

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, Straus & 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

*l'Io* (immagine conscia della propria individualità) e *la Persona* (immagine conscia della propria personalità sociale); mentre nella sfera dell'inconscio si hanno *l'Ombra* (immagine inconscia della propria individualità); e *l'Animus-Anima* (immagine inconscia dell'altro sesso). Ogni personalità è dinamizzata da rapporti flessibili tra le due sfere inconscia e conscia della personalità anche perché ogni personalità è caratterizzata dalla diversa incidenza delle *quattro funzioni fondamentali* (pensiero-sentimento-sensazione-intuizione) e dei *due atteggiamenti fondamentali* (estroversione-introversione). Ma in modo più decisivo i dinamismi della personalità sono attivati dal rapporto esistente tra i contenuti dell'inconscio e le esperienze quotidiane dell'individuo.

A questo proposito va notato che per Jung è massimamente importante *l'inconscio collettivo*, che non è tanto la sede dei contenuti rimossi quanto il patrimonio psichico e culturale della specie. Nell'inconscio collettivo si trovano infatti gli *Archetipi*, che sono *strutture* fondamentali dell'esperienza psichica, *predisposizioni* a rivivere le esperienze essenziali della specie umana, *modelli o stampi* su cui si vengono specificando le diverse tappe della maturazione psichica.

L'archetipo si manifesta in una varietà di simboli, che sono universali nel tempo e nello spazio; più simboli si raggruppano significativamente in *miti*, che rappresentano in modo partecipato il vissuto della esperienza psichica.

Tra gli archetipi che giacciono nell'Inconscio e che possono essere riattivati da simboli appropriati è di massima importanza il SELBST (il SÉ), che è l'immagine archetipica della maturità psichica, cioè in altre parole è l'anticipazione o il modello della integrazione funzionale di tutte le componenti complesse, conscie e inconscie della personalità. Il Selbst, di mano in mano che affiora alla coscienza, realizza l'equilibrio dinamico, tra Io e Persona, tra Ombra e Animus-Anima, tra Inconscio e Conscio, tra Inconscio Collettivo e Inconscio personale, tra pensiero, sentimento, sensazione e intuizione, tra introversione ed estroversione. Di mano in mano che il Selbst si realizza, esso diventa *il luogo psichico in cui si verifica l'unità della molteplicità delle strutture, la vivacizzazione delle funzioni, la perfezione degli atteggiamenti*. La realizzazione dell'immagine archetipica del SELBST comporta ovviamente la soddisfazione profonda della personalità e perciò è portatrice di un'esperienza di felicità.

Affermando che il Selbst può essere attualizzato solo attraverso una esperienza simbolica, Jung sottolinea l'importanza di tutta l'attività mitopoietica nella vita dell'uomo; difatti quando si interrompe il flusso mediatore del simbolo tra archetipo e realtà si hanno vari disturbi psichici, che vanno dalla psicosi alla nevrosi e che sempre denunciano la mancanza di una visione del mondo che dia significato alla vita. La connessione dell'esperienza con l'archetipo è necessaria, perché l'archetipo, investendo la

esperienza, le conferisce una direzione e un significato. Di qui l'applicazione terapeutica, fatta propria anche da altre correnti psichiatriche, secondo cui non è possibile recuperare l'ammalato mentale se non si recuperano valori significativi per la vita dell'individuo (vedi anche V. Frankl, 1948, 1951, 1962, I. Caruso, 1946, 1952 e altri).

È importante notare che *tra gli archetipi decisivi* per la psiche dell'individuo, perché universali, Jung annovera *anche quelli religiosi*; l'immagine archetipica di Dio è facilmente identificabile, anche per l'abbondanza, in tutte le culture, di simboli e di miti che gli si riferiscono. Ciò sta a dimostrare, per Jung, che l'immagine di Dio non è prodotta dalle esperienze psichiche dell'individuo, come proiezione dell'esperienza paterna, come vorrebbe Freud, ma al contrario il rapporto con il padre terreno può assumere significato religioso proprio perché preesiste un modello, una disposizione ereditaria, una struttura universale della divina Paternità. Dio è come un'impronta lasciata nello psichismo, che investe varie esperienze umane conferendo loro un significato religioso. Come si vede, con questa affermazione Jung capovolge radicalmente la teoria freudiana dell'origine psichica della religione, senza per questo dare dei giudizi di valore filosofico. Egli si astiene infatti dal dire se l'impronta di Dio è prodotta da qualcosa di ontologicamente reale. L'impronta è certamente reale in senso psicologico; *la religione è vera ma solo psicologicamente*.

Queste affermazioni vengono ribadite anche nelle tre conferenze che costituiscono il volume *Psychology and Religion* del 1938; ma in questo scritto viene già compiuto un passo in avanti ed è la identificazione tra l'archetipo del Selbst e quello di Dio. Le due immagini, secondo Jung, contengono le medesime prospettive o valenze psicologiche in quanto rappresentano l'unità, l'integrazione, la vita; inoltre possiedono una serie di rappresentazioni simboliche che si equivalgono (come sembra dimostrare l'analisi dei simboli religioso-psichici elaborati dalle religioni orientali e riprodotti anche da pazienti di tutte le culture, come i famosi « mandala »).

Se l'identificazione tra Selbst e Dio è provata, allora si possono trarre delle conseguenze importanti sul piano applicativo. Si avrà così che il processo psichico che porta all'integrazione conscio-inconscia dell'immagine archetipica del Selbst è il medesimo che porta al più alto grado di attività religiosa; cosicché ogni attività religiosa (ascetica e mistica) si risolve in un progresso anche di maturazione psichica e viceversa ogni progresso nell'integrazione della personalità viene a rivestire importanza religiosa. È a questo punto che Jung ritiene di poter affermare che non vi è malato mentale (cioè persona non integrata psichicamente) che non abbia seri problemi di identità religiosa e viceversa ogni problema di disintegrazione religiosa comporta un certo grado di immaturità psichica, tanto che la malattia mentale si può far recedere mediante la riattivazione della religiosità (cioè più esattamente di un quadro di valori significativi per la vita)

e la vita religiosa si può reintegrare mediante l'acquisizione della sanità mentale.

