

LA RELIGIONE
NEL PENSIERO DI S. FREUD

1. La religione come nevrosi compulsiva
2. La religione come esito del complesso edipico
3. La religione come illusione
4. Una valutazione critica

In questo terzo capitolo esporremo sinteticamente alcuni contributi provenienti dalla riflessione psicanalitica freudiana, senza avere la pretesa di essere esaustivi, ma con l'intento di dare almeno le linee essenziali dell'apporto arrecato da una delle correnti più vive della cultura contemporanea.

Nell'ambito complessivo dell'opera freudiana (che diamo per conosciuta almeno nelle sue componenti sostanziali) la riflessione sulla religione occupa un posto importante. Gli scritti sul tema della religione sono numerosi: *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (Condotte coattive ad esercizi religiosi del 1907), *Totem und Tabu* (del 1913), *Der Moses des Michelangelo* (Il Mosè di Michelangelo, del 1914), *Die Zukunft einer Illusion* (L'avvenire di un'illusione, del 1927), *Ein religiöses Erlebnis* (Un'esperienza religiosa, del 1928), *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Mosè e il monoteismo, del 1939, postumo). Altre opere contengono ampie parti dedicate a problemi religiosi come *Das Unbehagen in der Kultur* (I disagi della civiltà, del 1930), *Vorrede zur « Probleme der Religionspsychologie » von dr. Th. Reik* (Prefazione a « Problemi di Psicologia Religiosa » del Dott. Th. Reik, del 1919), *Briefe an Dr. Pfister O.* (Lettere al Dr. O. Pfister), *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci, del 1910).

L'abbondanza degli scritti documenta l'interesse persistente, non solo scientifico, ma anche personale e vitale di S. Freud per la religione, al di là dell'ateismo dichiarato, delle diffidenze assorbite nel clima culturale positivista, dei pregiudizi provenienti da una esperienza negativa di persone e ambienti religiosi.

Il pensiero di Freud sulla religione evolve di mano in mano che si arricchisce la sua esperienza clinica e la sua conoscenza della psiche umana,

ma rimane sostanzialmente legata al capisaldi rappresentati da *Zwangshandlungen, Totem und Tabu e Zukunft einer Illusion*.

Di queste tre opere daremo in sintesi un'esposizione rapida.

1. LA RELIGIONE COME NEVROSI COMPULSIVA

Freud nota come nei nevrotici ossessivi si instaurano facilmente delle condotte compulsive che hanno lo scopo di abbassare il livello di ansietà del malato. Tali condotte vengono anche chiamate « cerimoniali » in quanto obbediscono a precise e minuziose regole e hanno carattere normativo, come ad es. il lavarsi le mani un determinato numero (eccessivo) di volte lungo la giornata, camminare evitando di calpestare le fessure tra una mattonella e l'altra, dire certe frasi o parole di tipo magico, ecc.

Il cerimoniale dei nevrotici ossessivi si rivela soluzione illusoria ai veri problemi dell'ammalato, tanto che in molti casi l'ansietà non viene tolta, ma anzi aggravata.

Freud crede di vedere anche nelle pratiche religiose i caratteri funzionali del « cerimoniale » del nevrotico; le pratiche religiose sono infatti minuziosamente regolate da prescrizioni cerimoniali, hanno un carattere normativo che provoca senso di colpa in caso di infrazione, hanno lo scopo di togliere l'ansia anche se si risolvono in un mezzo largamente illusorio (Freud, 1907).

Di qui nasce l'affermazione secondo cui *la nevrosi compulsiva è la religione dell'individuo ammalato, come la religione è la nevrosi compulsiva dell'umanità*.

In altre parole la religione con i suoi esercizi documenta la situazione di nevrosi collettiva cui è soggetta l'umanità ed ha lo scopo di abbassare il livello di ansia. Rimane da dire quali siano le radici dell'ansia collettiva; lo si farà in seguito nell'analisi dell'origine della cultura (Freud, 1913). Ma intanto si va affermando l'ipotesi tipicamente freudiana che la religione è collegata al senso di colpa; le cerimonie religiose infatti, se omesse, provocano un grande senso di condanna interiore che le rende di fatto compulsive.

2. LA RELIGIONE COME ESITO DEL COMPLESSO EDIPICO

È in *Totem e Tabù* (1913) che prende corpo definitivamente il pensiero freudiano sulla religione; questo libro costituisce un tentativo globale di chiarire l'origine psicologica della religione, in rapporto al quadro di conoscenze raggiunte da Freud attorno al 1912-13 (siamo dopo la frattura e separazione da C. G. Jung).

In questo volume confluiscono influssi di Darwin (l'ipotesi dell'orda primitiva), di Atkinson (l'idea della rivolta dei figli), di Robertson Smith

(l'esogamia iniziale e il diritto matriarcale), di Frazer (notizie sul totemismo), di Janet, Ribot, Charcot, Breuer (la religione come condotta psicastenica), ma soprattutto viene applicato in modo coerente e sistematico il *modello interpretativo che si rifà al complesso di Edipo* e che è una scoperta tipica dello stesso Freud.

