

NOTE DI UNO STORICO SULLA RELAZIONE FRA PSICOLOGIA E RELIGIONI

in *Servitium*, Anno VII, n.29, Sotto il Monte Giovanni XXIII (BG), 1973, pp.111-122

Le presenti note non costituiscono una trattazione sistematica del tema delle relazioni psicologia-storia: una tale trattazione esigerebbe ampiezza di spazi, impegno interdisciplinare, competenze specialistiche nei singoli ambiti della psicologia. Esse intendono soltanto proporre, in forma di osservazioni meditate, taluni problemi che emergono quotidianamente nel lavoro dello storico - nel caso specifico di uno storico delle religioni - come punti di frizione e di crisi della ricerca sui dati e sui fatti che riguardano l'uomo. Gli esempi nei quali la problematica è stata calata si riferiscono al cristianesimo contemporaneo, ma potrebbero essere stati tratti da qualsiasi altro ambito storico. L'angolazione e la valutazione che riguardano gli esempi riflettono opinioni e metodi personali di indagine dell'autore e si offrono soltanto come proposte interpretative, non come soluzioni.

Polivalenza delle relazioni fra psicologia e storia delle religioni

Il discorso sulle relazioni interdisciplinari fra storia delle religioni (e, più generalmente, fra religioni come fatto storico) e tecniche interpretative psicologiche resta in tutta la sua ambiguità e confusa polivalenza, nella misura in cui esso investe la stessa natura e fondabilità di una “storia delle religioni”. Il problema della relazione con la psicologia appare sostanzialmente risolto per quanto riguarda la storia generale o non specializzata o storia *tout court*. E, infatti, il salto qualitativo da una storia descrittiva secondo gli schemi tradizionali¹ a una storia che affronti l'analisi delle atmosfere psicologiche in cui i fatti “eventuali” si innestino e si giustifichino, è stato proficuamente tentato dal tipo di metodologia che le scuole francesi indicano come *histoire des mentalités*.² Il disagio nei confronti di una storia tradizionalmente fatta, che offre ormai poca credibilità, sembra anche superato dall'avvertita esigenza di ampliare le tecniche di analisi e descrizione in dimensione antropologico-culturale e antropologico-sociale, cioè in una dimensione che già comprende in sé le istanze di approccio psicologico ai dati per la costruzione del quadro dell'uomo nella sua 'totalità'. In sostanza, lo storico che fa storia generale, non

¹ Cfr. R. BLOCH - L. FEBVRE - H. BERR, *L'histoire événementielle*.

² Cfr. *L'histoire et ses méthodes*, in *Encyclopédie de la Pléiade* 1967, p. 937 s. e per un'acuta sintesi dei problemi P. BREZZI, *La storia come scienza umana: aggiornamenti metodologici*, in *Nuova rivista storica* 50 (1971) p. 1-2.

specializzata o *tout court* riesce attualmente a utilizzare la psicologia sociale e lo studio dei gruppi per comprendere gli ambienti e i tempi diversi dai nostri, nei quali i fatti come avvenimenti si collocano.

Il ricorso alla psicologia (più propriamente alle varie proposte interpretative psicologiche) per comprendere e illuminare i fatti che costituiscono oggetto della storia delle religioni si presenta, invece, estremamente fluido e metodologicamente rischioso. La storia delle religioni conserva - soprattutto in Italia, dopo il superamento delle facili soluzioni fenomenologiche - i caratteri di una disciplina oscillante fra la pura descrittiva storica e la sollecitazione a muoversi al di là della descrizione verso un *ubi consistam* tipologico, definitorio di categorie, di tipi e di concetti che, per la loro natura generale, divengono inevitabilmente a-storici o non-storici.

Quando in sede storico-religiosa ci si viene a trovare in presenza di nozioni generalissime come "mito", "rito", "ripetizione rituale", "magia", "pietà", "devozione", "religione", eccetera, si entra nell'ambito di materiali che, pur se originati dal lavoro sulla storia o sulle storie delle varie religioni, si rivelano particolarmente disponibili a un'applicazione di metodologie interpretative che non appartengono più alla storia, e che, di volta in volta, possono defluire verso la psicologia, la biologia, la sociologia o l'economia pura.

