

Tra fede cristiana e deismo filosofico. Itinerari per la teologia e per la psicologia

Antoine Vergote

Il fatto che io mi trovi qui, invitato dalla *Facoltà Teologica* e, insieme, dalla *Società Italiana di Psicologia della Religione* potrebbe sembrare strano a qualcuno ma, al contrario, sarebbe stato certamente apprezzato da Kant, da Hegel, da Bergson, da W. James ed anche, ne sono persuaso, da quell'ateo convinto che era Sigmund Freud. Tutti costoro, in effetti, riconoscevano la specificità di quell'identità religiosa particolare che è stata e che rimane, all'interno della molteplicità delle religioni, il monoteismo biblico. Che la teologia e la psicologia possano unire i loro studi, senza scivolare nella confusione epistemologica, è riconducibile al loro comune riconoscimento della particolarità dell'oggetto di studio: l'identità del monoteismo biblico.

Ringrazio la Facoltà Teologica e la Società Italiana di Psicologia della Religione che mi hanno affidato questa prolusione nella quale si incontrano la teologia e la psicologia.

In un primo momento cercherò di mostrare quanto la psicologia è stata tentata dal deismo. Poi mi soffermerò sulla teologia che si è troppo concentrata sulla crocefissione di Gesù. Infine, in un terzo momento, parlerò della rivelazione come evento essenziale, sia per la teologia, sia per la psicologia.

1. La tentazione del deismo contemporaneo.

Nell'occidente moderno non si fa più riferimento alle divinità del politeismo; ma ciò non induce automaticamente a rapportarsi al Dio del monoteismo biblico, perché questo implica un preciso riferimento al fatto storico dell'auto-rivelazione di questo Dio. Ora, come scienza della religione, la psicologia tende, di natura sua, a riferirsi all'uomo così come egli è, pensa e dispiega un registro di rapporti affettivi verso ciò che sembra essere l'oggetto di un'esperienza a tutti disponibile. Non stupisce che il deismo, diffuso in Europa dal 17° secolo, sia stato spesso *a priori* con il quale si confrontano gli psicologi della religione. Il deismo ammette l'esistenza di un Essere superiore, principio primo di tutte le cose, che può essere l'oggetto di un'esperienza umana, e perciò si presta a divenire l'oggetto di una psicologia universalmente valida. Il deismo, inoltre, risponde bene al disegno di un'antropologia filosofica generale. Dai tempi moderni, la religione può così far parte dell'immensa area delle realtà tipicamente umane, studiate dalle "scienze dell'uomo": il linguaggio, la struttura familiare, i costumi e le concezioni morali, l'amore. La filosofia ha studiato la componente specificamente "razionale" della religione, tanto nel cristianesimo quanto nei politeismi ai quali si riferiscono ancora Platone e Aristotele. La psicologia, per parte sua, esamina ciò che vi è di "universale", a livello psicologico, nelle religioni.

Sia il non credente, sia il credente, adottano, in linea di principio, una medesima prospettiva razionale nella rilettura filosofica e psicologica. Per tale prospettiva razionale, la parola "credere" ha il senso propriamente epistemologico ben definito dal fenomenologo E. Husserl: la credenza è un sapere della ragione che non è ancora una conoscenza criticamente certa di se stessa. Per la ragione che si afferma come ragione, la credenza religiosa non è che un momento storico e psicologico di una ragione che è in cammino verso il proprio compimento, oltre e al di là della "credenza".

Non mi dilungherò sull'immensa e complessa storia di ciò che viene identificato come "il razionalismo". Ma non potevo non evocarla, poiché la psicologia, scienza inventata e affermata nel XX secolo, si è formata all'interno del movimento di conquista razionale del mondo da parte della ragione. Anche la scienza psicologica propriamente detta, la psicologia come scienza, fa parte di quella vasta mentalità culturale basata sulla convinzione che tutto,

nell'universo, è regolato da leggi riconducibili a misure e calcoli. Era scontato che anche quell'enigma che, per la ragione, rimane la religione, divenisse ben presto oggetto di studio di una psicologia così orientata.