L'argomentazione freudiana muove da due diversi punti d'inizio: la origine della religione nella specie e l'origine della religione nell'individuo; ma le due analisi si illuminano vicendevolmente, essendo nient'altro che due momenti speculari di uno stesso processo o struttura psichico-culturale. In realtà, sia all'origine della religione collettiva sia all'origine della religione individuale, si ritrovano i rapporti complessi esistenti tra padre e figlio, in altre parole la tematica del complesso di Edipo.

a. Riferendosi all'*origine culturale della religione*, Freud ipotizza la esistenza di un'orda primitiva, in cui un padre despotico e assolutista impedisce ai figli l'esercizio dei propri diritti sessuali, inibendo così la loro libido. Di qui nasce nei figli il proposito di uccidere il padre per liberarsi dalla sua tirannia e sostituirsi a lui nell'attività sessuale; il proposito viene attuato, ma non per questo i problemi si risolvono. La immagine del padre ritorna vivacemente alla coscienza dei figli, sia perché egli rappresenta effettivamente il modello cui si vogliono ispirare (dal momento che aspirano a sostituirvisi), sia perché la sua eliminazione suscita sentimenti di colpa postumi che non si possono facilmente superare. D'altra parte i figli intuiscono che la loro carica libidinale non può realizzarsi in piena libertà senza riproporre all'infinito la stessa problematica, carica di aggressività, che essi hanno sperimentato. Di qui *una serie di soluzioni adattative* che vengono prese per assicurare la sopravvivenza del gruppo.

L'immagine del padre viene « sacralizzata » nell'immagine del totem, che rappresenta appunto l'antenato del gruppo, modello ideale da interiorizzare e anche oggetto di espiazione postuma, finalizzata all'abbassamento del sentimento di colpa connesso con la sua uccisione. Il pasto totemico esprime a un tempo la partecipazione simbolica alla realtà del padre (e un modo sublimato di esprimere la interiorizzazione delle sue prerogative) e il rito espiatorio del sentimento di colpa.

Allo stesso tempo viene consacrata con appropriati tabù (cioè con proibizioni sacralizzate) la nuova regolamentazione della libido sessuale: proibizione dell'incesto e correlativa istituzione dell'esogamia, proibizione dell'omicidio, organizzazione della società su basi matriarcali. In realtà *la libido sessuale viene dirottata su altri oggetti*, dislocata su attività diverse da quella genitale; su questa rinuncia all'esercizio della sessualità genitale e sulla necessità di superare il sentimento di colpa connesso con il tentativo di libera affermazione della stessa libido si fonda, secondo Freud, l'inizio della religione, della morale, della cultura.

In particolare Freud pensa che le religioni storiche non fanno che

riproporre lo stesso schema o processo dell'Edipo originario, sia pure con modalità nuove, dettate dalla diversa situazione culturale. Tipica è a questo riguardo la interpretazione data da Freud alla religione giudaico-cristiana (si veda soprattutto il volume sul *Mosè di Michelangelo*, 1914 e quello su *Mosè e il monoteismo*, 1939).

Nel caso di Mosè si ha per Freud un classico caso di « ritorno del rimosso »; cioè si viene riproponendo lo stesso schema di problematiche già vissute « in illo tempore » nell'orda primitiva e poi dimenticate, o meglio lentamente calate a livello di inconscio, ma non per questo inattive. Mosè è il capo del popolo ebreo, ammirato e temuto, seguito e odiato, amato e forzatamente obbedito, finché un giorno i suoi seguaci lo eliminano, per liberarsi dal giogo della dura legge da lui imposta. Il riconoscimento postumo della grandezza della sua personalità sfocia nella divinizzazione del condottiero (Mosè=Yahwèh) ma caratterizza per sempre la religione che ne deriva, improntata ormai alla durezza della legge, attraversata dal sentimento di colpa, necessitata alla espiazione. Il cristianesimo non è per Freud che una logica conseguenza o sviluppo di questa 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 ebreo. Del resto anche nel Figlio, appena si fanno esplicite le sue richieste ed esigenze morali, si ripete la stessa esperienza o processo strutturale; egli viene ucciso, la sua figura divinizzata, il suo insegnamento accettato e così il ciclo si ripete.

Lo schema proposto da Freud per l'origine della religione primigenia e della religione ebraico-cristiana, se preso alla lettera, va necessariamente incontro a molte critiche e obiezioni storiche, etnologiche, sociologiche, teologiche. Ma l'autore in opere successive a *Totem e Tabù* ha cercato di ovviare a tali critiche togliendo al racconto ogni consistenza realistica; egli insinua che si tratta semplicemente di un « apologo psicologico », sotto cui si cela simbolicamente un processo che Freud ritiene universale e che egli pensa di aver potuto scoprire nell'analisi clinica dei processi di maturazione genetica dell'uomo d'oggi. È probabile, dice Freud, che non sia avvenuta « realmente » nessuna uccisione del padre né « in illo tempore », né al tempo di Mosè; è invece realistico pensare che si siano prodotti dei rapporti ambivalenti tra padre e figli, sfociati nella necessità di disciplinare la libido e, di qui, nello sviluppo di sentimenti religiosi, della morale, della cultura. L'uccisione del padre può essere anche solo mentale, al livello del desiderio, ma il quadro psichico che l'accompagna è in grado di dar origine alle nuove condotte analizzate. La ricostruzione « storica » di Freud non è dunque per nulla storica; è un genere letterario, è una proiezione a ritroso di alcune strutture psichiche che egli ritiene universali nel tempo e nello spazio. Il « primum » non è l'uccisione « reale » del padre primigenio, ma è il processo di maturazione del complesso di

Edipo che si verifica in ogni gruppo umano in cui ci siano un padre, una madre, un figlio.

Il caso di Mosè non è che un esempio di questo modello universale. In definitiva è il secondo momento « logico » dell'argomentazione che getta luce sul primo momento « cronologico ». È su questo momento che si concentra l'interesse di Freud di mano in mano che procede nell'analisi delle condotte religiose, completando le intuizioni di *Totem e Tabù* con altre riflessioni successive.

b. *A livello di psicologia individuale* la religione scaturisce dalla soluzione del complesso di Edipo. Sotto questo termine viene da Freud analizzato il complicato nodo dei rapporti che si formano attorno al terzo anno di età tra il bambino e i suoi genitori. Più precisamente in questa età il bambino comincia a cogliere la presenza dell'immagine paterna come un fattore disturbante la sua relazione con la madre. Il padre è percepito come un rivale che si intromette tra lui e la madre e sottrae parte delle attenzioni, dell'affetto e delle cure; la libido che fino a questo punto si canalizzava sull'oggetto materno, obbedendo al principio del piacere, ora si vede costretta a sottoporsi ad una nuova istanza restrittiva.

