

Aletti M. & De Nardi F., *Psicoanalisi e Religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche*. Torino: Centro Scientifico Editore, 2002, pp. 360.

Recensione di Maria Teresa Rufini, *Studi Junghiani*, n. 19/2004.

Il volume raccoglie le relazioni del Convegno internazionale su *Psicoanalisi e Religione*, tenutosi a Verona nell'ottobre 2001. Dopo un lungo periodo di pregiudizi e di chiusure reciproche, era, forse da tempo, emersa l'esigenza di un nuovo confronto. Fin dagli anni Settanta, da parte di uomini di Chiesa, era emerso un certo interesse per l'ambito psicoanalitico, per le ricadute pastorali delle nuove e più profonde conoscenze che la psicoanalisi pareva apportare alla visione dell'uomo. Tuttavia, il fatto nuovo è che degli psicoanalisti si interrogano sulla religione, da e in quanto psicoanalisti e nella prospettiva della psicoanalisi.

I due curatori, Mario Aletti, Presidente della Società Italiana di Psicologia della Religione, e Fabio De Nardi, Direttore dell'Ospedale "Villa Santa Giuliana", Verona, medico, psichiatra e specialista in psicologia medica, con formazione psicoanalitica, presentano il volume con queste parole: «Questa iniziativa recupera un ritardo che pare non solo culturale in senso stretto, ma anche di costume. Altrove, in altre Società psicoanalitiche, il dibattito su psicoanalisi e religione avviene già da tempo [...]. Ci si interroga sulle valenze cliniche di strutturazione e ristrutturazione (ma anche di destrutturazione) della personalità con cui la religione può emergere nel corso del trattamento psicoanalitico. Interrogativi intriganti quali "*Is religion good for your health?*" O "*Does God help?*" [sono] posti a titolo provocatorio di recenti volumi nella letteratura anglo-americana [...]. La domanda, per essere psicoanaliticamente corretta, va posta nella prospettiva del soggetto: non se Dio aiuta, ma se il credere in Dio aiuta. In questi termini, la questione si fa rilevante, così riportando il vissuto religioso alle sue valenze psichiche nella costruzione della personalità del soggetto».

È necessaria una premessa: nel Convegno di Verona il confronto si svolse, tra specialisti della religione cristiana (e non di altre forme di religione) e psicoanalisti. Si tratta, dunque, in sostanza, di un confronto nell'ambito di un unico modello "monoteistico" della mente e della religione.

Il volume si divide in tre parti.

Psicoanalisi, religione e fenomenologia del sacro

Collocandosi tra psicoanalisi e religione, il teologo Antoine Vergote (*Al crocevia della parola personale*) nota come Freud utilizzi il termine *Wunsche*, desiderio, a proposito della religione. Religione come appagamento di un desiderio. Il termine freudiano, però, indica quel desiderio che si è formato e modellato a partire dalle primissime esperienze di cura parentale e protezione del bambino originariamente

