

L'illusione religiosa: rive e derive

Il tema del prossimo convegno della Società, sintetico e pregnante nella formulazione, è ricco di richiami e di rimandi alla letteratura psicologica e psicoanalitica sulla religione sia a livello contenutistico sia a livello metodologico ed anche epistemologico. Tematica ricca di sfaccettature, si presta a letture diverse in funzione dei punti di vista e dei quadri di riferimento e può essere soggetto a precomprensioni ed anche incomprensioni e fraintendimenti. Pare perciò opportuna qualche precisazione, alla ricerca, se non dell'unanime consenso, almeno della condivisione dei contenuti.

L'illusione religiosa

La figura dell'illusione, così come quella della proiezione, segue da sempre come un'ombra la riflessione dell'uomo sull'atteggiamento religioso. Dall'antica ironia di Senofane sulla concezione antropomorfa degli dei "Se i cavalli avessero mani, dipingerebbero immagini degli dei simili ai cavalli"... fino al quel ricchissimo e fecondo filone della ricerca psicoanalitica che prende le mosse dal saggio di Freud su *L'avvenire di un'illusione* (1927). E se per Freud, che pur definisce l'illusione come una credenza fondata sul desiderio, e perciò inconfutabile quanto indimostrabile, altro avvenire non c'è per l'illusione religiosa che quello di soccombere all'avanzata del progresso scientifico, già nel 1928 l'amico e psicoanalista Pastore Pfister gli contesterà come fideistica *L'illusione di un avvenire* di una scienza che abbia come referente solo se stessa (scientismo), senza fondarsi su una qualche visione del mondo e su una 'dimensione desiderante' del pensiero. E quanto alla lettura psicoanalitica del fenomeno religioso, Pfister proclama: "Non credo che la psicoanalisi escluda arte, religione, filosofia, ma che contribuisca anzi a purificarle" (lettera del 9.2.29).

A partire da Lou Andreas Salomé, non a caso per-

sona dotata di grande sensibilità romantica, inizia un ripensamento della figura freudiana dell'illusione, che si mostrerà di grande utilità per comprendere alcune fondamentali esperienze dell'uomo, segnatamente l'esperienza religiosa, quella artistica e quella amorosa, che tutte attingono l'altrimenti ineffabile, liberando la fantasia e la creatività. Ella rivendica la originarietà ed irriducibilità delle illusioni alle spiegazioni fornite dalla ragione. Proprio in riferimento alla religione scrive, in *Mein Dank an Freud* (1931): "Mai sarebbe possibile ridurre la portata di questa esperienza attraverso i lumi della ragione, ridurre il 'delirio' attraverso la 'verità' in senso intellettuale".

È noto che il concetto di illusione ritorna in maniera decisiva nella storia della psicologia con Donald W. Winnicott. Ricordiamo solo che Winnicott analizza le complesse relazioni che si strutturano tra ciò che è vissuto come soggettivo e ciò che è vissuto come oggettivo ed elabora il concetto di oggetto transizionale come un ponte tra realtà interna e realtà esterna. Questo è riferibile non solo bambino piccolo, ma anche all'adulto.

Secondo Winnicott, la cultura, e in essa l'arte la religione, la scienza, ottengono lo scopo di unire ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo ed assumono in qualche modo la funzione di fenomeno transizionale. In questo contesto, realtà ed illusioni non sono visti come due termini contraddittori; anzi l'illusione si presenta come ambito germinativo, momento incoativo della costituzione della realtà e della relazione oggettuale. Il progressivo spostamento dell'accento, nella letteratura psicoanalitica, dal modello pulsionale a quello relazione avrà grandi ricadute anche sulla lettura psicoanalitica della religione. Numerosi sono gli autori che, con riferimento più o meno esplicito a Winnicott, studiano relazioni, simboli e rituali religiosi alla stre-

ALL'INTERNO:

pag. 3 - L'ultima opera di A. Vergote

pag. 5 - La Psicologia della religione nelle Università.

pag. 6 - Rinnovi e nuove associazioni.

pag. 7 - Sommario degli Atti di Verona.

pag. 8 - Psicoanalisi e teologia in Drewermann.

pag.12 - Primo Annuncio dell'8° Convegno della Società.

gua di oggetti transizionali; e la religione nel suo complesso viene tralasciata attraverso la categoria dell'illusione, ripresa e valorizzata in tutta la sua ricchezza clinica ed ermeneutica. Basti accennare all'opera di Paul W. Pruyser che, partendo dal significato etimologico di illusione come derivato da *in-ludere*, propone il 'mondo dell'illusione' ('illusionistic world') interposto tra realistic world e autistic world come «mondo del gioco e dell'immaginazione creativa, dove il sentire non è in contrapposizione con il pensare» In questo quadro, Pruyser vede arte religione e persino la scienza come funzionalmente equivalenti ai fenomeni transizionali

L'autore che meglio di ogni altro mette a frutto le prospettive euristiche e cliniche insite nel modello dell'illusione è certamente Ana-Maria Rizzuto, che in molte pubblicazioni, emblematicamente rappresentate nel titolo dell'opera principale, *The birth of the living God* (1979), ci dà una lettura psicoanalitica (e cioè radicata nell'esperienza clinica) della formazione, trasformazione ed uso, dal punto di vista epigenetico ed evolutivo, della rappresentazione di Dio nel corso della vita umana

L'attesissima partecipazione della Rizzuto al futuro convegno di Verona (dove terrà la *lectio magistralis*, introduttiva ai lavori) e l'imminenza di una presentazione della sua figura e della sua opera (nel prossimo numero di questo Notiziario) esime dal proporre qui una sintesi del suo pensiero. Basti una citazione da *La nascita del Dio vivente*, che illumina il concetto di illusione nell'accezione proposta dal convegno. "Realtà ed illusione non sono termini contraddittori. La realtà psichica (i cui abissi Freud svelò in maniera brillante) non può esistere senza quello spazio transizionale specificamente umano, destinato al gioco e all'illusione [...] Gli uomini non possono essere uomini senza illusioni. Il tipo di illusione che scegliamo (scienza, religione, o qualsiasi altra cosa) rivela la nostra storia personale e lo spazio transizionale che ciascuno di noi ha creato fra i propri oggetti e se stesso al fine di trovare uno spazio riposante in cui vivere".

Tra rive e derive

La religione può essere considerata e vissuta come una "via verso" o come un "punto d'arrivo"; oggetto transizionale oppure oggetto feticistico od autistico ed è di fatto, nel vissuto individuale, perennemente in equilibrio instabile tra opposte posizioni. L'uomo di fede si riconosce come essere desiderante, e il desiderio si costituisce nella latenza dell'oggetto e trova espres-

sione solo nella dimensione della simbolicità, della transizionalità, del gioco e dell'illusione.

Ma, naturalmente, nessuna garanzia è data che la religione, nell'esperienza individuale, sia vissuta come un oggetto transizionale e guidi l'uomo verso le rive e gli approdi del benessere e della maturità umana. La possibilità di illusione, di gioco e di creatività nell'uso dei 'materiali religiosi' non è garantita dalla trappola di farne un uso 'feticistico', od un uso 'autistico'. Nella deriva feticistica, ad esempio, gli oggetti religiosi si riducono a talismani, i riti religiosi scadono a rituali ossessivi, la fede si corrompe in ideologia, la relazione religiosa diventa un dispersivo incontro con una molteplicità di idoli disegnati dalla proiezione di desideri umani.