Il padre rappresenta perciò anche simbolicamente un limite, una legge, una norma che si impone al figlio; sottraendolo al principio del piacere (rappresentato efficacemente dall'immagine materna) il padre impone al figlio un nuovo modello di vita, ispirato al principio della realtà. In altre parole il padre sottrae il bambino alla sua tendenza egocentrica e gli prospetta un impegno di carattere oblativo, in cui vale il riconoscimento dell'altro come limite alla propria libido.

La carica libidinale deve rimandare ad altro momento la sua catessi tipicamente genitale (cioè l'esercizio genitale della sessualità); il momento sarà maturato quando il bambino abbia interiorizzato la stessa immagine paterna, che viene così a costituire un ideale.

Da quanto abbiamo detto dovrebbe apparire abbastanza chiaramente che il bambino si trova a questo punto della sua evoluzione in una situazione di ambivalenza rispetto al padre; da una parte egli lo odia in quanto si vede preclusa da lui la possibilità di investire immediatamente la sua libido (complesso di castrazione), dall'altra lo ama e lo ammira in quanto egli rappresenta il suo ideale e incarna lo sviluppo a cui è destinato. Il padre è oggetto di odio-amore, è allo stesso tempo Legge e Ideale, Limite e Stimolo allo sviluppo.

È in questo quadro che si ha la nascita del sentimento religioso; il bambino ha bisogno di un'immagine dilatata di padre a cui riferire sia il suo bisogno di superare il sentimento di colpa connesso agli atteggiamenti di odio (uccisione simbolica!) sia il bisogno di rafforzare il processo di identificazione (interiorizzazione) con l'immagine del padre terrestre. Il

padre celeste risulta così da un processo di *sublimazione* e di *proiezione* che nasce dall'Edipo ed è funzionale a quello; l'immagine del Padre facilitata infatti la soluzione dell'Edipo in quanto orienta verso l'accettazione realistica della Legge rappresentata dal padre (il Padre celeste è infatti il garante e la personificazione stessa della Legge) e perciò stesso aiuta a inserirsi nel mondo della rinuncia e della responsabilità, cioè nella prospettiva della maturazione. L'accettazione dell'istanza limitante rappresentata dal padre provoca a sua volta l'accettazione del figlio da parte del padre; la parola con cui il padre riconosce il figlio gli apre la strada verso la propria realizzazione umana.

In definitiva si può affermare che da queste considerazioni la religione del bambino esce così caratterizzata:

a. È una *derivazione diretta della repressione della libido sessuale infantile*; più precisamente la religione è un prodotto della libido distolta dal suo oggetto proprio e dislocata su un oggetto fantastico e illusorio. Di qui la conclusione (per altro sviluppata più dai neofreudiani che da Freud stesso) che la liberazione della libido accompagna e provoca la liberazione dalla religione; e viceversa la religione è fattore di repressione sessuale.

b. La religione è preceduta, accompagnata e seguita dal *sentimento di colpa*. Nasce dalla necessità di abrearlo e non è in grado di sopprimerlo, proprio per la persistenza dell'ambivalenza fondamentale odio-amore che la caratterizza. Non vi è dunque religione dell'amore ma piuttosto si deve affermare che ogni religione è religione della imposizione.

c. La religione *appartiene alla sfera del superego*, in quanto è fondamentalmente costituita dall'accettazione di norme, leggi, limiti che l'uomo è costretto ad interiorizzare per assicurarsi protezione e difesa contro la aggressività della propria e altrui libido. La religione risulta quindi parzialmente positiva almeno in questa fase storica dello sviluppo dell'umanità (o nel periodo di transizione infantile), in quanto « tiene a bada » la libido, impedendone le cariche distruttive; ma è destinata a scomparire appena sarà possibile sostituirla in tale funzione con qualche altra struttura psichica più adeguata. Il tema sarà ripreso in modo più organico da Freud in *L'avvenire di un'illusione* (1927) e *I disagi della civiltà* (1930).

d. La religione è chiaramente *un'estensione della problematica parentale*; più esattamente l'immagine di Dio è una proiezione dell'immagine paterna e verso questo oggetto vengono orientate, sublimandole, le cariche libidiche che non possono essere soddisfatte nella situazione edipica. Non è chiaro a prima vista se Freud intenda la proiezione nel senso di una trasposizione dell'immagine reale o dell'immagine ideale della figura paterna; la distinzione è importante come si vedrà in seguito, anche in prospettiva applicativa, pedagogica.

Ma sembra abbastanza chiaro nell'insieme della riflessione freudiana che il carattere derivato della religione spiega totalmente la realtà della religione; Freud non si accontenta di dire « la religione è psicologicamente derivata », ma aggiunge, sia pure con qualche riserva (*Totem e Tabù*, inizio cap. IV, ma anche molti altri passi, in altre opere; vedi Plé, 1968), « la religione si riduce a derivazione psicologica », oltrepassando così di molto il giudizio consentito allo psicologo. Su questa affermazione torneremo in seguito, in fase di valutazione complessiva dell'opera freudiana.

Rimane da analizzare ora il contributo di alcune ultime opere.

