

MARIO ALETTI

**psicologia
psicoanalisi
e religione**

studi e ricerche

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Capitolo terzo

Freud e la religione

La religione nel pensiero di Freud

È opinione molto diffusa che psicoanalisi e religione siano irriducibilmente contrapposte. Freud avrebbe determinato la fine di tutte le costruzioni religiose mostrandone la derivazione psichica. D'altra parte le religioni istituzionali, e la Chiesa cattolica in particolare, avrebbero reagito decisamente e rabbiosamente, condannando la teoria e la pratica della psicoanalisi.

Ciò che più meraviglia è che sia nell'ambito degli psicoanalisti, sia in quello dei teologi – due categorie di studiosi specialisti, dunque – queste affermazioni hanno trovato credito, quando non un sostegno o una conferma. Tanto per fare un esempio, il *Bollettino del Clero romano* dell'aprile 1952 arrivava a dichiarare «peccato mortale» ogni pratica della psicoanalisi.

Invece, contrariamente a quanto comunemente si crede, l'unica presa di posizione decisamente negativa da parte della Chiesa, risalente a Pio XII, non ha condannato in blocco la psicoanalisi, ma soltanto la teoria «pansessualistica di una certa scuola di psicoanalisi».

Ma è rimasta, in campo cattolico, una diffusa diffidenza, che ha trovato formulazione in alcune espressioni sintomatiche, che destarono anche il clamore della grande stampa, quali il «Monitum» del S. Ufficio riguardante i «chierici» che vogliono adire a un trattamento psicoanalitico, e la decisione di sopprimere d'autorità l'esperimento di Cuernavaca della «psicoanalisi in convento», guidato dal-

Questo saggio è apparso, col titolo «La religione nel pensiero di Freud. Psicoanalisi e fede», in *Religione e scuola* 5(1977), 225-235; 383-388; 432-438. Diverse considerazioni inducono l'autore a riprodurlo senza correzioni sostanziali. Si è però provveduto ad aggiornare la bibliografia di approfondimento critico.

l'abate Lemerrier e difeso anche in sede di Concilio dal vescovo, mons. Arceo-Mendez. Tale diffidenza va diminuendo solo molto lentamente negli ambienti ecclesiastici, e, per esempio, in caso di provata necessità, si preferisce optare per psicoterapie non orientate in senso analitico, e rispondenti ai criteri di una «sana psicologia».

Sull'atteggiamento da parte cattolica pesa in realtà l'ateismo radicale e più volte dichiarato di Freud stesso e il dogmatismo anticristiano di taluni analisti. Ma ci pare che alla base di un confronto leale e scientifico vada posta una chiara distinzione tra la psicoanalisi come metodo d'indagine e di terapia e come teoria della strutturazione psichica, e gli atteggiamenti personali di vita o le estrapolazioni metapsicologiche (epistemologicamente scorrette) di alcuni, o molti, suoi sostenitori.

Freud stesso, in numerosi passi delle sue opere, e particolarmente in quelle che trattano più esplicitamente della religione, ha affermato la neutralità metodologica della psicoanalisi.

«In realtà la psicoanalisi è un metodo di ricerca, uno strumento imparziale, come il calcolo infinitesimale, ad esempio. Se con l'aiuto di questo un fisico scoprisse che dopo un periodo determinato la terra sarà distrutta, si esiterebbe a attribuire al calcolo come tale tendenze distruttive e a metterlo di conseguenza al bando. Tutto ciò che ho qui detto contro il valore di verità delle religioni non aveva bisogno della psicoanalisi, è stato detto da altri molto prima che la psicoanalisi fosse inventata. Se dall'applicazione del metodo psicoanalitico si ricavano nuove argomentazioni contro il contenuto di verità della religione, tanto peggio per la religione, ma con lo stesso diritto i difensori della religione potranno servirsi della psicoanalisi per avvalorare in pieno il significato affettivo della dottrina religiosa» (Freud, 1927, *Opere*, vol. 10, 466-467).

Questo passo, tratto dall'*Avvenire di un'illusione*, e i molti altri analoghi ci sembrano contenere un principio fondamentale e non ancora pacificamente acquisito, nella polemica tra psicoanalisti e difensori della religione. Eppure, proprio su questa base, in questo «invito» di Freud stesso, noi vediamo la possibilità di una applicazione di principi analitici per una migliore comprensione del fenomeno religioso.

A confermare che le affermazioni del tenore di quella sopra riportata sono espressioni di una convinzione vissuta e non concessioni meramente verbali, vale l'osservazione della lunga e profondissima amicizia e collaborazione che legò Freud al pastore Oskar Pfi-

ster. Questi, membro della comunità ecclesiastica dei Predicatori di Zurigo, venne a conoscenza delle scoperte e delle ricerche dello psichiatra viennese nel 1908, e da allora si dedicò, con un'intensità che lascia sbalorditi, all'applicazione della psicoanalisi nel campo della cura d'anime e della pedagogia, fondando quella «pedanalisi» di cui Freud ebbe a scrivere, in una lettera del '26 che era l'unica applicazione della psicoanalisi che facesse effettivi progressi (*Carteggio col Pastore Pfister*, 106).

Del resto Freud, che sempre riconobbe l'ortodossia psicoanalitica del suo discepolo, gli aveva già, fin dal 1909, all'inizio della loro corrispondenza, manifestata la sua meravigliata approvazione per una così inaspettata applicazione delle sue intuizioni e scoperte.

«La psicoanalisi in se stessa non è né religiosa né irreligiosa, bensì uno strumento imparziale, di cui può servirsi sia il religioso che il laico, purché venga usato unicamente per liberare l'uomo dalle sofferenze. Sono rimasto molto colpito nel rendermi conto che non avevo pensato all'aiuto straordinario che il metodo psicoanalitico può fornire alla cura delle anime, ma questo è certo successo perché un malvagio eretico come me è troppo lontano da questa sfera di idee» (ivi, 17).

Per parte sua, benché «ateo naturale» per tutta la sua vita – secondo l'espressione di Jones, biografo ufficiale e autorizzato – Freud mantenne sempre un interesse persistente, non solo scientifico, ma anche personale, per la religione, e conservò «per tutta la vita uno stupore di fronte alla fede religiosa degli altri» che lo spingeva a una «ricerca incessante da parte sua per scovarne le ragioni». Di fatto, nel complesso dell'opera freudiana l'analisi e la riflessione sulla religione occupano un posto di grande rilievo.

La religione come nevrosi ossessiva

Azioni ossessive e pratiche religiose è la prima opera che esplicitamente assume come tema lo studio della religiosità. Nel breve scritto, del 1907, Freud sottolinea le «similitudini» e «analogie» tra i comportamenti religiosi rituali e i «cerimoniali» propri della nevrosi ossessiva.

La nevrosi è un disordine mentale funzionale, contraddistinto da un turbamento più o meno grave della sfera emotivo-affettiva e motivazionale, che si esprime soprattutto in stati d'ansia, sentimenti di insicurezza e di colpa.

Il malato è generalmente consapevole, a livello sintomatologico, del suo disturbo, ne soffre e cerca di abbassare il livello di ansietà e di colpevolezza. Nelle nevrosi ossessive si instaurano a questo scopo dei comportamenti compulsivi, detti anche «cerimoniali», in quanto obbediscono a precise e minuziose regole, come, ad esempio, lavarsi continuamente le mani, ripetere filastrocche «magiche», o compiere piccoli gesti ritualizzati, in un ordine ben preciso, senza possibilità di variazioni, né di interruzioni. Essi hanno un carattere normativo, e la loro infrazione, o la non scrupolosa osservanza, genera ulteriore ansietà.