A questo punto non sarà inutile ricordare, proprio per illuminare, ma anche trarre luce dal modello dell'illusione, che lo psicologo studia la rappresentazione di Dio, non Dio. Egli si interessa alla vita religiosa, intesa come atteggiamento vissuto verso la religione, non alla religione; di più, in una prospettiva psicologica, la rappresentazione di Dio, in quanto mentale, non parla di Dio, ma del soggetto e della sua relazione con l'oggetto rappresentazionale.

In effetti, anche per i vissuti religiosi esiste la possibilità di conflitto tra il concetto e la raffigurazione di Dio elaborati prevalentemente a livello di pensiero secondario e la rappresentazione idiosincratica di Dio, costruita lungo tutta la storia individuale, a partire dall'esperienza delle relazioni primarie. L'"esperienza religiosa" è fondata sulla struttura simbolica dell'esperienza umana. Il linguaggio religioso non descrive Dio, ma l'esperienza di una relazione con il trascendente, mediata dalla cultura e dalla religione dell'ambiente. Del resto per ogni credente, la parola con cui il singolo uomo (credente o non credente) dà un nome a Dio risuona in un contesto che non è vuoto di altre parole, né di altri parlanti. Questa situazione di transazione linguistico-culturale tra soggetto e ambiente, cui si è fatta particolarmente attenta una parte della psicologia contemporanea, si propone come un importante e relativamente nuovo territorio all'esplorazione della psicologia della religione. Siamo così indotti, ancora una volta, a constatare che i convegni della Società propongono non solo aree di contenuto, ma anche percorsi metodologici variegati. Arrivederci dunque a Verona e, intanto, Buon Natale e Buon Anno.

Mario Aletti

Modernité et Christianisme. Interrogations critiques réciproques.

di Antoine Vergote (Paris: Éd. Du Cerf, 1999)

Il recente libro di Antoine Vergote, *Modernité et Christianisme. Interrogations critiques réciproques*, evidenzia ed illustra un concetto chiave della epistemologia della psicologia della religione, che è stato ribadito dall'autore altre volte: l'uomo religioso non può essere compreso se non sullo sfondo del contesto culturale e religioso nel quale è inserito. La religione infatti è una componente della storia e della cultura di un popolo che forma la mentalità dei singoli e delle comunità.

Vergote prende in considerazione la religione cristiana, religione prevalente in Occidente e che sta a fondamento della civiltà cristiana che si è diffusa un po' ovunque nel mondo, anche oltre i confini dell'Europa e dell'Occidente. A partire dal 17° secolo la formazione e l'affermazione del pensiero moderno ha introdotto una crisi nella civilizzazione cristiana. La radicalizzazione dello spirito critico dei filosofi, infatti, rompe l'accordo che il Medioevo aveva stabilito tra teologia e razionalità filosofica, e l'affermarsi della concezione scientifica dell'universo tende ad escludere l'idea di un'iniziativa e di un governo divino nel mondo e nella storia.

Il libro fa emergere i fattori che sono in gioco nel conflitto tra religione cristiana e modernità, illustrando la critica che questa oppone alla religione e i capovolgimenti che produce nella concezione dell'uomo di se stesso, della realtà mondana e di Dio.

Questo conflitto tuttavia si rivela, secondo l'autore, come un episodio inerente al dinamismo dello sviluppo e quindi può essere interpretato come un progresso. Lo si comprende facilmente in analogia ad eventi simili in ogni vita biologica, psicologica, economica e politica, dove la rottura provvisoria di un equilibrio diventa sempre la base necessaria allo crescita e alla trasformazione della mentalità dei singoli e delle comunità. Infatti, la compene trazione reciproca tra i vari elementi della cultura e della religione costringono l'uomo religioso ad approfondire la propria fede religiosa e le conoscenze obiettive sul mondo, a prendere posizione di fronte alle sfide che la modernità pone alla sua razionalità e alle sue credenze religiose. Attraverso le interazioni reciproche dei vari elementi possono emergere idee e iniziative nuove, capaci di stimolare il dinamismo di un rinnovamento della vita e del pensiero cristiano, anche se si tratta di una trasformazione lenta, e, a volte, caotica.

L'autore evidenzia che dalla psicanalisi abbiamo appreso come attraverso i conflitti interni, nascenti dalla relazione con l'altro e con il mondo, la persona si umanizza, anche se questo evento non può verificarsi senza sofferenza; ogni soluzione di conflitto che rinnovi la vita richiede infatti delle rinunce da una parte e dall'altra delle forze in opposizione (p. 202). "Nelle condizioni della modernità, l'appropriazione della fede comporta una trasformazione dell'esistenza in profondità. Ora, nelle comunità culturali queste conversioni sono dei processi a lunga scadenza, molto più lente a compiersi che non l'invenzione e l'apprendimento di una modificazione tecnica. Poiché l'esistenza dell'individuo è, essa pure, penetrata di storicità, fa parte della storicità culturale e religiosa, anche l'appropriazione della fede non può compiersi in lui se non attraverso una "perlaborazione" delle domande e delle resistenze" (p. 203).

E l'autore conclude: "Una fede, assunta personalmente, nel consenso alla realtà del mondo, può essere quasi invisibile agli altri, manifestarsi solo nei segni discreti della vigilanza e della fiducia gioiosa [...]. In una cultura che sfida la religione cristiana, la fede, ad ogni modo, non si comunica che mediante un credente che ha fatto lui stesso il cammino della sua lenta appropriazione personale" (p. 207).

Gertrud Stickler

3° PREMIO

“GIANCARLO MILANESI” per una tesi di laurea in PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE premio L. 2.000.000

La partecipazione è aperta a tutti coloro che si siano laureati dal 1 giugno 1998 al 31 luglio 2000, presso una Università italiana, oppure presso una Facoltà Ecclesiastica i cui titoli siano riconosciuti dallo Stato italiano equivalenti alla laurea.

Le domande di partecipazione, con l'indicazione delle generalità del concorrente, il certificato di laurea e due copie della tesi, dovranno pervenire alla Società Italiana di Psicologia della Religione, via G. Verdi n. 30 - 21100 Varese entro e non oltre il 10.8.2000.

Informazioni:

Dott.ssa Maria T. Rossi, tel e fax 02 9754877
e-mail: mteresa.rossi@tin.it

Che *Il futuro di un'illusione* sia stato pubblicato da Freud nel 1927 può forse apparire scarsamente interessante ai nostri venticinque lettori. Ma che una "rivista di cultura psicoanalitica" (tale il sottotitolo) sostituisca quella data con quella del 1924 risveglia l'attenzione dello studioso; tanto più se l'operazione è poi riproposta per cinque volte in sette pagine (e, si sa, "un caso è un caso, due casi sono un indizio, tre casi sono una prova"). Così uno si aspetta di trovare importanti rivelazioni su un inedito freudiano, ancora sfuggito ai pazienti e rigorosi curatori del *corpus* freudiano e dei suoi più recenti *Complementi*.