Al di là del valore pseudo-apologetico di queste conclusioni, rimane il fatto dell'asserita *intercambiabilità dei due sistemi di immagini archetipiche e dei correlativi sistemi di simboli* che servono da catalizzatori dell'archetipo. I simboli che riattivano l'archetipo religioso sono funzionalmente equivalenti a quelli che stimolano le attività psichiche.

Rimane da dire quali siano i simboli che hanno maggiore attinenza con l'archetipo divino; per Jung, che pure non nega l'importanza della portata simbolica della problematica paterna, è *il simbolo materno che riveste una funzione centrale e insostituibile*. La Gran Madre è infatti il simbolo sacralizzato di ciò che la madre rappresenta per il bambino: causa radicale dell'esistere, fonte primordiale della vita, motivo profondo della soddisfazione affettiva ed emotiva, oggetto proporzionato del desiderio erotico, ecc. Ogni simbolica materna e, più largamente, ogni simbolica femminile, è carica di un potere evocatore dell'archetipo divino che dice appunto predisposizione ad esperienze e realizzazioni nel senso di quei contenuti. Dio è infatti la « ragione » profonda del simbolo, in quanto è appunto la immagine profonda (che ognuno porta in sé) dell'essere, della felicità, dell'oggetto di un'unione beatificante, ecc.

Al di là di questa puntualizzazione, Jung allarga l'analisi alle altre simboliche religiose, giungendo alla interpretazione psicologica di quasi tutti i contenuti dogmatici delle più conosciute religioni storiche, attraverso un lavoro di confronto inter-culturale di grande interesse; va sottolineato a questo proposito che si tratta sempre di un tentativo interpretativo che si svolge al di qua di un giudizio di valore filosofico sull'oggetto dell'indagine. Jung non vuole dimostrare l'esistenza di Dio mediante la esistenza del suo archetipo iscritto nello psichismo umano, né ridurre i contenuti dogmatici a proiezioni psicologiche; egli annota soltanto un certo *parallelismo tra l'esistenza ontologica affermata dal credente e l'esistenza psicologica affermata dallo psicologo*. Jung sa solo che nella psiche dell'uomo esiste una struttura che porta i caratteri di quello che il credente chiama Dio e considera realmente esistente « fuori » della psiche. Il rapporto con il platonismo agostiniano sembra abbastanza chiaro, anche se la metodologia è assai diversa (cfr White 1952, prefazione).

## 2. INTERROGATIVI CRITICI

Una discussione sul pensiero religioso di C. G. Jung potrebbe vertere sui punti seguenti:

1. Emerge con evidenza una difficoltà ricorrente nella psicologia junghiana, del resto già messa in evidenza da più studiosi, ed è la *poca chiarezza sul piano epistemologico*. L'uso, spesso promiscuo, di differenti approcci me-

todologici, rende abbastanza ardua la lettura di Jung e allo stesso tempo non permette sempre di distinguere i diversi piani di argomentazione da lui usati. Il discorso passa indifferentemente da considerazioni psichiatriche a notizie etnografiche, da considerazioni teologiche a rappresentazioni mitologiche, da premesse filosofiche a conclusioni tratte dall'alchimia medioevale. La supposta universalità dei simboli porta Jung a considerare equivalenti e intercambiabili le diverse loro manifestazioni a livelli diversi di espressione culturale. Ma ciò non può che ingenerare quella confusione che Vergote chiama, abbastanza benignamente, « nebulosa esoterica »; il discorso di Jung diventa necessariamente un discorso da iniziati, che rimane fuori di un dialogo vivo con la psicologia che procede verso nuove acquisizioni scientifiche; i dati di Jung sono difficilmente comparabili con quelli delle altre scuole.

2. Ancora più precisamente l'affermato parallelismo tra lo sviluppo religioso e lo sviluppo psichico può portare a confusioni più radicali. Quando tutto può essere religione, allora più nulla è religione. *La distinzione tra archetipo del Selbst e archetipo divino*, anche se negata da molti junghiani, è in realtà il punto determinante nella lettura di Jung, elemento che provoca l'impressione di trovarsi di fronte ad *un'interpretazione psicologica della condotta religiosa*, forse più raffinata di quella freudiana, ma non meno carica di equivoci.

L'affermata interconnessione tra psiche e religiosità si risolve nella impossibilità di distinguere i due momenti dell'esperienza; le affermazioni junghiane secondo cui non esiste effettivamente un disturbo mentale immune da componenti religiose e viceversa non esiste difficoltà religiosa che non sia anche sintomo di disadattamento psichico suonano, se prese alla lettera, prive di effettiva controprova scientifica, al di là delle esperienze fatte dallo psichiatra. Manca ad esse la verifica generalizzabile e non possono cancellare l'impressione di servire troppo scopertamente a scopo apologetico, sia in rapporto alla dottrina junghiana, sia in rapporto all'atteggiamento delle persone religiose nei riguardi della psicologia junghiana stessa.

3. Un punto essenziale che Freud si era giustamente preoccupato di approfondire e che invece Jung sembra trascurare del tutto è *l'origine della religiosità stessa*. Egli sembra dare per scontata l'esistenza universale e significativa di esperienze religiose in tutte le culture conosciute. Ciò sembra spostare impercettibilmente il discorso di Jung verso una concezione pragmatista della religione, anche perché non esistendo un atteggiamento critico verso le varie manifestazioni religiose, vengono accettate come psicologicamente autentiche le esperienze provenienti dalle più diverse origini. Più attento è in questo il discorso critico di Freud, che è orientato alla scoperta del significato « originario » della condotta religiosa,

da cui sembra potersi più coerentemente scoprire il significato « attuale ». Senza questa analisi genetica la psicologia religiosa di Jung si trasforma quasi inevitabilmente in una costruzione a carattere dogmatico, in cui la dimostrazione resta pur sempre di carattere parallelistico e ipotetico. La carenza di un'analisi genetica proietta così sulle affermazioni junghiane il sospetto di *scarsa capacità penetrativa nei processi profondi della formazione della personalità*, a cui solo in parte supplisce la vasta cultura e la esposizione brillante.