indifeso. Così, quando l'adulto si trova a confrontarsi con le realtà più difficili e pericolose, si risveglia in lui lo schema del desiderio profondamente impresso in sé, in quanto domanda fiduciosa d'aiuto indirizzata a un padre affettuoso immaginario come onnipotente e lo chiama Dio Padre Onnipotente. La religione è l'illusione, dunque, non il delirio del desiderio. A buon diritto, allora, sempre secondo Freud, si può confidare nell'ausilio della ragione, che illumina e dissipa tutti gli elementi non razionali. Solo due anni dopo, nel 1929, nell'opera radicalmente pessimistica *Il disagio della civiltà*, la religione diventa, invece, solo il vano tentativo di curare l'umanità dalla propria nevrosi collettiva di colpa. Il radicale cambiamento è dovuto all'intuizione del fattore fondamentale negativo che opera nella psiche umana, radicalmente differente dall'istinto sessuale e dall'istinto di autoconservazione, la pulsione di morte. Questo fattore negativo infrange il sogno di una pacifica razionalità moderata, anzi, continua il suo lavoro distruttivo nella psicosi, come scrive Freud in *La negazione*. Quindi, nell'opera del 1929, alla figura di un padre pre-edipico, affettuoso viene contrapposta l'idea del padre edipico, già abbozzata nel 1910. Con l'intuizione dell'istinto di morte, appunto, Freud aveva rivolto la sua attenzione alla realtà del male, di quello che Kant chiama male radicale. L'ottimismo razionalistico non trova più spazio. Allora, la visione di Freud, secondo Vergote, è molto vicina alla religione biblica quando riconosce l'enigma del male distruttivo. E il nucleo della sua invenzione geniale sta nel potere curativo della parola. La terapia, infatti, consiste nel produrre progressivamente la libera parola personale. Il processo di guarigione è uno dei più misteriosi fatti umani. Facilitare nel paziente la parola libera significa assegnargli il compito di liberarsi gradualmente, con l'aiuto della relazione. Vergote propone una correzione all'immagine freudiana pre-edipica ed edipica del padre. Nella relazione umana il padre è essenzialmente colui che pronuncia – per lo più nella maniera della relazione – la parola di riconoscimento. Non occorre essere un credente per riconoscere nel nucleo del credere cristiano un paradigma della concezione umana della figura del padre. La paternità si manifesta in un atto discorsivo e si realizza nel processo di riconoscimento del bambino. Il padre inizia il bambino all'umanità che egli rappresenta e la promuove attraverso il processo del complesso edipico. Tuttavia, la paternità è essenzialmente nell'ordine della parola. Freud afferma che l'ordine del "linguaggio" non è l'ordine della natura. L'Edipo fonda l'ordine del "linguaggio".

Pierangelo Sequeri (*L'alterità come esperienza fondativa? Psicoanalisi, etica, teologia*), teologo di ispirazione lacaniana vede la deriva nichilistica dell'Io autoreferenziale. Il Nome-del-Padre è il significante primario e semanticamente inaccessibile della trascendenza del desiderio. Rimanda ogni idealizzazione alla responsabilità dell'Io. La responsabilità del desiderio non si modella né sul progetto di diventare come "dio", né su quello dell'autorealizzazione. La vera *chance* dell'Io è quella di tenere in vita la domanda. Il Nome-del-Padre è veramente conquistato quando si rivela nel vuoto perfetto di significato e di referente. Non è né l'identità autoreferenziale di qualcuno né l'oscura potenza dell'anonimo. L'odierno avvicinamento dell'identità narcisistica verso un'alterità indifferenziata corrisponde culturalmente alla riconversione del dio dispotico (il sacro legale, dogmatico, ideologico) nel dio oscuro (il sacro arcaico, anonimo, indifferenziato), ossia

all'acutizzarsi dell'angoscia indotta dal desiderio rispetto a quella suscitata dalla legge.

Giordano Fossi, psicoanalista (*Psicoanalisi e religione: una crisi comune*) propone cambiamenti radicali. Per la psicoanalisi come processo di cura, suggerisce la proposta ermeneutica, cioè la rinuncia a ogni concetto metapsicologico e altresì la rinuncia a voler spiegare la religione nei suoi molteplici aspetti, usando la tecnica e il suo bagaglio teorico.