Delusione. Non è così; e l'errore di data è solo la parte emergente di un iceberg dove pressappochismo, fraintendimenti del testo freudiano e ignoranza della ricca letteratura in argomento si sono sedimentati e stratificati. Ma, dopo un'attenta lettura, siamo ugualmente grati alla rivista, perché ci ha dato un'esauritiva dimostrazione, con dovizia di particolari, di come la psicologia della religione... non vada fatta, là dove raccoglie, sotto il titolo generale "Il presente di un'illusione", tre interventi (proprio non ci riesce di chiamarli 'saggi'). Nel primo dei quali, curiosamente, retrodatata appare non solo la data di pubblicazione di *Il futuro di un'illusione*, ma anche il contenuto, da fenomenologia delle religioni *d'antan*, e anche l'uso del lessico, della sintassi e dello stile. In compenso, forse per riequilibrare le cose, *Psicoanalisi e religione* di Fromm è postdatato al 1987 (è del 1950). Nei due successivi saggi gli autori si tuffano impavidi nelle acque infide del 'bisogno religioso' incuranti (o ignari?) del fatto che nella letteratura specialistica, da diversi decenni, tale categoria è obsoleta ed anche irrisa (Antoine Vergote vi attribuisce la stessa valenza euristica della *virtus dormitiva* di certa Scolastica deteriore). Ma al peggio non c'è fine... Ci viene propinata una infervorata 'tirata' apologetica che denuncia un Freud "accecato" dalla visione scienziata e si fa appello agli "psicoanalisti onesti" (!...e gli altri cosa sono?) per una "purificazione" delle scienze. Nell'accostarsi al fenomeno religioso, la psicoanalisi dovrebbe rinunciare al "sentimento di superiorità intellettuale che le viene dalla sua storia" e farsi attenta ad un ben diverso approccio, che l'autore delinea, in un passo che è un trionfo di barocchismo metaforico e di confusione epistemologica: «Lo psicoanalista poi - il prototipo del quale è l'ateo Feud - potrebbe riconoscersi nell'evangelico "buon Samaritano" ("l'impuro")

che aiuta il credente (e la religione), massacrato e derubato dal "ladroni" (che spesso sono state proprio le chiese), a trovare una relazione, un luogo di accoglienza e di cura».

* * *

Se è vero che moneta cattiva caccia moneta buona, c'è di che preoccuparsi per tutti coloro che coltivano la psicologia della religione. Ma non dovrebbero preoccuparsi anche quanti perseguono la comunicazione di 'cultura psicoanalitica' o semplicemente amano l'arte della buona scrittura? Perché il ricorso a *referee* scientifici, esperti di settore e specialisti in *editing* è prassi tanto rara presso riviste ed editori italiani? Perché non li si sceglie tra coloro che abbiano il coraggio, e l'autorevolezza, per dire: "non si pubblichi"?

C'era una volta... (e forse c'è ancora) la figura dell'*editor*: preciso, pedante e, soprattutto, insopportabilmente colto, o almeno documentato. Gente tosta: incubo (e/o sicurezza) di autori e traduttori; capace di conoscere tutti i libri citati, con la pretesa di controllare ad una ad una le citazioni e l'esattezza dei riferimenti. C'erano una volta (e forse ci sono ancora) dei correttori capaci (persino!) di sapere se, quando e come vada l'accento sul pronome personale *sé*; portati ad inorridire se vedevano l'aggettivo femminile plurale *conscie*, od *inconscie*, scritto con la "i": Uno se li immaginava (*editor* e correttore), con una matita rosso-blu in una mano ed un righello nell'altra, pronti a punire le mani blasfeme di incolti autori e traduttori. È troppo chiedere la presenza di simili collaboratori ad una "rivista di cultura psicoanalitica"? Anche se la rivista in questione vanta uno staff composto da un Direttore, due Vice Direttori, un Redattore Capo e ben quindici Redattori (ma che fanno, la Treccani?)

Agli psicologi della religione è già capitato di difendere la disciplina dai non psicologi: filosofi, teologi, pedagogisti, rivendicando la psicologia agli psicologi. Ora, a fronte delle esternazioni di un biblista e di psicoanalisti senza competenze specifiche, che riempiono le loro posizioni ideologiche con la farcia burrosa di una lista compilatoria di citazioni da autori tra loro molto distanti, dovremo forse difendere la psicologia della religione dai dilettanti di qualsiasi genere, rivendicandola agli specialisti che vi si dedichino con studio e competenza. Sarebbe anche un piccolo contributo a che una certa 'cultura psicoanalitica' non scada a cicaluccio da sala da tè. *m.ale*

PUBBLICAZIONI DEI SOCI

- Asprea, A. M. & Villone Betocchi, G. (1998). *Ansia stress e coping nella prospettiva cognitiva*. Napoli: Idelson Gnocchi.
- Ferrari, S. & Trapletti, G.F. (1999). Le forme della proposta dei movimenti religiosi alternativi: utenza, consonanza, adesione. *Quaderni di diritto ecclesiale*, 12, 310-330.
- Magnani, G. (1999). *Storia comparata delle religioni: principi fenomenologici*. Assisi: Cittadella.
- Marchioro, F. (Ed.). (1998). *Il divano, l'immaginario e la cura (Freud-Goethe)*. *Der Divan, das Imaginäre, die Behandlung*. Bolzano: Ricerche-Imago-Forschung.
- Michelini Tocci, F. (1997). Bene e male nell'esperienza mistica. In M. Raveri (Ed.). *Del bene e del male. Tradizioni religiose a confronto* (pp. 59-70), Venezia: Marsilio.
- Pinkus, L. (1999). *Tossicodipendenza e intervento educativo*. Trento: Erickson.
- Stickler, G. (1999). Sviluppo del narcisismo e della capacità di amare, *Rivista di Scienze dell'educazione*, 37(1), 69-94. Id. (1999). Dalle "relazioni oggettuali" alle relazioni religiose. Le basi psicologiche di una nuova teoria dell'esperienza religiosa. In G. Ruta (Ed.), *L'insegnamento della religione cattolica nel mondo dei simboli. Attualità, fondamenti e sviluppi* (pp. 187-210). Messina: Istituto Teologico S. Tommaso. Id. (1999). Risana-re e curare le "radici" perché si espanda la vita. Approccio psicologico. In C. Semeraro (Ed.), *I giovani tra cultura della vita e cultura della morte* (pp. 57-72). Roma: S. Sciascia Editore.



Il prof. Geraldo José de Paiva, amico di vecchia data della nostra Società, ci ha inviato il *Caderno de resumos* (Abstracts) del 3° Seminario de Psicologia e Senso Religioso dal titolo *A Necessidade e o Desejo* (Sao Paulo, 22 e 23 ottobre 1999). Vi ha partecipato il Prof. Antoine Vergote che ha tenuto una relazione dal titolo *Necessidade e desejo da religião na ótica da psicologia*.