4. Da ultimo va notato che *il materiale propriamente psicologico* (analisi, documentazioni, esperienze) è scarsamente rappresentato nelle opere junghiane. Ciò è tanto più negativo quanto più rimane ipotetico il punto di partenza e discutibile il tipo di argomentazione. La carenza già presente in Freud, si riconferma ancor più chiaramente in Jung. Si aggiunga l'aggravante che i continuatori di Jung hanno offerto contributi ancor più scarsi nel campo della verifica empirica delle intuizioni del maestro, a differenza di quanto è avvenuto per Freud, le cui ipotesi sono state in misura maggiore sottoposte a controprova empirica (si veda avanti, soprattutto per quanto riguarda le caratteristiche della religiosità infantile).

Opere come quelle di Van de Winkel 1952, Hostie 1955, White 1952, ecc. hanno il grande merito di approfondire criticamente la portata delle intuizioni junghiane anche nel campo delle applicazioni teologiche e pedagogiche, ma sembrano fondate troppo acriticamente sulla convinzione della validità delle premesse junghiane generali.

È ben vero che la spiegazione junghiana della religiosità umana ha contribuito assai alla rivalutazione degli studi religiosi, troppo spesso relegati dalla tradizione positivista al rango di curiosità storiche o erudite; ma è altrettanto vero che le incertezze e le confusioni ingenerate da questo approccio sono numerose e importanti.

### 3. GLI ASPETTI STIMOLANTI DEL PENSIERO JUNGHIANO

I momenti più interessanti della riflessione junghiana sui fenomeni religiosi si possono ridurre ai seguenti:

1. Una delle sottolineature più rilevanti dell'opera junghiana rimane indubbiamente *la riscoperta della importanza dell'attività simbolica nella condotta religiosa*. Ciò non è un elemento marginale dell'esperienza del radicalmente sacro, ma ne costituisce una componente essenziale. Come abbiamo accennato in apertura di questo volume e come verremo successivamente notando, la religione è essenzialmente una condotta di carattere simbolico; essa cioè usa continuamente una serie di riferimenti ad una realtà che trascende l'esperienza quotidiana ed esprime questi riferimenti caricando di significati nuovi e rilevanti le esperienze quotidiane stesse.

Il simbolo si presenta così nella sua ricchezza come fattore capace di richiamare alla coscienza una pluralità di altre esperienze e una indefinita ricchezza di contenuti emotivi, affettivi, immaginativi. L'importanza del simbolo va ben al di là della descrizione che ne dà lo stesso Jung, cioè al di là delle connessioni che l'attività simbolica può avere con un inconscio collettivo e correlativa struttura archetipica. Le conoscenze su questo punto vanno comunque allargate con più precise considerazioni filosofiche, storiche, fenomenologiche e antropologiche. Il simbolo, come risultato di un'attività sempre in evoluzione, necessita di una continua analisi pluridimensionale, cui non deve essere estranea anche la componente culturale e sociologica. Il simbolo infatti non si costruisce solo nella profondità della coscienza individuale, ma è un significato mediato anche dalle esperienze collettive. Ciò è tanto più vero quanto più i processi collettivi di socializzazione diventano importanti nella formazione dell'individuo.

2. Un altro elemento che la speculazione junghiana ha rimesso in evidenza e che da altri contributi si è venuto sempre più valorizzando è *la immagine materna*. Abbiamo sottolineato come tale immagine sia piuttosto priva di rilevanza psicologica nei momenti nodali dello sviluppo secondo quanto affermava Freud. Jung al contrario vede nella immagine simbolica della madre *il veicolo portante della costruzione simbolica della condotta religiosa*. Le valenze materne e femminili attraversano universalmente tutte le esperienze religiose storicamente accertate e suggeriscono l'idea che il rapporto con la madre sia decisivo nella genesi della condotta religiosa. In realtà il discorso di Jung non si riferisce principalmente alla relazione madre-figlio nello stadio evolutivo della prima infanzia, quanto alla portata più universale del simbolo materno in tutto l'arco della vita, specialmente negli stadi adulti.

La rilevanza della immagine materna è fatta notare in modo più efficace e anche scientificamente più verificabile da altri psicologi di orientamento non junghiano, i quali hanno tra l'altro sensibilità e intenti non religiosi. Resta così da riprendere il discorso su questa intuizione junghiana, avvalendosi però anche dei contributi più recenti e tentando un'applicazione di carattere psico-religioso delle molteplici annotazioni venutesi accumulando negli ultimi anni a proposito della centralità del simbolo materno nella strutturazione della personalità infantile. Sarà anche necessario tener presente sempre, come già annotammo a proposito di Freud, che la portata del simbolo materno non è del tutto comprensibile se non in confronto e in correlazione con il simbolo paterno. In tal caso occorre evitare costruzioni parallelistiche, troppo semplici per essere vere.

