

LE RAGIONI NASCOSTE NELLA MENTE DEI NON CREDENTI.

Apporti e limiti della psicologia
alla conoscenza del fatto religioso nell'uomo
e del rapporto fra l'uomo e Dio

I. È POSSIBILE UNA TIPOLOGIA PSICOLOGICA DEL FENOMENO DELLA NON CREDENZA?

Il Concilio Vaticano II ci esorta a scoprire le ragioni della negazione di Dio che si nascondono nella mente degli atei, perché ritiene che esse debbano meritare un esame più serio e più profondo¹.

È per questo motivo che c'è bisogno di uno studio interdisciplinare sugli atteggiamenti di chi critica o respinge la posizione religiosa, non solo per ragioni filosofiche, metafisiche, sociologiche, ma anche *psicologiche*.

Si possono verificare e intrecciare rapporti profondi tra i motivi ideologici e quelli prevalentemente psicologici. La problematica, dunque, che insorge spinge a sottoporre all'analisi psicologica il sustrato che sottende alla decisione intellettiva e pratica del *non credente*. (Pur tenendo conto delle usuali classificazioni preferisco adoperare il termine «*non credente*», perché mi sembra più adatto e comprensivo ad abbracciare la vasta categoria del fenomeno che in sostanza si riferisce «agli atei e agli indifferenti»).

Per la psicologia, l'uomo diventa progressivamente religioso nel corso della sua evoluzione psicofisica, che struttura e differenzia la sua personalità, così come si forma la sua capacità di amare gli altri o la sua coscienza morale².

¹ Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, n. 21.

² A. Mercatali, *Indagine psicologica sull'ateismo*, Roma 1982, p. 11.

Ad ogni tappa della maturazione religiosa, l'uomo esperimenta *un conflitto* tra due poli: l'umano e il divino. Quando la fede è autentica il conflitto si risolve integrando i due poli nell'unità della persona. Viceversa, la non credenza è un'esclusione del polo divino. Ma l'esperienza psicologica sembra dimostrare che il confine tra fede e non credenza è spesso fluido, per cui i due atteggiamenti relativi coesistono in certi momenti durante la formazione umana. Comunque dobbiamo accettare una concezione più dinamica del problema religioso. Questo ci metterà al sicuro da analisi troppo superficiali e da conseguenti facili etichette. Dio resta sempre una meta di ricerca, una ricerca mai esaurita definitivamente. Mercatali sostiene che, in sostanza, è fuori posto lo sforzo per elaborare una tipologia della non credenza; la sola tipologia che si possa tracciare e che abbia un reale fondamento psicologico è quella basata «sui motivi vissuti» che si rivelano nel corso della formazione personale³.

Comunque io penso che almeno una grossa distinzione in questo campo si può ugualmente fare tra non credenza «cosciente» e «inconscia». La prima riguarda coloro che si professano apertamente atei, rifiutando coscientemente l'esistenza di Dio, anche se con una molteplicità di sfumature. La seconda, invece, è un fenomeno odierno di massa e comprende gli indifferenti, i disinteressati al problema, che palesano un atteggiamento affettivo di disaffezione e un pratico vuoto mentale di Dio. Anch'essa comporta gradi e forme diverse le cui radici sono piuttosto inconsce. *I valori mondani* che un individuo persegue soffocano il polo religioso: essi sono vissuti in contraddizione col valore religioso, a tal punto che non possono coabitare con esso, a lungo. Per molti, infatti, l'indifferenza è la conclusione di un processo psichico di soffocamento o di espulsione dalla coscienza del cosiddetto polo religioso. È chiaro che, in concreto, chi si è lasciato dominare dal potere, dal piacere, dal denaro avverte in sé una forte tensione e ricorre alla rimozione del polo religioso, per ritrovare un certo equilibrio. In Daim e nel suo maestro Caruso, della nuova scuola psicologica viennese,

³ A. Mercatali, *op. cit.*, p. 12.

«la nevrosi corrisponde essenzialmente all'assolutizzazione del relativo (...). In luogo di un normale orientamento verso l'assoluto subentra un orientamento deviato verso valori relativi come potere, sessualità, smania di autoaffermarsi, di dominare ed altri atteggiamenti anomali»⁴.

Pur attenendoci a questa essenziale tipologia della non credenza per ragioni di praticità, è doveroso aggiungere che a volte i motivi coscienti e quelli inconsci interferiscono reciprocamente, nel chiaroscuro dei desideri, delle passioni, determinando la scelta non religiosa. I motivi cosiddetti coscienti risultano spesso, perciò, una maschera. La psicologia si rende conto infatti che ogni libero atto umano affonda per una parte nel dinamismo delle forze biopsichiche e si trova quindi nel punto di convergenza dell'impulso delle tendenze inconsce, del gioco complesso delle emozioni e dei sentimenti, del peso delle abitudini, dell'ambiente familiare, del clima culturale. Dice Korinek che

«davanti alle verità vitali [problema di Dio: n.d.r.] apparse come valori (...), l'uomo non sceglie propriamente qualche cosa di oggettivo, a se stesso estraneo. Dipende non poco dal come l'uomo è psicologicamente integrato nel complesso delle relazioni esistenziali»⁵.

II. APPRENSIONE DEI VALORI UMANI E ACCECAMENTO

Se, come diceva Mouroux, l'uomo non inventa i suoi valori e i suoi fini, ma d'altra parte questi gli appaiono tali *perché lui è tale*, capiremo come l'incidenza degli elementi affettivi possa falsarne la percezione⁶. Secondo la psicologia sperimentale di G. Grasso, nella fase affettivo-emotiva della vita psichica vi è una bipolarità di sentimenti. Il primo polo è «egocentrico» (in senso psicologico), rivolto all'affermazione e alla difesa di sé (orgoglio, risentimento, ecc.). Il secondo, all'opposto, è «eterocentrico» (amore, sicurezza, rispetto, fiducia, ecc.), dando luogo anche a sentimenti superiori che si riferiscono al vero, al bello, al bene, al giusto. Secondo gli oggetti delle tendenze, si possono

⁴ D. Wyss, *Storia della psicologia del profondo*, vol. I, Roma 1979, p. 358.

⁵ L. Korinek, *Psicologia della negazione di Dio*, in *Psicologia dell'ateismo*, Roma 1967, p. 69.

⁶ Mouroux, *L'expérience chrétienne*, cap. IX, Paris 1952.

distinguere diverse sfumature di sentimenti (*amore religioso, coniugale, filiale, per gli amici, per la patria*).

Lo stato affettivo influisce quindi profondamente sulla costruzione di una sana motivazione della condotta. La maturità morale, secondo Grasso, è condizionata (come tratterò poi in particolare) da una integrazione delle tendenze e da un loro riferimento ad una gerarchia di valori. Tale integrazione propria dell'adulto ben formato, non è possibile senza un sistema di valori che portino alla «rinuncia della soddisfazione immediata»⁷. Allora si spiegano gli atteggiamenti anomali di cui, come già accennato, parlano Daim e Caruso. Qui i valori relativi e provvisori sono preferiti a quelli assoluti.

Così, la sessualità si sostituisce all'amore, il potere allo sviluppo interiore, *entelechiale* dell'uomo, la smania di autoaffermazione si sostituisce alla conoscenza delle proprie possibilità.

Senza queste premesse non è possibile penetrare nel problema psicologico che riguarda la non credenza.

La semplice indifferenza — dice René Simon — è già più di una neutralità. Vuol dire non riconoscere la forza di irradiazione dei valori assoluti e la loro esigenza di introdursi nella vita della persona.

«Il più delle volte l'accecamento è progressivo, conseguente soprattutto alla convivenza prolungata tra l'errore e noi stessi. La coscienza ha finito di perdere *il gusto del sacrificio e con esso l'amore del rischio e dell'audacia*. L'indifferenza pratica può condurre al disconoscimento teoretico. Ma può esistere un accecamento profondo: sembra che il valore non esista più. Può darsi che questo atteggiamento consista essenzialmente in una *volontà lucida di autosufficienza e di orgoglio*, in un preconcetto radicale di *ripiegare l'uomo su se stesso e di riferire a lui tutti i valori, con un disprezzo più o meno esplicito dei valori rifiutati*»⁸.