AL LETTORE

Nel rispetto della legge 675/96, sulla tutela delle persone e dei dati personali, la Società Italiana di Psicologia della Religione garantisce la riservatezza dei dati da Lei comunicati - utilizzati esclusivamente ai fini delle attività sociali statutariamente previste - e la possibilità di richiederne in ogni momento la rettifica o la cancellazione.

LA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE NELLE UNIVERSITÀ

Pubblichiamo i programmi dei corsi di Psicologia della religione tenuti nell'anno accademico 1999-2000 in alcune Università italiane e Facoltà Pontificie. L'elenco non è completo, ma presenta una prima panoramica dello stato della disciplina in Italia.

UNIVERSITÀ ITALIANE

Università Cattolica del S. Cuore di Milano e Brescia, Facoltà di Scienze della Formazione.

Docente: Prof. Mario Aletti

Programma. Prospettive attuali della Psicologia della religione

1. La psicologia della religione. Oggetto, metodi, modelli. 2. L'approccio psicodinamico. La teoria delle relazioni oggettuali. Religione, fenomeni transizionali, rappresentazioni interne: D. W. Winnicott, P. Pruyser, W. W. Meissner, A.-M. Rizzuto. 3. L'approccio psicosociale. *Role Theory, Attribution Theory*. Psicologia culturale. 4. L'adesione ai Nuovi Movimenti Religiosi. Modelli di lettura psicodinamici e psicosociali.

Università degli Studi di Venezia, Facoltà di Lettere e Filosofia.

Docente: Prof. Franco Michelini Tocci

Programma. Idee per vivere dalla psicologia del mito di Joseph Campbell.

UNIVERSITÀ E FACOLTÀ PONTIFICIE

Università Salesiana di Roma, Facoltà di Scienze dell'Educazione.

Docente: Prof. Eugenio Fizzotti

Programma. Introduzione. 1. Statuto epistemologico della psicologia della religione e questioni introduttive. 2. Elementi per una definizione psicologica dell'atteggiamento religioso. 3. Problemi e metodo dello studio scientifico dell'atteggiamento religioso. 4. Le varie componenti dell'atteggiamento religioso. *Itinerario storico della lettura psicologica dell'atteggiamento religioso.* 1. Gli inizi della psicologia della religione: la tradizione angloamericana; la tradizione tedesca; la tradizione francese; la tradizione italiana. 2. Freud e la visione psicoanalitica. 3. Jung e la tradizione analitica. 4. Fromm e la speranza della fede umanistica. 5. James e la visione pragmatica della religione. 6. Maslow e le esperienze di vertice. 7. Allport e il sentimento religioso. 8. Frankl e la ricerca del senso della vita. 9. Assagioli e l'inconscio superiore. 10. I nuovi orizzonti della psicologia transpersonale. *Il cammino della religiosità lungo la vita.* 1. Lo stato attuale delle ricerche sullo sviluppo della religiosità. 2. La dimensione emotiva dell'atteggiamento religioso dall'infanzia alla giovinezza. 3. Le espressioni dell'atteggiamento religioso. 4. Il

ruolo dell'ambiente. 5. Influsso dello sviluppo cognitivo. 6. Il sistema motivazionale. 7. Verso un processo di formazione permanente alla maturità religiosa. *La dimensione terapeutica della religione*. 1. La religione come offerta di salute e di salvezza. 2. I Nuovi Movimenti Religiosi e la religione del benessere. 3. I Nuovi Movimenti Religiosi come appello e come provocazione. 4. Problemi di confine (reincarnazione, esperienze di pre-morte, possessione, angel-boom).

Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" di Roma.

Docente: Prof.ssa Gertrud Stickler

Programma. 1. Lo stato epistemologico della Psicologia della religione. 1.1 Sviluppo storico. 1.2 Difficoltà e principi epistemologici e metodologici. 1.3 Psicologia della Religione e Scienze dell'Educazione. 2. Dinamiche psichiche ambivalenti e conflittualità dell'uomo di fronte alla religione nel contesto socio-culturale contemporaneo. 2.1 Rimozione di Dio e nostalgia di Dio; secolarizzazione del mondo moderno e pluralismo religioso. 2.2 Ambivalenze e posizioni contraddittorie degli autori di psicologia: esclusione della religione e curiosità scientifica; la religione come fenomeno complessuale o come fattore di salute mentale: la posizione di Freud, di Jung e di Maslow. 3. La riscoperta della religione come dimensione della personalità autonoma nello studio delle dinamiche psichiche a livello delle relazioni interpersonali e religiose. 3.1 Dialogo contemporaneo tra psicologia e teologia, rivalutazione della religione negli autori post-freudiani e valorizzazione della psicologia da parte dei teologi per la comprensione dell'evoluzione religiosa e delle dinamiche psichiche della religiosità.

3.2 Elaborazione critica e sintesi comprensiva della Psicologia della religione contemporanea avviata da A. Vergote.

Pontificia Università Gregoriana di Roma, Istituto di Psicologia.

Docente: P. Mihály Szentmártoni

Programma. 1. Lo studio psicologico della religione: il concetto della religiosità, metodi e strumenti dell'indagine. 2. Concezioni sulla religiosità: James, Freud, Jung, Allport, Fromm, Frankl, ecc. 3. Aspetti evolutivi della religiosità: l'origine del sentimento religioso, la religiosità del bambino e dell'adolescente, maturità religiosa. 4. La natura e le diverse forme dell'esperienza religiosa: conversione, ascesi, esperienza di vertice, esperienza carismatica, esperienza del limite, esperienza mistica.

Pontificia Università Sant'Anselmo di Roma, Facoltà di Filosofia

Docente: Vittorio L. Castellazzi

Programma. La religione come problema psicologico. Il desiderio religioso. L'atteggiamento religioso. Religione e psicoanalisi. Lo sviluppo della religiosità umana: infanzia, fanciullezza, adolescenza, età adulta. La maturità religiosa. Psicopatologia religiosa.

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano

Docente: Prof. Mario Aletti

Programma. "Psicoanalisi e teologia: modelli e percorsi di transazione." Una consistente parte del ciclo di lezioni sarà dedicata a una recensione critico-illustrativa dei modelli di interazione tra psicoanalisi e teologia privilegiati nell'attuale dibattito internazionale e/o individuabili, perché esplicitati o perché sottesi, nelle opere di alcuni autori contemporanei, tra cui J-M. Pohier, A. Vergote, E. Drewermann, A.-M. Rizzuto. Richiamata la questione epistemologica su funzioni e limiti di teorie, modelli e paradigmi in psicologia e sottolineata la specificità dell'approccio psicoanalitico e la sua irriducibilità alla teorizzazione metapsicologica (primato della clinica), si darà conto delle prospettive aperte, per la psicologia della religione, dalla progressiva sostituzione, nella teoria e nella pratica psicoanalitica, del modello relazionale a quello pulsionale, con particolare riferimento ai costrutti winnicottiani di "fenomeno transizionale" e di "illusione". Infine, e conseguentemente, richiamando recenti acquisizioni e implicite promesse della "psicologia culturale", si cercherà di mostrare come il discorso psicoanalitico, riportato alla persona, alla sua storia relazionale e al suo radicamento nell'universo simbolico-culturale così come vissuti dal soggetto ("Sé narrativo") apra nuovi percorsi di interazione tra psicoanalisi e teologia nell'ambito del "religioso", in una prospettiva costruttivista e narrativa della conoscenza, caratterizzata da continue transazioni e negoziazioni tra soggetto e cultura.