3. LA RELIGIONE COME ILLUSIONE

Freud affronta il tema della religiosità dell'adulto in due volumi: *L'avvenire di una illusione* (1927) e *I disagi della civiltà* (1930). Punto di partenza di quest'ultima riflessione è la constatazione della *situazione di frustrazione e repressione* cui si deve adattare l'uomo nella civiltà; la cultura è infatti fondata sulla rinuncia alla istintualità. Ma vi sono anche altre frustrazioni che l'uomo deve affrontare: le forze della natura che gli sono ostili, il trauma della morte, i traumi di origine sociale. Non potendo sopportare a lungo la frustrazione, l'uomo si rifugia in un'immaginazione rassicurante; regredendo ad uno stadio di sviluppo infantile egli si figura l'esistenza di un Padre buono, che gli richiama l'immagine del proprio padre e che gli assicura protezione e sicurezza.

È evidente che questo Padre è null'altro che *un'illusoria proiezione di un desiderio infantile* e perciò è essa stessa fonte di illusioni. Già nell'infanzia il bambino era portato a immaginare l'esistenza di un Padre celeste, per sopportare la scoperta progressiva dei limiti e delle debolezze umane del padre terreno, scoperta che toglieva la base al proprio bisogno di sicurezza. Ora nell'età adulta egli utilizza ancora questo meccanismo di difesa e di compensazione, fino a quando sarà in grado di utilizzare uno strumento interpretativo della realtà non più di carattere illusorio, ma di carattere scientifico. La scienza è destinata a soppiantare l'illusione della religione. Anche se quest'ultima sembra assicurare all'uomo una felicità transeunte (come già abbiamo notato) si rivela però a lungo una mascheratura della realtà, che l'uomo decide di accettare solo in quanto ha deciso di « non pensare ». In *I disagi della civiltà* Freud afferma ad esempio che « la religione deforma in maniera delirante l'immagine del mondo reale, abbassa il valore della vita (e ciò ha per postulato l'intimidazione della coscienza) ». E in un altro passo: « Essa fissa gli adepti ad un infantilismo psichico, li fa partecipare ad un delirio collettivo e con questo evita loro la nevrosi ossessiva, ma questo è tutto ».

Quanto alla definizione del concetto di « illusione » va notato che per Freud essa *non si identifica necessariamente con l'errore*; si ha invece

illusione quando il desiderio ha la prevalenza nel quadro motivazionale, a scapito dei rapporti con la realtà. La religione è illusione appunto perché è proiezione del desiderio di consolazione e non è verificabile nella realtà.

Il carattere delirante dell'illusione religiosa creata dal desiderio era stato già affermato anche in *Psicopatologia della vita quotidiana* (1904, cap. I), dove la religione è paragonata ai comportamenti paranoici, in quanto non è che « psicologia proiettata nel mondo esteriore », percezione del contenuto oscuro del proprio psichismo e mitizzazione proiettata del medesimo. Del resto il tema della « finitudine » del bambino (e di riflesso anche il tema della frustrazione adulta) come base della religione era già stato toccato in *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci* (1910), in cui veniva anticipato anche il tema collaterale del « futuro » della religione. Essa sarebbe caduta con il risolversi della problematica edipica; l'ateismo sarebbe dovuto essere il segno indubbio di una raggiunta maturità dell'uomo, solo, razionalmente solo davanti a se stesso e ai compiti della vita, immunizzato ormai dalla tentazione di cedere alla paura, rifugiandosi nella regressione infantile.

In quest'ultima parte della riflessione freudiana sembra abbastanza evidente che il compito che egli ha assegnato alla psicanalisi è fondamentalmente ispirato ad un *progetto di liberazione dell'uomo e di promozione della sua autenticità*; Freud parte dalla constatazione del carattere repressivo (superegoico) della cultura in cui l'uomo si realizza e si propone di mettere in evidenza tutte le strutture, i fattori, le condizioni che tengono l'uomo legato a quella situazione. Ma occorre dire che questo sforzo è riuscito di più nella sua fase distruttiva, cioè nel momento di denuncia delle false strutture, mentre è rimasto carente nel momento di proposta costruttiva. La ragione può essere trovata nella difficoltà di Freud ad elaborare un sistema alternativo a quello del superego; difatti la psicologia dell'ego si trova appena abbozzata nel pensiero freudiano, anche se questa era la direzione prevalente del suo sforzo di comprensione, al momento in cui le forze gli vennero meno. In definitiva si può anticipare un giudizio sul pensiero freudiano sulla religione, ammettendo che la validità della sua analisi consiste principalmente nella *scoperta delle fasi arcaiche della religiosità* (quelle cioè fondate sull'ambivalenza, sul sentimento di colpa, sulla regressione infantile, sulla paura, sulle imposizioni del superego), mentre *non ha potuto portare avanti il discorso su una religiosità fondata sullo sviluppo dell'ego*.

Ma una valutazione complessiva dell'opera freudiana impone di distinguere accuratamente gli elementi positivi da quelli negativi.

4. UNA VALUTAZIONE CRITICA

Gli aspetti positivi si possono sommariamente ridurre ai seguenti:

1. *La scoperta della importanza essenziale della problematica infantile nella spiegazione dell'insorgenza della religiosità umana*. La differenza tra Freud e gli altri precedenti psicologi su questo punto, consiste soprattutto nel fatto che l'elemento essenziale della dinamica religiosa infantile non è rappresentato dall'influsso socializzante dei genitori, in quanto mediatori di un apprendimento religioso, quanto dal ruolo simbolico da essi giocato nello sviluppo della personalità totale del bambino. La religiosità infantile non è cioè legata al fatto che i genitori « insegnano » la religione, ma al semplice fatto che essi « esistono » in un rapporto particolarmente denso di emotività e di affettività (il rapporto libidico) e che influiscono sul bambino con questo tipo di presenza condizionante.

Ciò equivale a dire che la religiosità è un fattore necessario allo sviluppo del bambino, anche se necessariamente è un elemento caduco dello sviluppo, destinato ad essere sostituito da una visione scientifica della realtà psichica dell'individuo e perciò del suo significato nel mondo e nella vita.