La messa in atto del programma della psicologia come scienza dell'uomo ha, tuttavia, ben presto evidenziato che è molto difficile applicare il progetto scientifico alla realtà psicologica, perché lo psicologico umano è, per sua essenza, qualcosa di soggettivo. Come sarebbe possibile una visione meramente oggettiva del soggettivo? Non stupisce che si sia rifiutato lo statuto di scienza alla psicoanalisi, la psicologia che, per eccellenza, fa riferimento a ciò che vi è di più soggettivo nello psichismo umano. Ma non è questa la stessa situazione che rende problematico, per la psicologia, lo studio del fenomeno religioso? La religione è, in effetti, una realtà tipicamente personale, ma anche universalmente diffusa tra gli uomini; tanto universalmente umana, che coloro che nei tempi moderni in occidente se ne tengono lontani, sono identificati, in negativo, come a-tei.

Quando la ragione è stata chiamata a misurarsi con l'universalità del fatto religioso, si è subito rivolta a ciò che le è sembrato essere dell'ordine dello psichico: l'esperienza affettiva e i movimenti del desiderio. Se rileggiamo oggi i vecchi trattati di teologia della fede, rimaniamo colpiti dallo sforzo di fare luce sull'atto di fede applicando le categorie di un'epistemologia filosofica estremamente razionale. L'antropologia contemporanea propende, al contrario, a mettere in luce l'immenso ambito dell'affettività in ciò che è religioso, come in tutto ciò che è dell'ordine delle relazioni profondamente personali tra gli uomini. Allora, come pensare correttamente ciò che chiamiamo la fede?

L'incremento delle conoscenze di altre culture nel mondo occidentale ha supportato una ricollocazione della "fede cristiana" come una modalità culturalmente e geograficamente determinata, all'interno di un'esperienza religiosa che è, in qualche maniera, misteriosamente universale. Monaci buddisti ospitati in monasteri cristiani sono stupiti da ciò che vedono e sentono, non meno degli occidentali che visitano il monastero di Kyoto e vedono un monaco che, tutte le mattine, per delle ore, mette in un ordine perfetto uno strato di ciottoli in un grande cortile all'interno del monastero, dove troneggia una statua di Buddha cui i monaci e i visitatori non si avvicinano mai, per non scompaginare i ciottoli. Non chiedete il senso di quel comportamento ai monaci di quel monastero. Potrebbero anche avere una cultura universitaria, ma vi risponderebbero, con un sorriso molto discreto: "Come spiegarvi? Voi non potete capire".

Ma, a vostra volta, non tentate di spiegare, a loro, la fede cristiana. Anche loro, a meno che non abbiano frequentato delle università molto occidentalizzate, non potrebbero capire. Oggi, noi occidentali possiamo cogliere meglio una simile difficoltà di comprensione; perché vediamo, persino tra noi, persone che hanno fatto studi universitari, magari anche in un'università cattolica, che, pure, non capiscono niente della fede cristiana; questa è per loro un modo di pensare e di vedere semplicemente estraneo e strano. E ciò che mi ha sempre colpito è la spontanea e profonda diffidenza che queste persone provano nei confronti della fede cristiana. C'è anche qui un fenomeno psicologico, senza dubbio, ma è ben difficile sottoporlo all'indagine psicologica perché ha le sue radici in quegli strati dello psichismo che sono inconsci, senza, per questo, essere patologici. E, infatti, io diffido molto degli sbrigativi sondaggi, tra lo psicologico e il sociologico, sulla fede che, tutt'al più, possono contribuire a dare ai responsabili religiosi un quadro generale della situazione.

La psicologia e la filosofia, quando studiano la religione cristiana, avvertono che si tratta di una realtà umana difficile da cogliere. È, in effetti, una realtà pienamente radicata nella storia e nella comunità e, insieme, assolutamente personale. Nell'ambito degli studi psicologici, si potrebbe fare un paragone con l'amore. Un buon psicologo dovrà tenere conto delle notevoli variazioni nelle manifestazioni e concezioni dell'amore umano. Analizzerà le differenze fondamentali tra le concezioni del matrimonio presso il popolo ebraico ai tempi di Gesù,

quelle di Gesù stesso, quelle dei greci dei tempi di Platone, ecc. Anche se l'amore ha sempre una dimensione più o meno personale all'interno delle diverse culture, queste però ne condizionano il senso e le modalità in modo più essenziale di quanto lasci intendere il termine comune di amore.