Secondo Freud le pratiche religiose (e a queste egli sembra a volte ridurre la condotta religiosa) hanno caratteri analoghi ai cerimoniali nevrotici. Come questi presentano una forma stereotipata, caricata di significato affettivo, ma pressoché priva di significato razionale per chi li compie, hanno la funzione di esorcizzare l'ansietà e la colpevolezza nata da una repressione di moti pulsionali, e si risolvono spesso in una soluzione illusoria e perciò stesso sono caratterizzati da una ripetitività coatta. Sulla base di queste similitudini strutturali e funzionali, Freud stabilisce un'analogia tra nevrosi ossessive e religione, e arriva ad affermare che si potrebbe descrivere «la nevrosi come una religiosità individuale e la religione come una nevrosi ossessiva universale (1907, *Opere*, vol. 5, 349).

Questa intuizione non va intesa, nel pensiero freudiano sulla religione, come una prima fase, poi superata da concezioni seguenti. Tanto è vero che l'affermazione ritornerà anche altrove e, tra l'altro, proprio con le stesse parole, anche in *L'avvenire di un'illusione* (1927, *Opere*, vol. 10, 473), scritto vent'anni dopo, il cui intento centrale è di descrivere la religione come un'illusione basata su un desiderio infantile di protezione e di sicurezza.

È stata da più parti sottolineata la miopia di Freud, che avrebbe ridotto la religione alle sue pratiche rituali, e poi le avrebbe affrettatamente interpretate come sintomi patologici, sulla base di un confronto formale col cerimoniale del nevrotico. Ma egli è conscio, in realtà, che «si tratta solo di paragoni, mediante cui ci sforziamo di capire il fenomeno sociale [= la religione]; la patologia individuale non ci fornisce alcun riscontro pienamente valido» (ivi). E tuttavia, l'analogia, per quanto non esaustiva, gli pare la più adatta per comprendere, quanto meno, l'aspetto rituale della religione.

Giova anche tener presente che egli desidera attenersi alla religione vissuta dall'uomo comune, l'unica di cui si può fare un'osservazione sistematica. Ritorneremo su questa scelta, in chiave di valutazione critica del pensiero freudiano.

La religione come esito della colpevolezza edipica

In *Totem e tabù* Freud affronta il problema dell'origine psicologica della religione, individuale e sociale, fornendo una interpretazione che rimarrà definitiva nel suo pensiero.

Questo «primo tentativo... di applicare punti di vista e risultati della psicoanalisi a problemi ancora non risolti della psicologia dei popoli» (1912-13, *Opere*, vol. 7, 7) muove ancora da una analogia.

I sintomi della nevrosi ossessiva vengono questa volta confrontati con le usanze-tabù dei primitivi. Freud ne rileva queste concordanze:

- «1) l'immotivazione delle prescrizioni;
- 2) il loro consolidamento attraverso una necessità interiore;
- 3) la loro spostabilità e il pericolo di contagio rappresentato dall'oggetto del divieto;
- 4) l'essere causa di pratiche cerimoniali, di prescrizioni che derivano dai divieti» (ivi, 37).

Passando poi dal piano delle constatazioni a quello delle sintesi interpretative, Freud approfondisce le motivazioni psichiche che sono alla base dei tabù e del totemismo, da lui inteso come forma arcaica della concezione religiosa del mondo. L'itinerario di queste riflessioni lo porta a individuare parallelamente l'origine della religione nella specie e l'origine della religiosità individuale. Le due analisi si illuminano reciprocamente, essendo come due momenti speculari di uno stesso processo psichico-culturale, le cui radici affondano nella problematica del complesso d'Edipo.

Quanto all'origine della religione nell'umanità, nell'interpretazione freudiana confluiscono influssi di molti studiosi, in particolare etnologi e etnologi, quali Frazer (una messe di dati sul totemismo), Darwin (l'ipotesi dell'orda primitiva, nucleo dell'umanità), Atkinson (l'idea della rivolta dei figli contro il padre), Robertson Smith (il pasto totemico, con valore sacrificale-espiatorio). Ma Freud sistema tutte queste conoscenze entro un modello interpretativo coerente, che rispecchia, sul piano collettivo, quello che sul piano individuale è lo schema della strutturazione e dei processi dell'Edipo.

Il primo nucleo di convivenza umana sarebbe stato costituito da un'orda primitiva, dominata da un padre dispotico e assolutista che teneva per sé tutte le donne, impedendo ai figli l'appagamento dei propri istinti sessuali.

«Un certo giorno, i fratelli scacciati si riunirono, abbattono il padre e lo divorarono, ponendo così fine all'orda paterna. Uniti, essi osarono compiere ciò che sarebbe stato impossibile all'individuo singolo (forse un progresso nella civiltà, l'uso di un'arma nuova, aveva conferito loro un senso di maggiore forza). Che essi abbiano anche divorato il padre ucciso è cosa ovvia, trattandosi di selvaggi cannibali. Il progenitore violento era stato senza dubbio il modello invidiato e temuto da ciascun membro della schiera dei fratelli. A questo punto, nell'atto di divorarlo, essi realizzarono l'identificazione con il padre, ognuno si appropriò di una parte della sua forza. Il pasto totemico, forse la prima festa dell'umanità, sarebbe la ripetizione e la commemorazione di questa memoranda azione criminosa che segnò l'inizio di tante cose: le organizzazioni sociali, le restrizioni morali e la religione» (ivi, 145-146).

A meglio comprendere le ultime righe della citazione giova tener presente che, come accade a livello individuale nell'Edipo, il padre era per i figli contemporaneamente oggetto di odio, per il controllo dispotico sui loro istinti, e di amore-ammirazione in quanto realizzava il modello cui essi stessi aspiravano (la soddisfazione anarchica della libido). Soddisfatto l'odio con l'uccisione del padre, l'ammirazione fa sentire i suoi diritti, sotto forma di un senso di colpa che coincide con il rimorso collettivo.

«Morto, il padre divenne più forte di quanto fosse stato da vivo ... Ciò che prima egli aveva impedito con la sua esistenza, i figli se lo proibirono ora spontaneamente, nella situazione psichica dell'"obbedienza retrospettiva" che conosciamo così bene attraverso la psicoanalisi» (ivi, 147).

Inoltre, per ridurre il senso di colpa, i figli cominciarono a offrire al morto, o meglio, alla sua immagine «sacralizzata» nel totem, sacrifici e riti. Di qui i primi sistemi di religiosità.

D'altra parte, i figli «liberati» percepiscono che la loro carica libidinale non può realizzarsi in assoluta libertà senza riprodurre la situazione carica di aggressività di cui sono stati protagonisti vincitori. Morto il padre, ognuno è rivale dell'altro. Non restò loro, se volevano convivere, che porre restrizioni alla sessualità, erigendo il tabù dell'incesto. Così totemismo e esogamia, basi delle formazioni religiose, morali e sociali, appaiono strettamente correlati, e la loro origine contemporanea è fondata su una repressione della libido a partire dalla dinamica dell'Edipo.

«Gli inizi della religione, della moralità della società e dell'arte convergono nel complesso edipico» (ivi, 159).

A livello del singolo appare ancora più chiaro, secondo Freud, che la religiosità scaturisce dal complesso d'Edipo.

Il complesso d'Edipo definisce, nella teoria freudiana, il complicato nodo di dinamiche psichiche che si instaurano nei rapporti tra genitori e figlio a partire dal terzo anno di età e che è destinato a segnare in maniera definitiva la strutturazione della personalità. A quella età, il bambino comincia a percepire la figura paterna come un fattore disturbante nella sua relazione unica e tendenzialmente esclusivista con la madre. La libido, che finora si era canalizzata liberamente sull'oggetto materno, seguendo unicamente il «principio del piacere», trova un ostacolo e un limite nel padre. Questi è più potente del bambino, ed è prima di lui nel possesso affettivo della madre. Il figlio avverte la sua impotenza ed è costretto, con profonda frustrazione, a piegarsi al «principio del reale», riconoscendo nel padre una superiorità che gli interdice la libera espansione delle sue cariche libidiche.