AVVISO DALLA SEGRETERIA

Questo numero del Notiziario viene inviato per 'posta prioritaria' ai Soci della Società Italiana di Psicologia della Religione, in un unico plico con una lettera del Presidente e l'elenco completo dei Soci, aggiornato al 24.10.1999, data dell'ultimo Direttivo Nazionale. Poiché tale forma di spedizione è riservata ai soli Soci in regola con il pagamento delle quote, chi non ne usufruisce avrà con ciò stesso l'indicazione di una sua morosità superiore ai due anni, che comporta la decadenza dalla posizione di Socio. Per i rinnovi e le nuove associazioni contattare la Segreteria della Società: Dott.ssa Maria T. Rossi, tel. 02 9754877; e-mail: mteresa.rossi@tin.it

GLI ATTI DI VERONA

E' in libreria il volume degli atti del Convegno di Verona, dal titolo *Ricerca di sé e trascendenza*, curato da Mario Aletti e Germano Rossi e pubblicato dal Centro Scientifico Editore, con un prezzo di copertina di Lit. 60.000. Riproduciamo l'intero sommario del volume, che consta di 433 pagine:

Presentazione

Parte I - Identità religiosa e pluralismo

Antoine Vergote, Psicologia dell'identità religiosa: struttura, processi, problemi. *Gertrud Stickler*, Profilo di Antoine Vergote.

Parte II - I linguaggi del legame. Psicodinamica dell'identità religiosa

Mario Aletti, I linguaggi del legame. Nuovi modelli per una lettura psicoanalitica del vissuto religioso. *Mario Aletti*, Allacciare legami, sciogliere nodi. Prospettive e problemi dei modelli delle relazioni oggettuali applicati alla religione. *Gertrud Stickler*, Ferite narcisistiche e dinamiche dell'evoluzione religiosa. *Georgina Falco*, Disturbi d'identità e bisogni di trascendenza. *Pier Giorgio Morerio*, Il problema della trascendenza in Freud e in Lacan. *Daniela Fagnani*, Esperienza psicoanalitica ed autoimplicazione del teologo in Jaques-Marie Pohier. *Pierangelo Bertolotti*, Freud, psicoanalisi ed ebraismo. *Manuela Barbarossa*, Trascendenza, razionalizzazione, elaborazione. *Salvatore Zipparrì*, Psicoanalisi e religione in una prospettiva pluralistica come effetto della "crisi dei dogmi". *Lucio Pinkus e Maria Rosa Dominici*, Identità personale e pluralismo religioso nella relazione terapeutica.

Augusta Uccelli, Psicologia analitica e religione oggi. *Romano Màdera*, Esperienza del senso, psicologia del profondo e spiritualità. *Francesco Chiesa*, Il processo di individuazione in Jung come metanoia dell'inconscio. *Lorenzo Bignamini e Paolo Cozzaglio*, Ascesi spirituale come percorso d'integrazione del Sé nelle strutture *borderline* di personalità.

Parte III - Coscienza di sé e ricerca religiosa: studi e ricerche

Germano Rossi, Aspetti metodologici della ricerca in psicologia della religione. *Antonio Arto e Daniela Antonietti*, Lo sviluppo della componente religiosa in età adolescenziale. Uno studio correlazionale. *Domenico Bellantoni*, Percezione di Dio e autostima: una indagine positiva. *Mario Aletti e Germano Rossi*, Conoscenze religiose e atteggiamenti religiosi in un campione di adolescenti. *Miguel Mahfoud e Simone Monteiro Ribeiro*, Festa e devozione: esperienza religiosa e memoria collettiva di emigranti in visita presso la comunità rurale di o-

rigine. *Marco Margnelli e Giorgio Gagliardi*, Gli stati di coscienza mistici come percorso evolutivo. *Maira Pelizzoni*, Alterazioni della temperatura basale nei distretti dell'hara e del plesso solare in un gruppo di meditazione tantrica tibetana. *Emilio Tiberi*, Aspetti religiosi dell'esperienza di premorte. *Angela Crosta*, Stati alterati di coscienza nel Training Autogeno Superiore e nella meditazione Zen. *Marzia Pileri*, Gli stati alterati di coscienza durante la psicoterapia e la meditazione.

Parte IV - Percorsi dell'identità religiosa

Pier Luigi Zoccatelli, Un fenomeno in transizione: dal New Age al Next Age. *Mario Aletti e Claudia Alberico*, Tra brainwashing e libera scelta. *Valentina Gagliardi*, Damanhur: alla ricerca di una nuova identità. *Laura De Colle*, Sai Baba e il "metodo educativo ai valori umani". *Federico Squarcini*, Disagi e riforme in un movimento neo-orientale. *Gianni F. Trapletti*, I corsi per dischiudere la coscienza alla "Via interiore" di Vita Universale.

Parte V - Valori religiosi e società pluralista

Flavio Pajer, Ripensare l'educazione religiosa in tempo di pluralismo. *Emilio Butturini*, La trasmissione dei valori religiosi in un mondo pluralistico: aspetti storico-pedagogici. *Agostino Portera*, L'educazione religiosa in una società pluralistica e multiculturale. *Sergio De Carli*, Confessionalità, pluralismo religioso e laicità: insegnare religione a Peter Pan nella scuola del XXI secolo. *Paolo Callegari*, Quali e quanti amori di sé. *Ivana Cortelazzi*, Crescita e progetto egoico. *Luciano Frasconi*, Valori e trascendenza. *Franco Gualdoni*, Ricerca di senso e trascendenza: aspetti psicologici di un dibattito in corso. *Annarosa Buttarelli*, Il sé finito e la trascendenza dell'amore. *Letizia Tomassone*, Differenza femminile e teologie cristiane.

Bibliografia generale.

Appendice - Bibliografia italiana di psicologia della religione.

NUOVI SOCI

Il Direttivo Nazionale ha approvato all'unanimità le domande di nuove associazioni:

SOCI ORDINARI

Andrea Bobbio (già Socio in formazione), Fabio De Nardi, Giuseppe Giordano, Maria Ludovica Lombardi, Sergio Melogno, Annalisa Orsenigo, Renzo Palleschi, Daniela Palumbo, Alessandro Panizzoli, Gottfried Ugolini.

SOCI AGGREGATI

Paolo Ciotti, Samantha Luraschi, Giovanni Zani.

Visitate la pagina web della Società, ampiamente riveduta e aggiornata:
www.univr.it/sipr

PSICOANALISI E TEOLOGIA IN EUGEN DREWERMANN

L'opera di Drewermann propone interrogativi e stimoli per la riflessione sia agli psicoanalisti che ai teologi. In Italia, però, l'attenzione prevalente si è diretta sulla sua figura personale e le vicende vissute all'interno dell'organizzazione ecclesiastica, finendo spesso col ridursi a considerazioni polemiche su "il caso Drewermann". Pare opportuno pubblicare un intervento che, riportando il fuoco sulle proposte contenutistiche e metodologiche del teologo di Paderborn, può aprire un dibattito interessante per tutti gli psicologi della religione.