Ben più ancora che l'amore, la religione pertiene, per essenza, alla comunità ed è, allo stesso tempo, quanto di più personale possa darsi. Questa è, quanto meno, una caratteristica essenziale della fede cristiana. Il credente professa la sua fede personale quando dichiara, in prima persona singolare: "Io credo in ...". E in forza di questa professione egli si impegna in una comunità di fede. Mentre, chi pensa e cerca di essere religioso in una maniera individuale, autonoma ed originale, è un individuo "originale", nel senso di strano e un po' disturbato. Non per niente, la natura strutturalmente comunitaria della religione, così come della fede cristiana, rappresenta, anche ai giorni nostri, una delle ragioni per cui gli adolescenti, in cerca di originalità individuale, se ne allontanano.

Tuttavia, lo "spirito scientifico" che anima sia la filosofia sia la psicologia, orienta il pensiero occidentale a cercare e a cogliere ciò che è universalmente "razionale" nelle religioni. Si studiano i miti, per la soddisfazione di cogliere la varietà di figure in cui vi si dispiega l'immaginario, ma anche con l'intento di evidenziare ciò che è dell'ordine universale della ragione circa la nascita, il divenire, il conflitto, ecc. La stessa tendenza anima la psicologia della religione che è, anch'essa, figlia della moderna razionalità occidentale.

Non dobbiamo quindi stupirci se quella psicologia che si è dedicata allo studio sulla religione si sia uniformata a questi principi di ricerca di una spiegazione razionale universalmente valida. Ed è comprensibile il favore con cui il protestantesimo liberale l'ha accolta, mentre non ci deve meraviglia se molti ambienti cattolici, così come i protestanti della scuola di Karl Barth, ne hanno diffidato.

Conflitti simili accompagnano l'avvento di ogni nuova scienza. Ma, per parte sua, la psicologia li ha anche inevitabilmente provocati perché suo intento specifico è quello di analizzare le esperienze e i movimenti psichici che sottostanno a tutte le idee e a tutti i comportamenti religiosi, e un po' li spiegano. Questo non significa che la scienza psicologica sia ostile alla religione; ella tende semplicemente a "spiegarla". Questo obiettivo porta normalmente a mostrare che, al fondo di tutte le religioni c'è un'esperienza affettiva particolare e una tendenza a rappresentarsi il contenuto di questa esperienza in un'immagine concreta. Il termine astrattamente neutro e universale di "divino" si presta a un siffatto approccio. E è stato questo, ricordo, il termine usato dai commentatori ufficiali, in TV, nel presentare l'incontro di Assisi del Papa Giovanni Paolo II con i rappresentanti delle altre religioni. Nelle trasmissioni non specificamente religiose della TV si preferisce parlare di "divino", non di Dio, perché si intuisce che "Dio" appartiene alla religione della rivelazione.

Tutte le ricerche ci inducono, di fatto, a riconoscere, nell'attuale cultura occidentale, una diffusa e vaga concezione religiosa, globalmente ecumenica. Come si volesse risalire a quello che viene inteso come il vero fondamento di tutte le religioni: il senso di un misterioso divino che ha trovato espressione in maniere differenti lungo il succedersi delle diverse culture. L'universalità della festa del Natale ne è un segno ben chiaro: nel bambino divino si può festeggiare l'emblema del carattere misteriosamente sacro della persona umana.

La psicologia della religione si è trovata a proprio agio entro questo ecumenismo universalistico e ha anche contribuito al suo instaurarsi. Con strumenti scientifici, essa esamina e elabora i fattori psicologici comuni che funzionano nella pluralità delle religioni. Ma, per esempio, questa Facoltà Cattolica di Teologia, cui sono felice di essere stato chiamato, sarebbe delusa nelle proprie aspettative, se io, per parte mia, sostenessi questa visione filosofica e psicologica di tutte le religioni, nel loro insieme.

E, tuttavia, questa visione ci interpella e costituisce una sfida anche qui, in questo contesto. Come possono uno psicologo, votato all'osservazione scientifica, o un filosofo, frequentatore

della ragione universale, rapportarsi alla specificità della religione cristiana? Per dare a questa domanda una risposta argomentata, devo soffermarmi su ciò che è imprescindibile e essenziale per la religione cristiana.