Il bambino si trova così in una situazione ambivalente rispetto al padre. Da una parte lo ama e lo ammira, in quanto incarna e realizza ciò che egli vorrebbe essere, d'altra parte, lo odia, in quanto lo obbliga a reprimere la libido. In questa situazione di amore-odio, il padre è percepito contemporaneamente come legge e ideale, limite e modello di sviluppo, fonte di castrazione attuale e di realizzazione futura.

In questo quadro, che ripresenta, a livello ontogenetico, lo schema già visto operante a livello filogenetico, Freud colloca la nascita della religiosità. La concezione di Dio — che non a caso i fedeli chiamano Padre — risulta da una proiezione dell'immagine paterna.

«Dalla ricerca psicoanalitica condotta sul singolo individuo risulta, con particolarissima insistenza, che il dio si configura per ognuno secondo l'immagine del padre, che il rapporto personale con il dio dipende dal proprio rapporto con il padre carnale, oscilla e si trasforma con lui, e che, in ultima analisi, il dio altro non è che un padre a livello più alto. Anche qui, come nel caso del totemismo, la psicoanalisi ritiene giusto prestar fede ai fedeli, i quali chiamano Dio col nome di Padre, così come chiamavano progenitore il totem. Se la psicoanalisi merita qualche considerazione, all'elemento paterno dell'idea di Dio dev'essere attribuita una grande importanza, a prescindere da tutte le altre origini e significati

del concetto di Dio, sui quali la psicoanalisi non è in grado di far luce» (ivi, 150-151).

Perché e come avviene questa proiezione? Freud non è esplicito in *Totem e tabù*, ma, in coerenza col suo pensiero e sulla base di varie affermazioni contenute in altre opere possiamo tentare questa interpretazione. L'odio del bambino si esplica fino a una uccisione (simbolica) del padre, che genera un forte senso di colpa. Da un altro punto di vista poi, il bisogno di «essere come il padre» lo spinge a una interiorizzazione sempre più intensa della figura paterna. Questi due processi, diversi ma tra loro collegati, convergono nella costituzione fantastica di una immagine dilatata di Padre, cui viene riferito ultimamente l'origine del senso di colpa e la possibilità del perdono, e che, nello stesso tempo, rinforza l'impegno di identificazione al padre (si noti la coincidenza funzionale, dal punto di vista psichico, di questo Padre col Totem).

Così l'immagine del Padre celeste facilita la soluzione del complesso d'Edipo, nella direzione di una accettazione della legge rappresentata dal padre terreno (il Padre celeste è infatti il garante e la personificazione stessa della Legge, del Reale) e perciò stesso aiuta a inserirsi nel mondo della rinuncia e della responsabilità, cioè nella prospettiva della maturazione. Per contropartita, l'immagine di Dio rimane – secondo Freud – definitivamente caratterizzata come fonte di repressione e di interdetto. Funzionale allo sviluppo dell'io debole e infantile, come delle società primitive, un tale Dio deve essere rifiutato dall'uomo adulto e «liberato», conscio delle sue possibilità umane e dei suoi limiti.

La religione come illusione

Nel 1927-'30 Freud si interroga, con due opere fondamentali (*L'avvenire di un'illusione* e *Il disagio della civiltà*), sulla religiosità dell'uomo adulto, nell'ambito di una più vasta analisi sulla strutturazione civile della società umana, sulle sue conseguenze, sul suo prezzo. Egli tende a mostrare come la civiltà [e «la parte forse importante dell'inventario psichico di una civiltà» sono le sue «rappresentazioni religiose» (1927, *Opere*, vol. 10, 444)] sia fondata sulla rinuncia all'istintualità individuale, si costruisca cioè su una base di repressione e di frustrazione.

Quanto alla tematica che ci interessa più da vicino, la tesi fondamentale di Freud è sinteticamente e drasticamente espressa nel tito-

lo dell'opera del '27. L'«illusione» è la religione, e il suo «avvenire» è, in realtà, quello di non avere avvenire, di scomparire dal bagaglio degli atteggiamenti umani, man mano che la mentalità infantile, delirante, pre-scientifica dell'uomo religioso cederà il posto alla lucida acquisizione razionale di una «vita ostile», ma reale, senza illusioni, man mano che nell'uomo verrà attuandosi il «primato dell'intelletto», che è «senz'altro in un futuro molto, molto lontano, ma probabilmente non infinitamente lontano» (ivi, 482).

Seguendo il pensiero di Freud più analiticamente, osserviamo che muove dalle grandi frustrazioni dell'umanità, riassumibili nell'impotenza di fronte all'ostilità della natura, alla legge ineluttabile del Destino che ci sovrasta, e in particolare della morte, e infine ai disagi inerenti allo stesso vivere sociale che impone una «frustrazione civile» con la repressione di molti istinti individuali e narcisistici, come viene denunciato in *Il disagio della civiltà*.

L'uomo, incapace di sopportare il suo stato di frustrazione radicale e strutturale, si rifugia in una immaginazione rassicurante: le rappresentazioni religiose.

«Gli dei serbano il loro triplice compito: esorcizzare i terrori della natura, riconciliarci con la crudeltà del fato, specialmente quale si manifesta nella morte, risarcirci per le sofferenze e per le privazioni imposte dalla civile convivenza» (1927, *Opere*, vol. 10, 447-448).

Gli dei, contrariamente al destino impersonale adombrato nel fato, sono sì esseri superiori, ma antropomorfici, «umani». E l'uomo può sperare che si dia la possibilità di scongiurarli, di placarli, di corromperli, influenzando su di essi, in qualche modo.

Questa situazione, dice Freud, non ha niente di nuovo. Ha un precedente e un modello infantile: già una volta ci siamo trovati altrettanto inermi, piccoli, di fronte ai genitori, soprattutto al padre, benché avessimo una sostanziale e istintiva fiducia nella sua protezione contro i pericoli che allora conoscevamo. Sulla base di questa esperienza precedente, l'uomo, nelle difficoltà gravi della vita, regredisce a uno stadio di sviluppo infantile e si figura l'esistenza di un padre ingigantito (Dio), il rapporto col quale, pur essendo segnato dall'ambivalenza del padre edipico, ispira fondamentalmente fiducia e sicurezza di difesa. Ancora una volta, così, viene sottolineata la dipendenza della religiosità da quel momento precoce dello sviluppo umano che è il complesso d'Edipo. Una lunga citazione, ancora da *L'Avvenire di un'illusione*, permette, oltre che di trovare questo qua-

dro tratteggiato dalle parole dello stesso Freud, di vederne le connessioni con le tesi di *Totem e tabù*:

«Il motivo che la psicoanalisi adduce per il formarsi della religione è uno solo: il contributo infantile alla sua motivazione manifesta. Trasferiamoci nella vita psichica del bambino piccolo [...]. La libido segue la via dei bisogni narcisistici e aderisce agli oggetti che ne assicurano il soddisfacimento. Così la madre, che soddisfa la fame, diviene il primo oggetto d'amore e certamente anche la prima difesa contro tutti i pericoli indeterminati che incombono minacciosi dal mondo esterno; diviene, possiamo dire, la prima protezione contro l'angoscia. Nella funzione protettiva la madre viene presto sostituita dal padre, più forte, al quale tale funzione rimane connessa per tutta l'infanzia. Ma il rapporto con il padre è caratterizzato da una peculiare ambivalenza. Il padre stesso costituisce un pericolo, forse a causa del suo precedente rapporto con la madre. Lo si teme quindi non meno di quanto lo si desidera ardentemente e ammiri. I segni di questa ambivalenza del rapporto paterno sono profondamente impressi in tutte le religioni, come viene precisato anche in *Totem e tabù*. Ora, quando l'individuo, crescendo si accorge che è destinato a rimaner sempre un bambino, che non può mai fare a meno della protezione contro potenze superiori sconosciute, egli presta a queste i tratti della figura paterna, si crea gli dei, che teme, che cerca di propiziarsi e ai quali nondimeno si affida per essere protetto. Il motivo del desiderio ardente del padre coincide pertanto col bisogno di protezione contro le conseguenze della debolezza umana; la difesa contro l'insufficienza infantile si riflette, con i suoi caratteri, nel modo di reagire dell'adulto contro la propria fatale impotenza, si riflette cioè nella formazione della religione» (1927, *Opere*, vol. 10, 454).