Drewermann è un autore affascinante e prolifico sono già oltre 50 i volumi pubblicati in tedesco. In Italia però è alquanto sconosciuto e poco studiato soprattutto nell'articolazione complessiva del suo pensiero, che si distingue, tra l'altro, anche per una interessante coniugazione di tre livelli di ricerca: filosofico, teologico e psicoanalitico. Proprio per questo non è possibile inquadralo nelle categorie epistemologiche della Psicologia della Religione, così come è generalmente intesa, ma indubbiamente la sua riflessione, offre parecchi spunti interessanti.

Questo, sinteticamente, il 'percorso' della riflessione di Drewermann. Il teologo di Paderborn parte dalla formulazione di una nuova visione antropologica, resa possibile proprio dal contributo di conoscenze offerto dalla psicologia del profondo, in particolare da Sigmund Freud a Carl Gustav Jung. Questo è il tema di fondo della sua prima monumentale opera - *Strukturen des Bösen* (Strutture del male), non tradotta in italiano - che analizzando il mito biblico delle origini, e quindi la spiegazione della rivelazione biblica sul senso dell'esistenza umana, permette al nostro autore di elaborare una nuova visione dell'uomo e del suo dramma. La triplice prospettiva di ricerca - filosofica, teologica e psicoanalitica - consente di delineare la figura di un 'Adamo' e quindi di un'umanità, segnata fondamentalmente dall'angoscia, un'angoscia negata e rimossa e quindi inconscia, che impedirebbe all'uomo di vedere la situazione di sostanziale 'tragicità' in cui si trova. Questo è ciò che si nasconderebbe dietro il tema teologico del 'peccato originale'. Da questa situazione l'uomo può uscire, per Drewermann, solo riguadagnando la fondamentale 'fiducia' in Dio, la fiducia nella Potenza assoluta che lo ha generato. Ma cosa impedisce all'uomo di vivere e sperimentare questa 'semplice' conversione?

Il problema fondamentalmente è uno solo - e con questo siamo alla seconda grande opera: *Psicoanalisi e teologia morale* - e cioè la negazione e il rifiuto ostinato della componente inconscia della psiche dell'uomo. La negazione dell'inconscio: ecco la vera 'malattia' della cristianità e della cultura occidentale. L'uomo non può essere ricondotto semplicemente a 'intelletto' e 'volontà': non basta 'vedere' il bene e 'volarlo' compiere; è necessario anche essere sufficientemente liberi

dall'angoscia e quindi consapevoli delle proprie radici e dei propri condizionamenti per 'poterlo' volere. Questa è la grande rivoluzione operata dalla psicoanalisi di Freud: l'uomo non è così libero come si vorrebbe e non è così colpevole come si pretenderebbe. L'uomo è spesso così fortemente 'condizionato' dalle dinamiche inconciliate del suo inconscio da non essere in grado - per l'angoscia che lo paralizza o lo costringe a 'ripetere' il suo dramma - di volere la sua libertà e felicità, di aprirsi con fiducia all'amore che può redimerlo. Questo l'errore fondamentale della 'teologia morale': negando l'inconscio e le sue dinamiche, non è in grado di comprendere l'uomo e finisce, con le sue imposizioni e con i suoi 'tribunali', per aggravare ulteriormente il carico di angoscia che l'uomo si porta dentro e quindi finisce, fatalmente e contro le sue stesse intenzioni, per renderlo ancor meno libero e capace di ritrovare l'unica cosa che potrebbe aiutarlo a risollevarsi e cioè la fiducia.

A questo punto si apre un terzo grande ambito di ricerca nella riflessione del teologo tedesco: perché - si chiede Drewermann - non si comprende la sofferenza dell'uomo, la tragedia dell'esistere, e non si è in grado di aiutarlo a ritrovare la via della fiducia e dell'amore, cioè a fare l'esperienza della redenzione? Perché, ecco la risposta, non si comprende più il genuino significato dei testi religiosi in senso lato e dei testi biblici in particolare. Siamo alla terza grande opera: *Psicologia del profondo e esegesi*. L'approccio del metodo più in voga, quello storico-critico, pur avendo avuto grandi meriti, è assolutamente insufficiente per cogliere la dimensione 'vitale' dei testi religiosi. Questi verrebbero ridotti a resoconti di avvenimenti più o meno storici e mai li si vedrebbe invece come espressione storica di quei temi universali e senza tempo che appartengono a quel serbatoio infinito che è l'inconscio collettivo. Proprio da questo 'fondo' si sarebbero generati i grandi sogni alla base di ogni civiltà, i miti, le fiabe e le leggende caratteristiche di ogni cultura. Da questo si generano i grandi racconti religiosi dell'umanità e a questo tali racconti andrebbero riportati se li si vuole comprendere in un senso che sia efficace alla trasformazione della propria esistenza; in un senso, cioè, capace di vincere l'angoscia per riportare alla fiducia e aprire al-

l'amore. Tali racconti infatti, di altro non parlano se non del lungo cammino – che è da sempre e ovunque identico – che la psiche dell'uomo attraversa per giungere alla sua maturità o 'individuazione'.

Ma - si chiede ancora Drewermann - come mai proprio coloro che dovrebbero essere gli 'esperti' della religione e dei suoi testi sono, al contrario, proprio coloro che finiscono per impedire a se stessi e agli altri l'accesso a tale 'fonte della vita'? Si apre, a questo punto, un altro ampio ambito di ricerca nella riflessione del teologo di Paderborn. Siamo alla sua discussa opera sui Chierici: *Funzionari di Dio. Psicogramma di un'ideale*. Il problema, scrive Drewermann, è che proprio quelle persone che dovrebbero, per l'ufficio che ricoprono parlare di redenzione alla gente, sono in verità i primi ad essere essi stessi irredenti. Qui grande è, per Drewermann, la responsabilità della Chiesa cattolica, che avrebbe istituzionalizzato un ideale, che è, in definitiva, l'antitesi stessa del messaggio di liberazione dell'Evangelo, e l'avrebbe fatto, in sostanza, per questioni di potere. L'intento, la meta dell'educazione alla vita clericale infatti, non farebbe altro che fissare e stabilizzare una volta per tutte situazioni di sofferenza, di illibertà, di angoscia sviluppatasi nella prima infanzia dei futuri chierici, rendendoli così sempre più 'funzionari' e sempre meno 'persone'. Una 'fissazione' che finirebbe per rendere totalmente non credibile il discorso su Dio all'interno di un sistema disumano e del tutto eteronomo.

Questo dunque il 'percorso' della riflessione di Drewermann. Ora, potremmo raccogliere le principali acquisizioni, ma anche i fondamentali nodi problematici, della riflessione del teologo di Paderborn.