Poiché si è visto che non c'è progresso senza una componente di rischio e di autosuperamento, per una piena realizzazione della persona devono necessariamente prevalere gli atteggiamenti di apertura presenti nei sentimenti superiori dell'uomo.

⁷ G.W. Allport, *Divenire*, Firenze 1963, pp. 94 ss.

⁸ R. Simon, *Morale*, Brescia 1966, pp. 128 ss.

**III. COSCIENZA PSICOLOGICA E COSCIENZA MORALE,
FORMAZIONE E DEVIAZIONI ETICO-RELIGIOSE**

In una analisi completa delle motivazioni psicologiche nella non credenza non si può prescindere dall'importante tema della coscienza morale.

Infatti è con l'emergere nell'uomo della coscienza morale che l'idea di Dio si interiorizza e, nello stesso tempo, è riconosciuta trascendente. Il progresso della vita interiore è subordinato, come sottolinea Zavalloni, al sorgere e all'affermarsi della coscienza morale.

Poiché è attraverso una sana coscienza che la voce di Dio raggiunge tutti gli uomini, ed è qui che si decide la responsabilità umana davanti al problema religioso, occorre distinguere con René Simon un livello di coscienza psicologica da un livello di coscienza morale. Il primo, infatti, è il supporto e condiziona il secondo. Nella pratica sarà difficile separare i due livelli a causa delle interferenze costanti tra loro, ma ciononostante non si può ignorare che un difetto di formazione della coscienza psicologica si riflette gravemente sulla vita etico-religiosa.

La coscienza psicologica è una forma di conoscenza, non s'impegna, è solo un testimone che costata. Quella etica, d'altra parte, esprime giudizi di valore. Afferma René Simon:

«La lucidità della coscienza psicologica, che dirige il suo sguardo sullo svolgersi degli avvenimenti interiori, che coglie l'atto umano alla sua sorgente (ragione e volontà) e nel suo libero inizio, se non basta a creare la coscienza morale, non solo la rende possibile, poiché sparando la prima sparirebbe la seconda, ma in un certo senso appare come il risveglio della coscienza morale o piuttosto come un incitamento all'indirizzo di quest'ultima»⁹.

Una coscienza è sana solo quando l'intera persona — con i fattori emozionali, i fattori intellettivi e le energie della volontà — funziona con profonda armonia nell'intimità dell'essere, come sottolinea B. Häring¹⁰.

⁹ R. Simon, *op. cit.*, p. 325.

¹⁰ B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, vol. I, Roma 1980, p. 281.

Perciò i fattori che contribuiscono alla formazione della coscienza sono gli stessi che intervengono nella formazione della personalità. Le componenti del fisico di un uomo e *la sua dotazione psichica innata* formano la matrice della sua coscienza psicologica. Queste attitudini naturali, a mio avviso, non sono lontane da quelle disposizioni psichiche comuni a tutti gli uomini che Jung chiama «archetipi dell'inconscio collettivo».

Un altro elemento fondamentale per la coscienza psicologica è l'influsso dell'ambiente. Ciò che viene recepito dall'ambiente passa nella ragione e da qui nella coscienza. Perciò è importante il contributo della psicologia evolutiva per una migliore intelligenza della coscienza e dei suoi contenuti, infine, religiosi (Erik Erikson, Erich Fromm, Lawrence Kohlberg).

La vita etico-religiosa primitiva e spontanea del bambino si presenta, secondo questi psicologici, connessa al riferimento ai genitori.

In primo luogo non ci si può attendere che un fanciullo abbia un sistema di valori ben formulato. La scala dei valori emergerà gradualmente, fino all'età adulta. E questa formazione di valori, anche secondo Zavalloni¹¹, è in associazione col comportamento dei familiari. Essi sono per il fanciullo i modelli di cui assimila sentimenti e atteggiamenti. Gli atti di punizione e di ricompensa dei genitori sono la base essenziale della sua coscienza. Sarà solo dagli undici anni in poi che il fanciullo apprenderà a distinguere tra bene e male, verità e errore. Il processo di identificazione e interiorizzazione del padre è il punto di partenza della coscienza. Da un padre severo e violento non può derivare che una immagine di Dio severo e dominante, non un Dio di carità ma di vendetta, per un trasferimento delle relazioni affettive vissute intensamente nel bambino. Questo è il modo in cui vengono all'inizio «scoperti» gli attributi di Dio nel rapporto con il padre: autorità amorevole ma ferma, protettore. Si comprende che pedagogicamente nella prima età è meno necessario fornire nozioni che coltivare disposizioni ad una coscienza religiosa. Zavalloni scrive:

¹¹ R. Zavalloni, *Psicologia pastorale*, Roma 1965, p. 69.

«Ciò che il bambino apprende sull'autorità di Dio, sulle cure che si prende di noi, sulla sua bontà, sul suo perdono, non gli è dato innanzi tutto in modo astratto, attraverso il catechismo. (...) Nel caso in cui i rapporti familiari sono turbati, vengono a mancare delle immagini essenziali per l'assimilazione intuitiva dei valori religiosi»¹².

Vi è inoltre il rischio di incamminarsi in una direzione sbagliata durante queste prime fasi dello sviluppo della coscienza, quando le prescrizioni della coscienza autoritaria, formatasi nel fanciullo, non sono determinate dalla esperienza dei valori ma solo dal timore. Là invece dove la guida alla sua formazione è offerta con amore e rispetto, il bambino interiorizza i valori avendone compreso la bontà e le ragioni. Egli, sentendosi amato, non solo sarà più disposto ad accettare i modelli, ma diventerà capace di affrontare il presente con maggiore distacco e obiettività, spostando l'appagamento dei suoi bisogni nel futuro. E quanto più lontano sarà questo futuro tanto più certi saremo della maturità della coscienza del bambino.

Da un divenire opportunistico si passa a un divenire orientato, ed è questo — secondo Allport — che distingue l'uomo dall'animale. La coscienza trasferisce in qualche modo il suo centro dalle abitudini di obbedienza al «proprio». La coscienza, qualora avesse la sua origine unicamente nelle proibizioni dell'infanzia e nelle identificazioni coi genitori, sarebbe sicuramente soggetta a dissolversi col tempo. Il timore diventa dovere automotivato appena lo sviluppo del «proprio» comincia a superare in valore lo sviluppo opportunistico. Molte persone, pur essendo adulte per età, non hanno compiuto con successo queste trasformazioni¹³.

E Allport conclude:

«Possiamo dire quindi che *il nostro divenire* nella sfera morale dipende dallo sviluppo di una coscienza generica che a sua volta dipende dal possesso di *finalità a lungo raggio* e da una immagine ideale di se stessi (...). Il *sentimento religioso* ha legami con quegli aspetti del

¹² R. Zavalloni, *op. cit.*, pp. 205 ss.

¹³ W. Allport, *op. cit.*, pp. 100 ss.

divenire (...) fra i quali il tendere del proprio, la coscienza generica e la intenzionalità»¹⁴.

In sostanza, la coscienza deve tendere al fine ultimo.

Poiché la scienza psicologica non ha trascurato di analizzare anche le perturbazioni psichiche della coscienza, mi soffermo infine su una grave deformazione etica, detta «pazzia morale», che coinvolge l'aspetto religioso.

Vi sono particolari personalità psicopatiche che possiamo identificare con alcuni atei fanatici combattivi. Predominano in loro un'aridità affettiva e una deficienza specifica di quei sentimenti etici che alimentano le tendenze verso i valori. Pur conoscendo in teoria i valori morali e religiosi essi non li accettano, o li sentono estranei. Può addirittura instaurarsi nel loro comportamento la tendenza opposta, cioè verso la distruzione di questi valori. E pur presentando questa amoralità grave sono persone che sembrano normali nel resto delle funzioni psichiche!

Durante molte lotte politiche che si esprimono anche in forme antireligiose, emergono a volte, come capipopolino, personalità psicopatiche delle quali non si riconosce a prima vista la malattia mentale.