3. Va considerata anche positiva un'istanza sempre presente nella speculazione junghiana anche se non sempre rispettata e soprattutto anche se

non sempre coerentemente sviluppata. Si tratta della *dimensione « culturale » del discorso religioso*. Jung è, a differenza di Freud, assai sensibile alle « mutazioni » che il simbolo religioso può subire a contatto con le diverse culture che registrano esperienze del « radicalmente altro ». L'universalità del simbolo si articola infatti anche in una pluralità di forme e di manifestazioni, che Jung ha cura di annotare. Va comunque tenuto presente che lo sguardo dello psicologo svizzero è piuttosto rivolto alle culture delle civiltà maggiori. Le sue conoscenze di carattere storico, antropologico, mitologico, fenomenologico, gli permettono certo di scoprire connessioni, differenziazioni e convergenze tra le diverse simboliche religiose elaborate nelle culture che si ispirano al cristianesimo, al buddismo, all'induismo, all'islamismo, ecc. Manca però una più accurata attenzione verso la dimensione della religiosità dei cosiddetti « primitivi » (che è sempre ricca di indicazioni interessanti, soprattutto per quanto riguarda l'origine psicologica della religione) e soprattutto alla dimensione più propriamente sociologica della religiosità contemporanea. Il discorso junghiano rimane così alle soglie di un confronto vivo con le acquisizioni della moderna sociologia e antropologia della religione; sembra a tratti che egli non abbia avvertito la più recente evoluzione dei simboli religiosi nella nostra società, limitandosi ad affermare la sopravvivenza di una radicale capacità di esperienza religiosa, al di là della crisi delle varie « religioni di chiesa ».

In conclusione, il discorso junghiano sembra ricco di suggestioni anche stimolanti, ma manca troppo spesso della precisione necessaria per condurre il discorso stesso alla conclusione sul piano operativo. Alle carenze di tipo verificativo fanno riscontro le difficoltà di comprensione e di confronto con le altre acquisizioni che la psicologia scientifica ha elaborato nel corso degli ultimi anni.

Con tutto questo il contributo junghiano resta uno dei più originali e complessi che la psicologia moderna abbia offerto.

#### 4. IL CONTRIBUTO DI E. FROMM

Il contributo di Fromm alla teoria generale sulla religione prende avvio da una esposizione critica delle teorie freudiane e junghiane e ne continua in un certo senso il discorso.

Freudiano, anche se non riconosciuto tra gli allievi ortodossi della scuola viennese, Fromm è venuto via via allargando le sue considerazioni a interessi più largamente sociali, affiancandosi in questo a quegli psicanalisti che avevano avvertito la scarsa sensibilità di Freud per i problemi dell'ambiente come fattore essenziale dello sviluppo della personalità. La sua ricerca è approdata infine ad una proposta di socialismo umanitario che mostra simpatie verso le teorie marxiste.

Tutta l'opera di Fromm sottintende un interesse continuo verso la problematica religiosa, che però si fa più precisa nel volume *Psychoanalysis and Religion* del 1950, intesa come continuazione delle idee di *Man for himself* (1947). Ma anche in *The Sane Society* (1958) e in *Escape from Freedom* (1941) sono contenute le premesse di carattere teoretico e psicologico che fondano il discorso sulla religione.

Il punto di avvio dell'approccio frommiano è la constatazione della crescente alienazione dell'uomo nella società occidentale. Separazione e isolamento dalla natura e dai propri simili, ma anche bisogno insostituibile di comunicazione e di integrazione; questi i due poli entro cui si crea la tipica tensione che caratterizza l'uomo d'oggi. Egli avverte che è nelle sue possibilità il tentativo di trascendersi mediante la ricerca di valori autentici e durevoli. La trascendenza rimane così il destino di questa fuga da sé e dalla natura. E la religione risponde a questa tensione.

È a questo punto che si inserisce il discorso critico di Fromm sulle ricerche condotte da Freud e da Jung sulla religione. Egli sembra accettare di Freud il punto di avvio, cioè la volontà di restituire all'uomo occidentale la coscienza delle proprie possibilità e dei propri destini, demistificando le false convinzioni e prendendo consapevolezza dei limiti della propria natura. Il discorso critico sulla religione altro non è che un momento essenziale di questa liberazione (cfr Fromm, 1959).

Il compito demistificatore di Freud sembra riuscito soprattutto ne *L'avvenire di un'illusione*, in cui viene indicata nella religione uno degli ostacoli più rilevanti alla liberazione dell'uomo. La religione infatti, oltre che essere un'illusione, costituisce anche un pericolo in quanto blocca il pensiero critico, ripiegando l'uomo sulle immaginazioni determinate dal ritorno agli stadi infantili, ai desideri inespressi, elaborati nei confronti dell'immagine paterna. Inoltre la religione fonderebbe la morale su una base troppo debole, cioè sul timore di un padre di cui si ha psicologicamente bisogno e non sul culto della verità e della libertà. Il sentimento di povertà interiore su cui fa leva la religione è null'altro che uno stadio di regressione infantile, che è indegno di un uomo adulto. È solo liberandosi dalla necessità del padre che si può veramente perseguire il progetto della propria liberazione interiore, cioè la dedizione ai valori dell'amore, della ragione e della libertà.

D'altra parte il contributo di Jung sottolinea, secondo Fromm, *l'origine puramente psicologica del sentimento religioso*, in quanto dà all'inconscio una caratterizzazione religiosa. Da ambedue le interpretazioni Fromm accetta il principio generale che la religione altro non è che un veicolo particolarmente indicativo di problematiche psicologiche profonde e che la psicanalisi è in grado di leggere, al di là del discorso tipicamente religioso, un'altra trama di esperienze umane. Se Freud vuole demistificare la reli-

gione è perché gli interessa solo la realtà che il discorso religioso comporta e nasconde.

Su questa linea si sviluppa sostanzialmente il discorso successivo. Fromm pensa che la religione sia un comportamento simbolico portatore di un messaggio universale, che ha le sue radici nella stessa struttura dell'uomo. Si tratta solo di scoprire con un'appropriata ermeneutica questa struttura.

## 5. RELIGIONE AUTORITARIA E RELIGIONE UMANISTICA

Il pensiero di Fromm sulla struttura del discorso religioso si articola successivamente nei seguenti punti:

1. *Una definizione di religione* così concepita: « Ogni sistema di pensiero e di azione condiviso da un gruppo che dà all'individuo un quadro di riferimento ed un oggetto di devozione » (p. 21).