La grande originalità della ricerca di Drewermann - ma anche, per altro verso, l'aspetto che lascia molti studiosi perplessi e critici - è la coniugazione originale di tre distinti livelli di analisi, tutti indispensabili per comprendere una realtà complessa come l'uomo. Più precisamente, sostiene Drewermann, è necessario il livello della filosofia - e, nella sua prospettiva, si tratta essenzialmente della filosofia dell'esistenza, di matrice soprattutto kierkegaardiana - per comprendere l'uomo nel dramma della sua libertà, nell'angoscia e nella disperazione che lo connotano. E' necessario poi porre attenzione ad un secondo livello, il livello della osservazione empirica, per indagare la complessa vicenda dell'origine dell'uomo e i meccanismi concreti alla base della sua angoscia e della sua fuga da se stesso. E' la psicoanalisi anzitutto che ci consente di trovare una risposta a queste domande; ma non solo: Drewermann si ri-

ferisce spesso a scienze come l'etnologia, la biologia, l'etologia e la paleontologia, come anche alla storia delle religioni e alle immense espressioni e produzioni delle culture dei popoli. Infine - ed ecco il terzo livello - è necessaria la ricerca teologica per esplicitare come, in definitiva, il dramma dell'uomo si riduca tutto alla sua distanza da Dio e come solo nel ritrovamento della fiducia l'uomo può riscoprire la via a se stesso e alla sua realizzazione. Nel linguaggio della teologia ciò significa che la salvezza è sostanzialmente dono, grazia, e non opera dell'uomo. Indubbiamente, un tale approccio multidisciplinare permette una comprensione dell'uomo di ampio respiro e sicuramente affascinante ma, nel contempo, solleva non poche perplessità da parte dei cultori di singole e specifiche discipline in quanto sembrerebbe ignorare i principi epistemologici e metodologici su cui tali discipline sono nate e si fondano. Per molti teologi Drewermann si baserebbe 'troppo' sulla scienza, sull'empiria, vanificando, in sostanza, l'originalità e l'unicità del dato rivelato. Al contrario, per la psicoanalisi, Drewermann sarebbe 'troppo poco' empirico, in quanto continuerebbe a presupporre una visione dell'uomo che è e resta filosofica e teologica. (Come lo stesso Drewermann ha suggerito, una possibile conciliazione consisterebbe nel rivedere il modello di scienza e di ricerca. Alla molteplicità delle scienze per comparti e settori, Drewermann pare opporre un nuovo modello di scienza, più vicino ad un approccio complessivo e sintetico.)

Una seconda osservazione è di carattere prettamente teologico. Nella prospettiva di Drewermann, esiste una specificità della rivelazione biblica rispetto alle altre tradizioni religiose? E tale specificità è qualcosa di 'qualitativamente' altro? O ancora: la Bibbia è 'solo' un insieme di simboli o è anche una precisa catena di concreti accadimenti e di rilevanti fatti storici? Queste sono domande molto importanti perché vanno a toccare la questione teologica fondamentale se il cristianesimo sia, in definitiva, una religione tra altre, oppure la religione 'vera'. Drewermann riconosce una chiara specificità e originalità alla rivelazione biblica - specificità legata sostanzialmente al monoteismo e alla delineazione di Dio come un Tu assoluto, totalmente altro e distinto dall'uomo - ma non dice se questo rappresenta qualcosa di qualitativamente diverso oppure no. Anzi, per altri aspetti, Drewermann denuncia anche il limite di tale concetto di Dio, in quanto avrebbe condotto alla negazione, densa di conseguenze, dell'inconscio dell'uomo e ad una pericolosa scissione tra interiore ed esteriore; cioè, in sostanza, alla rimozione di intere parti della psiche dell'uomo

che sarebbero poi state proiettate all'esterno in Dio o nel diavolo, come già il filosofo tedesco Ludwig Feuerbach (1960) aveva intuito. Da qui, ecco la critica di molti studiosi che accusano Drewermann di essere scivolato in una forma di vaga religiosità o in una forma di spiritualismo gnostico che vanificherebbe proprio l'originalità e singolarità della rivelazione cristiana.

Una terza osservazione, densa di conseguenze problematiche, consiste nella evidenziazione di quella sorta di sovrapposizione, poco chiara e confusiva, che Drewermann avrebbe operato tra un piano prettamente psichico e un piano più specificatamente religioso. Non possiamo non riconoscere come questo tipo di approccio 'olistico' non sia privo di pericolose e rischiose confusioni; due sono le più evidenti:

- la maturità umana coincide sempre con una maturità religiosa? Si può essere autenticamente uomini senza essere al contempo anche religiosi o senza fare una qualche genuina esperienza religiosa? Se la risposta, come sembra essere il caso di Drewermann, è affermativa, allora ne conseguirebbe che l'uomo maturo, l'uomo che ha raggiunto il suo equilibrio psichico, è anche parallelamente e necessariamente una persona autenticamente e genuinamente religiosa, o in modo esplicito, oppure, dobbiamo dire, in modo inconsapevole. Il riferimento alla categoria teologica rahneriana dei "cristiani anonimi" diventerebbe in questo caso d'obbligo, ma d'altro canto non possiamo non evidenziare anche la problematicità di un tale concetto. Tale categoria infatti, sembrerebbe attribuire in modo eccessivamente invasivo una intenzionalità e una scelta a chi, apertamente, dichiara di non averla fatta.

- il sacerdote è o dovrebbe essere psicoterapeuta e viceversa? In linea di principio e in modo generale, cioè su un piano filosofico e 'profetico' nel senso di una 'escatologia realizzata', possiamo riconoscere il valore suggestivo dell'intuizione di Drewermann: di fatto la moderna psicoterapia può essere vista - questa è la tesi di Ellenberger - proprio come una sorta di versione scientifica delle millenarie e universali pratiche di sciamani, guaritori ed esorcisti, legati all'universo delle religioni. Ma sul piano pratico, su quello dei livelli psichici di riferimento (conscio/inconscio), sul piano delle metodologie utilizzate e dell'orientamento o meno a valori che verrebbero proposti, una tale sovrapposizione di ruoli e competenze può generare confusioni, appunto a causa dell'utilizzo di regole, metodi e strumenti diversi e difficilmente interscambiabili. La specificità del trattamento psicoanalitico consiste infatti, proprio nell'astenersi dal proporre e dall'imporre alcun-

ché. L'analista si limita ad 'ascoltare' il paziente, affinché, nella fiducia del sentirsi incondizionatamente accettato, questi possa 'dirsi' e possa giungere alla sua verità. Che questo possa essere inteso come un atteggiamento 'religioso' in senso ampio e junghiano, è possibile, ma i sacerdoti non vogliono essere solo i rappresentanti di una tale generica 'religiosità' quanto piuttosto persone che testimoniano e annunciano una specifica e concreta religione. Ora, proprio una tale religione, anche così come viene intesa nel cosiddetto 'counseling', è sempre una proposta positiva. Il prete, anche nell'attività circoscritta del *counseling* pastorale, è comunque sempre una persona che propone dei valori e che interagisce sempre a livello di coscienza. Il terapeuta no: egli si muove a livello dell'inconscio e, attraverso la relazione e gli affetti ad esso connessi, 'attende' che emerga dal paziente la sua verità, senza proporre o imporre nulla. Sarebbero dunque ruoli e compiti diversi quello del terapeuta e del sacerdote; figure quindi che non possono essere sovrapponibili. Questo non sarebbe possibile neppure per una 'personalità' di grande carattere e levatura, dove, secondo invece Drewermann, potrebbe compiersi, appunto, una tale sintesi. Mantenere pertanto separati gli ambiti, pare essere più utile e meno confusivo, specie in una cultura come la nostra che tende ad annullare - spesso in modo superficiale e affrettato - tutte le differenze, finendo in forme di vago sincretismo e in forme, altrettanto rischiose, di culto della personalità in senso narcisistico.