L'aggressione storica dei fatti religiosi dovrebbe, in sostanza, terminare quando si è giunti alla qualificazione dei tipi o delle categorie, e, tuttavia, il termine, così precostituito, sembra insoddisfacente e incongruo. Per un lato, non può non essere riconfermata e accettata la vigilanza cui il De Martino invitava gli storici, avvisandoli dei rischi di 'destorificazione' che sussistono nei tentativi di andare oltre la definizione dei tipi e delle categorie, verso la ricerca delle priorità astoriche che sono individuabili attraverso la psicologia o la sociologia. Per un altro lato la tipologia in senso stretto, come indicazione di rapporti fra religioni che, danno origine a nozioni generali verificabili storicamente, si manifesta come momento di crisi della storia delle religioni, la quale si sforza di superare il limite autoimposto in un tentativo, non fenomenologico e non filosofico, di accedere a chiarimenti extra-tipologici.

In tale dibattito sulla stessa natura della ricerca storico-religiosa si colloca l'utilizzazione della psicologia, come una delle vie facili che si offrono allo storico per risolvere in un riduzionismo semplificante astorico la complessità dei materiali che gli si offrono. Così che l'utilizzazione deve essere fatta con estrema cautela, per evitare il facile slittamento dall'impegno propriamente storico a quello di altre scienze che riguardano l'uomo. Probabilmente la soluzione dei problemi di rapporto è a monte degli stessi termini in cui qui essi sono stati posti, e cioè nell'auspicabile formazione di un livello interdisciplinare realmente operativo che superi la settorialità delle ricerche e che proceda a un tentativo di sintesi diretto a comprendere l'uomo storico per mezzo di

tutte le ottiche offerte dalle discipline particolari (il che, mette, naturalmente, in discussione la legittimità e la fondabilità non solo della storia *événementielle*, ma di tutte le analisi storiche specialistiche, compresa quella storico-religiosa).

Lettura psicologica della storia delle religioni

In sostanza il dramma metodologico dello storico delle religioni è nell'evocare, attraverso la ricerca e la sistemazione dei materiali, talune strutture (rito, mito, religione, eccetera) che sono la finalità stessa dell'operazione disciplinare storico-religiosa e che si offrono a letture che vanno al di là del metodo storico propriamente detto. La lettura psicologica si ripropone continuamente, come invito e come rischio, anche perché lo storico delle religioni è in una condizione privilegiata per quanto si riferisce ai dati che può sottoporre all'esame. Egli si incontra non già con l'uomo in generale o astratto, che è oggetto delle varie psicologie, ma con una serie di figure umane particolari, storicamente radicate, nel momento in cui esse, all'interno dei contesti culturali, si rivelano religiosamente o magicamente. La psicologia, in soluzioni certamente più soddisfacenti che non sono quelle tipologiche, gli consente di avanzare ipotesi sulle dinamiche generali o comuni che sottostanno all'infinita varietà dei fatti religiosi e magici, individuando, così, quel livello "universale" del comportamento dell'uomo che non è sempre spiegabile o non è chiaramente spiegabile mediante il ricorso alla teoria diffusionistica. E inoltre un'attenta utilizzazione della lettura psicologica dei dati, anche se non riesce mai a riscattarsi dalla reversione del piano storico in piano non storico, giunge talvolta a illuminare i quadri storici in modo assolutamente nuovo.

Attuale situazione del cristianesimo

Un esempio fruttuoso che tenta l'applicazione della lettura psicologica ai dati storici può essere dato dal tipo di analisi condotto sull'attuale situazione cristiana. L'osservatore non partecipante dei fatti religiosi deve riconoscere che il cristianesimo è attualmente in una fase di eccezionali esperienze che riflettono, indubbiamente, il processo di adattamento di un messaggio religioso ai tempi (ogni cristianesimo è inevitabilmente immagine dei tempi in cui esso si realizza, porta con sé il segno del suo tempo, secondo una costante storica che la tesi delle "incarnazioni storiche" del Cristo, annunciata da Suhard, sollevava a valenza teologica). Ma l'eccezionalità del momento cristiano sta nel fatto che questo lungo e difficile processo di ri-storicizzazione e di adattamento sembra corrispondere anche a un recupero di autenticità: autenticità del modello di messaggio