Una tale religiosità è dunque un'«illusione», nel senso precisato da Freud stesso. Caratteristica dell'illusione è quella di derivare la sua ragion d'essere dai desideri umani.

«Diciamo dunque che una credenza è un'illusione qualora nella sua motivazione prevalga l'appagamento di desiderio e prescindiamo perciò dal suo rapporto con la realtà, proprio come l'illusione stessa rinuncia alla propria convalida» (ivi, 461). L'illusione non è necessariamente un errore, cioè qualcosa in contraddizione con la realtà. Ma è una credenza non convalidata dalla esperienza e profondamente motivata dal desiderio. Perciò stesso è indimostrabile e, d'altra parte, inconfutabile, in termini di discussione razionale.

Freud ammette: «così come nessuno può essere costretto a credere, nessuno può essere costretto a non credere» (ivi, 462) e affer-

ma che prendere posizione quanto al valore di verità delle dottrine religiose non rientra nel piano del suo studio. Ma subito aggiunge, rivelando ancora una volta la sua opzione personale: «l'ignoranza è l'ignoranza; da essa non deriva alcun diritto a credere in nulla» (ivi).

E di fronte a una religione che esaudisce così pienamente i desideri dell'uomo sull'esistenza di un creatore del mondo, di una provvidenza benigna, di un ordine morale universale e di una vita ultraterrena, Freud che, personalmente crede che tutta la religiosità si riduca alla sua motivazione psicologica, si esprime con una frase intrisa di scetticismo: «è almeno molto strano che tutto ciò sia così come non possiamo fare a meno di desiderare che sia» (ivi, 463).

Del resto, che la religione potesse ridursi a un tentativo di risposta illusoria ai desideri umani era da Freud già stato affermato in *Psicopatologia della vita quotidiana*, dove sostiene che gran parte della concezione mitologica del mondo, che si estende, diffondendosi sino alle religioni più moderne, non è altro che «psicologia proiettata nel mondo esterno» (1892-1895, *Opere*, vol. 1, 279), e, prima ancora, in una lettera a Fliess del 12 dicembre 1897, dove asserisce che l'immortalità, la ricompensa eterna, l'aldilà non sono altro che dei prodotti, dei desideri della psiche e costituiscono una «psicomitologia».

Religione come nevrosi ossessiva, religione come esito del complesso edipico, religione come illusione. Le tesi di Freud sono tra loro strettamente correlate e integrate in una concezione organica che ci appare già precocemente strutturata in modo pressoché definitivo. Questa staticità fondamentale pone interrogativi di una certa rilevanza, che dovremo tener presenti in sede di verifica critica del pensiero freudiano.

Con Freud, oltre Freud. Per una sintesi critica

Dopo aver presentato il discorso freudiano sulla religione, possiamo ora tentarne una sintesi critico-valutativa, soffermandoci soprattutto su una ricerca di possibili punti di contatto tra i risultati dell'indagine psicoanalitica e i contenuti della religione e della fede.

Alcuni passi di Freud offriranno lo spunto, lo stimolo e la direzione per un approfondimento. Sono brani in cui viene decisamente ammessa l'esistenza, nel rapporto religioso, di un elemento irriducibile al discorso psicoanalitico sulla religione.

«Non c'è da temere che la psicoanalisi, la quale ha scoperto per prima che gli atti e le formazioni psichiche sono invariabilmente sovradeterminati, si lasci indurre nella tentazione di far discendere da un'unica origine qualcosa di così complesso come la religione. Se essa, obbedendo alla unilateralità cui è obbligata, e che a dire il vero è doverosa, intende porre in luce una sola tra le fonti di questa istituzione, non per questo pretende di attribuirle carattere di esclusività, né le assegna un posto di primo piano tra i fattori che concorrono a determinarla. Soltanto una sintesi fra le diverse sfere della ricerca è in grado di stabilire quale sia l'importanza relativa da attribuire, nella genesi della religione, al meccanismo che vogliamo discutere qui. Ma un lavoro come questo supera i mezzi di cui lo psicoanalista dispone e va al di là dei suoi stessi propositi» (1912-1913, *Opere*, vol. 7, 105).

Questa affermazione, che introduce il capo IV di *Totem e tabù*, non lascia spazio ad alcun riduzionismo psicologico. In realtà Freud è convinto che la religiosità è una condotta così complessa nella sua origine, nelle sue manifestazioni e nelle sue implicanze da non poter essere esaustivamente spiegata dalla psicoanalisi. Tutto ciò viene esplicitato anche nella sua ultima importante opera, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*.

«È inerente a tutto ciò che ha a che fare con l'origine della religione, anche di quella ebraica, qualcosa di grandioso, di cui le nostre precedenti spiegazioni non han dato ragione. Deve concorrere anche un altro fattore, per il quale c'è poco di analogo e nulla di simile, qualcosa di unico, qualcosa dello stesso ordine di grandezza di ciò che ne è scaturito, come appunto la religione» (1934-1938, *Opere*, vol. 11, 445).

Importa rimarcare che in realtà il riduzionismo psicologico trova la sua aporia più grave nei limiti intrinseci al metodo psicoanalitico stesso, quale è inteso da Freud.

È diffusa l'opinione erronea che l'analisi sia un procedimento atto a portare totalmente «alla luce» l'inconscio, a «rendere conscio l'inconscio», quasi si trattasse di esplorare un continente sconosciuto, per ricondurlo a chiare carte geografiche. Ma, come soprattutto Lacan e la sua scuola hanno insistentemente sottolineato, riprendendo la distinzione freudiana tra rimozione primaria e rimozioni secondarie, l'inconscio è una dimensione irriducibile dell'uomo. L'analisi non rende mai l'uomo integralmente conscio. L'analisi permette certo di fare molta strada nella coscientizzazione dell'uomo,

ma al tempo stesso rivela l'incongruenza radicale tra il discorso conscio e la vita psichica nella sua globalità. C'è sempre «un altro elemento» che sfugge alla indagine, irriducibile alla parola che l'uomo pronuncia. La psicoanalisi, mentre libera taluni elementi che vengono a porsi a livello di discorso cosciente, è fondata sul riconoscimento di una non-conoscenza irriducibile. Riduzionismo è invece intendere il discorso liberato dall'analisi come il testo ultimo e definitivo su cui riposerebbe tutta intera la verità del soggetto, senza più ombre o misteri.

Se ora, sulla base di queste osservazioni, ci volgiamo all'interpretazione freudiana della religione, si comprende come non è possibile assumerla come un immenso tentativo di ridurre il discorso religioso al discorso cosciente dedotto dall'indagine psicoanalitica, che fornirebbe la chiave ultima di interpretazione. E si capisce anche perché vi si riscontrano molte incertezze, lacune, discontinuità, incongruenze, sintomi della permanenza di un elemento inconscio non chiarito.