In questi termini, la religione è un fatto universale, in quanto è radicato profondamente nella natura dell'uomo il bisogno di riferimento a un quadro di valori che è fattore di integrazione e il bisogno di dedicarsi totalmente a questi valori. Se ogni uomo è religioso, non resta che dire quale religione egli professa. Ma prima ancora occorre annotare che il bisogno profondo di dedicarsi con devozione allo sviluppo dei valori che caratterizzano la natura umana è spesso frustrato da falsi scopi e falsi sforzi. L'uomo spesso si dedica a pseudo-valori; innumerevoli sono le idolatrie, sia quelle primitive, sia quelle dell'uomo evoluto.

Anche le religioni storiche e universali spesso hanno contribuito a questo scadimento nella idolatria, dimenticando la radice profonda della religiosità umana, cioè il bisogno di integrazione attraverso il perseguimento dei valori come l'amore, la libertà, la ragione.

Ogni uomo dunque ha una religione; si tratta solo di vedere, secondo Fromm, quale sia la « sua » religione.

2. Classica è la distinzione introdotta da Fromm tra religione *autoritaria* e religione *umanistica*. Questa terminologia riflette gli interessi coltivati da Fromm a contatto con la scuola di Francoforte che fin dagli anni Trenta ha sviluppato l'analisi della personalità autoritaria (con Adorno e coll.). Questa distinzione supera, al dire di Fromm, le distinzioni tra religione teistiche o non teistiche, anzi passa attraverso quelle. Atteggiamenti autoritari si trovano sia all'interno di religioni storicamente definibili come teistiche e altre definibili come non-teistiche.

La *religione autoritaria* è quella che parte dal presupposto che l'uomo è controllato da un potere più alto, fuori di lui, verso cui la devozione diventa un fatto compulsivo, necessario, obbligatorio. Essenziale a questa religione è la resa dell'uomo, l'obbedienza, la concezione negativistica

della natura umana. La devozione in questo caso nasce da un concetto basso e pessimista di sé; essa è intesa come un metodo di superamento della propria bassezza e di reintegrazione in Dio. *Al contrario la religione umanistica* è centrata sull'uomo, secondo una descrizione appassionata che lo stesso Fromm ci dà nel suo *Psychoanalysis and Religion* (p. 37):

« L'uomo deve sviluppare il potere della ragione allo scopo di capire se stesso, le sue relazioni con i suoi simili e la sua posizione nell'universo. Egli deve riconoscere la verità sia a riguardo delle sue possibilità sia a riguardo dei suoi limiti. Deve sviluppare il suo potere di amare, sia in rapporto a se stesso che in rapporto agli altri e sperimentare la solidarietà di tutti gli esseri viventi. Deve avere principi e norme che lo guidano a questo scopo. L'esperienza religiosa, in questo tipo di religione è esperienza di un'unità con il Tutto, basata sulla relazione di ciascuno con il mondo, in quanto è radicata nella ragione e nell'amore. Lo scopo dell'uomo nella religione umanistica è quello di raggiungere la più grande ricchezza, non la più grande povertà; la virtù è l'autorealizzazione, non l'obbedienza. La fede è certezza della convinzione fondata sulla esperienza di pensiero e di sentimento e non assenso alle proposizioni sulla parola di colui che propone. Il sentimento prevalente è la gioia, mentre nella religione autoritaria è il dolore e la colpa ».

Dio diventa solo un simbolo che esprime i valori dell'uomo stesso e non « simbolo di una forza e dominazione che ha potere sull'uomo » (37).

3. Fromm dedica quindi spazio alla *esemplificazione delle religioni umanitarie e di quelle autoritarie*. Delle prime sembra essere un esempio tipico il Buddismo originario e anche lo Zen, che da quello deriva. Ma la religione umanitaria si riscontra anche nel Vecchio Testamento, nella predicazione di Isaia, di Gesù, di Socrate, nel misticismo ebraico e cristiano, nella religione proposta dagli illuministi. Anche il cristianesimo primitivo rappresenta un esempio di religione umanitaria, nonostante che in seguito elementi autoritari vi si siano inseriti a causa dei contatti con l'impero romano.

In realtà per Fromm elementi autoritari e umanistici sono ugualmente presenti nella tradizione ebraico-cristiana e si avvicinano dialetticamente nella storia anche del recente cristianesimo. Il misticismo è sempre una forma reattiva alle punte di autoritarismo che si accendono nella Chiesa.

4. Il punto più interessante della interpretazione frommiana rimane comunque il tentativo di scoprire, al di là delle note descrittive, *le connessioni profonde, di carattere psicologico, tra religione e carattere*, cioè tra tipi di *atteggiamento religioso e struttura della personalità*. Dato per scontato che il processo fondamentale è quello della proiezione, per cui l'uomo attribuisce alla immagine simbolo di Dio i propri profondi desideri (e in ciò Fromm ripropone la interpretazione freudiana di *Totem e Tabù* e

de *L'avvenire di un'illusione*), si prosegue in due direzioni: scoprire le radici sociali dei due atteggiamenti e scoprirne le radici psicologiche.

Quanto alla prima direttiva, Fromm si limita ad affermare che le religioni autoritarie si evidenziano nelle strutture politiche caratterizzate appunto da autoritarismo e da carenza di una vera attività delle minoranze. In tali circostanze è anche possibile che la religione autoritaria si configuri in un'edizione « secolare » che non è meno rigida di quella « sacrale », con proiezione di desideri nell'uomo « forte », con obbedienza rigida, con richiesta di « ordine », con tentativi ricorrenti, e spesso coronati da successo, di alleanza tra religione istituzionale e potere politico-sociale.