religioso (Evangelo) e della stessa condizione dell'uomo. I tempi cui il cristianesimo va adattandosi sono quelli di una crisi totale come condizione dell'uomo, di una crisi, cioè, che, a differenza di quelle costantemente segnalate all'interno della storia delle culture (*habet mundus iste noctes suas et non paucas*, scriveva già san Bernardo), porta a una consapevolezza che le certezze teoriche, scientifiche, conoscitive, etiche sono soltanto schemi alienanti che l'uomo si autopropone per garantirsi contro il rischio esistenziale del riconoscersi congenitamente senza possibilità di sicurezze. Il crollo della figura dell'uomo determinato dalle psicologie, l'impossibilità di chiarire che cosa è l'uomo stesso; quale risultato ultimo, per esempio, della psicanalisi e delle psicologie del profondo, il disfacimento delle fisiche e delle matematiche classiche, l'erosione progressiva delle etiche tradizionali implicate nelle contraddizioni fra i fantasmi di giustizia e di pace e le realtà di ingiustizia e di guerra, hanno costituito la creatura in una condizione di incerto che viene riscoperta come vera natura umana, demitizzata, riscattata dalla finzione delle ideologie e delle garanzie. In fondo l'azzardo esistenziale che a livello pascaliano si qualificava come tragico momento della coscienza individuale, ha assunto i tratti di uno statuto sociale umano, di un collocamento dell'uomo nella realtà, di una modalità della nostra cultura come cultura dell'incerto. In questo contesto, il cristianesimo si va sempre più qualificando come scelta dello sbaraglio e del logicamente scandaloso. I suoi quadri ideologici tradizionali sono di fatto crollati, insieme con le dimensioni di cultura che li avevano prodotti. I suoi quadri istituzionali ed ecclesiali, come residuo ereditario delle strutture di potere che li avevano proiettati, sono entrati nel fermento di una rifondazione che tocca la loro stessa credibilità e possibilità. Ogni aggancio a sicurezze teologiche, ai ben costruiti sistemi che arginano la fluidità della condizione cristiana cementandola una volta nell'aristotelismo, una volta nell'agostinismo, una volta nelle teologie positive, è interrotto. Resta, nella professione cristiana, un'assurda scelta contro tutte le logiche che finora garantivano l'uomo, nella presa di coscienza del disfacimento di tutti i lidi rassicuranti cui la storia cristiana aveva approdato nei secoli precedenti. Ma c'è da chiedersi se codesta esperienza della scelta assurda non sia proprio l'essenza dell'esperienza evangelica, la quale di per sé è denudata di ogni certezza, è carica di contraddizioni, intende precipitare l'uomo nella presa di coscienza della propria angosciante problematicità, dei continui fallimenti della propria sete di sicurezza.

Le ricerche sui meccanismi psicologici individuali e collettivi ci informano dell'equivalenza fra insicurezza (intesa come connotazione naturale dell'uomo) e angoscia; e da essi sappiamo che le sistemazioni ideologiche e le schematizzazioni logiche e scientifiche fungono da argine e da superamento dell'angoscia-insicurezza. Se si può presumere che la più autentica esperienza cristiana è la scoperta della natura reale dell'uomo come angoscia-insicurezza (scoperta che

l'attuale cristianesimo va rifacendo nella misura in cui si realizza storicamente nella nostra cultura di incerto), i tentativi di reperire nuove sistemazioni teologiche e ideologiche divengono implicitamente una rinuncia all'autenticità acquisita e vissuta. Anche proposte interamente proiettate verso il futuro, come quelle della teologia della speranza, non assumono, nel loro fondo, il significato di riduzione dell'incerto al certo, dello sperimentato esistenzialmente al programmato logicamente, come veicoli acquietanti destinati a nascondere o a falsare la condizione reale della creatura? E, in una rilettura psicologica che tenga nel debito conto il conflitto fra il dramma dello sbaraglio e la ricerca di uscite dal disagio e dall'angoscia, le tentazioni di Gesù non possono avere il significato demitizzato di un invito a rinunciare alla propria sofferenza di essere pienamente uomo nella scelta disumana e facile di alienarsi nella sicurezza delle teologie e delle scienze, come forme di “questo mondo”, di un mondo, cioè, che ha il terrore di autoidentificarsi e di riconoscere se stesso?