Freud stesso si proclama a più riprese insoddisfatto della sua analisi e riconosce che troppi elementi della religione gli sfuggono. Del resto, quando presenta la religione come un'illusione basata sul desiderio e quindi non sostenuta dal discorso razionale, dichiara che tuttavia il contenuto di verità di questa illusione, non dimostrabile, è anche, e per la stessa ragione, non confutabile.

Anche se la tentazione di riduzionismo e della sistemazione metapsicologica e quasi filosofica (sulla spinta di una tendenza a lungo repressa verso la speculazione, come ebbe a confessare in *La mia vita e la psicoanalisi*, nel 1925) è a volte presente in Freud, egli è più spesso cosciente che il suo discorso sulla religione è segnato e attraversato da una carenza radicale che obbliga a riconoscere che una dimensione irriducibile d'inconscio è al centro della religiosità. Il discorso dell'uomo su Dio dice qualcosa di ciò che egli è, e tuttavia non dice tutto; qualcosa di centrale e di intimo sfugge all'analisi. La psicoanalisi deve rinunciare alla pretesa di dire tutto sulla religione, come, almeno presso i buoni psicoanalisti, ha sempre rinunciato alla pretesa di dire tutto sull'uomo, nevrotico o normale.

In questa prospettiva generale possiamo iniziare la nostra rilettura critica. Abbiamo già notato la sostanziale fissità degli elementi portanti dell'interpretazione freudiana. Alcune assunzioni fondamentali, come l'assimilazione delle pratiche religiose al cerimoniale dei nevrotici, l'ancoraggio della religiosità individuale e collettiva al complesso d'Edipo, l'identificazione del contenuto illusorio della re-

ligione a una nostalgia del padre sono precocemente stabilizzate e ritornano costantemente, senza modifiche significative. Ciò lascia tanto più stupiti se si considera che Freud è sempre stato aperto e disposto a integrare ulteriori apporti provenienti dall'analisi modificando e rinnovando, se necessario, le sue ipotesi metapsicologiche.

Dobbiamo forse ipotizzare qui una fissazione, nel senso di una incapacità a superare una sintesi già acquisita, che rappresentava una difesa di fronte alla ricorrente inquietudine che accompagnava gli interrogativi sulla religione? Sappiamo, per sua stessa confessione, che certi problemi – come quello della figura di Mosè – lo hanno affascinato e tormentato per tutta la vita, più sul piano affettivo che su quello della ricerca intellettuale.

Perlomeno, è certo lecito chiedersi se veramente Freud sia riuscito a penetrare fino in fondo nella sua indagine sulla religione, nonostante le sue opzioni personali, i suoi pregiudizi antireligiosi, le sue amare esperienze di ebreo, fatto oggetto fin da giovane di discriminazione e persecuzione razziale e religiosa, in un'Austria cesaropapista prima, e nazista poi.

Pfister lo aveva capito bene. E aveva cercato di farne avvertito l'amico e maestro. Durante la controversia a proposito di *L'avvenire di un'illusione*, annunciando la spedizione del manoscritto della risposta polemica, faceva queste osservazioni:

«Tra i punti che ci avvicinano ce n'è qualcuno estremamente importante, e quando penso che Lei è infinitamente migliore e più profondo della sua incredulità, e io molto peggiore e più superficiale della mia fede, l'abisso non dovrebbe poi spalancarsi così terribilmente... Senza dubbio la differenza consiste principalmente nel fatto che Lei è cresciuto a contatto con forme patologiche di religione e le considera come "la religione", mentre io ho avuto la fortuna di potermi dedicare a una forma libera di religione, che a Lei sembra uno svuotamento del cristianesimo, mentre io vi scorgo il centro e la sostanza dell'evangelismo» (*Carteggio col pastore Pfister*, 121).

Ma, d'altra parte, bisogna anche dire che Freud non è interessato a una religiosità ideale e astratta. Egli sceglie di confrontarsi con «il tesoro già costituito delle rappresentazioni religiose, così come la civiltà lo trasmette all'individuo» (1927, vol. 10, 454).

E non ha difficoltà ad ammettere:

«Il mio scritto *L'avvenire di un'illusione* verteva assai meno sulle fonti più profonde del sentimento religioso, che su ciò che l'uomo comune intende per religione, vale a dire sul sistema di dottrine e di promesse che, da un lato, gli spiega con invidiabile compiutezza gli enigmi di questo mondo, dall'altro gli garantisce che una Provvidenza sollecita veglierà sulla sua vita e in un'esistenza ultraterrena lo ripagherà di eventuali frustrazioni. L'uomo comune non può rappresentarsi questa Provvidenza se non nella persona di un padre straordinariamente elevato. Soltanto un essere simile può comprendere i bisogni del figlio dell'uomo, venir impietosito dalle sue preghiere, placato dai segni del suo pentimento» (1929, *Opere*, vol. 10, 566).

Esiste un «qualcosa d'altro» dunque, di più profondo, alle radici della religiosità, alle soglie del quale l'analisi di Freud si ferma, conscia dei propri limiti, ma anche non interessata ad esso. Ciò, mentre serve a situare le sue conclusioni entro l'ambito circoscritto di una spiegazione non esaustiva, costituisce uno stimolo per lo studioso a cercare se non sia possibile andare oltre nell'analisi stessa.

Ma la scelta di Freud di studiare la religione dell'uomo comune merita considerazione anche per altri aspetti. Se da un punto di vista abbiamo potuto pensare che il coefficiente d'errore personale abbia influenzato l'osservazione e l'analisi, ora, di fronte a questa autolimitazione, voluta, ma certo influenzata anche da quell'elemento inconscio, si può forse ritrovare una difficoltà di base, che, prendendo a prestito un termine dalle scienze statistiche, potremmo chiamare un «errore sistematico».

Non ha Freud sbagliato porta, andando a bussare a quella della religiosità vissuta, magari in forme inadeguate, anziché a quella della religione nelle sue dimensioni costitutive? E allora, è ancora lecito parlare di psicoanalisi della religione o non è meglio parlare di psicoanalisi di persone che vivono, in modo più o meno psicologicamente «sano», la religiosità?

Non è una questione oziosa. Perché qui la riflessione si sposta sul valore, l'ambito e i limiti della lettura psicoanalitica della religione. Freud è profondamente interessato all'uomo, l'uomo con la minuscola, il nevrotico quanto il sano, ma l'uomo comune, quotidiano. Il compito che egli ha affidato alla psicoanalisi è fondamentalmente ispirato a un progetto di liberazione dell'uomo e di promozione della sua autenticità. Qui è la spinta all'indagine dell'inconscio, per cogliere, oltre i segni e i sintomi, rilevabili nel discorso, la radice pulsionale che ne è alla base e che lo motiva.

La psicoanalisi è essenzialmente iconoclastica, in quanto tende a distruggere le figure del discorso razionale e strappare l'uomo alle illusioni del suo desiderio per inserirlo nel mondo del reale.

Nel campo della religiosità ciò significa distruggere gli idoli, demistificare e demitizzare tutte le immagini di Dio che l'uomo si costruisce e mostrare come esse siano spesso solo «psico-mitologia».

Il credente non ha *a priori* difficoltà ad accettare questa posizione. Egli sa che ogni immagine di Dio si presta a diventare un idolo. Un'immagine è un'immagine, non la realtà. Dio trascende qualsiasi sua immagine. In questo senso la lotta iconoclasta della psicoanalisi può essere assunta come un utile strumento di purificazione della fede. Scoprendo le radici meramente psicologiche della religiosità infantile, proiezione di un desiderio di onnipotenza, mette in guardia contro l'inadeguatezza di una condotta religiosa non maturata attraverso il progressivo superamento delle problematiche infantili. In questo modo, Freud ci mette sulla strada per scoprire quanto vi è di psicologicamente inadeguato in molte condotte religiose segnate dal narcisismo o da esiti negativi dell'Edipo.