2. Il segno della croce

L'emblema distintivo e universale della religione cristiana è, a partire dal 5° secolo, "il segno [rituale] della croce" e la croce dipinta o scolpita. Ricordiamo l'antica tradizione secondo la quale, nel 302, l'imperatore pagano Costantino avrebbe avuto sul campo di battaglia di Ponte Milvio la visione di una croce e avrebbe sentito una voce: *in hoc signo vinces*, in questo segno vincerai. La tradizione ha completato questa formula: "...voi vincerete il mondo". La fede cristiana, ancora decisamente minoritaria di fronte al mondo pagano, ha subito creduto alla sua missione storica universale.

La croce è diventata il segno per eccellenza dell'identità cristiana. Essa significa la vittoria sul male nel mondo. Completando la religione biblica, la religione cristiana ha identificato il vero male nel peccato che corrode l'umanità; e questo peccato consiste essenzialmente nell'opposizione a Dio, opposizione che ha la sua origine nella presuntuosa pretesa di autosufficienza.

Alla scuola dello stesso Freud, anche gli psicanalisti leggono in questa prospettiva la credenza cristiana. Ciò che, con riferimento alla tragedia greca, essi chiamano il complesso d'Edipo, complesso centrale dello psichismo, più o meno inconscio, consiste, in fondo, nel rifiuto di una qualsiasi autorità; anche nel rifiuto di quella limitazione che è la differenziazione sessuale. Sottesa alle ribellioni originate dalla coscienza d'essere nato dall'unione di due esseri sessualmente differenti, c'è un'immaginazione piuttosto inconscia e quasi-delirante di onnipotenza. In termini psicanalitici: un narcisismo che non è stato gradualmente corretto da un opportuno riconoscimento della differenza sessuale e della nostra origine come nascita da un padre e da una madre e, in generale, non rettificato dall'impatto progressivo con la realtà del mondo circostante, che impone i suoi limiti alla nostra immaginaria onnipotenza.

Nella prospettiva di formazione e sviluppo della persona che ho appena accennato, riconoscersi peccatori consiste fondamentalmente nel riconoscere che non si accettano i limiti costitutivi dell'essere umano. In tutto ciò che l'uomo fa e pensa c'è, più o meno conscia, più o meno inconscia, la volontà di trasgredire i propri limiti e l'illusione di essere un po' simile a Dio.

Il razionalismo occidentale dei tempi moderni e dei tempi nostri ha reso difficile il riconoscimento di questi turbamenti dello spirito e dell'affettività. Naturalmente, purtroppo, un pari razionalismo ha molto influenzato la Chiesa, almeno in Occidente. Persino quelle grandiose costruzioni che sono le chiese del Rinascimento lo testimoniano. All'interno, tutt'intorno, vi sono dei mobili, spesso di gran valore estetico, che noi chiamiamo "i confessionali" e che suscitano la curiosità stupita degli estranei alla nostra religione, e anche dei più giovani tra di noi. I cristiani, se pure accettano di riconoscere, ed eventualmente di confessare come peccati, le trasgressioni realmente gravi, generalmente non sanno come riconoscere quei peccati che non sono molto gravi. Questione che, al tempo in cui si installavano tutti quei confessionali, non si poneva per la maggior parte dei credenti e degli educatori cristiani.

Questo passato cristiano, o l'idea di peccato che vi dominava, s'accordava bene con la convinzione che l'essenza della religione cristiana consiste nel proclamare la redenzione attraverso la croce. In qualche modo questa credenza mi sembra ancora prevalente e bene integrata nella cultura di certi paesi del Sudamerica, là dove il turismo non ha ancora trasformato in spettacolo per gli stranieri le antiche espressioni della fede. Il Venerdì santo, nelle chiese e nelle processioni, il dramma della crocefissione e della morte di Gesù viene vissuto con intensa partecipazione emotiva.