Bastano questi cenni per comprendere come sia complessa la formazione di una coscienza religiosa, per i diversi condizionamenti sulla responsabilità individuale di fronte ad una scelta così impegnativa.

IV. PSICOLOGIA RELIGIOSA DELL'ETÀ EVOLUTIVA

Zavalloni afferma giustamente che la Rivelazione si è immersa (come conseguenza dell'Incarnazione del Verbo) negli schemi della vita psicologica umana¹⁵. Dalla esperienza anche di psicologi-pediatrici moderni, il bambino non sembra nascere *tabula rasa* mentalmente. Esisterebbe nella natura umana una *impronta di*

¹⁴ W. Allport, *op. cit.*, pp. 97 e 131.

¹⁵ R. Zavalloni, *op. cit.*, p. 192.

Dio, delle verità religiose. Comunque, poiché l'uomo diviene religioso gradualmente, si potrebbe dire che durante l'evoluzione si va da un *bisogno al senso* e, finalmente, alla *concezione di Dio*.

Anche se è ancora valido il fatto, come diceva G. Nosengo, che una trattazione generale scientificamente fondata e verificata dell'evoluzione religiosa dell'uomo, nelle sue linee essenziali e comuni, pare non esista ancora, cercherò comunque di evidenziare alcuni spunti che potrebbero servire per un ulteriore approfondimento.

Zavalloni sostiene che

«a partire dai 5 o 6 anni, il bambino si pone spontaneamente la questione della spiegazione dei fenomeni della natura e dell'origine delle cose. Qui si nota un notevole, effettivo rapporto di similitudine tra il sentimento religioso del bambino e la religione dei popoli primitivi. Il bambino risolve la questione facendo intervenire degli esseri ai quali egli applica naturalmente gli attributi di potenza, di saggezza, di bontà di cui sono rivestiti i suoi genitori. Tra questi esseri vi è in primo luogo il sole (...) che si presta facilmente ad essere paternizzato (...). Il trasferimento degli attributi paterni e divini ad un Essere invisibile e tutto spirituale, del quale i padri terreni, i re, il sole, non sono altro che simboli, segna una tappa decisiva nello sviluppo religioso che non tutti gli individui raggiungono spontaneamente. A questo punto (...) si pone propriamente la questione di una religione positiva»¹⁶.

La prima fase, quindi, che culmina intorno agli 8 anni di età, si presenta come una religione «naturale»: la natura appare come una realtà e una forza che coincide con l'Assoluto — una sorta di animismo, di tipo «punitivo» (che ha la sua punta sui 6 anni per declinare fino agli 8) o «protettivo», con la disposizione, cioè, ad attribuire intenzioni di malevolenza o benevolenza alle realtà o avvenimenti naturali. Questa fase è caratterizzata da un senso di partecipazione sia al cosmo che al mistero della vita. Perciò la natura e il mondo acquistano un *valore simbolico* ed evocano il divino. Il bambino sente il mondo come una realtà vivente dotata di forze amiche ed ostili, che egli ammira e da cui dipende. Questo non vuol dire, però, che egli non faccia una

¹⁶ R. Zavalloni, *op. cit.*, pp. 197 e 198.

esperienza anche profonda di unità con l'Assoluto, anche se non ne possiede le nozioni teologiche esatte.

Da questo *senso del sacro*, percepito nella natura, *tremendum e fascinosum* insieme, potrebbe derivare presso molti contemporanei, per una mancata integrazione nello sviluppo della personalità, un atteggiamento di paura e di difesa che condurrebbe alle varie forme di non credenza.

Una mentalità «magica» raggiunge il suo culmine verso i 10-12 anni di età. In essa è presente anche la tendenza a voler captare le misteriose energie della natura ed ottenerne vantaggi spirituali con mezzi materiali. La psicologia genetica mette in rilievo questo periodo in cui il bambino interpreta in modo più o meno «magico» i riti religiosi. Come ha dimostrato Freud, l'uomo deve superare con forza questo momento per costruire il suo *Io* sul principio della realtà. E qui nasce il rischio che si superi questo atteggiamento non per assunzione dei valori positivi dell'infanzia ma per rimozione. L'assunzione, però, è possibile all'interno della più ampia assunzione-integrazione del polo umano nell'Assoluto: l'assunzione suppone la trascendenza. Se manca la prospettiva globale della trascendenza è quasi inevitabile che il superamento avvenga per rimozione. Per questo l'uomo di oggi confonde sovente la religione con la magia, che però non è più quella «autentica» del bambino.

Per un contraccolpo — e lo rileviamo soprattutto nell'ultimo ventennio — si assiste al fenomeno di un bisogno religioso che, anziché indirizzarsi verso Dio, va verso forme infraumane e pseudoreligiose idolatriche e superstiziose: astrologia, magia (negativa), spiritismo, occultismo, come è riscontrabile in certi tipi di nuova religiosità. La psicologia non può che confermare, pertanto, quella novità che appare nel contesto della cultura contemporanea e che i filosofi chiamano «sacro anonimo», «mistero insolito» (Heidegger).

Il fenomeno emerge proprio all'interno dell'ateismo, dell'indifferenza e del nichilismo. Sembra essersi smarrita quella che G. Dumas definisce la funzione psicologica della simbolizzazione, cioè la capacità di connettere attivamente un segno materiale con una realtà trascendente, divina.

Continuando il discorso sullo sviluppo religioso del bambino, come già ho detto a proposito della formazione della coscienza e dell'apparire dei valori, lo sbocciare religioso passa attraverso il rapporto affettivo con i genitori. Si è notato come bambini maltrattati o cresciuti in orfanotrofi trovino difficoltà non lievi perché si desti in loro il senso di Dio¹⁷.

Dagli 8 ai 13 anni, quindi, il fanciullo riproduce i sentimenti, i gesti, i pensieri dell'ambiente umano che assimila, mentre la ragione ha ancora poche esigenze. Questa fase viene denominata «antropomorfismo religioso», connessa col prevalere del carattere sensitivo-immaginativo. Dio appare come un personaggio umano, secondo le immagini recepite prima in famiglia e poi nella scuola.

L'antropomorfismo, poi, gradualmente si spiritualizza (Dio è in ogni luogo, nella nostra anima, nella Chiesa). Di concerto, dai 13 anni in avanti, l'aspetto morale comincia a prevalere su quello affettivo.

Seguendo ancora l'evoluzione religiosa, incontriamo una nuova fase, dai 13 ai 16 anni. Il ragazzo subisce generalmente un conflitto, in rapporto con il problema sessuale che esplode in questo periodo. Contemporaneamente nasce in lui il desiderio di liberarsi da ogni costrizione. Egli dovrà scoprire la compatibilità della libertà individuale con un significato più maturo della sessualità e le esigenze etico-sociali e religiose.

Le statistiche sembrano far coincidere, negli adolescenti, il calo dell'interesse religioso con la crisi morale legata all'età. In verità, un normale processo di maturazione avrebbe dovuto già attraversare felicemente gli stadi infantili psicosessuali. Sappiamo, in proposito, che la sessualità, prima di apparire e rivestirsi di un significato come condizione di dialogo impegnativo, è percepita dal ragazzo in modo egocentrico, narcisistico. Durante la pubertà l'istinto si evolve, finché la personalità matura e in essa la sessualità si arricchisce di contenuti interiori, profondi. Ciò accade varso la fine del periodo adolescenziale. Si acquista allora la capacità di dedizione e «si tiene conto degli altri»¹⁸.

¹⁷ R. Zavalloni, *op. cit.*, p. 205.

¹⁸ Cruchon, *Psychologie Pédagogique*, vol. II, Brescia 1969, p. 165.

Tutto ciò va rapportato però al contesto storico, culturale, sociale in cui il giovane vive. Poiché oggi esistono fenomeni distruttivi e ritardanti quali il consumismo, la violenza, la droga, l'influsso non sempre positivo dei *mass media*, il divorzio e l'aborto legalizzati, ecc., la maturazione umana di fronte alle sue scelte vitali e responsabilità è logicamente ostacolata. Questo fenomeno non può non riflettersi sulla possibilità di «aprirsi» sugli altri e sull'Altro.