La dinamica della relazione fra storia delle religioni e psicologia

Nella diagnosi ora tentata in un discorso molto approssimato che intendeva soltanto segnalare un possibile approccio a un problema del nostro tempo, è verificabile la dinamica della relazione storia religiosa-psicologia, che qui ci interessa. Una serie di dati (storici) rilevabili come “*status* critico delle tradizioni teologiche cristiane” viene interpretato in funzione di una serie di altri dati (psicologici), i quali non appartengono più alla realtà storica cristiana o a specifiche realtà storiche, ma ci riconducono all'immagine dell'uomo in generale (condizione di insicurezza come propria dell'uomo; carattere di razionalizzazione e di sistemazione attribuito alle mitologie e alle teologie considerate come schemi alienanti; tendenza psicologica a costituire nuovi schemi per garantirsi dall'incerto-angoscia, eccetera). È qui, in fondo, verificabile la problematicità di interpretazioni così instaurate, nella misura in cui lo storico si chiede se, allo stato attuale delle metodologie di cui egli dispone, il ricorso agli strumenti psicologici sia per lui legittimo e valido, o se egli, invece, non vada trasformando l'analisi storica in una sorta di impegno etico e profetico (quando, per esempio, individua i rischi alienanti che emergono dal costituirsi di nuovi sistemi teologici, e conseguentemente invita i cristiani che hanno riacquisito la dimensione esistenziale dell'incerto a evitare quei rischi).

Differenza fra magia e religione

In altri ambiti l'intersecazione tra i due piani disciplinari assume aspetti ancora più pregnanti e, almeno per lo storico, utili. Il lavoro storico-religioso ha chiarito, nel corso degli ultimi cento anni, con risultati diversi e spesso contraddittori la differenza fra magia e religione. In definizioni

di minima che possono essere accettabili (ma che, sottoposte a più acuta analisi, presenterebbero tutte le loro contraddizioni e deficienze), alla religione concepita come serie di rapporti fondata sul sentimento di dipendenza e di creaturalità e su relazioni umane con figure divine, si opporrebbe la magia come tecnica di dominazione automatica del reale e come pretesa di potenza esercitata dall'uomo sulla natura e sull'ordine della storia. Da queste basi la storia delle religioni si è mossa per descrivere e definire taluni

complessi storici in forma eminentemente statica, i quali, all'interno delle varie culture, si definirebbero sicuramente come "religioni" o come "magie". In questo senso si fa riferimento, per esempio, a una "religione" ebraica, accanto a una serie di riti-credenze di margine, che, nell'ebraismo, costituiscono la "magia" ebraica; o anche si pensa a una "religione" cristiana come opposta a una "magia" di ispirazione cristiana, rappresentata, per esempio, nelle tecniche gnostiche (sigilli e formule) o nelle correnti magiche rinascimentali o, a un livello del tutto diverso, nelle pratiche popolari di interesse folclorico. La stessa differenziazione categorica ricordata consente di assegnare, senza preoccupazioni di accertamento, un atto, un rito, una credenza all'uno o all'altro settore chiuso, qualificandolo come "religioso" o come "magico" (è, per esempio, sintomatico l'allarme con il quale uno storico della liturgia, legato alle classificazioni indicate, reagisce quando si sollevano dubbi sulla collocabilità di taluni atti, per esempio la benedizione, fra quelli religiosi, e si avanza l'ipotesi della loro qualificazione magica).