La religione come illusione: modelli, prospettive e problemi per una lettura psicoanalitica. Già il titolo dell'intervento di Mario Aletti, uno dei due curatori del volume, ripropone il termine illusione. Si tratta, però, non più dell'accezione freudiana, ma di quella winnicottiana. Se "illudersi" significa "giocare" con la realtà, attraverso i filtri della creatività e dell'investimento personale, ed è funzione pregnante dello psichismo, anche l'illusione religiosa è «parte integrante del fatto di essere umani, autenticamente umani nella nostra capacità di creare realtà non visibili ma significative». L'area transizionale, sottolinea l'autore, non è avulsa dal contesto culturale. Allora, la religione "creata" e la religione "trovata" si intrecciano in una transazione che è sempre in divenire. Per Winnicott, «*la figura dell'illusione indica la tensione del soggetto verso un oggetto che gli si fa incontro [...].* Le nostre illusioni, quindi, sono le nostre illuminazioni. L'illusione non è un errore, e non è neanche una verità; ma il luogo dell'emergenza del vero, porta aperta su un percorso». (p. 67). Si apre così la via per considerare la religione come un sistema di oggetti interni, che svolgono una funzione di "contenitori" dei sentimenti, pensieri e fantasmi elaborati dall'individuo e si riconduce «il vissuto religioso nell'area della materia degna e propria della psicoanalisi» (p. 69). Per concludere, Aletti sottolinea che «come l'analista non ha accesso al genitore o al partner "reali", ma solo alle modalità con cui il paziente li sperimenta nella propria vita relazionale e li esprime nel proprio discorso, allo stesso modo, lo psicoanalista non ha accesso a Dio, ma – tramite, e solo tramite, il discorso del paziente – alla modalità di formazione, trasformazione e uso della rappresentazione di Dio di *quel* paziente che è sul lettino. *Dio non è un tema che riguarda il lavoro psicoanalitico, ma la credenza (e la non credenza) in Dio certamente lo è*» (p. 77). «La fede religiosa» (fede, fiducia, capacità di affidamento) è determinata dall'oggetto specifico e cioè il riconoscimento (almeno intenzionale) del Trascendente come metafisicamente reale» (p. 79). «Il credente – allora – non è il delirante che, contro ogni logica, dice "credo in Dio", anche se è un'illusione». Il credente è colui che «si gioca nella relazione con un Dio affidabile» (p. 82). D'altra parte, la maturità religiosa, sul modello dell'illusione dell'adulto, consiste nel considerare la propria rappresentazione di Dio «come profondamente collegata agli oggetti primari» e, proprio grazie a questo riconoscimento, «assumere la capacità di elaborare il distacco dai nostri desideri e dalle nostre proiezioni». «Forse ogni rappresentazione umana di Dio in certa misura è un idolo. Il Dio trascendente è solo un'«utopia»; è *la pietra di paragone* che mostra i limiti dei nostri idoli, è una meta mai raggiunta, è il polo dialettico che ridimensiona le nostre concezioni e stimola l'attività simbolica a superare le certezze già raggiunte. La maturità religiosa comprende certamente questa presa di coscienza della dialetticità e della relatività delle nostre

rappresentazioni di Dio» (p. 83).

Verso una teologia della totale Alterità del Dio e quindi della sua assoluta inconoscibilità è orientato il saggio di Arnaldo Petterlini, filosofo delle religioni (*Illusione religiosa e teologia dialettica: Sigmund Freud e Karl Barth*), secondo il quale il termine “illusione” utilizzato da Freud, non si occupa del vero/falso, ma è la modalità psichica che deriva dai più antichi e forti bisogni dell’umanità (bisogno di protezione, di conoscenza, di sicurezza, ecc.) e quindi è radicata nella “nostalgia per il padre”. Questo modo di considerare la religione trova un’affinità impressionante con le teorie del moderno teologo Karl Barth, il quale, riferendosi al pensiero di Feuerbach (più volte citato da Freud), sottolinea che il Dio della teologia moderna è in realtà l’uomo stesso. In questo senso, l’ateismo di Feuerbach cui Freud si ispirava, non è l’arroganza del libero pensatore, ma il rifiuto coerente di «un’insolente teologia dell’identità», che ha dimenticato «il rispetto per l’ inconoscibilità del Divino».