Se lo sviluppo, invece, è regolare, la religiosità si personalizza sempre più e si chiarisce fino ai 20 anni; è in questo periodo, infatti, dai 16 ai 19 anni, che normalmente all'interno della religiosità si matura la razionalità. Oggi, però, a causa dei motivi suaccennati, il rapporto personale dell'amicizia con Dio tende a declinare soprattutto per un altro fattore negativo: il giovane si sente inserito nella «società della prassi efficiente» dove si dà un grande valore ad un certo realismo tecnico. Quindi i rischi della massificazione e della tecnocrazia vengono ad aggiungersi negativamente nel processo di trasformazione che normalmente avviene attraverso la tradizionale crisi giovanile. Sono tutte porte aperte alla non credenza!...

**V. I MOTIVI DELLA NON CREDENZA.
SVILUPPO E NORMALITÀ DELLA PERSONA
NELLA PSICOLOGIA DEL PROFONDO**

a) *I dinamismi psicologici di difesa nella maturazione personale*

Scrive Mercatali:

«La psicologia dell'uomo è tormentata dalla fondamentale polarità: chiudersi in se stesso/aprirsi all'altro. È questa polarità che si manifesta nella tensione libertà-assenso alla Fede. La vera contesa tra Grazia e libertà s'innesta nei dinamismi psicologici del divenire umano»¹⁹.

¹⁹ Mercati, *op. cit.*, p. 67.

D. Wyss, nella sua moderna concezione «psicanalisi della psicoterapia integrativa»²⁰, sottolinea il contrasto insito nella radice stessa dell'uomo tra «l'essere sé» e contemporaneamente «l'essere riferito all'altro». Per questa ragione, nel profondo dell'esistenza umana c'è il pericolo di uno scompenso, di uno squilibrio in un senso o nell'altro. L'autore è certo che lo sviluppo della persona è determinato dal modo di comunicare interumano e col mondo. Il dominio di questa comunicazione implica un rapporto dell'uomo, *un confronto con la verità della propria esistenza*. Il *conflitto* è occasione di crescita, di evoluzione o di scompenso. Le stesse perturbazioni mentali si rifanno alle limitazioni o carenze di comunicazione. Secondo Wyss, lo spirito incomincia a interrogarsi sul senso della vita e, se non trova una risposta a questo interrogativo fondamentale, il soggetto si estraеne dal mondo e cade nella depressione che è indice nell'uomo di una frattura dell'unità spirito-vita (L. Klages, H. Bergson, M. Scheler, H. Kunz, H. Plessner)²¹.

Jung concorda, precisando che

«la malattia psichica è in fin dei conti una specie di tentativo di risolvere i problemi della vita. (...) Tutti si ammalano perché hanno perduto ciò che le religioni di tutti i tempi hanno dato ai fedeli e non guariscono se non riescono a trovare un atteggiamento religioso»²².

Poiché, secondo Jung, l'uomo moderno vuole riscoprire il significato della sua esistenza sulla base di una spregiudicata e radicale esperienza, da parte di chi vuole aiutarlo occorre altrettanta spregiudicatezza obiettiva per accettarlo così com'è. Bisogna calarsi con lui in questa «ombra» in cui vive, non parlargli da una posizione di verità personale. Questi soggetti sono spesso, come egli sottolinea, uomini capaci, buoni e coraggiosi, ma non riescono a trovare un accordo tra scienza e fede, o le verità cristiane per loro hanno perduto autorità e giustificazione psicologica. Jung conclude che non è possibile escogitare sistemi e verità capaci di dare a questi malati ciò di cui hanno bisogno

²⁰ D. Wyss, *op. cit.*, vol. II, pp. 283 ss.

²¹ D. Wyss, *op. cit.*, vol. II, p. 298.

²² G. Jung, *Psicologia e Religione*, Torino 1979, pp. 311 ss.

per vivere: cioè fede, speranza, amore e conoscenza. Ma se al momento culminante della psiconevrosi si risvegliano in essi i cosiddetti archetipi, l'elemento distruttivo si muta in guaritore.

Sul fatto che tutte le pulsioni fondamentali nell'uomo siano composte in modo contrapposto e combinato da *due essenziali tendenze*: quella aggressiva — di *autoaffermazione* — e quella libidica — di *comunicazione* —, sono concordi molti psicanalisti (A. Freud, C. Brenner, M. Stern). Nel 1936 E. Bibring ne compilò una sintesi tuttora valida per le Scuole psicanalitiche. Freud stesso fu persuaso, alla fine, che accanto alla «libido» (amore inteso da lui in senso largo) esiste un impulso definito vagamente «interesse» (nel senso di egoismo, non libidico). Nel confronto con la verità della propria esistenza, secondo Wyss, viene messo in atto un dinamismo di difesa. I vari processi dinamici della vita psichica, già riconosciuti da tutta la psicanalisi, tendono ad assicurare una certa stabilità e un equilibrio, in modo più o meno compiuto. Essi non sono soltanto di natura patologica ma, come dice Jeanne Lampl de Groot, rientrano nei normali stadi dello sviluppo. Dal conflitto fra le tendenze (odio e amore, io e super-io, aggressività e realtà), secondo Wyss, può originarsi una situazione di frustrazione. L'accumularsi di tensioni, risultanti da una lunga frustrazione senza l'approdo ad una soluzione, genera comportamenti fuori del controllo cosciente; *rimozione, negazione, evasione, aggressività, proiezione, razionalizzazione, sublimazione, identificazione* (per accennare ai più noti).

Mi riferisco a questi dinamismi inconsci per scoprire un po' alcuni atteggiamenti della non credenza. La scelta del tipo di dinamismo da porre in azione *dipende dalla struttura della personalità* e non è modificabile a piacimento. Questo non vuol dire che un controllo indiretto non possa essere esercitato da un forte spirito critico e da una chiara coscienza morale²³.

Vediamo subito gli elementi essenziali dei dinamismi, anche in relazione con le motivazioni e gli atteggiamenti dei non credenti.

Anzitutto la *rimozione*, ben nota; secondo Jung è una

²³ G. Grasso, *Elementi di psicologia sperimentale*, Roma, 1956, p. 49.

tendenza immorale a disfarsi di decisioni sgradevoli: si lascia correre o si disprezza qualcosa (la religione, nel nostro caso), si volge lo sguardo altrove per non confrontarsi con i propri desideri «negativi» (potere, denaro, successo, piacere). Questo può produrre nevrosi. Si hanno, afferma Wyss, sufficienti osservazioni empiriche secondo cui anche la coscienza morale può essere rimossa originando le stesse reazioni nevrotiche di una pulsione rimossa.

La negazione e l'evasione, invece, sono «fughe». Il soggetto pone barriere psicologiche che lo difendono dal contatto con la causa frustrante. C'è il rifiuto di una Potenza che sembra voler togliere la nostra autonomia.

La razionalizzazione dei processi istintivi è un fenomeno molto importante per spiegare quelle scelte che erroneamente si credono razionali. Poiché una tensione risulta sempre da un particolare stato della struttura conoscitiva, è comprensibile che la stessa tensione possa essere trasportata su una nuova struttura conoscitiva. Si razionalizza l'ateismo come «riscatto» della propria umanità, della scienza, del progresso, ecc., rispetto ad una religione negatrice di questi valori. L'obiettivo del credere perde così il suo interesse e la sua validità.

L'aggressività in genere è presente nell'ateismo militante. Vengono pronunciati attacchi verbali, denunce vecchie e nuove contro la religione e le sue istituzioni. A volte si tratta di una rivolta a causa di un problema rimasto insoluto, per esempio quello della sofferenza. È frequente una contestazione: perché Dio mi ha mandato un male se non lo meritavo? (il problema del dolore).

La proiezione è simile al dinamismo precedente. Si attribuiscono le colpe dei propri errori, idee, sentimenti, alla Chiesa o a Dio.

L'autismo è legato ai processi di proiezione e razionalizzazione di cui ho già parlato. Si ha una rappresentazione antropomorfa di Dio. Il soggetto è ripiegato su se stesso ed è dominato da stati affettivi fuori della realtà.