L'aggressione psicologica del rapporto magia-religione modifica radicalmente la rigidità classificatoria e pone in crisi la sicurezza con cui lo storico avanza nelle sue analisi. Ricondata a termini psicologici, la questione della differenza fra i due ambiti non sta più nella formazione storica di complessi diversificati qualificabili ora come "religione", ora come "magia" (per esempio religione cristiana o ebraica o musulmana; magia cristiana, ebraica o musulmana). L'approccio al problema investe i due termini nel loro funzionamento dinamico, non più statico, e fa riferimento alla contrapposizione fra due diverse tendenze o atteggiamenti mentali-comportamentali o posizioni psicologiche in presenza delle realtà offerte dalle varie culture. Da un lato l'atteggiamento religioso si cala nella formazione di una serie di relazioni che pongono l'uomo come dipendente di fronte all'Altro e si qualificano come espressioni tale dipendenza ai più diversi livelli (preghiera, riconoscimento dell'autorità, della funzione creatrice e provvidenziale, eccetera). Da un altro lato l'atteggiamento magico, anche se spesso non disconosce l'Altro o i mondi di Potenza, si esplicita come capacità automatica di dominio, come energia promanante dall'atto ritualizzato (parola, gesto, movimento, eccetera) e non coinvolgente alcun impegno etico dell'operatore. È vero che la caratterizzazione di "magia" e di "religione"

come atteggiamenti psicologici ben poco sembra aggiungere a quanto ci viene dalla distinzione delle due categorie storico-religiose come le abbiamo prima indicate. La novità nell'utilizzazione del discorso psicologico sta, però, nel fatto che i due atteggiamenti non si riferiscono più a complessi statici, ma divengono momenti dinamici, inter-operanti, complementari di un'unica scelta dell'uomo in presenza del reale. Non è più possibile, cioè, accogliere passivamente le catalogazioni storico-religiose, in forza delle quali questo o quell'atto è sicuramente e irreversibilmente "religioso" o "magico", giacché ogni atto o comportamento può qualificarsi come "religioso" o "magico" indipendentemente dal suo significato storico originario e per i contenuti emozionali che a esso attribuisce l'autore. In fondo l'analisi psicologica dei dati storici ci porta ad accertare l'estrema fluidità di categorie che ci erano sembrate stabili e ci convince della continua esposizione di ogni atto religioso a divenire atto magico e viceversa, e ciò all'interno di ogni cultura. La "magificazione" diviene, così, il passaggio di un atto religioso a valenza magica e, se si assume come valore la qualificazione religiosa dell'atto, la reversione magica di esso diviene inevitabilmente perdita di valore o, in ogni caso, perdita di significato (religioso).

La magificazione è, in effetti, un rischio ricorrente in ogni religione, sia in rapporto all'utilizzazione socio-collettiva dei temi in essa presenti, sia in rapporto all'utilità che le classi di potere (politico e sacerdotale) traggono dalla trasformazione del religioso in magico. Nel calarsi dell'esperienza religiosa in forme collettivizzate e istituzionali, la magificazione assume i caratteri di una "via facile" di salvazione che libera dagli impegni etici e personali che sottostanno costantemente a ogni messaggio religioso, e automatizza il rapporto con l'Altro attraverso canali che, per la loro ritualità, non esigono adesione totale o esistenziale. Per quanto riguarda le classi di potere, la magificazione segna la cesura definitiva fra i detentori del sacro (magico) e i beneficiari indiretti di esso. I primi divengono i detentori (magico-sacerdotali) del deposito di tecniche automatiche-operative la cui fruizione è estesa ai profani.

Se si trasferisce questa ottica di analisi psicologica sui dinamismi religiosi emergenti dai dati storici, i risultati sono particolarmente convincenti. La realtà cristiana, per esempio, non ci apparirà più, secondo la definizione rigida che ci era stata data dalle categorie storico-religiose, come una realtà "religiosa". Essa assumerà tutti i tratti di un materiale fluido storico in cui i due termini "religione" e "magia", con tutta la rete dei loro riferimenti politici e sociali, sono continuamente operanti in una dialettica contraddittoria, che segna, di volta in volta, l'incidenza maggiore del momento "magico" in rapporto al formarsi di strutture di potere, o il fiorire del momento "religioso" in rapporto all'urgenza di pressioni umane tendenti a liberarsi dalla pressione di potere.