In *Totem e tabù* e in *Il disagio della civiltà* Freud scrive che l'esperienza del male nel mondo sconvolge profondamente il narcisismo collettivo della civiltà. Questa osservazione è molto appropriata, secondo me; e vale in modo particolare per la nostra cultura occidentale, che aspira a sempre nuove conquiste. Gli affascinanti progressi nell'esplorazione, da una parte, del cosmo interstellare e, dall'altra parte, della segreta connessione tra la materia e la vita, hanno decisamente rafforzato ed esaltato la ragione umana. Parimenti, ad una rilettura attenta di Freud, si rimane affascinati dalle conquiste della ragione circa i segreti dello psichismo umano. Ma è proprio lo sviluppo delle conoscenze sui misteri dello psichismo umano che dà a Freud la lucida consapevolezza del male morale che sconvolge il mondo degli uomini, pur dopo tanto tempo dal loro risveglio alla coscienza personale. D'altra parte, ciò che ci mostra la storia umana corrisponde a quello che il Freud terapeuta apprende dai suoi pazienti, ascoltandone a lungo e reiteratamente i discorsi in libere associazioni. Queste rivelano i fantasmi segreti, inconsci e preconsoci, che abitano le idee e i desideri degli uomini, siano essi psicologicamente disturbati, od anche mediamente equilibrati. Freud è indotto dal suo percorso a pensare che la proclamazione cristiana del peccato e della redenzione risponda ed esaudisca l'ancestrale senso religioso dell'umanità.

Le idee di Freud, che ho presentato per rapidi cenni, s'accordano bene con i temi sviluppati dalla teologia cristiana. Si è partiti dalla convinzione, supportata da *Genesi*, 3, che la sofferenza nel mondo non può che essere la conseguenza del male commesso dai nostri lontani progenitori. Ma, in contrasto con la presentazione idilliaca dei primi uomini nei primissimi testi della Bibbia, Freud è convinto che, per la loro natura bio-psichica, le pulsioni, le *Triebe*, spingano l'uomo alla ricerca senza limiti del potere e del piacere. E, secondo Freud, solo un lungo e conflittuale percorso educativo umanizza le pulsioni dell'uomo.

Seguendo l'evoluzione critica della nostra cultura, nutrita di storia, di psicologia e di sociologia, i nostri contemporanei tendono a pensarla come Freud. Così, il disagio normale della nostra civiltà non indirizza più gli uomini a una religione che ponga al centro del suo messaggio l'affermazione del peccato e della redenzione attraverso la sofferenza e la morte sacrificale di Gesù, un Gesù visto come colui che rappresenta e riassume nella sua persona tutta l'umanità. Lo si vede bene: in Europa, quando si fa della redenzione attraverso la croce il centro del messaggio cristiano, non si intercetta più, nell'uomo d'oggi, una disposizione religiosa "naturale".

Nel riflettere su questo dato di fatto, mi è tornato alla mente un episodio straordinario, di cui molti di noi conservano ancora il ricordo. Nell'anno 2000 Papa Giovanni Paolo II ha voluto celebrare l'entrata nel nuovo millennio, e quindi anche il ricordo della nascita di Gesù, invitando alti rappresentanti delle differenti religioni a una celebrazione comune, nel nome di Francesco d'Assisi. Questo mistico poeta, aveva, in realtà, aiutato a scoprire Dio nelle meraviglie della natura, ed aveva anche avviato la devozione verso la natività di Gesù. Francesco d'Assisi venerava certamente la croce; ma la poetica devozione della natività di Gesù permetteva alla fede di commemorare ciò che le è essenziale: l'auto-rivelazione del Dio personale, quel Dio che il pensiero filosofico non riesce a cogliere.

3. La rivelazione

Come professore all'Università di Lovanio ho diretto tante ricerche di psicologia condotte con metodologie empiriche anche molto avanzate, sull'"esperienza religiosa", non solo su campioni di laici, ma anche presso monasteri di ordine contemplativo. Queste ricerche mi hanno mostrato che ciò che la stragrande maggioranza delle persone di educazione - e anche di vita vissuta - cristiana chiamano esperienza religiosa è, di fatto, l'esperienza di un divino più o meno soggettivo. Queste persone credono in Dio, ma quando pensano a ciò che essi chiamano "esperienza religiosa", fanno riferimento a un divino più o meno soggettivamente

connotato. Il Dio della Bibbia, in particolare il Dio dei profeti e di Gesù di Nazareth, il Dio nel quale essi credono, rimane più o meno celato dietro un misterioso “divino”. Per parte sua, la ragione, unione di pensiero e di affettività, concepisce questo divino all’orizzonte e all’origine dell’universo. Questo è quanto ho sentito anche in un’intervista, qualche anno fa, a Lemaitre, professore di cosmologia fisica a Lovanio, e premio Nobel della Fisica. Come scienziato che si interroga con la ragione filosofica, diceva, io devo credere in un qualche misterioso divino; ma l’idea di un Dio personale rimane estranea a questa ragione.