2. Un secondo elemento di carattere positivo nella psicologia religiosa freudiana consiste *nell'apporto demitizzante che tale psicologia opera sulle false religiosità*. Freud scoprendo le radici meramente psicologiche della religione infantile mette in guardia sulla inadeguatezza di molte condotte religiose, non mature attraverso il progressivo superamento delle problematiche infantili.

Quando parliamo di false religiosità intendiamo evidentemente riferirci a quelle forme di religiosità verificabili presso alcuni adulti, che portano chiaramente i segni di una fissazione o di una regressione infantile e che evidenziano un arresto nello sviluppo complessivo della personalità. In questo modo Freud ci mette sulla strada per scoprire quanto vi è di psicologicamente inadeguato in molte condotte religiose; in altre parole la psicologia freudiana è in grado di scoprire la differenza tra fede e credenza, tra opzione religiosa e tradizione religiosa, tra condotta religiosa liberamente motivata e condotta religiosa psicologicamente condizionata.

Come il sociologo della religione scopre le radici culturali e ambientali di molte condotte religiose, così lo psicologo è in grado di indicare le false e illusorie conquiste di una religione che altro non è che proiezione di un desiderio infantile o ritorno ad una falsa sicurezza fondata sulla rinuncia all'impegno, come capita a molte religiosità adulte (è la tematica di *L'avvenire di un'illusione* e *Il disagio della civiltà*).

D'altra parte la denuncia della religione fondata sul desiderio è solo una parte di un discorso ben più ampio che porta a considerare i modi di superamento « normale » del desiderio verso una condotta più adeguata

e matura. Benché in Freud lo sbocco del discorso non approdi ad una religione più matura e più promotrice, sembrano esplicite nelle future considerazioni della psicologia dell'ego anche prospettive di recupero di una religiosità ben diversa.

3. In questa linea l'apporto freudiano è *significativo per una definizione delle religiosità patologiche*, di quelle distorsioni che provengono dalle problematiche psicologiche insolite (e perciò strutturate in « complessi ») e che quindi non sono che canalizzazioni di problemi psicologici che prendono accidentalmente carattere religioso. Resta da discutere se Freud ha inteso attribuire a tutte le condotte religiose un carattere patologico o se più semplicemente egli ravvisa in molte condotte religiose gli equivalenti psicologici dei sintomi patologici. La discussione su questo punto ci porterebbe lontano dagli intendimenti del volume; sembra comunque da escludere che Freud abbia lavorato in modo metodologicamente errato, estrapolando da alcuni casi chiaramente patologici una linea di interpretazione estensibile anche ai casi di religiosità ritenuti « normali ». Egli è invece piuttosto incline a considerare la religiosità come un momento evolutivo « normale », legato a nodi « essenziali » dello sviluppo e orientato in modo prevalente « illusorio ». La illusione non è infatti una condotta « errata », ma solo diversa e comunque sempre funzionalmente importante, anche se inadeguata in una considerazione globale dei problemi dell'individuo.

4. Una quarta acquisizione positiva della psicologia religiosa freudiana è la *precisazione sul carattere globale dello sviluppo religioso*. Esso cioè non è qualcosa di specifico entro lo psichismo umano, ma è legato agli stessi processi di sviluppo che caratterizzano la crescita psicologica. Non si tratta dunque di un « bisogno » tipico, preesistente alle esperienze del soggetto, ma solo di una risposta possibile, tra le tante, agli interrogativi che si possono presentare durante lo sviluppo. La religiosità è funzione di tutti i processi che toccano l'uomo in via di crescita; non è qualcosa di secondario, o di separato, ma è una possibilità iscritta nelle molteplici alternative di soluzione delle problematiche psicologiche dell'individuo.

La scoperta di questa specificità del discorso religioso non è una scoperta di Freud, ma trova in questo autore le più convincenti dimostrazioni, in quanto il fatto religioso viene coerentemente inserito in un quadro complessivo di dottrine psicologiche, avente una sua giustificazione problematica certo, ma globale e profonda.

5. Occorre infine notare che una delle scoperte più interessanti di Freud su questo punto riguarda il « *linguaggio* » religioso. Infatti con la scoperta dell'inconscio come fattore di dinamica psicologica profonda (cioè come riserva dei contenuti rimossi, ma a loro modo influenti sullo psichismo), Freud introduce anche nella psicologia della religione l'ipotesi di un *doppio*

linguaggio. Come fa notare acutamente qualche autore della scuola neo-freudiana parigina (cfr Beirnaert, 1964 e 1968), Freud mette sull'avviso circa il significato dei molti linguaggi che si possono usare nel parlare di Dio. Si tratta di vedere quale sia quello più profondo e autentico, quello cioè che contiene veramente le premesse dello sviluppo. Così un discorso a livello conscio può suonare ateo e agnostico, ma in realtà nasconde un proposito demistificatore e un rifiuto di un certo « tipo » di religiosità inadeguato. In altre parole a livello conscio si può avere la negazione di forme tipiche di religiosità, proprio perché a livello inconscio è in atto la richiesta di una religiosità più profonda, che si fonda su esperienze molto remote e non ancora chiarite che, rimosse, continuano a stimolare una certa ricerca. È possibile anche il caso opposto, quello in cui il discorso religioso esplicito è ispirato dalla « credenza », mentre in realtà il discorso profondo è già orientato alla negazione e alla ripulsa dell'ipotesi del trascendente. Queste intuizioni sembrano essere di grande utilità nella interpretazione del fenomeno complesso dell'ateismo, le cui radici scorse sembrano essere insufficienti ad una spiegazione esauriente.

Accanto a questi apporti positivi emergono anche elementi negativi, che impongono una lettura critica di Freud, per non incorrere in errori di valutazione e prospettiva, sempre possibili quando si pensa al cammino lungo e complesso che la psicanalisi ha fatto dopo Freud.