D'altra parte, la denuncia di una religione fondata sul desiderio è, nella psicoanalisi, solo una parte di un discorso più ampio, che porta a considerare i modi di superamento «normale» del desiderio verso una condotta più adeguata e matura. E anche se in Freud questo discorso non è stato esplicitato, sembra implicita in una considerazione di una psicologia dell'io, portata più avanti di quello che Freud abbia potuto fare negli ultimi anni di vita, anche una prospettiva di recupero di una religiosità ben diversa e matura.

Su queste basi si colloca anche il tentativo che proponiamo di una rilettura del simbolo paterno, inteso come elemento primario nella strutturazione della religione.

Religione e simbolo paterno

In *Totem e tabù*, Freud ha indicato l'origine «familistica» della religione individuale e collettiva. È noto che a quest'opera sono state mosse, fin dal suo apparire, numerose critiche, che si appuntavano sul suo valore storico, etnologico, antropologico.

Si tratta di obiezioni più che fondate, ma che non inficiano il discorso freudiano. La tragedia arcaica dell'orda primitiva può ben essere un «apologo», un modello interpretativo, falsificabile attraverso

so conoscenze ulteriori. Ma nell'argomentazione freudiana, il «primum» non è l'uccisione «reale» del padre primigenio, ma il processo di maturazione del complesso d'Edipo che si verifica in ogni gruppo umano in cui vi siano un padre, una madre e un figlio.

È il secondo momento, «logico», che getta luce sul primo momento, «cronologico», e non viceversa. L'approccio clinico può infatti portare a una interpretazione fondata sulle costanti strutture della psiche umana, indipendentemente dalle convalide storiche e antropologiche.

È invece a un altro livello, e all'interno del modello adottato da Freud, che sembra di ravvisare i motivi più gravi di perplessità. Vi si troverebbe una mancanza di coerenza interna, che impedisce di riconoscere in tutta la sua pienezza l'efficacia strutturante del simbolo paterno. Ciò significa anche che rimane aperta la possibilità per una rilettura delle intuizioni e delle teorie freudiane in chiave più rigorosa. Sembra cioè possibile approfondire lo studio dei rapporti tra le scoperte psicoanalitiche sulla funzione strutturante delle immagini parentali e le rivelazioni della tradizione giudaico-cristiana sulla paternità divina.

È opportuno notare che qui ci si pone a monte della distinzione barthiana tra fede e religione, oggi molto conosciuta. La religione sarebbe opera dell'uomo che tenta, con le sole sue forze, di rappresentarsi un Dio e di relazionarsi a lui. Mentre la fede sarebbe la relazione vissuta che Dio instaura gratuitamente con l'uomo. Ogni religione è idolatrica, in quanto tentativo di modellarsi Dio a somiglianza e a servizio dell'uomo. La fede, dono del Dio vivente autorivelantesi e autocomunicantesi, è la negazione di ogni religione.

Ora, il tentativo di preservare la fede dalla psicoanalisi, basato sull'affermazione che il suo esame si appunta sulla religione (produzione dell'uomo) mentre non può raggiungere la fede (la cui origine è nascosta in Dio) appare goffo e inconsistente. Per quanto purificata dalla «religione», la fede cristiana si annuncia sempre «nel nome del Padre», Cristo è il Figlio per eccellenza, riconosciuto e inviato dal Padre, il cristiano sarà sempre il figlio del Padre...

Ora, il problema, per la psicoanalisi, è dato proprio dal porre nella realtà delle figure simili al padre. Essa si propone di demistificare questa immagine paterna, mostrandone la derivazione dal desiderio dell'uomo. Per Freud questo istaurarsi di un Padre (che sia posto dalla religione dell'uomo, o che venga visto dall'uomo di fede come dono gratuito di Dio) è un'illusione del desiderio, che crea il suo idolo, lungo le strategie della colpevolezza, o della consolazione.

Quindi, ciò che Freud vuole denunciare come idolo è proprio anche la rappresentazione centrale del cristianesimo: Dio è Padre e l'uomo è se stesso vivendo come figlio.

In questo senso la fede non è più estranea della religione alle vicissitudini del desiderio illusorio. Nella religione Dio sarebbe l'oggetto del desiderio dell'uomo, mentre nella fede è l'uomo l'oggetto del desiderio di Dio. Sia pure. Ma la psicoanalisi ha chiarito che crederci oggetto del desiderio dell'altro costituisce proprio il terreno per eccellenza dell'illusione.

La fede, in conclusione, non può rifiutarsi all'indagine psicoanalitica dei suoi contenuti e delle sue modalità. Ma non è certo detto che questo comporti un danno per essa. Come afferma P. Ricoeur, la psicoanalisi, che è necessariamente «iconoclasta», non può andare oltre la sua attività di demitizzazione delle immagini. E il suo esame sempre sfocia a una doppia possibilità: quella dell'assenso di fede e quella del rifiuto della fede; ma la decisione tra queste due possibilità non le appartiene. E l'ermeneutica iconoclasta della psicoanalisi può veramente portare a una distruzione di una religione che abbia per contropartita una fede sempre più purificata da qualsiasi tentazione idolatrica.

Si è detto, presentando il pensiero di Freud, della funzione essenziale del complesso d'Edipo nella strutturazione della personalità. Nel rapporto duale madre-figlio, che ha come principio organizzatore quello del piacere, il padre introduce una nuova dimensione. Egli pone un limite e una legge all'espansione dell'affettività del figlio, introducendo così il principio della realtà nella linea dello sviluppo dei rapporti interpersonali. Al tempo stesso, però, egli costituisce per il figlio un modello di identificazione.

Infatti il bambino intuisce che non potrà mai essere adeguatamente integrato nel quadro affettivo della famiglia e delle relazioni interpersonali, se non maturerà fino a raggiungere la «statura psicologica» del padre.

Ma, apparendo come la sintesi di legge e modello, il padre assume anche un'altra funzione, profondamente significativa, quella di promessa di realizzazione futura. L'umanizzazione del figlio avviene quando il padre, riconoscendo l'accettazione che il figlio fa della legge e del modello, lo reintegra nel rapporto affettivo.

Richiamiamo ora, riassumendolo in una frase, il discorso di Freud sulla religione. L'uomo proietta nel Padre celeste le caratteristiche di limite, inibizione, legge, già vissute nella relazione col pa-

dre terreno, e anche l'appagamento di quei desideri di onnipotenza che sono frustrati nell'incontro con il reale. La religione ne esce come un freno allo sviluppo umano, dominato dalla figura di un padre castrante, o come un'illusoria nostalgia del padre, che detiene il potere di consolare l'uomo.

Ma qui, l'interpretazione freudiana della religione sembra mancare di coerenza interna e di consequenzialità logica. Perché in Dio-Padre l'uomo dovrebbe proiettare solo gli aspetti della rinuncia e non anche quelli della promessa di sviluppo? La proiezione dell'esperienza edipica non è completa se limitata al momento della legge castrante, dell'interdetto. Per applicare qui una categoria ermeneutica di P. Ricoeur, Freud si è soffermato sull'archeologia dell'Edipo, e non sulla sua teleologia.

Per quanto in particolare riguarda la fede giudaico-cristiana – e abbiamo detto che la psicoanalisi si appunta su di essa non meno che sulla religione – tutta l'interpretazione freudiana appare deviata e distorta da questa ottica miope e scotomica, come è evidente in *Mosè e il monoteismo*.