*Una religione autoritaria in una situazione entro cui l'uomo rinuncia all'esercizio della sua libertà è quanto di più alienante vi possa essere.*

Al contrario, la religione umanistica sorge là dove vige un ordine sociale che assicura a tutti la possibilità di esercitare la libertà e di salvare il rispetto dell'uomo in quanto uomo, in cui l'uomo non è strumento di altri uomini. Quanto all'analisi delle connessioni profonde della religione autoritaria, Fromm annota che essa risponde essenzialmente alle esigenze delle strutture psicologiche « masochistiche ». D'altra parte, come già aveva evidenziato in *Man for himself* (1947), il masochismo è sempre accompagnato dal bisogno di prevalere sugli altri, da un impulso di aggressività. La religione autoritaria è null'altro che questo impulso masochistico-aggressivo proiettato in un'immagine simbolo che talora è sulla linea delle religioni storiche, talora si configura, come già si è accennato, in una religione secolare (il fascismo, il nazismo, lo stalinismo).

Al contrario, nella religione umanistica l'uomo proietta il bisogno di considerare l'amore, la libertà, la ragione, come valori assoluti; egli affida a questa speranza il suo sforzo di autorealizzazione. Egli sa tuttavia, che al di là di questa proiezione non esiste veramente, cioè ontologicamente, nessun « Dio ». « Dio non è che un simbolo del bisogno dell'uomo ».

I due diversi tipi di contenuti proiettati sembrano dimostrare, secondo Fromm, *la coesistenza di due tendenze fondamentali nell'uomo*; da una parte l'istinto gregario, che porta al consenso e all'obbedienza e in ultima analisi alla postulazione di una religione dell'autorità, dall'altra l'istinto della ragione. La religione autoritaria è dunque nient'altro che un mascheramento, a carattere razionalizzante, di istinti inconfessabili e soggiacenti. Il discorso « conscio » della religione ne cela uno più profondo, quello « inconscio ». La razionalizzazione degli istinti mediante una filosofia religiosa è null'altro che un compromesso tra l'istinto e il bisogno di autorealizzazione dei bisogni superiori. La religione documenta, anche quando è autoritaria, quanto l'uomo voglia trascendere se stesso per dare un significato autentico alla sua esperienza terrestre. Come dice Fromm, « l'ambiguità del pensiero, la dicotomia tra ragione e intelletto razionalizzante

è l'espressione di una dicotomia di base nell'uomo, il bisogno coesistente per la dipendenza e la libertà » (59).

Dopo aver affermato che tale dicotomia è risolvibile con una scelta per la libertà e per l'amore, come un compito cosciente da realizzare, sia pure con la consapevolezza dei limiti dell'uomo, Fromm conclude con la affermazione generale che la religione non è importante; importante è il discorso psicologico e sociale che soggiace al discorso religioso. Le vere motivazioni del comportamento religioso sono a livello inconscio e rivelano le strutture profonde del carattere e le scelte che si sono venute facendo in risposta agli stimoli provenienti dall'ambiente.

*La religione si sceglie in rapporto a un progetto di vita.* È per questo che la psicanalisi riveste una grandissima importanza come strumento ermeneutico di interpretazione della condotta religiosa nelle sue dimensioni profonde.

5. È anche assai significativa la risposta che Fromm dà all'interrogativo circa *il potere demistificante della psicanalisi nei vari aspetti della religione.*

È ovvio per Fromm che la psicanalisi non può rinunciare alla religione nel suo nucleo essenziale, cioè nella dimensione esperienziale, la quale è necessariamente una dimensione umanistica. La psicanalisi, al contrario, rafforza la religione, disvelando le varie forme di idolatria che si vengono affermando nel mondo occidentale (il successo, il consumo, il potere). Essa richiama l'uomo alla sua « vera » religione, al culto cioè della ragione della libertà, dell'amore.

La psicanalisi costituisce inoltre una minaccia per gli aspetti magici della religione, cioè per quelle affermazioni pseudo-scientifiche che la religione primitiva aveva elaborato come risposta al bisogno di capire e dominare il mondo.

Quanto all'aspetto ritualistico, la risposta di Fromm è più sfumata di quanto ci si possa attendere. Respinge anzitutto la identificazione tra rituale religioso e rituale dei nevrotici; il primo è di natura razionale e il secondo è solo compulsivo. Il primo esprime un'esperienza dei valori che stanno alla base della religione, attraverso un linguaggio simbolico. La psicanalisi non lo nega né lo sminuisce. Essa aiuta invece a capire la differenza tra i due tipi di rituale, mostra le radici psicologiche del rituale religioso, mette in guardia contro i rituali-surrogato della società occidentale, dimostra che nessun rituale religioso è autenticamente tale se non è vitalmente legato all'esperienza dei valori. Quanto all'aspetto semantico, Fromm afferma il grande valore delle scoperte freudiane. Freud ha dimostrato infatti lo stretto legame esistente tra linguaggio onirico, religioso e mitico. Questi linguaggi hanno una funzione espressiva rispetto ai contenuti della esperienza psichica: rinviano ad un altro mondo che per essere inconscio, difficilmente può essere espresso dal linguaggio « normale ».

Pur criticando il fatto della accentuazione unicamente sessuale in Freud,

Fromm ne accetta l'affermazione sostanziale che rinvia ancora una volta al nucleo di valori attorno a cui si sviluppano le scelte dell'uomo. Ancora una volta si tratta di vedere « quale » religione, umanistica o autoritaria, è dietro al linguaggio religioso di superficie, quale discorso inconscio è nascosto dal discorso religioso cosciente.

## 6. UNA VALUTAZIONE CRITICA DEL PENSIERO FROMMIANO

Alcune osservazioni valutative sull'opera di Fromm dovrebbero mettere in evidenza le valenze positive e negative di questa interpretazione psicologica della religiosità.

1. È evidente che Fromm si muove sostanzialmente sulla linea di Freud *accentuandone le prospettive umanistiche di una demistificazione radicale della religione*, al servizio di una riscoperta più profonda dei valori che sono semplicemente veicolati dal discorso religioso.