A titolo esemplificativo, anche se non esclusivo, si possono segnalare alcuni punti di ulteriore riflessione:

a. Si rimproverava a Freud di avere troppo spesso *trascurato una informazione adeguata sugli aspetti storici, antropologici e teologici delle forme religiose* da lui analizzate. Nel caso di *Totem e Tabù* in particolare, la distorsione dei dati tradizionali dei contenuti della dottrina giudaico-cristiana è fin troppo evidente.

È ben vero che Freud tenta di minimizzare l'importanza delle sue « distorsioni » storiche, invocando l'argomento dei « generi letterari », a giustificazione delle molte inesattezze e delle interpretazioni forzate dei fatti. In realtà queste minimizzazioni non sono del tutto necessarie. Il discorso di Freud è valido per il linguaggio nuovo che tenta di proporre nell'analisi della psiche e della religiosità umana; il quadro culturale a cui fa appello per « dimostrare » la validità delle proprie intuizioni non è determinante nell'argomentazione a cui egli fa ricorso. Il metodo dell'approccio clinico dovrebbe infatti condurre ad una conoscenza fondata delle strutture costanti della psiche umana, anche senza l'ausilio delle convalide storiche e antropologiche.

b. Ben più rilevanti sono le critiche che si possono elevare a Freud proprio a riguardo della *coerenza interna delle spiegazioni psicoanalitiche*.

Gli si rimprovera soprattutto di non avere riconosciuto tutta la ric-

chezza della immagine simbolica del Padre, quale viene presentata dalla tradizione religiosa, limitandosi a evidenziare piuttosto gli elementi negativi, repressivi, patologici. Parallelamente gli si rimprovera di avere trasferito alla problematica religiosa solo una parte del contenuto dinamico dell'immagine paterna.

Se questi appunti rilevano un limite nel pensiero freudiano, fondano anche la possibilità di una nuova rilettura di Freud in chiave più esigente, che metta in evidenza le possibili implicanze non sviluppate circa i rapporti tra le scoperte psicanalitiche sulla capacità strutturante delle immagini parentali e le affermazioni contenute nella tradizione giudaico-cristiana sulla paternità divina. Il pericolo di parallelismo sembra condizionare in parte tale lettura, ma è un rischio che si deve correre per arrivare ad una valutazione più adeguata dell'apporto freudiano (si veda a tale titolo il cap. 3° di Vergote, 1967).

c. Viene rimproverato talora a Freud di avere inficiato la propria conoscenza psicologica della religione con *pregiudizi ateoretici*. Che Freud temesse una intromissione dei propri pregiudizi e delle esperienze religiose negative da lui fatte nel corso della propria vita è fuor di dubbio (vedi il volume delle *Lettere a O. Pfister*), ma è difficile dire se al di là del proposito, egli sia sempre riuscito a difendersi da questa intromissione. In realtà sappiamo che Freud ebbe sempre nella propria vita un interesse continuato per i problemi religiosi, anche nelle loro forme-limite (ad esempio per la mistica) e nelle forme distorte che ne derivano (parapsicologia, occultismo); e sappiamo anche che l'inclinazione e l'interesse per i problemi religiosi gli erano dettati da impulsi profondi, di cui non era ancora riuscito a capire il significato globale. La scoperta delle realtà religiose andava di pari passo con la scoperta delle proprie connessioni interiori; il discorso sulla religione documenta così una fase del discorso di autoanalisi che è rimasto incompiuto. È perciò il documento di una ricerca che non ha potuto giungere a termine prima della morte dello psicologo.

d. Una quarta connotazione negativa riguarda invece *la mancanza di verifiche empiriche*, atte a dare consistenza alle intuizioni teoretiche. È ben vero che il metodo freudiano si giustifica sulla base della opzione metodologica clinica, ma è altrettanto vero che la casistica addotta è piuttosto limitata e povera. Se per altri elementi della teoria psicanalitica la prassi clinica ha fornito materiale abbondante di riflessione, per la religione si hanno soltanto cenni a casistiche isolate nelle opere minori.

Non può, per altro, essere sottovalutata la pretesa della psicanalisi freudiana, di costituire un modello teoretico universale; il complesso di Edipo e le conseguenti applicazioni psicologiche e pedagogiche vanno sottoposti ad attenta analisi anche culturale, in quanto non è a priori escludibile una estensibilità ridotta del modello, per esempio, solo alle culture

di carattere patriarcale. Dubbi sulla universalità del modello sono stati avanzati più di una volta in diversi contesti.

Sarebbe sempre, comunque, assai interessante verificare in che misura anche nelle culture occidentali l'ipotesi di una proiezione parentale nella immagine del Padre celeste trova oggi riscontro, dopo l'avvento di profonde trasformazioni nella struttura della famiglia occidentale (una relativa vanificazione della centralità del « padre ») e di non meno profonde trasformazioni nella cultura (con relativa desacralizzazione dei modelli di condotta e dei simboli che vi si riferiscono).

e. Un punto di particolare debolezza nella costruzione freudiana è la *carenza rimarchevole di attenzione per l'immagine materna*. Ciò è particolarmente rilevante per due motivi. Sembra, anzitutto, impossibile precisare la portata del simbolo paterno se non si assume il correlativo parametro del simbolo materno. Anche nell'ipotesi di una chiara preminenza della immagine del padre (che è quella che « struttura » l'esperienza infantile, imprimendole una dinamicità che il simbolo materno non è in grado di comunicare), non si può trascurare il fatto della complementarità essenziale delle due funzioni a livello anche dei significati. La teoria freudiana sembra essere su questo punto piuttosto sbrigativa e superficiale, o meglio si può dire che la figura materna, pur risultando sottintesa a tutta la dinamica dell'Edipo, rimane per lo più troppo implicita e relegata a ruoli prevalentemente passivi. D'altra parte non si può semplicemente giustapporre Jung a Freud, per ottenere un quadro più completo. Su questo argomento si richiede un ripensamento radicale che si avvalga di nuove intuizioni teoretiche. La carenza è inoltre rilevante anche per il fatto che nelle religioni storiche la simbolica materna, riferita a realtà soprannaturali, è altrettanto frequente di quella paterna. Storici e antropologi hanno ampiamente documentato, anche senza riferire quanto dice Jung su questo punto, la centralità del simbolo materno nelle forme religiose primitive e in quelle evolute, al di fuori della prospettiva giudaico-cristiana. Ma anche in quest'ultima tradizione il simbolo materno è presente in maniera piuttosto rilevante.