La sublimazione, teorizzata da Freud, è l'incanalamento delle energie psichiche represse verso tutte le attività superiori anche culturali e religiose. Pur non accettando questa riduzione,

bisogna riconoscere che, in casi particolari, attività anche di natura religiosa possono avere una tale origine istintiva.

Sul dinamismo psicologico della *identificazione* si è già detto abbastanza precedentemente a proposito del trasferimento degli «attributi» paterni in un Essere spirituale trascendente e delle distorsioni a cui può andare soggetto lo sviluppo religioso infantile.

b) *La teoria relazionale del Nuttin sulla personalità normale. Una «prova» psicologica di Dio oggi sottovalutata*

Ci si chiede se la non credenza sia un elemento determinante nella formazione e nello sviluppo di una personalità *normale*.

Noi, purtroppo, siamo eredi di una cultura pseudoscientifica che pesa ancora nella società contemporanea, cultura che presenta la religione come un ostacolo psicologico alla realizzazione umana.

Per chiarire questo problema mi soffermo sulla concezione della personalità normale già proposta dal Nuttin, ma che trova conferma non solo nei postulati dell'esperienza psicologica moderna (vedi *psicologia sperimentale* del Grasso), ma anche nelle esigenze di una filosofia integrale della persona umana. Secondo Nuttin, il bisogno è una forza tendente a porre e mantenere una determinata struttura di relazioni o interazioni biochimiche, sociali, spirituali. Eminenti psicanalisti hanno confermato l'esistenza di bisogni «spirituali» (Fromm, Liebman, ecc.). Abbiamo già accennato alle due tendenze accettate da tutte le Scuole spiritualistiche: il bisogno di autoaffermazione e quello di comunione, di apertura. Ora, conservarsi ed espandersi *sul piano biologico* implica una comunicazione, uno scambio con la sfera biologica ambientale. Così sul piano *psicosensoriale*, accanto al bisogno di «essere qualcuno» vi è anche quello di «integrazione e partecipazione sociale», che si manifesta nelle infinite forme, attive e passive, dell'amore (amicizia, simpatia, rispetto, dipendenza), e di sviluppo della propria personalità nell'integrazione sociale. Anche qui i due poli, l'egocentrico e l'eterocentrico, sono interdi-

pendenti. Nell'aprirsi e nel donarsi la persona si costruisce e si espande.

Al di là, inoltre, di ogni scambio biologico e di comunicazione sociale, l'uomo ha bisogno di una *integrazione universale*, cioè di sapersi e sentirsi integrato nell'ordine totale dell'esistenza. Qui l'uomo può anche aprirsi sulla totalità del reale e porsi coscientemente il problema del suo futuro e dell'Assoluto. Quando le due polarità — egocentrismo ed eterocentrismo — non si integrano, l'egocentrismo diventa la nota dominante, come si riscontra nelle perturbazioni psichiche e nell'immaturità affettiva. Avviene proprio uno squilibrio dell'*Io*.

I reattivi di personalità e l'esperienza clinica degli psicologi provano definitivamente che chiudersi nella propria tendenza egocentrica conduce, come dice H. Link, alla instabilità emotiva, alla vacuità intellettuale, all'inadattamento, alla infelicità. Vi scorgiamo i tratti del nichilismo filosofico attuale. Quindi il concetto di «normalità psichica» non è sinonimo di persona «comune», secondo una media aritmetica, ma è una normalità della persona totalmente integrata, con una volontà costante di autosuperamento e di apertura verso i valori superiori. Su ciò hanno insistito soprattutto psicologi moderni, specialmente delle Scuole americane (H. Vanderveldt e R.P. Odenwald).

Abbiamo visto, esaminando i vari dinamismi di difesa della persona, come l'individuo, sentendosi bloccato nel proprio impulso di autoaffermazione e non riuscendo a comporre la conflittualità delle due polarità, per ridurre la tensione psichica ripieghi su un espediente. Ma non si può dare una autentica pace psicologica che non sia integrazione di valori superiori come quelli etico-religiosi. Tanto più che, dice G. Grasso, certe situazioni di conflitto e di frustrazione sono producenti, creative per l'uomo. Questo nuovo dinamismo psicologico lo chiamerei *assunzione*, intendendo con ciò la capacità cosciente di integrare, assumere e orientare le tendenze frustrate verso un altro fine sostitutivo e gratificante, *un progetto generale di vita*.

Ma un progetto generale di vita qualsiasi non è ancora indice di perfetta normalità. Occorre un adeguamento alla realtà

oggettiva, secondo Vanderveldt e Odenwald, sia tendendo all'assoluta realtà, a Dio, sia uscendo dalla prigione del proprio Io ristretto, donandosi al Vero e al Bene.

Daim, della Scuola viennese, scrive:

«La linea centrale diretta dell'entelechia psichica umana è lo sviluppo che mira a Dio. Come le altre attitudini, essa ha carattere pulsionale e tende direttamente verso l'Assoluto. Fin quando tale dinamica evolutiva non è deformata, questo processo va secondo la norma. La realizzazione di Sé, come prevista dal piano strutturale umano, sta in rapporto diretto con Dio e (...) col mondo. Noi siamo convinti della esistenza di un assoluto reale e autentico già per ragioni psicologiche. A differenza dell'animale l'uomo sarebbe l'unico essere maledetto la cui capacità fondamentale, che gli promette un sostegno assoluto nel mondo, mancherebbe di un vero oggetto. *Non ci rimane che la scelta tra insensatezza della vita psichica e prova psicologica di Dio*»²⁴.

c) *Il processo di realizzazione della persona in Jung e in V. von Weizsäcker. Dal patico all'ontico*

V. von Weizsäcker, neurologo sperimentale, internista e psicoterapeuta, formula una concezione originale della persona umana che non ci può non interessare in ordine al problema che stiamo studiando. Wyss paragona le intuizioni di von Weizsäcker alla rilevanza della teoria della relatività di Einstein e della relazione indeterminata di Heisenberg²⁵.

La *relazione*, per Weizsäcker, è la prima categoria umana. Dopo Newton e Descartes, afferma Wyss, «l'oggetto non si contrappone più al soggetto, come oggetto di conoscenza (come in Freud e Descartes) ma entra come un soggetto in relazione con l'altro».

Von Weizsäcker traspone la relazione, l'incontro, nella sfera antropologica. Qui il rapporto, per esempio, tra medico e paziente svolge un processo «cicломорфо», *dal dare al ricevere, nello stesso tempo*. Ad ognuno dei partners ritorna ciò che ha dato in una viva interazione. Il soggetto è determinato dall'altro. La realtà è

²⁴ D. Wyss, *op. cit.*, vol. I, p. 357.

²⁵ D. Wyss, *op. cit.*, vol. I, p. 396.

un continuo confronto. L'incontro è un tipo di relazione imprevedibile. Weizsäcker sostiene che l'esistenza non è tanto determinata quanto «patita». Il carattere *patico* della vita si fonda sul *pathos dell'amore*, che afferma e determina il rapporto nella sua sostanza. L'individuo si compie soltanto nel continuo percorso del ciclo (gestaltico) del *patico* (esistenza che viene patita) all'*ontico* (il crudo essere, la realtà metafisica)²⁶. Solo nella sofferenza si esperimenta e si vive la vita. V. von Weizsäcker osserva che il verbo «essere» è sufficiente per comunicare la mia conoscenza, ma non basta per dire tutto sull'essenziale dell'essere vivente. In sostanza, l'uomo che percorre il ciclo gestaltico dal patico all'ontico, trascende e acquisisce se stesso. Il soggetto vede messe in discussione la propria esistenza, autonomia e unità. Qui si tratta di *essere o non-essere*. L'individuo visto sotto l'aspetto della *crisi* costituisce, secondo Wyss, la concezione vera e propria di von Weizsäcker. Se il soggetto riesce a superare questa crisi, subisce una profonda trasformazione. Von Weizsäcker è convinto che occorre perdere per acquisire qualcosa di nuovo e che per possedere il nuovo occorre che oltrepassiamo infinitamente il posseduto, il presente. La vita quotidiana comporta una quantità di queste situazioni critiche.

