti dall'arca. 11 Io stabilisco la mia alleanza con voi: non sarà più distrutto nessun vivente dalle acque del diluvio, né più il diluvio devasterà la terra».

⁵³ *Ivi*, 70.

Egli stesso chiudendo il suo libro, si chiede «**La psicanalisi è una minaccia per la religione?**». Risponde dicendo che se per religione si intende una dedizione per l'uomo ritrovata e rinnovata, la religione ha uno scopo che coincide con quello della stessa psicoanalisi. La minaccia della religione pertanto non viene da questa, né dalle scienze; può venire e viene di fatto dalle scelte e dai comportamenti pratici, dal mercato che diventa ogni giorno più condizionante della vita umana, e da tutto ciò che opprime l'uomo nel presente.

Quanto alla ritualità e alle diverse forme espressive della religione, Fromm è del parere che tali espressioni non sono da mettere sullo stesso piano di quelle compulsive e irrazionali che affliggono spesso i nevrotici. Sicché, altro è l'impulso irrefrenabile di un nevrotico a lavarsi continuamente le mani, altra è la ritualità religiosa che prevede le diverse forme di abluzione. In questo caso si tratta di ritualità razionale e non irrazionale. Essa esprime dei valori di fondo che l'individuo tende a condividere come aspirazione ad avere un quadro di riferimento complessivo della sua esistenza. Inoltre, la ritualità appartiene alla dimensione simbolica umana ed ha carattere universale. Ma proprio questa esprime ancora una volta il bisogno umano di cercare sempre **una fede che più che con gli dei ha a che fare con l'uomo e con l'amore del prossimo**. In ogni caso, come si sarà notato, la posizione di Fromm costituisce in grande passo in avanti rispetto alla psicologia tradizionale considerata, pone l'accento sul valore umano della religione e ne denuncia abusi e raggiri da parte di chi la sfrutta per dominare gli altri. Con ciò **arriva alla soglia di quel mistero che porta l'uomo a superarsi e a donarsi**, mentre sembra non voglia, o forse dalla sua prospettiva non possa, ammettere nemmeno la plausibilità che a tale ricerca umana corrisponda a qualcosa di reale, che ha cercato e continua a cercare l'uomo.

6.8. Rilievi generali sull'approccio psicologico

Ritorna così **il problema del fondamento della religione**, pur nella accezione di un fondamento che è per l'uomo e non contro di lui. In ogni caso si sembra di poter ribadire che la prospettiva antropocentrica di Jung, e in misura maggiore di Fromm, come di ogni approccio psicologico e di qualsivoglia scienza "umana" **non può né deve escludere per principio la realtà di Dio**. D'altro canto, le scienze umane non possono nemmeno lasciare da parte ciò che sul piano antropologico scaturisce da un'esperienza così importante come quella di Dio. La difficoltà nasce proprio da questa situazione singolare, che comporta l'analisi accurata delle componenti umane che intervengono nell'espressione di tale esperienza e contemporaneamente il doversi arrestare dinanzi alla soglia di ciò che ne è l'origine oltre l'umano. Per questa ragione il linguaggio psicologico e quello teologico non sono esenti da reciproche contaminazioni e ciò provoca le incomprensioni, come quelle di cui ci stiamo occupando⁵⁴.

Abbiamo potuto citare alcuni autori, almeno quelli ritenuti più significativi, che si sono soffermati, in modo tematico e riflesso, sulla religione. Altri hanno trattato la religione nell'ambito della psicologia sociale o come fenomeno sociologico, come vedremo nei prossimi capitoli. **Al punto in cui siamo, si può affermare che se la religione si esprime sempre in rappresentazioni simboliche, filtrate mitologicamente o psicologicamente, queste non sono che lo strato più esteriore di un fenomeno che tocca l'uomo in ciò che egli ha di più precipuo: la sua innata capacità di interrogarsi sul senso complessivo della vita e del mondo. Tutto ciò avviene attraverso i processi di maturazione tipici dell'uomo. I suoi sentimenti religiosi esprimono di solito non forme morbose e immature di tale processo, ma la ricchezza stessa di ciò che costituisce l'essere umano.** Se si sono date e si danno tuttora forme morbose di una religiosità deviata, la psicologia, al pari della critica religiosa, può aiutare la religione a purificare se stessa. Non può pretendere tuttavia di spiegarla o di ridurla a puro processo psichico.

⁵⁴ Per un giudizio più equilibrato cf. E. DREWERMANN, *Parola che salva, parola che guarisce*. La forza liberatrice della fede, Queriniana, Brescia 1990, 295: «La difficoltà nel caso di C. G. Jung consiste nel fatto che egli non è esente da un modo di parlare gnostico a proposito di Dio. Quando i teologi leggono Jung, rischiano di rimanere subito vittime di un fraintendimento: egli parla il linguaggio della religione, e tutti credono allora che egli parli come noi teologi. Qui giova poco ch'egli abbia detto di parlare da empirico, da pragmatico; egli non vuole affatto parlare del Dio dei teologi, ma di una entità psichica, del punto centrale in cui l'energia psichica si coagula. Questo è per lui Dio. Ciò ha provocato una confusione enorme fra i teologi, ma potrebbe essere compreso nel senso giusto, se sapessimo distinguere fra 'empirico' e 'metafisico'».

Al contrario, dando per buono l'assunto della psicanalisi meno prevenuta che l'uomo deve andare «alla scoperta della sua anima», proprio la religione offre la possibilità di compiere questo itinerario.