Resta dunque da completare una parte importante del discorso che è rimasta fuori alla prospettiva freudiana, ma che riveste indubbia rilevanza, come annoteremo a suo tempo parlando della religiosità infantile.

f. Un cenno a parte merita infine *la critica al concetto di proiezione*, che è al centro del processo di formazione della religiosità infantile. A. Vergote annota drasticamente che sotto il concetto di proiezione non si nasconde effettivamente nessuna realtà psicologica ben identificabile (1966, 199).

È ben vero che l'appunto viene rivolto più alla divulgazione psicologica che allo stesso Freud; in realtà non sembra chiaro che Freud avesse già al tempo di *Totem e Tabù* elaborato una teoria della proiezione come

quella che gli viene talora attribuita. È forse più corretto in questo contesto riferirsi al concetto di transfert, che presuppone più semplicemente l'attribuzione delle qualità di un oggetto ad un altro? In questo caso bisognerebbe presupporre che l'immagine di Dio è pre-esistente a quella del padre, non viene prodotta da quella ma solo modificata. Su questo punto A. Vergote annota giustamente che non si tratta di una trasposizione di un'immagine ricordo del padre terreno, ma piuttosto di un'immagine simbolo. In altre parole il bambino non fa che idealizzare le qualità del padre terreno, mettendo tra parentesi gli elementi negativi e spiacevoli della sua personalità. Ricerche di tipo empirico sembrano escludere una trasposizione materiale di queste qualità paterne (e materne) idealizzate nella immagine del Padre celeste (cfr Vergote, 1966). Anche il ricorso all'espressione « padre ingrandito » con cui lo stesso Freud designa Dio padre non risolve il problema, rimanendo del tutto inesplorato il salto qualitativo che si crea tra il padre terreno e il padre celeste.

Un contributo chiarificatore può venire forse dalla interpretazione del processo di proiezione in termini di *simbolizzazione*, come suggerisce lo stesso Vergote (66, 184, 209). Il significato essenziale della immagine paterna ha il potere di evocare un altro Padre.

Ma questa soluzione svuota del tutto l'ipotesi freudiana, in quanto presuppone l'origine indipendente del Padre celeste: il padre terreno in questo caso non « produce » l'immagine del Padre ma semplicemente ne suggerisce e ne richiama la presenza. È cioè solo una causa dispositiva, un'occasione che « può » creare anche un'esperienza religiosa, ma non la produce necessariamente.

Questa particolarità importante del discorso freudiano rimane così aperta a successive verifiche, che anche noi prenderemo in esame quando si tratterà di riassumere il discorso in prospettiva genetica, in relazione cioè alla religiosità infantile.

Una valutazione complessiva dell'apporto psicanalitico viene così rinviata. Rimane comunque accettato che il contributo freudiano si presenta pur con le sue innegabili aporie e contraddizioni metodologiche e teoretiche come un importante stimolo alla riflessione sull'origine psicologica della religiosità umana.

Una più attenta lettura di Freud, anche alla luce della crescente letteratura scientifica sull'argomento, può riservare ancora importanti scoperte.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