Offerta rituale e trasformazione della violenza fondamentale nel mito sacrificale di Isacco è il tema di Fabio De Nardi, l’altro curatore del Convegno e del volume. Il racconto biblico del sacrificio di Isacco viene letto come mito di trasformazione delle inquietanti dinamiche di violenza proprie della paternità, sia “umana” sia “divina”. Nell’antico monoteismo, il sacrificio rituale del figlio da parte del padre esprime il bisogno umano di proteggersi dall’ira del Dio-Padre, ma altresì dalla violenza potenziale dei propri figli, che, cresciuti, avrebbero detronizzato il padre. Così, fermando la mano pronta a immolare Isacco, il Dio rinuncia a una vittima e chiede ad Abramo di rinunciare al legame narcisistico che vincola padre e figlio. Il Dio violento sacrificatore si trasforma nel Dio dell’Alleanza. La paternità narcisistica di Abramo, riconoscendo la paternità di Dio, diventa capace di riconoscere il proprio figlio Isacco come persona distinta.

Ancora il narcisismo (ma in un’accezione diversa) è il tema dello psicoanalista Giorgio Sassanelli (*La dimensione narcisistica nel sacrificio e nel sacro*), il quale, in una relazione molto interessante, che dispiace dover ricordare qui solo brevemente, focalizza l’attenzione appunto, su questa dimensione arcaica della psiche. «È il sacrificio a porre in essere, e cioè a fondare e stabilizzare, l’esperienza e la dimensione del sacro». Il sacrificio è una rinuncia, in vista della custodia di qualcosa di sacro, «rinuncia ad aspetti o elementi desideranti (libidici), vitali e attivi della personalità, fra cui un posto prioritario lo occupa ovviamente la sessualità». Ricordando le vergini Vestali, ancora oggi, nella religione cattolica, «la rinuncia alla sessualità è indispensabile a fondare la sacralità del sacerdozio». Dal sacro dipende l’uomo ai fini della propria sicurezza. Si tratta di *sicurezza immaginaria* che l’autore denomina *sicurezza narcisistica*. È da sottolineare, però, che l’autore considera il narcisismo da un vertice diverso, non necessariamente “di morte”. «*Narcisismo è qualsiasi relazione del soggetto con se medesimo, in vista della realizzazione di un proprio valore, identità e sicurezza esistenziale, relazione che si compie secondo una modalità di rispecchiamento sia pure metaforico [...]. Il sacro costituisce uno di questi fattori rispecchianti, anzi quello più specificamente umano (per cui l’uomo è stato considerato “un produttore di sacro)».*

Psicopatologia e clinica delle esperienze religiose

Per Gaetano Benedetti, psichiatra (*La "mancanza" nel suo triplice aspetto di angoscia, colpa e creatività come base delle religioni e come fonte della psicopatologia*), da un punto di vista psicologico, le religioni hanno origine nella *dimensione fondamentale* della "mancanza esistenziale". Come sappiamo, Benedetti si è occupato particolarmente della psicoterapia delle psicosi. Nel 1955 ha fondato un Simposio Internazionale per la Psicoterapia della Schizofrenia che nel 2003 ha tenuto la sua tredicesima seduta a Melbourne in Australia. Non ci meraviglieremo, allora, se Benedetti, dalla lettura dei miti di origine del mondo, colpito dalla costante rappresentazione di una *catastrofe* occorsa all'alba dell'umanità, parla di *angoscia archetipica*, e riconosce altresì il valore del *capovolgimento freudiano*, secondo il quale si può «congetturare che il mito rifletta non solo la preistoria, ma anzitutto lo stato originario dell'infanzia». E aggiunge: «Come non vedere però, in tale angoscia archetipica, anche un'*origine delle religioni*?». Luogo d'incontro tra psicoanalisi e religione, è la relazione terapeutica. Di fronte alla "mancanza assolutamente radicale", il terapeuta si sente investito nell'interezza della sua persona. «L'incontro con tale mancanza assoluta, nell'intenzione di limitarla, va al di là della pur necessaria dimensione psicodinamica, e ha cioè una dimensione di Re-ligio. *Di fronte all'abisso della sofferenza, che nel controtransfert pone in forse anche lui, il terapeuta è in relazione con tutto l'universo*». La successiva domanda che Benedetti si pone è particolarmente pregnante dal punto di vista teologico. «Può la *psicodinamica della religione* (cioè l'immagine antica di Dio, che punisce e che solleva) comprendere *tutto* il fenomeno religioso?». La soluzione, che non può che essere soggettiva, «*dipende dalla posizione dell'osservatore nell'esistenza*» (p. 138). L'ipotesi, quindi, di Benedetti è «che tutte le grandi visioni delle religioni universali non siano "fatti a sé stanti", ma *soggetti transizionali* tra Esistenza e Trascendenza o, in termini religiosi, luoghi di incontro fra Dio e l'uomo, che creano essi stessi una Realtà indipendente da quella via scoperta dalle scienze naturali». Nel rapporto psicoterapeutico, nel profondo rapporto con il sofferente, nascono verità che non sono solo «mie o dell'altro, proiezioni mie o del paziente, non vere "per sé" come fatti storici, cognitivi, affettivi, ma vere solo come *nicchie della dualità*». «Così – prosegue Benedetti – mi si è presentato il grande evento spirituale in tutte le religioni universali: un grande "Soggetto transizionale", di volta in volta diverso, in quanto la Trascendenza ci parla nel differente linguaggio dell'Esistenza, mai unico, mai vincolante, mai oggettificabile come dogma senza essere tradito nella sua più profonda intenzione, mai falsificabile come un'ipotesi scientifica, e mai dimostrabile a chi non ne fa parte» (p. 138).