Il quarto aspetto da evidenziare riguarda una questione che tocca tutti e tre i livelli sopra delineati e cioè quello filosofico, quello empirico e quello teologico. E' il tema della libertà. E' una questione teologica e filosofica perché è connessa, in ultima analisi, ad una concezione dell'uomo. Nell'area occidentale il tema della possibilità della libertà si è posto spesso assumendo la forma di un dilemma irrisolvibile. In termini generali si tratterebbe di conciliare un radicale 'pessimismo antropologico' con un altrettanto radicale 'ottimismo teologico'. Ma nei termini in cui questo dilemma si pone, è però irrisolvibile. E' necessario un nuovo modo di impostare il problema ed è quello che Drewermann mi pare compia. Una possibile soluzione può essere individuata infatti proprio servendosi degli strumenti della psicoanalisi che permetterebbero di fondare empiricamente quelle che già furono le intuizioni di Feuerbach. La 'teologia' - scriveva il filosofo tedesco - deve farsi 'antropologia'! In altre parole, molto di quanto attribuiamo a Dio o al diavolo, dovrebbe essere interpretato antropologicamente, cioè come un insieme di dimensioni umane, ancora scisse e irrisolte e

pertanto proiettate all'esterno e ipostatizzate. Senza ovviamente radicalizzare il discorso - cosa che neppure Drewermann fa: per il teologo di Paderborn l'uomo ha bisogno di un Tu assoluto per osare credere in se stesso, e quindi non tutta la teologia può e deve divenire antropologia! - si può dire che almeno parte di quell'ottimismo teologico dovrebbe essere riattribuito all'uomo. Solo in questo modo è possibile fondare e riconoscere uno spazio legittimo alla libertà dell'uomo, pur dentro mille condizionamenti e vincoli. Ora, per Drewermann l'uomo è libero; libero anche in ultima analisi, di scegliere la propria disperazione, cioè scegliere di non corrispondere a se stesso. Ma, nello stesso tempo, è pesantemente condizionato dall'angoscia. Una angoscia destinata fatalmente ad accrescere, in molti casi proprio a causa delle esigenze di una morale e di una religiosità che, non comprendendo l'uomo, non lo aiuta a liberarsi. Tutto questo arriverebbe a creare una spirale mortale con drammatiche conseguenze soprattutto nell'ambito della relazione dell'uomo con i suoi simili e con la natura. L'uomo insomma, sarebbe radicalmente infelice a causa dell'angoscia e ogni gesto che compie pensando di liberare se stesso e pensando di fare del bene finisce, al contrario, per avvilupparlo ancor più in una ragnatela soffocante di paura e di male. La sistematica distruzione dell'ambiente, il dolore gratuito inflitto agli animali e la follia delle guerre sarebbero gli esiti più paranoici di questa spirale.

Un ultimo aspetto problematico è individuabile in un ancora irrisolto rapporto tra l'autenticità dell'esperienza religiosa e le religioni istituzionali. E' il problema della 'verità' in senso kierkegaardiano. Come lo stesso Drewermann ha suggerito in una comunicazione personale, la questione si potrebbe porre nei seguenti termini: qual è la 'verità' di 2000 anni di cristianesimo in rapporto all'esperienza pubblica di Gesù, che durò, al contrario, poco più di un anno e fu stroncata duramente dalle stesse istituzioni religiose del tempo? Questa è ancora una questione aperta per lo stesso Drewermann. Il teologo di Paderborn certo, sostiene la necessità delle istituzioni; non si può farne a meno: sarebbero il luogo in cui un uomo ha concretamente la possibilità di vivere la propria esperienza religiosa. Inoltre, prosegue Drewermann, è sempre necessario distinguere tra la bontà dei singoli soggetti e i meccanismi perversi delle istituzioni a cui appartengono. E' il conflitto tra la 'persona' e le sue esigenze e il 'ruolo' e i suoi obblighi. Altro perciò è il 'peccato' contro cui ci si dovrebbe schierare, per Drewermann, senza mezzi termini, altro è il 'peccatore' verso cui si deve rispetto e comprensione - per-

ché, sostanzialmente, infelice. Ma, chiediamoci, è possibile riformare le istituzioni, così che l'importanza del singolo o il bene della persona siano sempre al centro? Potranno mai esistere istituzioni religiose in cui: "la diversità sia apprezzata anziché censurata, in cui la piccola dimensione del gruppo sia considerata un successo anziché un insuccesso, in cui il potere sia condiviso da tutti anziché essere esclusivo appannaggio di una minoranza di addetti ai lavori, in cui uomini e donne siano trattati davvero come eguali, in cui le domande siano ritenute più importanti delle risposte"? In definitiva, la contraddizione tra la verità del singolo e la necessità delle istituzioni potrà mai essere superata? Se la risposta è affermativa, allora non si può non domandarsi che scopo avrebbe l'atteggiamento così critico e spietato del nostro autore nel suo attacco frontale alle istituzioni cattoliche. Non è forse eccessivo? Nell'ambito del setting analitico, l'interpretazione dell'analista deve venire accolta dal paziente, altrimenti, se 'selvaggia', non serve, rischia di non riuscire ad instaurare una sanante comunicazione, un dialogo e quindi una trasformazione. E' un problema di 'comunicazione' come lo stesso Drewermann ha riconosciuto; e questa è essenziale per consentire un cambiamento, la guarigione. Ora, un attacco così diretto e frontale alle istituzioni ecclesiastiche, può consentire e favorire un dialogo? una fruttuosa comunicazione? oppure crea irrigidimenti e incomprensioni? Si ha a volte l'impressione che Drewermann si sia come circondato di un alone di 'profetico' e si sia come eccessivamente identificato con questo ruolo. Possiamo forse parlare di 'inflazione psichica' in senso junghiano?

In definitiva, come dobbiamo interpretare la posizione di Drewermann? Siamo di fronte ad una questione che non è certo nuova, essendo probabilmente già lo stesso tipo di problema che proprio gli antichi profeti si erano posti e che presumibilmente lo stesso Gesù si pose nei confronti delle istituzioni religiose del suo tempo. In definitiva, l'autenticità e la verità dell'esperienza religiosa può essere compatibile con la sua istituzionalizzazione? Questa, ripeto, mi pare essere una domanda ancora aperta per lo stesso Drewermann e molto stimolante per ulteriori approfondimenti.

Massimo Diana⁽¹⁾

⁽¹⁾ Ho accostato la figura di Drewermann nell'ambito del corso di Psicologia della religione tenuto dal prof. Mario Aletti all'Università Cattolica di Milano. La tesi, condotta sotto la guida del professore, si proponeva di esplorare l'incidenza specifica della psicoanalisi nella fondazione e nell'articolazione del pensiero del teologo tedesco.