Per la fede biblica il divino misterioso si è aperto all’uomo nell’atto di parola con cui si rivela come Dio. Ma non è proprio questo ciò che fa ogni essere personale? Che si rivela proponendosi come presenza personale e ponendo degli atti che attestano questa presenza e che appellano al riconoscimento? L’incanto francescano della festa della nascita di Gesù Bambino tende a farci dimenticare che si tratta del mistero fondamentale della religione cristiana: l’avvento e la rivelazione della presenza di un Dio personale.

L’attenzione a Gesù di Nazareth è essenziale tanto per la psicologia scientifica della religione quanto per la Facoltà di Teologia. La teologia non può più dire, come Sant’Agostino, che la nascita di Gesù non è un vero mistero della fede. La psicologia, da parte sua, in quanto scienza di osservazione e d’interpretazione, deve riconoscere che l’affermazione così particolare della manifestazione storicamente determinata del divino, introduce un atteggiamento religioso molto specifico, quello che la tradizione ha chiamato fede, nel senso preciso e ben determinato del termine. Una psicologia della religione che volesse rimanere formale e a-storica, che non tenesse conto della fede nel fatto storico dell’auto-rivelazione di Dio, snaturerebbe, già in partenza, l’oggetto delle sue osservazioni ed analisi empiriche.

Per la religione cristiana, e quindi per la filosofia e la psicologia che vogliono studiare questa religione, il fatto propriamente storico dell’auto-rivelazione divina è fondamentale. Per sua natura, la filosofia ha la tendenza a pensare i fenomeni con chiarezza concettuale a-temporale. Ciò che osserva nelle figure storicamente contingenti le sembra quindi un confuso insieme di metafore antropologiche, da ricondurre ai concetti della ragione. Ma l’osservazione scientifica neutrale e l’ascolto attento dei testi ci evidenziano la particolare asserzione della religione biblica: di essere nata dall’iniziativa personale e storica di un Dio che ha squarciato il cielo del pensiero religioso a-temporale e pancronico. È precisamente con questo atto che Dio si manifesta come il divino che si fa il Dio personale dell’uomo. Non stupisce che è proprio la fede in questo Dio personale che ha promosso, nella cultura occidentale, l’idea dell’essere umano come “persona”, termine che la ragione ha, invece, molte difficoltà a pensare in una prospettiva meramente filosofica.

Il prologo del Vangelo di Giovanni proclama, con parole adamantine, l’atto storico con il quale il divino misterioso si fa il Dio personalmente per l’uomo. *En archè èn ho Logos*, in principio era il Verbo: la Parola, scritta con la maiuscola. Ed è proprio perché Dio è anche la Parola, che egli squarcia il cielo del divino astratto e atemporale e che, dentro la storia, si fa per l’uomo la Presenza personale che fa storia. Questa pregnante affermazione dell’unità tra la presenza personale e l’atto storico turba il pensiero filosofico e le prospettive scientifiche che vi si rifanno. Lo si è visto anche nella traduzione travisata proposta dal celebre psicanalista J. Lacan: “In principio era il *linguaggio*” (*Séminaire II*).

La psicologia della religione deve riconoscere la storicità che fa parte dell’essenza stessa di questa specifica religione, anche nel caso in cui lo psicologo, personalmente, non crede. Permettetemi un confronto con altri ambiti dello studio psicologico. Sarebbe, per esempio, sensato fare una psicologia della vita sessuale senza tener conto della realtà della storia che si sviluppa tra due persone? Certamente, ogni fatto religioso studiato dalla fenomenologia o dalla psicologia si iscrive in una forma storica di cultura e, per parte sua, la religione contribuisce a forgiare quella stessa cultura. Questa considerazione ci mette in guardia contro facili generalizzazioni delle nostre osservazioni all’insieme delle religioni. Quanto alla

religione biblica, poi, essa è caratterizzata da un tipo di storicità molto particolare. La psicologia e la filosofia e, in un certo senso la storia della teologia, mettono tra parentesi la credenza effettiva – la fede - nella realtà dell'intervento divino nella storia. Ma proprio la neutralità metodologica dello spirito scientifico comporta anche l'obbligo di riconoscere, come dato obbiettivo, che gli enunciati dei testi biblici sostengono il fatto unico di ciò che, con un termine sintetico, definiamo l'auto-rivelazione storica del divino come Dio personale.