Lo psicoanalista Roberto Speciale-Bagliacca nel suo intervento (*Colpa e peccato: riflessioni di uno psicoanalista*) offre, invece, una prospettiva completamente diversa. Non considera superate le idee di Freud sulla religione (che definisce agnostiche piuttosto che atee), ma sottolinea la fondamentale incompatibilità tra le prospettive religiose e quelle psicoanalitiche di fronte ad alcuni temi di base, come il libero arbitrio o il problema del "peccato". Un'analisi del "peccato mortale", da un

punto di vista psicologico e psichiatrico, con un richiamo alla “logica della responsabilità basata sulla colpa” opposta alla “logica della responsabilità basata sulla comprensione tragica”, rende ragione di tale incompatibilità.

Si torna invece all'accostamento tra patologia grave e religione, con Antonello Correale, psichiatra e psicanalista, (*Infinitezza e senso del trascendente*). L'autore descrive con grande precisione l'emozione specifica e potente che coglie il paziente psicotico nei momenti di più acuta depersonalizzazione e preferisce definirla con il termine *infinitezza*, per collocarla il più possibile nell'ambito clinico e sottrarla a quello più specificamente filosofico. Considera questo tema cruciale per la comprensione del disturbo psicotico, anche se questo sentimento è comune, ma, allo stesso tempo differenziato, anche all'individuo non psicotico. Per descrivere questa emozione Correale ricorre a parole intensamente poetiche, come per esempio quelle di Kerényi: «*un momento o un luogo, in cui tutto l'universo si concentra, tempo e spazio si condensano in un punto solo e tutto si collega con il tutto*», quelle di Agamben, con «*l'essere in presa diretta col tutto*» o quelle di Borgna. A questo aggiunge che «il paziente mantiene un ricordo vivissimo e direi straziante di quei momenti, accompagnato all'idea, errata, che nessun altro essere umano, a parte mistici e visionari, sia in grado di farsi un'idea di questa esperienza». La massima rilevanza clinica di questa esperienza è che «il paziente mantiene di questi momenti una specie di indescrivibile nostalgia» accompagnata, però, da stupore, angoscia, vergogna, terrore. Il paziente scopre all'improvviso una specie di spaventosa cesura tra il sé e il tutto, per usare le parole di Sartre. «Un terzo carattere di quest'emozione si aggiunge, dopo l'*universalità* (la presa diretta col tutto) e la *separatezza* (l'infinita insuperabilità tra essere dell'individuo e essere del tutto): *l'entrata in uno spazio-tempo irriducibile a quello consueto*» (p- 163). In altre parole, «l'infinitezza nasce [...] come irriducibilità dell'essere delle cose alle nostre capacità assimilative e di categorizzazione, come un'insufficienza acuta e angosciante delle nostre capacità ordinarie. Questa insufficienza, però, che tutti gli uomini possono provare, acquista nello psicotico un carattere che potremmo definire apocalittico». Anzi, «quello che per gli uomini diventa stimolo alla ricerca di sempre nuove forme di organizzazione conoscitiva del reale (tramite la religione, l'arte, la scienza), per lo psicotico diventa un aut aut insopportabile: o tutto nella apocalisse, nel non tempo, nel non spazio, o tutto ristretto nel mondo dei mortali, con le sue categorie, misure, limiti e ordinamenti [...]