Nell'interpretazione della figura di Mosè, Freud riprende e applica alcune idee già presentate in *Totem e tabù*. Anche in questo caso, all'origine vi è un assassinio da parte della collettività, che, per un caso di «ritorno del rimosso», viene, dopo un periodo di latenza, sentito come sempre più vivo, presente e colpevolizzante nella coscienza del popolo.

Secondo il «romanzo storico» che Freud delinea, ben convinto, se non proprio della sua verità storica, almeno del suo significato psicologico, Mosè era un egiziano, che si fa capo del popolo ebraico e lo spinge alla conversione al monoteismo d'Khnaton. Egli era dagli ebrei ammirato e temuto, amato e forzatamente obbedito, seguito e odiato, in una posizione di ambivalenza che alla fine spinge gli ebrei a ucciderlo, per liberarsi dal giogo da lui imposto.

Ma il riconoscimento postumo della sua grandezza sfocia nella sua divinizzazione, e segna per sempre la religione che ne deriva, caratterizzata dalla durezza della legge, dal senso di colpa, dal bisogno di espiazione.

Anche il cristianesimo è per Freud una logica conseguenza e sviluppo della religione del padre. Il Figlio non è che un coerente seguace della logica dell'espiazione, che si ripresenta periodicamente come una necessità storica per il popolo ebraico (si pensi alla persecuzione dei profeti). Del resto anche nel Figlio, appena si fanno esplicite le sue richieste ed esigenze morali, si ripete lo stesso pro-

cesso: egli viene ucciso, poi la sua figura divinizzata, il suo insegnamento interiorizzato e segnato di colpevolezza.

Il cristianesimo come sistema organico di «rappresentazioni religiose» è stato fondato da s. Paolo, che riconduce il ricorrente senso di colpa del popolo ebraico a una colpa originale, un delitto commesso contro Dio all'inizio dell'umanità. Delitto contro un padre, che solo la morte di un figlio poteva espiare. Ed ecco, un Figlio di Dio, puro da ogni colpa, si carica le colpe di tutti, liberandoli così dalle conseguenze del peccato. Ma – Freud l'aveva già detto in *Totem e tabù*:

«Con la medesima azione che offre al padre la massima espiazione possibile, anche il figlio raggiunge lo scopo dei suoi desideri contro il padre. Diventa egli stesso Dio accanto anzi, propriamente, al posto del padre. La religione del Figlio si sostituisce a quella del Padre» (1912-1913, *Opere*, vol. 7, 157).

In conclusione, il cristianesimo sarebbe segnato dalla figura dominante e castrante del padre, attraversato e accompagnato dal senso di colpa. Legge, inibizione, colpevolezza, ne sono le caratteristiche principali.

Ma è sfuggito a Freud che uno dei dati più affascinanti della tradizione giudaico-cristiana è proprio la continua e insistente presenza di una linea di tendenza di promozione dell'uomo, attuantesi nel rapporto con Dio-Padre. Il giudaismo-cristianesimo si muove sulla base appunto di una promessa che si compie nel Figlio, che il Padre manda, costituisce, riconosce, accetta. Sembra così che l'esperienza religiosa cristiana realizzi a livello psicologico le caratteristiche integrali dell'immagine simbolica del padre, nel suo rapporto con il figlio.

Per accettare dunque la spiegazione freudiana sulla genesi psicologica della religiosità nell'esperienza parentale occorre spingere la sua intuizione fino in fondo. Superare la sua ritrosia ad applicare per intero la virtù strutturante del simbolo paterno.

Non si può, perlomeno, evitare di sottolineare la sorprendente corrispondenza della visione cristiana con il modello fornito da Freud per la soluzione dell'Edipo nella linea della maturazione umana. Il Padre costituisce effettivamente il depositario della legge e propone il modello da imitare e allo stesso tempo pronuncia la parola di promessa e di salvezza, che si fa addirittura Persona, simbolo vivente di promozione del credente secondo il modello del Primogenito.

Sempre sulla linea della piena comprensione del simbolo paterno, sembra che si possa superare l'altra obiezione alla fede cristiana, di presentarsi come una illusoria nostalgia del padre. Ci rifacciamo anche qui a un concetto fondamentale nella psicoanalisi, quello della castrazione, legato all'Edipo.

Secondo la rilettura che ne ha fatto Jacques Lacan, l'assunzione della castrazione è essenzialmente l'assunzione dell'esperienza maggiore della propria finitezza e significa la capacità di accettare il principio del reale nella propria vita.

In ultima analisi si tratta di riconoscere che non si è il padre. Il problema non è di volere ciò che fa del padre il padre (l'onnipotenza, di cui il fallo è simbolo). Solo a partire dal riconoscimento della propria finitezza, dall'accettare che non si è il padre, si potrà essere figlio, sposo, e personalmente padre, a propria volta. Il figlio accede alla sua verità nella misura in cui vive sotto la legge del padre. Il complesso di castrazione non è dunque primariamente lo stimolo all'uccisione del padre-rivale-nemico, ma il riconoscimento del reale, primo passo per la propria realizzazione. Il figlio deve accettare la propria finitezza. In linguaggio religioso, ciò significa dire che l'uomo non è Dio. Questa ammissione non è ovvia; è invece molto dura per l'uomo, perché richiede una lotta contro l'infantile onnipotenza del desiderio che è alla base della immagine illusoria e idolatrica di un Dio a servizio dell'uomo, quale l'ha visto Freud, quel Dio-Providenza, fatto su misura dei bisogni dell'uomo, che gli suonava tanto falso.

Per la fede cristiana, l'uomo non è Dio. Farsi Dio è il peggiore dei peccati, il peccato originale, radicato in ogni uomo. L'uomo è figlio. Il Padre fonda l'esperienza umana del figlio. Dà la vita al figlio. E solo riconoscendo il Padre, e riconoscendosi figlio, e riconoscendo nel Padre la legge, il modello e la promessa di umanizzazione, il figlio realizzerà se stesso. Cristianesimo non è rinuncia a essere se stessi. È invece proprio nella Parola del Padre che l'uomo trova se stesso. La legge del Padre è la condizione intrinseca allo sviluppo dell'uomo. Cristo è figlio, «nel nome del Padre», nella relazione costitutiva col Padre.

Mentre nella psicoanalisi la relazione padre-figlio è prevalentemente segnata da una dialettica di morte del padre da eliminare e di morte del figlio da punire, per il cristianesimo il rapporto Dio Padre-uomo è una relazione di vita e di sviluppo. Alla dialettica sostenuta da una identità-incompatibilità, si sostituisce una dialettica di differenza-compatibilità. L'uomo riceve proprio da Dio la sua possibilità

di essere uomo. E se l'uomo è l'immagine di Dio, è da Dio creato libero di realizzarsi nella sua autonomia.

Dio non è una proiezione del desiderio umano. È là, «prima». E deve essere riconosciuto come realtà. Altro dal desiderio. In realtà la rivelazione cristiana è spesso una frustrazione del desiderio dell'uomo, non meno di quanto ne sia un appagamento.

L'«Io non sono Colui che credete» è un principio fondamentale della Rivelazione. Ed è un po' il leit-motiv della predicazione del Cristo: è il Messia, ma non secondo le aspettative del suo popolo; «Vi do la mia pace, ma non come la dà il mondo»; «il mio regno non è di questo mondo»; «beato... chi piange». Tutto ciò non può supportare la tesi di una religione come illusione gratificante.

È sfuggita forse a Freud la possibilità di contemplare il Dio debole, discreto, silenzioso, nascosto e umiliato nel Cristo.

Il Dio prodotto dai desideri umani può forse essere un Dio forte, protettore e provvidente, ma non il bambino nella mangiatoia, né il Crocifisso che perdona i nemici, il Gesù «abbandonato» dal Padre, in quel terribile momento, che è esperienza connaturale alla fede, del «silenzio di Dio».