Debole è in questa presa di posizione la premessa che fonda unicamente sul meccanismo della proiezione il processo di formazione delle ideologie religiose; le stesse critiche fatte a Freud vanno ugualmente rivolte a Fromm.

Più esplicita e valida sembra invece l'elaborazione della tipologia « religione umanistica » - « religione autoritaria » e il tentativo di esplicitare la costellazione di tratti e atteggiamenti che si correlano con i due tipi.

Questa estensione della problematica freudiana è di grande valore intuitivo anche perché accompagnata da una notevole analisi delle correlazioni socio-politiche del fenomeno; essa sembra non aver perso nulla della sua importanza anche in tempi a noi vicini. Forme autoritarie di religione si trovano spesso associate a progetti socio-politici di tipo autoritario e radicate, entrambe, in strutture di personalità masochistico-aggressive. In questo il criterio di Fromm per distinguere le varie forme religiose costituisce effettivamente una interessante suggestione per l'individuazione di deviazioni anti-umanitarie di certe religioni (e perciò in quanto tali anche anti-psicologiche). Rimane comunque da discutere se il criterio dell'anti-umanità come base del giudizio psicologico sulla forma religiosa regge anche alla critica psicologica stessa.

Fromm respinge l'affermazione junghiana secondo cui è psicologicamente vero tutto ciò che esiste nella psiche. Egli assume invece un criterio forse più pragmatico; è psicologicamente vero ciò che conduce allo sviluppo delle potenzialità tipiche della natura umana: l'amore, la libertà, la ragione. Resta perciò da giustificare quest'ultima scelta come una motivazione di carattere filosofico.

2. Apprezzabile è in Fromm, in rapporto alla semplificazione affrettata di Freud, *l'approfondimento del significato del rituale religioso*. Ciò che

conta su questo argomento non è tanto l'affermazione della necessaria universalità delle condotte rituali e della loro connessione con i valori profondi dell'uomo, quanto l'esclusione della patologicità del rituale stesso. A differenza di Freud e di Reik, Fromm afferma che il rituale, quando è razionale, cioè è espressione consapevole dei valori di cui si fa esperienza vitale, non può essere caratterizzato in termini di nevrosi. È, al contrario, nel rituale che emerge il linguaggio simbolico, veicolo importante di conoscenza delle connessioni inconscie che comandano l'esperienza religiosa.

Quest'ultimo punto è purtroppo poco sviluppato nella teoria frommiana; respinta l'affermazione junghiana dell'inconscio collettivo, in quanto inficiata di premesse autoritarie, e accettata la proposta freudiana dell'inconscio come forza propulsiva dell'intero psichismo, Fromm sembra non potersi decidere verso un chiaro superamento del carattere meramente istintuale dell'inconscio stesso. La psicologia dell'ego che in Freud è appena agli inizi trova in Fromm un chiaro assertore, ma un debole approfonditore. Così le esigenze della ragione, dell'amore, della libertà vengono più postulate che dimostrate psicologicamente. Con tutto questo l'opera di Fromm è chiaramente ispirata ad un umanesimo convinto e spesso convincente.

3. Rimane confermato anche dall'opera di Fromm *il carattere sostanzialmente dialettico e ambivalente di ogni esperienza religiosa*. Le espressioni religiose possono essere canalizzazioni di diverse strutture psicologiche e « coprire » così contrapposte motivazioni. La dialetticità dell'esperienza religiosa è però sempre comandata per Fromm dal quadro delle strutture psicologiche e dalle scelte politico-sociali dell'individuo. Non gioca mai una intenzionalità tipica della condotta religiosa. L'oggetto dell'esperienza religiosa non è determinante psicologicamente nella maturazione di un sentimento religioso adulto. Per Fromm ciò che conta rimane sempre qualcosa di umanamente prodotto; l'uomo religioso non dovrebbe mai superare la coscienza di essere lui stesso il produttore e il fattore proiettante i simboli religiosi. Dio non può esercitare sull'esperienza nessuna attrattiva speciale, proprio perché in questa prospettiva l'esperienza esclude l'alterità di Dio, la sua radicale trascendenza. Dio è un prodotto dello psichismo, sia pure ai suoi più alti livelli; è una necessità dello sviluppo adulto (contrariamente alle premesse freudiane); è una simbolizzazione dei desideri più nobili. Ma tutto si esaurisce nella presa di coscienza di questi processi di maturazione dell'individuo (e in questo ci sembra che Fromm sia inaspettatamente più vicino a Jung che a Freud).

Queste annotazioni potranno essere recepite con difficoltà da quanti suppongono essere ontologicamente reale la presenza a cui si rivolge il desiderio dell'uomo e ritengono parallela la crescita del desiderio fino a livelli superiori e la progressiva rivelazione di sé che Dio fa dell'uomo.

Ma sembrano abbastanza corrette sul piano epistemologico, quando si accettano il carattere avalutativo della psicologia scientifica.

Queste annotazioni si rivelano inoltre utilissime per la caratterizzazione di una religione umanistica che è molto diffusa tra persone del nostro tempo e che ad un esame più attento si potrebbe anche considerare un « sostituto equivalente » della religiosità autentica (vedi primo capitolo).

Una religione senza un autentico rapporto con un creduto « radicalmente altro » si può più propriamente paragonare a quelle esperienze di vertice che Allport considera funzionalmente importanti agli effetti della integrazione dello psichismo, ma che non si possono considerare, in modo esigente, esperienze religiose.

Il problema della definizione di ciò che è religioso torna qui in tutta la sua estensione; una scelta definitiva sul significato della condotta religiosa autentica può essere fatto solo alla fine della nostra analisi genetica, quando cercheremo di tracciare i criteri della « religiosità matura ».