Wyss confronta la concezione di Jung del «processo di individuazione» con il pensiero di von Weizsäcker. Jung, anzitutto, ha idee molto simili, anche in un senso letterale. Per lui, l'*Io* è una grandezza relativa, sottoposta a qualsiasi istanza so-praordinata. L'individuazione comporta patimenti,

«una passione dell'*Io*, cui accade di essere accolto in una più vasta sfera e di spogliarsi di quella ostinatezza che si crede libera. L'atto che rende consci i fattori inconsci è presupposto nel sacrificio di sé. Quel che io sacrifico è la mia rivendicazione egoistica e così facendo rinuncio a me stesso. Per mezzo di questo sacrificio noi conquistiamo noi stessi, il Sé (l'archetipo di Dio nell'inconscio), perché possediamo soltanto quello che diamo. Il sacrificio deve essere come una perdita affinché vi sia certezza che la rivendicazione egoistica non esiste più. Ma questa

²⁶ V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, Göttingen 1956; cit., in D. Wyss, *Storia della Psicologia del profondo*, cit., vol. I, p. 407.

perdita intenzionale, considerata da un altro lato, non è una vera perdita, bensí un guadagno, poiché il poter sacrificare se stesso, dimostra il possesso di sé»²⁷.

La possibilità di autoannullarsi è un fatto empirico che Jung intende solo affermare psicologicamente, ma non discutere filosoficamente.

La mèta dello spirito, in quanto realtà psicologica, è l'auto-realizzazione, l'individuazione. Il mio Io, in seguito all'integrazione dell'inconscio nella coscienza, entra nella sfera divina. Là esso partecipa, secondo Jung, alla passione di Cristo che origina dall'incarnazione, cioè da quello stesso processo che dal lato umano appare come individuazione²⁸. È attraverso il simbolo, afferma Jung, che l'uomo può discernere il vero significato del suo patire, ed è la Croce di Gesú il simbolo della pienezza del suo essere, della sua totalità, dove gli opposti sono congiunti: qualità maschili e femminili, l'universale e il particolare.

Io penso che se si vuole analizzare, in senso junghiano, più profondamente la natura di questo simbolo cristiano, scopriamo che esso riesce a «mettere insieme» (come dall'etimologia *symbol-lein*) un contenuto molteplice, l'intero essere dell'uomo. Gesú, ben conoscendo che cosa c'è nell'uomo, ci esorta perciò a prendere ciascuno *la propria croce* per seguirlo, non a prendere la propria sofferenza. Questo simbolo ci rende coscienti dei nostri intimi conflitti ed è produttivo, in noi, della verità nelle sue varie manifestazioni. Significativo è il fatto che grandi uomini creativi dell'umanità di tutti i tempi dimostrino questo. Quando altri simboli sembrano diventati insufficienti, nelle loro ultime opere emerge il simbolo unificatore più profondo della vita, la Croce.

Leonardo da Vinci, nel suo san Giovannino, gli pone una croce in mano. Michelangelo scrive: «Né pinger, né scolpir fie piú che quieta l'anima, volta all'amor divino, ch'aperse a prender noi in croce le braccia». Aleijadinho, alla fine, crea le stazioni della *Via Crucis*. Beethoven compone la sua Messa solenne.

²⁷ G. Jung, *op. cit.*, pp. 247 e 248.

²⁸ G. Jung, *op. cit.*, p. 156.

Colombo muore in carcere ripetendo con Cristo in croce: «Nelle tue mani...».

Quando diventiamo consapevoli, come dice Jung, di questi «archetipi numinosi» del nostro inconscio collettivo, possiamo sfuggire alla tirannia del nostro Io e cresciamo nella personalità.

Nel confronto tra le due teorie psicologiche sopracitate, Wyss paragona le profondità esistenziali patiche di von Weizsäcker all'inconscio collettivo junghiano.

Edward V. Stein, un attento studioso del pensiero psicanalitico moderno, scrive:

«Sembra che i teologi intendano dire non che Dio c'era ed ora è "morto", ma che l'immagine che noi abbiamo di Dio (...) non basta più e che solo concependo Dio in modo più adeguato possiamo essere certi della Sua realtà (...) come la realtà che è alla base di ogni persona e di ogni essere. Credere in Dio è la fiducia, la quasi incredibile fiducia nel fatto che concedere noi stessi all'amore non significa essere confusi, (...) che l'Amore è il terreno sul quale poggia il nostro essere e sul quale, alla fine, torniamo a casa.

Affermare che Dio è Amore vuol dire, con Buber, che "ogni particolare Tu è uno sguardo attraverso un Tu eterno" e che incontriamo Dio tra uomo e uomo»²⁹.

Secondo Lynk, infine, nessuna scoperta della psicologia moderna è tanto importante quanto la prova «scientifica» della necessità del sacrificio per la propria formazione e per la propria felicità.

Devo quindi concludere che, per penetrare nell'uomo di oggi, le categorie aristoteliche dell'essere devono essere completate con quelle del patico, della relazione, dell'antilogico (von Weizsäcker), tenendo conto che lo sviluppo della cultura esige anche un linguaggio nuovo.

²⁹ E. Stein, *Uno sconosciuto in voi*, Roma 1968, p. 185.

VI. RAZIONALITÀ DELL'INCONSCIO E ASSENSO RELIGIOSO

a) *La logica della irrazionalità in psicologia*

Poiché una questione centrale nella genesi della non credenza è una rivendicazione di razionalità e un timore di essere anti-scientifici compiendo l'assenso religioso, mi sembra opportuno ritornare sulla concezione scientifica di von Weizsäcker. Egli deduce, dalla categoria psicologica dell'incontro o relazione, quella dell'antilogico. Con l'antilogico s'intendono quei paradossi degli eventi della vita cui è difficile dare una sistemazione. Un enunciato antilogico è paradossale nel senso che risulta esatto tanto come negazione che come affermazione. Eventi come nascita e morte, come crisi, trasformazioni, incontri, sono ugualmente antilogici. Ci sono realtà, quindi, che possono essere individuate adeguatamente con l'antilogica mentre non vengono comprese con la logica. Per esempio, von Weizsäcker osserva che il fecondarsi e il dividersi (cellula-uovo fecondata) negano in un certo senso il carattere invariabile del numero intero: il due diventa uno, l'uno diventa due. È questa un'antilogica numerica. La cariocinesi si verifica in maniera altrettanto antilogica. Questo processo (divisione dei cromosomi) contiene anche l'ulteriore dato secondo cui l'essere, generato da due cellule per fusione, *formatosi* per divisione e cresciuta, è sempre uno e soltanto uno. La prima cellula fecondata, gli stadi successivi dello sviluppo (morula, gastrula, embrione, bambino, adulto) sono rimasti un medesimo essere, somiglianti e tuttavia anche un po' diversi tra loro. Esiste dunque un'antilogica genetica nella quale si vede collegata antilogicamente l'identità, mediante la somiglianza, con la diversità. Antilogica numerica, genetica, identificante e imitante, sono esempi dell'enorme varietà in cui il principio antilogico si esprime³⁰.

Anche gli archetipi collettivi di Jung, che pure sono «numinosi», appaiono irrazionali, cioè *non predeterminabili logicamente*.

³⁰ Cf. D. Wyss, *op. cit.*, vol. I, p. 402.

Ma all'uomo moderno Jung pone la domanda:

«Che è la ragione, perché essa dovrebbe essere l'arbitro supremo? Non significa ciò, che è ed esiste una istanza collocata al di sopra del giudizio della ragione, come ci viene confermato dalla storia dello spirito umano in tanti esempi? L'illuminismo opera valendosi di inadeguati concetti razionalistici della verità e richiama l'attenzione, ad esempio, sul fatto che credenze come quella della nascita da una Vergine, nella qualità di Figlio di Dio, nella resurrezione dei morti, nella transustanziazione e altre ancora, siano del tutto assurde.