Accolta dalla psicoanalisi l'idea dell'importanza fondamentale della problematica infantile nella spiegazione dell'insorgenza della religiosità, abbiamo però respinto o modificato la teoria stessa di Freud sull'argomento. Ci resta da chiederci quali siano allora i rapporti tra esperienza del padre e immagine di Dio-Padre, e qual è il legame psicologico tra immagine e realtà religiosa.

In breve, quanto al primo problema, sulla scia di A. Vergote, pensiamo che, più che di proiezione, si debba parlare di un «trasfert simbolico»: a partire dall'esperienza umana, dal vissuto psichico nei confronti delle figure parentali, l'uomo può guardare alla realtà di Dio, giacché la storia della sua umanizzazione e quella della sua filiazione religiosa si attuano secondo le medesime leggi. Dio compie verso l'uomo ciò che il padre compie verso il figlio.

Così dunque, a livello di processo genetico, il bambino diventa religioso nella misura in cui inferisce dalle caratteristiche parentali (e qui oltre che all'autorità rappresentata dalla figura paterna, bisogna riferirsi anche alla bontà e all'accoglienza gratuita che caratterizza la figura materna: le due figure sono complementari e correlate anche nell'Edipo, più di quanto Freud abbia indicato) l'esistenza di una fonte trascendente di quei tratti, alla quale i genitori stessi fanno riferimento. L'inferenza però è sempre sul piano dei significati simbolici, che si presentano ambivalenti e perciò bisognosi di successive

maturazioni. Sembra cioè difficile affermare che vi sia continuità, deterministicamente intesa, tra vissuto parentale e immagine divina.

Se la religiosità si radica necessariamente in un'esperienza parentale, non le è però riducibile; esige anzi una possibilità di sganciamento e di autonomizzazione da quella esperienza iniziale. L'autentica religiosità si manifesta come tensione tra due poli irriducibili l'uno all'altro; quello dell'esperienza umana (qui, il rapporto parentale) e quello della presenza divina. L'esperienza umana ha il potere evocativo del divino, ma non per questo lo rende presente in maniera automatica. Più precisamente, ogni esperienza umana ha il potere di rendere sensibile l'uomo al riconoscimento della presenza divina, ha il potere di annullare almeno in parte il silenzio di Dio e la sua assenza. Ma è appunto in questo silenzio e in questa assenza che il riconoscimento di Dio assume il valore di fede. I motivi umani della sua ricerca vengono collocati nella loro giusta dimensione di evocatori, di occasioni, di stimoli.

Appaiono qui ancora una volta i limiti dell'indagine psicoanalitica. Essa non può pronunciarsi circa il nucleo oggettuale della credenza del fedele; essa si ferma a studiare il come, i processi di formazione dell'immagine di Dio nell'uomo. Ma queste immagini sono, per il fedele, segni indicatori e convenzionali di una realtà, di un «qualcosa d'altro» che, come ammette Freud, non può essere misurato se non sull'ordine di grandezza della religione stessa.

D'altra parte, appare in tutta la sua importanza la funzione iconoclastica della psicoanalisi. Un Dio-Padre raffigurato unicamente con le sembianze del padre terreno è un idolo, sia la motivazione che lo sostiene la colpevolezza oppure la ricerca di consolazione. Un tale idolo ha certo una funzione «economica» nello sviluppo della personalità, ma ne mostra anche l'im maturità e l'incapacità di accettare il reale, nel quale Dio è l'Altro, il Diverso, l'Inatteso.

La psicoanalisi può portare dei grandi contributi alla purificazione delle forme di religiosità vissuta, e fornisce stimoli per un'educazione religiosa che sia liberante e maturante, aperta al riconoscimento dell'appello di Dio-Padre e non ripiegata su proiezioni narcisistiche. In una parola, noi pensiamo, e questa convinzione emerge da tutta la nostra rilettura di Freud, che sia giusto sottoscrivere la frase di Pfister: «Non credo che la psicoanalisi escluda arte, religione, filosofia, ma che contribuisca anzi a purificarle» (*Carteggio col pastore Pfister*, 126).

Bibliografia

Le citazioni di testi di Freud sono tratte dall'edizione completa in 12 volumi: FREUD S., *Opere*. Torino: Boringhieri (1967-1980), e da: FREUD S., *Psicoanalisi e fede. Carteggio col pastore Pfister, 1909-1939*. Torino: Boringhieri, 1970.

Per un approfondimento critico si indicano:

- ALETTI M., (1985). Inconscio, psicoanalisi, teologia. Per una delimitazione epistemologica. In AA.VV., *Sulle spalle di Freud. Atti del IX convegno ASPER* (89-100). Roma: ASPER.
- BALZAROTTI C., (1990). Narciso, Edipo, tempo. *Gli Argonauti*, 45 (12), 127-138.
- BEIT-HALLAHMI B., (1978). *Psychoanalysis and religion: a bibliography*. Norwood, PA: Norwood.
- CAVALLOTTO G., (1987). Immagine di Dio e figure parentali. Teorie ed indagini positive. *Orientamenti Pedagogici*, 34, 1024-1056.
- FOSSI G., (1990). *Miti, religione e psicoanalisi. Una nuova proposta psicodinamica*. Milano: F. Angeli.
- HEIMBROCK H.-G., (1991). Psychoanalytic understanding of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 1, 71-89.
- HOMANS P., (1970). *Theology after Freud: an interpretative inquiry*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- JONES E., (1951). The psychology of religion. *Essay in applied psychoanalysis*. Vol. 2 (pp. 190-197). London: Hogarth.
- (1972). Il complesso di Dio. La credenza di essere Dio, e i conseguenti tratti caratteriali. In E. JONES, *Saggi di psicoanalisi applicata. II.: Folklore, antropologia, religione* (230-249). Rimini: Guaraldi.
- MAGNANI G., (1982). *La crisi della metapsicologia freudiana*. Roma: Studium.

- MEISSNER W.W., (1984). *Psychoanalysis and religious experience*. New Haven, CT: Yale University Press.
- NASE E. & SCHARFENBERG J., (Ed.) (1977). *Psychoanalyse und Religion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- PALERMO G.B. & GUMZ E.J., (1989). Transference and idea of God. *Journal for the scientific study of religion*, 28, 255-263.
- POHIER J.M., (1973). *Ricerche di teologia e psicoanalisi*. Assisi: Cittadella.
- RICOEUR P., (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Ed. du Seuil. (Tr. it.: *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*. Milano: Il Saggiatore).
- RIZZUTO A.-M., (1979). *The birth of the living God: a psychoanalytic study*. Chicago: University of Chicago Press.
- VANDERMEERSCH P., (1991). *Unresolved Questions in the Freud/Jung debate on psychosis, sexual identity and religion*. Leuven: Leuven University Press.
- VERGOTE A., (1974). *La teologia e la sua archeologia. Fede, teologia e scienze umane*. Fossano: Esperienze.
- (1978). *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Paris: Ed. du Seuil.
- (1983). *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*. Bruxelles: P. Mardaga. (Tr. it.: *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico*. Milano: Paoline).
- (1986). Two opposing viewpoints concerning the object of the psychology of religion: introductory statement. In J.A. BELZEN & J.M. VAN DER LANS (Eds.), *Current issues in the psychology of religion: proceedings of the third Symposium on the psychology of religion in Europe* (pp. 67-75). Amsterdam: Ropodi.
- VERGOTE A. & TAMAYO A., (1980). *The parental figures and the representation of God. A psychological and cross-cultural study*. Leuven: University Press.
- WULFF D.M., (1991). *Psychology of religion. Classic and contemporary views*. New York: John Wiley & Sons.