L'esposizione dell'apporto frommiano costituisce senz'altro un passo non trascurabile nella ricerca delle dimensioni generali della religiosità umana; molti elementi sembrano infatti degni di considerazione scientifica e pragmatica.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

1. CARUSO I.A., *Religion und Psychotherapie*, Innsbruck, 1946.
2. CARUSO I.A., *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Freiburg, Herder, 1952. (Trad. ital.: *Psicanalisi e sintesi dell'esistenza*, Torino, Marietti, 1953).
3. FRANKL V.E., *Der unbewusste Gott*, Wien, Amandus, 1948.
4. FRANKL V.E., *Logos und Existenz*, Wien, Amandus, 1951.
5. FRANKL V.E., *Man's Search for Meaning*, N.Y., Washington Square Press, 1962.
6. FIZZOTTI E., FRANKL V. E., *Oriental. Pedag.*, 17 (1970), 607-647.
7. FIZZOTTI E., Il significato dell'esistenza; la concezione psichiatrica di V.E. Frankl, *Orientalismi Pedagogici*, 19 (1972), 1419-1434.
8. FROMM E., *Escape from Freedom*, N.Y., Farrar & Rinehart, 1941. (Trad. ital. di C. Mannucci, *Fuga dalla libertà*, Milano, Comunità, 1963).
9. FROMM E., *Man for Himself*, N.Y., Rinehart and Co., 1947. (Trad. ital. di R. Pedio: *Dalla parte dell'uomo*, Roma, Astrolabio, 1971).
10. FROMM E., *Psychoanalysis and Religion*, N. Haven, Yale Univ. Press, 1950. (Trad. ital.: *Psicanalisi e Religione*, Milano, Comunità).
11. FROMM E., *The Art of Loving*, N.Y., Harper and Bros, 1956. (Trad. ital.: *L'arte di amare*, Milano, Il Saggiatore, 1971).
12. FROMM E., *The Sane Society*, N.Y., Rinehart and Co., 1958. (Trad. ital. di C. De Roberto: *Psicanalisi della società contemporanea*, Milano, Comunità, 1960).
13. FROMM E., *Sigmund Freud's Mission*, N.Y., Harper and Bros, 1959.
14. FROMM E., *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, N.Y., Holt Rinehart and Winston, 1963 (1ª ed. 1955).
15. FROMM E., *Socialist Humanism*, Garden City, Doubleday, 1966.

16. HOSTIE R., *Du mythe à la Religion, Psychologie analytique de C.G. Jung*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1955.
17. JACOBI J., *Die Psychologie von C.G. Jung*, Zürich, Rascher Verlag, 1939. (Trad. ital. di A. Vita: *La psicologia di C.G. Jung*, Torino, Boringhieri, 1949).
18. JACOBI J., *Aspects Psychologiques de l'homme religieux*, in *Trouble et Lumière, Études Carmélitaines*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949.
19. JUNG C.G., *Die Bedeutung des Vaters für die Schicksal des Einzelnen*, Zürich, Rascher, 1949; (è del 1909). (Trad. ital.: *L'importanza del Padre nel destino dell'individuo*, in « Opere di Jung », vol. 4: *Freud e la Psicanalisi*, Torino, Boringhieri, in preparazione).
20. JUNG C.G., *Wandlungen und Symbole der Libido*, in « Collected Works » of C.G. Jung, London, Routledge and Kegan Paul, 1953ss., vol. V. (Trad. ital.: *Simboli della Trasformazione*, in « Opere di Jung », vol. 5, Torino, Boringhieri, in preparazione). È del 1912.
21. JUNG C.G., *Über die Psychologie des Unbewussten*, C.W., vol. VII. (Trad. ital.: *La psicologia dell'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1970). È del 1917.
22. JUNG C.G., *Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, C.W., vol. VII. (Trad. ital.: *Psicologia dell'inconscio*, in « Opere di Jung », vol. 7, Torino, Boringhieri, in preparazione). È del 1928.
23. JUNG C.G., *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, C.W., vol. IX. (Trad. ital.: *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, in « Opere di Jung », vol. 9, Torino, Boringhieri, in preparazione). È del 1934-1954.
24. JUNG C.G., *Das Wandlungssymbol in der Messe*, C.W., vol. IX. (Trad. ital. contenuta in *Psicologia e Religione*, « Opere di Jung », vol. 11, Torino, Boringhieri, in preparazione). È del 1942-1954.
25. JUNG C.G., *Psychology and Religion*, C.W., vol. XI. (Trad. ital. di B. Veneziani: *Psicologia e religione*, Milano, Comunità, 1966). È del 1938.
26. JUNG C.G., *Psychologie und Alchemie*, C.W., vol. XII. (Trad. ital. di R. Bazlen, *Psicologia e Alchimia*, Roma, Astrolabio, 1950). È del 1944.
27. JUNG C.G., *Aion, Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, C.W., vol. IX. (Trad. ital.: *Ricerche sulla storia del simbolo*, in « Opere di Jung », vol. 9, II, Torino, Boringhieri, in preparazione). È del 1951.
28. JUNG C.G., *Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, C.W., vol. XI. (Trad. ital.: *Tentativo d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, in *Psicologia e Religione*, « Opere di Jung », vol. 11, Torino, Boringhieri, in preparazione). È del 1942.
29. JUNG C.G., *Antwort an Job*, C.W., vol. XI. (Trad. ital. di A. Vig: *Risposta a Giobbe*, Milano, Il Saggiatore, 1965). È del 1952.
30. LONDERO C., *Il simbolismo religioso nel pensiero di C.G. Jung*, Roma, Pont. Ateneo Antoniano, 1959. (Tesi di Laurea).
31. VAN DE WINKEL E., *De l'Inconscient à Dieu*, Paris, Aubier - Montaigne, 1959.
32. WHITE V., *God and the Unconscious*, London, 1952. (Trad. ital.: *Dio e l'Inconscio*, Milano, Corsia dei Servi, 1957).