1. BEIRNAERT L., *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris, Épi, 1964.
2. BEIRNAERT L., Introduction à la psychanalyse freudienne de la Religion, *Études*, 328 (1968), 2, 200-211.
3. BELLET M., La foi à l'épreuve de la psychanalyse, *Études*, 328 (1968), 3, 346-370.
4. BOVET P., *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1925; 1951. (Trad. ital. di M. Valeri: *Il sentimento religioso e la psicologia del fanciullo*, Firenze, Nuova Italia, 1956).
5. CHOISY M., *Le chrétien devant la psychanalyse*, Paris, Téqui, 1955.
6. CHOISY M., *Psychanalyse et catholicisme*, Paris, l'Arche, 1950. (Trad. ital.: *Psicanalisi e Cattolicesimo*, Roma, Astrolabio, 1951).
7. DEMPSEY P.J., *Freud, Psychoanalysis, Catholicism*, Cork, Mercier Press, 1956 (trad. franc.: *Freud, psychanalyse et catholicisme*, Paris, du Cerf, 1958).
8. FREUD S., *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, London, Imago Pub. Co., *Gesammelte Werke* (G.W.), vol. VII, 130-139; (è del 1907). (Trad. ital. a cura di C. Musatti: *Azioni ossessive e pratiche religiose*, in *Opere di Freud*, Torino, Boringhieri, vol. 5, 339-349).
9. FREUD S., *Totem und Tabu*, G.W. IX, pp. 207; (è del 1913). (Trad. ital. di S. Daniele: *Totem e Tabù*, Torino, Boringhieri, 1969).
10. FREUD S., *Eine Kindbeiterinnerung des Leonardo da Vinci*, G.W., VIII, 127-211; (è del 1910). (Trad. ital. di C. Musatti: *Un ricordo di infanzia di Leonardo da Vinci*, in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, vol. I, Torino, Boringhieri, 1969, 73-158).
11. FREUD S., *Der Moses des Michelangelo*, G.W., X, 172-201; (è del 1914). (Trad. ital. di C. Musatti: *Il Mosè di Michelangelo*, in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, vol. I, Torino, Boringhieri, 1969, 183-215).
12. FREUD S., *Vorrede zur « Probleme der Religionspsychologie » von Dr. Th. Reik*, G.W., XII, 325-329; (è del 1919). (Trad. ital. di F. Ferrarotti in « Reik T.: *Il rito religioso* », Torino, Boringhieri, 1949).
13. FREUD S., *Die Zukunft einer Illusion*, G.W., XIV, 325-380; (è del 1927). (Trad. franc. di M. Bonaparte: *L'avenir d'une illusion*, Paris, De Noël et Steele, 1932; la trad. ital. è prossima presso Boringhieri, Torino).
14. FREUD S., *Ein religiöses Erlebnis*, G.W., XIV, 393-396; (è del 1928). (Trad. franc. di M. Bonaparte in appendice a *L'avenir d'une illusion* sopra citato, col titolo: *Une Expérience religieuse*, 187-196).
15. FREUD S., *Das Unbehagen in der Kultur*, G.W., XIV, 419-506; (è del 1930). (Trad. ital. prossima presso Boringhieri, Torino, col titolo: *Il disagio della civiltà e altri saggi*).
16. FREUD S., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, G.W., XIV, 103-246. (Sono articoli pubblicati tra il 1936 e il 1939 e apparsi postumi in volume). (Trad. ital. di A. Ballardini: *Mosè e il Monoteismo*, Milano, Diaz, 1952; prossima una traduzione presso Boringhieri, Torino).
17. FREUD S., *Briefe an Dr. Oskar Pfister*, Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1963; (sono lettere scritte tra il 1909 e il 1939). (Trad. ital. di S. Daniele: *Psicanalisi e Fede, carteggio col pastore Pfister*, 1909-1939, Torino, Boringhieri, 1970).
18. FREUD S., *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, G.W., IV; (è del 1904). (Trad. ital.: *Psicopatologia della vita quotidiana*, Roma, Astrolabio, 1948).
19. NUTTIN J., *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*. Louvain, Public. de l'Université, 1950. (Trad. ital. a cura di L. Calonghi e P.G. Grasso: *Psicanalisi e Personalità*, Roma, Paoline 1953).
20. PHILP H.L., *Freud and Religious Belief*, London, Rockliff, 1956.

21. PLÉ A., *Freud et la Religion*, Paris, Cerf, 1968. (Trad. ital. di L. Vigone: *Freud e la religione*, Roma, Città Nuova, 1971).
22. PLÉ A., *Freud et la morale*, Paris, Cerf, 1969. (Trad. ital. di S. Aliquò: *Freud e la morale*, Roma, Città Nuova, 1970).
23. RICOEUR P., *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965. (Trad. ital.: *Dell'interpretazione*, Firenze, Vallecchi).
24. RICOEUR P., L'Athéisme et la psychoanalyse freudienne, *Concilium, Rev. Intern. de Théol.*, 1966, 2, 73-82.
25. VERGOTE A., TAMAYO A., PASQUALI L., BONAMI M., PATTIJN M.R. e CUSTERS A., The parental Images and the Concept of God, *Journ. for the Scientif. Study of Relig.*, 8 (1969), 79-87.
26. VERGOTE A., BONAMI M., CUSTERS A., PATTIJN M. R., Le symbole paternel et sa signification religieuse, *Archiv. für Religionspsychologie*, 9 (1967), 118-140.
27. ZILBOORG G., *Freud and Religion*, Westminster, Newman Press, 1958.
28. ZILBOORG G., *Psychoanalysis and Religion*, N.Y., Farrar, Strauss & Cudahy, 1962.

CAPITOLO QUARTO

IL PENSIERO RELIGIOSO DI C. G. JUNG ED E. FROMM

1. La religione nel pensiero di C. G. Jung
2. Interrogativi critici
3. Gli aspetti stimolanti del pensiero junghiano
4. Il contributo di E. Fromm
5. Religione autoritaria e religione umanistica
6. Una valutazione critica del pensiero frommiano

1. LA RELIGIONE NEL PENSIERO DI C. G. JUNG

L'apporto di Jung allo studio della religiosità umana è altrettanto importante di quello di Freud, di cui riprende alcuni temi di fondo e di cui supera alcuni punti di vista.

Anche per Jung l'interesse per il problema religioso è continuo e profondo: si può dire che non vi sia opera di Jung in cui non si accenni a tematiche religiose. Ma sono soprattutto *Wandlungen und Symbole der Libido* (Mutazioni e simboli della Libido, del 1912), *Die Bedeutung des Vaters für die Schicksal des Einzelnen* (Significato del Padre per il destino dell'individuo, è del 1909), *Psychology and Religion* (Psicologia e religione, del 1938), *Psychologie und Alchemie* (Psicologia e alchimia, del 1944), *Antwort an Job* (Risposta a Giobbe, del 1952), le opere che contengono la sua dottrina sulla funzione e origine della religione.

Fin verso il 1910 Jung condivideva grosso modo le idee di Freud sul significato della religione, intesa come sublimazione dell'immagine paterna in seguito alla repressione della libido sessuale. Ma con il distacco da Freud si hanno innovazioni notevoli sia nella concezione generale dello psichismo sia nella concezione specifica della religione. Con *Wandlungen und Symbole der Libido*, Jung afferma ormai il carattere non sessuale della libido, la cui sostanza consiste invece nell'essere una energia psichica generica, capace di specificarsi in diverse direzioni a seconda della dinamica globale della personalità. Conviene sottolineare che anche su questo punto essenziale Jung si differenzia notevolmente da Freud.

Le strutture fondamentali della psiche secondo Jung sono distribuite a due livelli: il conscio e l'inconscio. Nella sfera del conscio si hanno