L'agnosticismo afferma di non possedere alcuna relativa nozione di Dio o di qualsiasi altro oggetto metafisico e si lascia sfuggire il fatto che non si possiede mai una convinzione metafisica, ma si viene posseduti da essa. Ambedue i sostenitori di questi opposti punti di vista sono posseduti dalla ragione che incarna ai loro occhi l'arbitro supremo e indiscutibile»³¹.

«Quale criterio ci permette — chiede ancora Jung — di dire che l'esperienza religiosa non è legittima, non è valida, è pura illusione? Vi è forse una qualsiasi verità sui fini ultimi migliore di quella che ci aiuta a vivere? Questa è la ragione per cui io tengo scrupolosamente conto dei simboli creati dall'inconscio. Essi sono la sola cosa capace di convincere lo spirito critico dell'uomo moderno. (...) Nessuno può sapere che cosa siano i fini ultimi. Dobbiamo perciò comprenderli attraverso l'esperienza che ne facciamo; e se una tale esperienza ci aiuta a rendere la nostra vita più sana, più bella, più completa o più sensata, per noi e per coloro che amiamo, potremo dire senza timore: «È stata una grazia di Dio»»³².

È un pregiudizio quasi ridicolo non ammettere altra esistenza all'infuori di quella corporea. In realtà — sottolinea Jung — la sola forma di esistenza di cui abbiamo conoscenza immediata è quella psichica: noi conosciamo la materia in quanto percepiamo delle immagini psichiche trasmesse attraverso i sensi.

Jung continua, nel suo libro *Psicologia e Religione*, con altre osservazioni che meritano d'essere riportate per la loro profondità, e sono attuali nei riguardi della non credenza contemporanea.

«Oggi — dice in un passo — c'è l'assurda convinzione che l'intelletto, che pur non è che parte e funzione della psiche, basti per possedere la totalità dell'anima ben maggiore di esso. Esiste l'opinione ingenua che

³¹ G. Jung, *op. cit.*, p. 433.

³² G. Jung, *op. cit.*, p. 310.

l'uomo sarebbe limitato alla sua coscienza. Ma chi è l'individuo reale? Diventa difficile il problema della sua identità»³³.

Altrove così scrive:

«Oggi, senza pregiudizi, al grandioso sviluppo della scienza e della tecnica corrisponde in egual misura una spaventosa deficienza di saggezza e di introspezione»³⁴.

Ancora:

«Ma nel nostro orgoglio di moderni guardiamo con disprezzo dietro di noi a quelle nebbie di superstizione e credulità medioevali e primitive, senza pensare che il passato lo portiamo nei piani inferiori del grattacielo della nostra coscienza razionale»³⁵.

«Devo ammettere che l'inconscio è capace talvolta di manifestare un'intelligenza e una finalità di molto superiori alle possibilità introspettive coscienti»³⁶.

b) *Gli archetipi numinosi di Jung e la religione del Padre, una difficoltà dell'uomo contemporaneo*

Il merito di Jung è quello di aver messo in luce l'importanza del simbolismo in tutte le manifestazioni dello spirito umano, specialmente in quelle religiose. Il costante ripetersi di certi simboli presso i singoli individui come presso popoli di diverse razze ed epoche, viene espresso da Jung così: «Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est».

Questo fatto è spiegato attraverso l'ipotesi scientifica dell'inconscio collettivo e dei suoi archetipi, già intuiti da Adolf Bastian, dai francesi Hubert, Mauss e Levy Brühl, e cui Jung ha dato una base empirica. Egli afferma che questi archetipi numinosi hanno una essenza dinamica non originata dalla volontà. Sono fatti spirituali di cui è possibile ignorare l'esistenza, ma di cui non è possibile provare la non esistenza. Si possono considerare fattori, disposizioni, motivi che ordinano gli elementi psichici in certe im-

³³ G. Jung, *op. cit.*, p. 88.

³⁴ G. Jung, *op. cit.*, p. 26.

³⁵ G. Jung, *op. cit.*, p. 44.

³⁶ G. Jung, *op. cit.*, p. 47.

magini e in un certo modo tale che si possono riconoscere soltanto dall'effetto. Certe idee, precisa Jung, non sono opera dell'individuo: egli le subisce, anzi esse si impongono alla sua coscienza. Ben prima che gli uomini imparassero a formulare i loro pensieri, i pensieri vennero a loro, come — tra gli archetipi religiosi — quello di un Dio Redentore.

Il fatto più interessante è che nell'inconscio si presenta un archetipo della totalità, che si manifesta spontaneamente nei sogni, ed esiste una tendenza, indipendente dal volere cosciente, che mira a mettere gli archetipi in relazione con questo centro che si avvicina all'immagine di Dio. Pertanto ne deduco che è nel giusto Frankl quando afferma, contrariamente agli psicanalisti freudiani:

«Dio non è una *imago paterna*; bensí il padre è una *imago di Dio*. (...) Dio è l'immagine originaria di ogni dimensione paterna»³⁷.

Psicologicamente questo centro, chiamato da Jung «*Sé*», abbraccia coscienza e inconscio.

La vita del Cristo, per Jung, è archetipa in alta misura. Ma siccome l'archetipo è il presupposto inconscio di ogni vita umana, anche la vita essenziale segreta, inconscia di ogni singolo diventa manifesta attraverso la vita di Lui: ciò che accade nella vita di Cristo è esemplare per ogni uomo.

La Trinità, osserva ancora Jung, non è soltanto Rivelazione di Dio, ma anche rivelazione dell'uomo, secondo quanto afferma anche Koepgen³⁸. Jung vuol mostrare come il mistero più grande del cristianesimo si fondi, tra l'altro, su condizioni psichiche profondamente radicate nell'anima umana. Il processo evolutivo dell'uomo è misurato sulla sua relazione col padre, in cui occorre contemplare filiazione e paternità. L'uomo deve accettarsi distinto e deve ritornare al padre nel sacrificio di sé, cosciente che in lui è custodito.

Jung sottolinea che il ritorno al Padre è dato in modo esemplare nel doloroso destino del Figlio e, finalmente, nella confessione dell'abbandono (cf. *Mt 27, 45-46*): quell'attimo supremo, per Jung, è tanto divino quanto umano e psicologico.

³⁷ D. Wyss, *op. cit.*, vol. I, p. 361.

³⁸ G. Jung, *op. cit.*, p. 159.

Jung, perciò, sebbene abbia una concezione religiosa profondamente segnata da uno gnosticismo di fondo, presenta degli spunti accettabili per dare una risposta al problema della «religione del Padre», centro di gravità dei conflitti della e con la cultura della non credenza contemporanea.

VII. CONTRIBUTI E PROPOSTE DELL'INDAGINE PSICOLOGICA SULLA NON CREDENZA

Vorrei ora riassumere i punti più salienti che sono emersi nel corso di questa ricerca ai fini della comprensione del fenomeno psicologico della non credenza. Possiamo intravedere le prime risposte e gli orientamenti, pur non nascondendo che siamo ai primi tentativi di affrontare l'interessante ma arduo tema in modo globale.

È bene premettere che l'esperienza psicologica ci dimostra un fatto di cui occorre tener conto: il confine tra credenti e no è spesso molto fluido e si deve accettare una concezione più dinamica del problema religioso. Per la psicologia, l'uomo diventa progressivamente religioso nel corso della sua evoluzione psichica, se non intervengono fattori ritardanti o comunque negativi. Si può dire, con Zavalloni, che la Rivelazione si immerge negli schemi della vita affettiva e razionale umana.

Infatti, contro una concezione riduttiva dell'uomo a sola ragione, è l'affettività che condiziona la percezione dei valori assoluti, religiosi. I valori relativi (piacere, denaro, successo) predominano soffocando la tendenza religiosa dell'uomo.

La psicologia evolutiva dell'infanzia è certa che lo sbocciare religioso del bambino passa attraverso il rapporto affettivo con i genitori e in particolare con il padre. Il processo di identificazione *con* e di interiorizzazione *del* padre è il punto di partenza della sua coscienza psicologica, fondamento di quella morale. Gli «attributi» di Dio (autorità amorevole, protettrice, ma ferma) sono scoperti nell'immagine paterna. Si comprende che qui nascono le prime distorsioni, quando il padre non corrisponde a questo modello esemplare.