. Lo psicotico [...] non riesce a gettare ponti tra infinito e finito e anche la sua infinitezza, per quanto commovente e toccante per chi la osserva, rimane intangibile e non articolabile e quindi in ultima analisi tristemente autoreferenziale». Invece, «nell'esperienza religiosa (o ancor più naturalmente in quella artistica e in quella scientifica) è fondamentale *il bisogno di comunicare al gruppo, ma ancor più la possibilità di trovare forme di passaggio intermedie* (secondo le parole di Binswanger)» (p. 166). L'infinitezza nella terapia della parola può trovare accesso nella fase di lontananza dall'area traumatica, dove invece l'esperienza di catastrofe e di morte è stata talmente intensa che non ne rimane quasi memoria. Nella fase di lontananza, dunque, il lavoro terapeutico può consistere «in una riufrattura al paziente della *vividezza del suo mondo sensoriale*» per la quale il paziente sente come una nostalgia affascinante e terribile (era meglio quando ero

malato...). «Non è dunque la cosiddetta realtà che cura, ma la *vivacità sensoriale e vitale che la realtà offre, se condivisa col terapeuta*». «Ma – prosegue Correale – questa restituzione della vivacità sensoriale deve in qualche modo incorporare l'infinita stessa [...] altrimenti rimane priva proprio di quell'emozione che il paziente tanto teme e tanto rimpiange» (p. 169). «Questa incorporazione dell'infinita è quindi molto legata al *come* dire qualcosa, piuttosto *che cosa* si dice e in sostanza [...] alla tonalità quasi poetica con cui tentare di dare forma a ciò che ancora non la possiede».

Su altri contributi interessanti siamo costretti a sorvolare, purtroppo. Così di Pietro Bria (*I paradossi bi-logici del deicidio e dell'autodeificazione. Vicende inconse dell'individuazione*), di Ana-Maria Rizzato (*Approccio tecnico alle tematiche religiose in psicoanalisi*), di Maurizio Peciccia (*Psicoterapia del delirio religioso*), di Edard P. Shafranske (*Il significato dell'esperienza religiosa nel trattamento psicoanalitico*), di Luigi Boccanegra (*Memoria evocativa e momenti di invocazione*).

L'esperienza religiosa e la sua pensabilità

Con rammarico, ma nella consapevolezza di dover tracciare un limite a questa esposizione, necessariamente non esaustiva (ma con la speranza di lasciare uno stimolo, una curiosità), tuttavia è irrinunciabile, almeno, ricordare qui gli altri interventi, che richiederebbero un articolo a parte. Così è doveroso menzionare di Umberto Regina, *Il problema della verità: dall'inconscio all'interiorità*, di Aldo Giorgio Gargani, *Dalla verità al senso della verità: psicoanalisi ed esperienza religiosa*, di Giovanni Hautmann, *Sviluppi bioniani e alcune forme religiose della mente*, di Mario Ruggenini, *Trascendenza del vero, verità dell'enigma*, di Salomon Resnik, *La verità e le sue maschere*.

Maria Teresa Rufini