Accordare una funzione essenziale all'atto storico di parola sconcerla il pensiero teorico. Freud stesso lo ha verificato nell'esperienza clinica. In anni di indagini egli ha scoperto che l'uomo può essere psichicamente malato quando, per paure e angosce che non sa e non vuole riconoscere, si trova incapace di dire a se stesso delle parole che lo svelano, lo feriscono e lo spaventano. L'uomo, che è umano perché abita il linguaggio, può farsi malato quando è abitato segretamente da enunciati dei quali egli non vuole sapere niente. Questo disturba tanti spiriti intellettuali, perché accordare una simile funzione alla parola, che è estremamente personale e soggettiva, toglie buona parte della sua autorevolezza alla ragione che, invece, esplica il suo dominio mediante generalizzazioni concettuali. J. Lacan si è autorevolmente imposto nel campo della psicanalisi a partire dalla sua relazione al congresso internazionale di Roma del 1953: "Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi". Eppure, come detto, lo stesso Lacan, nel 1955, ha tenuto un seminario a Sainte Anne a Parigi dove, con convinzione militante, ha tradotto il Prologo del Vangelo di Giovanni *En archè èn ho Logos*: come "in principio era il linguaggio": una vera incongruenza da filosofia surrealista!

Per il cristianesimo, la religione è una relazione che tocca le profondità della persona, e si realizza in una storia strettamente personale; ed è per questo che può essere adeguatamente studiata da una psicologia che si ispiri a quella relazione clinica interpersonale che è la psicoanalisi. La fede del cristiano si realizza o si perde lungo una storia personale che è fatta di un alternarsi di momenti di attesa fiduciosa, di problematizzazioni, di dubbi ed anche di ribellioni, e poi di riscoperte e di fiducia ancora più serena. Le mie conoscenze ed anche incontri personali mi inducono a pensare che il percorso personale della fede cristiana non abbia un analogo nell'atteggiamento dei maomettani, che pure sono anch'essi monoteisti. Una volta, invitato a un congresso in Tunisia, mi sono sentito dire da alcuni psichiatri musulmani: "Noi accettiamo ciò che ci è stato tramandato, perché è Dio che lo ha detto a Maometto". Notiamo, in proposito che il Gesù storico di Nazareth, pur parlando con una particolare autorità divina, non ha mai detto che le sue parole fossero divine.

Lo psicoanalista, che sia credente o non credente, si trova a proprio agio nella concezione del linguaggio e della parola che costituiscono la trama della rivelazione cristiana. E in questa sede teologica, dove sono stato invitato a parlare anche agli psicoanalisti, mi piace accostare il percorso della fede e quello della persona che è in analisi terapeutica. Niente chiarisce meglio delle esperienze e degli scritti dei mistici il potere ambivalente del linguaggio, le trappole che ci assoggettano e la potenza creatrice della parola personale. Le lucide confessioni dei mistici sugli oscuri continenti della psiche hanno portato un decisivo contributo alla psicologia della religione. Mentre degli psichiatri, ed anche degli psicoanalisti più competenti in psicologia che in teologia, hanno potuto sospettare di nobile follia quelle esperienze. La fede cristiana rimane sospetta per la ragione occidentale contemporanea, proprio perché concede il proprio assenso a una storia e a delle parole storicamente determinate e particolari, invece che ad una verità che abbia sempre un carattere atemporale e universale. Si capisce qui perché il movimento ecumenico delle religioni faccia strada sotto il segno della venerazione di un generico "divino", un divino filosofico, più o meno anonimo, non personale.