Questa è una riprova che l'amore totale è in ultima analisi la base di tutta la vita biologica, sensibile, razionale, spirituale, come il Nuttin ha compreso con la sua teoria relazionale dei bisogni.

Questa natura dell'amore mi sembra la chiave per capire le motivazioni nascoste nella mente dei non credenti. Vi è appunto un binomio insito nella radice stessa dell'uomo: l'essere sé, autoaffermarsi; e l'essere riferito agli altri, aprirsi, comunicare. Il primo è egocentrico, il secondo altruistico. La psicologia conferma che se l'individuo si apre e si dona, cresce e si espande; ma soprattutto si sente integrato nell'ordine totale dell'esistenza, aprendosi al mistero dell'Assoluto. Inoltre, quando uno si vede bloccato nella sua tendenza di autoaffermazione e non riesce a comporre la conflittualità delle due polarità, ripiega su di un expediente per ridurre la tensione psichica. Ma non si può dare autentica pace psicologica che non sia integrazione dei valori superiori etico-religiosi. L'expediente comprende alcuni dinamismi psicologici di difesa, quali: la rimozione, la negazione, l'aggressività, la razionalizzazione, la proiezione, dinamismi inconsci che manifestano anche atteggiamenti e motivazioni della non credenza. Ecco perché in molte «ragioni» o «ideologie» atee e indifferenti, si mascherano motivi inconsci.

Tra gli altri dinamismi psicologici si distingue *l'assunzione*, che è invece un processo cosciente, capace di assumere, orientare la tendenza frustrata verso un fine sostitutivo, gratificante, il progetto generale di vita che tende all'Assoluto.

C'è anche da aggiungere che l'egocentrismo appare la nota prevalente nelle perturbazioni psichiche e negli stati di immaturità e anormalità della persona.

La natura dell'amore viene poi ulteriormente chiarita da due noti psicanalisti moderni: V. von Weizsäcker e Jung. Non esiste perciò una contraddizione fra scienza e fede, ostacolo solo apparente nella cultura odierna. Von Weizsäcker ha compreso che «la sofferenza d'amore» (il patico) è alla base del nostro essere (l'ontico), e che «occorre perdere per acquisire qualcosa di nuovo». Jung da parte sua afferma che è necessario sacrificare se stessi, spogliarsi di quella ostinatezza che si crede libera, e

che la perdita intenzionale non è vera perdita, bensí guadagno. Nel culmine del sacrificio di Gesú, nel grido dell'abbandono, Jung vede l'attimo anche psicologico in cui attua il processo di individuazione. Egli ci addita un modello universale, poiché in esso sta la soluzione del «problema del padre» (anche in tutte le sue proiezioni psicologiche: autorità, tradizione), problema centrale nelle motivazioni che la non credenza oppone per negare l'assenso religioso.

Per Jung, l'uomo deve accettarsi distinto e deve ritornare al padre nel sacrificio di sé, cosciente che in lui è custodito. Cosí vengono contemporanei filiazione e paternità. Questo perdere per avere, annullarsi per essere, è il volto piú nascosto e vero dell'archetipo psicologico dell'amore trinitario e di ogni processo di maturazione dell'individuo e dei rapporti interpersonali. È la grande scoperta della psicologia contemporanea, secondo Lynk.

Vorrei qui indicare una via ancora poco esplorata della conoscenza razionale e naturale di Dio, a cui la psicologia può dare il suo apporto. Le realtà create, quindi soprattutto gli uomini, non sono soltanto «effetti» dell'azione di Dio, ma anche «imitazioni» delle sue perfezioni: ecco perché i dinamismi psicologici interpersonali e il processo di autorealizzazione di Jung sono illuminati per una via a Dio.

Un'altra prova fondamentale della non contraddizione fra scienza psicologica e fede è la concezione di Jung (ma anche di molti altri psicologi) sulla esistenza nell'inconscio collettivo universale di una immagine archetipa della divinità, non costruita dalla mente umana e alla quale gli altri archetipi fanno riferimento. Jung è convinto che questi simboli creati dall'inconscio sono la sola cosa capace di convincere lo spirito critico dell'uomo moderno. Essi ci fanno capire attraverso l'esperienza i fini ultimi della vita e le verità religiose. In effetti, oggi sembra essersi smarrita la capacità di connettere attivamente un segno naturale con la realtà trascendente divina. Una conferma mi pare di averla da quel fenomeno, apparso nell'ultimo ventennio, detto «sacro anonimo», in cui il bisogno naturale religioso anziché indirizzarsi verso Dio va verso forme infraumane e pseudoreligiose.

Per Jung, la Croce è il simbolo in cui l'uomo può discernere

il vero significato del suo patire e trovare la pienezza del suo essere. Il discorso pertanto ritorna ancora una volta sulla centralità della natura dell'amore, la realtà che è alla base di ogni persona e di ogni essere.

L'altra grossa difficoltà che la mentalità moderna pone nei riguardi del problema religioso è certamente il timore di perdere la razionalità umana. Von Weizsäcker osserva che esistono realtà, paradossi degli eventi vitali che possono essere individuati con l'antilogica e non vengono compresi con la logica. Anche gli archetipi collettivi di Jung appaiono «irrazionali», cioè, non predeterminabili logicamente. Eppure la loro «irrazionalità» (solo apparente) manifesta un'intelligenza e una finalità di molto superiori alla coscienza. Questo dimostra che esiste, per Jung, una istanza collocata al di sopra della ragione, come ci viene confermato dalla storia dello spirito umano. Ed è giusta la sua affermazione: «Che è la ragione perché essa dovrebbe essere l'arbitro supremo?».

Oggi dobbiamo cogliere nuove categorie mentali che si aggiungono a quelle classiche, come quelle pensate da von Weizsäcker: il patico, l'antilogico, l'incontro o relazione.

Prima di terminare questa ricerca, desidero rispondere, in qualche modo, ad una domanda fondamentale di Jung che tocca nel vivo il problema psicologico della non credenza. Infatti Jung premette che oggi si parla della «morte di Dio» e si chiede: dove ritrovare il Risorto?

E. Stein precisa che con questa espressione s'intende dire che l'immagine di Dio che avevamo non basta più e ravvisa il nuovo volto in un Dio che è Amore.

Wyss ha giustamente indicato che il concetto junghiano di «individuazione», nonostante che sembri sconfinare nel metapsichico, non coglie del tutto l'individuo, per la cui comprensione sono necessari l'Altro e le categorie del ciclo gestaltico di von Weizsäcker (dal patico all'ontico). Sono stati innanzi tutto M. Buber, M. Scheler e K. Löwith, ancor prima di Heidegger e di Binswanger, a considerare sotto l'aspetto ontologico il rapporto io-tu, l'incontro. Il fatto fondamentale dell'esistenza, dice Buber,

è l'uomo con l'uomo. La comprensione ontologica non si ottiene partendo dalla onticità dell'esistenza personale, né partendo dalla onticità delle due esistenze personali, ma da ciò che si costituisce tra loro e che trascende l'una e l'altra. Nei momenti più intensi del dialogo nel quale veramente il profondo richiama il profondo, c'è un terzo elemento essenziale che traccia una sfera circolare intorno all'evento³⁹.

Jung ha colto il dato fondamentale della presenza del Sé, immagine divina nell'inconscio collettivo, ma non ha sviluppato l'ambito dei rapporti interpersonali; e non è cosa irrilevante, perché, come dice Buber, affermare che Dio è Amore vuol dire che ogni particolare tu è uno sguardo verso un tu eterno: incontriamo Dio nell'incontro tra uomo e uomo.

Come dice Clemente Alessandrino, Dio è Amore ed è a causa dell'amore che noi lo cerchiamo. In ultima analisi, la radice più profonda della non credenza è, forse, una carenza di amore, e soprattutto nei rapporti interpersonali. Ed è in questi — per rispondere a Jung — che troveremo il Risorto.

WALTER BALDASSARRE

³⁹ D. Wyss, *op. cit.*, vol. I, p. 385.