Per la fede biblica, il divino si rivela come il Dio assolutamente personale, che appella all'uomo vivo e lo invita a un cammino che impegna tanto le profondità affettive quanto i pensieri coscienti. A leggere quei geniali psicologi che sono i mistici del livello di Giovanni della Croce e Teresa d'Avila, si capisce, altrettanto bene che nel lungo ascolto psicanalitico,

che l'io non si realizza come io realmente personale se non attraverso un proprio, lungo percorso, non predeterminabile. Questo cammino si realizza all'interno di un'attenzione fluttuante e sempre più libera nell'ascolto della verità di cui si colgono solo le parole ed i segni misteriosi, che devono essere continuamente riscoperti personalmente.

Ciò che ho appena richiamato ed un poco analizzato, è, in fondo, l'atteggiamento di ascolto della persona che si affida, come, per esempio, accade in una psicoterapia. Questo si realizza anche nell'ascolto di Dio, ascolto che è la fede cristiana. Per la fede, è Dio che ha parlato e che parla all'uomo attraverso la mediazione dei suoi testimoni e in particolare in Gesù di Nazareth. Ascoltandolo, noi possiamo personalmente ripetere *en archè èn ho Logos*, all'inizio era, e dunque è e rimane, la Parola che è per eccellenza personale. Il filosofo ne è sconcertato e tende a pensare in una prospettiva diversa l'essere divino e l'essere umano. La persona in analisi, per parte sua, in un primo momento è positivamente sorpresa; ma in una vera psicoanalisi personale, dopo un primo periodo di gratificazione, si ritrova sviata rispetto ai percorsi attesi. Vale per tutti: la vera filosofia, la fede e l'analisi personale sono un percorso che è necessariamente dialettico, perché ci si imbatte in conflitti inattesi con cui, pure, è necessario confrontarsi con la totalità della propria persona.

Voi, con il vostro ascolto benevolo, mi avete già accompagnato in questo percorso.

(trad. di Mario Aletti)

PROFILO DI ANTOINE VERGOTE

Antoine Vergote, nato a Courtrai (Belgio) nel 1921, è sacerdote della Diocesi di Bruges dal 1947. È universalmente considerato pioniere dell'attuale Psicologia della religione, che ha introdotto ed insegnato per trent'anni, a partire dal 1959, all'Università di Lovanio, fondando, nel 1962, il *Centre de psychologie de la religion*, dove si sono formate generazioni di studiosi, di psicologi, di pastori.

Dottore in Teologia (1951) e in Filosofia (1954), ha insegnato nelle due università Cattoliche di Leuven e di Louvain-la-Neuve, oltre che la psicologia della religione, anche Antropologia filosofica e Filosofia della religione. Professore emerito dal 1987, ha ricevuto la laurea *honoris causa* dalle università di Nimega, di Lima e di Salamanca, oltre a riconoscimenti da importanti istituzioni di psicologia, filosofia e teologia. È membro onorario della Società Italiana di Psicologia della Religione. Il suo pensiero ha trovato espressione in un gran numero di articoli e in 15 volumi, tradotti nelle principali lingue.

Psicanalista, formatosi negli anni '50 nella *Société française de psychanalyse* con Lacan, Henri Ey, Françoise Dolto, è stato tra i fondatori, nel 1960, e poi presidente, della *École belge de psychanalyse*. L'approfondimento critico dei testi di Freud e di Lacan apre a riformulazioni teoriche importanti, come la revisione del concetto di sublimazione e la sottolineatura della specificità della realtà psichica inconscia originaria, non riducibile né al corpo, né allo spirito cosciente ("corpo psichico"). La profonda esperienza clinica trova espressione anche in un volume, di prossima pubblicazione, sulla schizofrenia.

Il suo contributo alla teologia consiste principalmente nella costante ricerca dell'intelligenza della fede sostenuta da un'antropologia filosofica e teologica, illuminate dall'esperienza psicoanalitica e da un confronto costante con le scienze umane e con la cultura contemporanea. In questa prospettiva si colloca la sintesi consolidata del suo pensiero, espressa nel recente volume *Humanité de l'homme, divinité de Dieu* (Ed. Du Cerf, Paris, 2006) presentato come una ricerca interrogante e partecipe intorno al mistero "uomo" e al suo rapporto col mistero "Dio".

Mario Aletti