Il memoriale della cena di Gesù

Particolarmente significativa può essere, in tale prospettiva, la serie delle vicende cui è assoggettato, nella storia della cristianità, l'obbligo memoriale che istituisce, in *Luca* e nella *prima lettera ai Corinti*, la cena. Si tratta indubbiamente, a livello del testo evangelico, di una condizione squisitamente religiosa spiegabile nell'ambito di una tradizione, quella ebraica, nella quale il comando di ricordare (*zikkaron*) diviene la struttura portante di tutta la dialettica del patto (*berit*) fra Dio e Israele e il mondo. Essa coinvolge, per ciò stesso, tutta una serie di posizioni dell'uomo di fronte al suo Dio, che non possono non essere considerate religiose, in quanto statuiscono i valori di dipendenza storica dell'uomo ebreo dall'opera di Dio in generale e da alcuni interventi salvifici particolari (segni, *otot*, *magnalia Dei*) che costituiscono, anche se avvenuti una sola volta e per sempre, l'ebreo nella sua condizione attuale di essere e nel suo inserimento nella storia di Dio. È evidente ed è noto che il “farete questo in memoria di me” riporta alla nuova storia di salvezza (al *pascha novum*) la struttura della storia di salvezza antica che aveva avuto i suoi *otot* memorandi nella creazione del mondo, nella fine del diluvio, nella liberazione dall'Egitto. Coloro che, attraverso la *metànoia*, entrano nel nuovo patto, vivranno in Gesù fino a quando riusciranno a far vivere nella loro comunità ecclesiale la memoria dell'atto centrale che ha costituito il nuovo patto. E dovranno farla vivere secondo una totale intensità partecipante che già impegnava esistenzialmente l'ebreo antico e continua a impegnare l'ebreo moderno (l'*Haggadh* di pasqua, sulla fonte del trattato *Pesahim* di *Mishnah*, specifica che l'obbligo di memoria comporta una partecipazione tale che l'ebreo che consuma la cena pasquale, commemorante la cena dei padri che uscirono dall'Egitto, deve riviverla come se realmente egli partecipasse a quella cena che fu consumata una sola volta e per sempre). L'atto religioso, nel caso dell'obbligo memoriale cristiano e dell'obbligo ebraico, impegna, perciò, tutti i piani di esistenza in un'adesione vitale a una realtà storicamente consumata e non ripetibile che giustifica e fonda la realtà delle attuali comunità. È, proprio perché atto religioso, un'esperienza gravosa e profonda che non concede (o non dovrebbe concedere) accomodamenti e, soprattutto, dovrebbe investire nella sua pienezza l'uomo anche dopo che la commemorazione è stata celebrata e compiuta (in sostanza una figura ideale di cristiano dovrebbe vivere nella permanente immersione nell'esperienza esistenziale del segno memorando da cui discende il suo stesso essere cristiano, e non avvertire più un limite al di là, un margine della “profanità” come *non-memoria* del segno, né l'urgenza di qualificare la memoria del segno come un suo “momento” di sacralità; e negli stessi termini dovrebbe esplicitarsi un'esperienza ebraica autenticamente

religiosa). Eppure questi significati del memoriale sono stati soggetti, nel corso della storia cristiana, a potenti e influenti sollecitazioni magiche che trasformavano la sostanza partecipante dell'obbligo memoriale, come rivivere esistenzialmente i fatti fondamentali, in azione di tipo massicciamente sacramentale, secondo schemi ideologici estranei al contesto originale del messaggio evangelico. È vero che l'attuale vivace fase di revisione dei valori cristiani tenta faticosamente di recuperare i significati di memoriale, liberandoli dalle sovrastrutture magiche cui essi sono stati assoggettati nei secoli e proprio in rapporto agli impulsi derivanti da una ricerca di autenticità dello stato cristiano. Ma è anche vero che tutta la storia della liturgia connessa al memoriale, come avvenimento centrale della vita cristiana, oscilla fra una valenza puramente ebraica di *zikkaron* e di obbligo di commemorare esistenzialmente atti irripetibili di Dio, e, da un altro lato, concessioni al magismo sacramentale, che distaccava definitivamente la commemorazione dalla comunità dei fedeli e la riservava, con efficacia materialmente operativa, ai detentori del potere sacerdotale (si intende con tutto uno strato intermedio che tentava di riscattare la complessità del termine *sacramentum* dal peso magico e di ritrovare in esso proprio i significati più pregnanti di “memoria” esistenziale). D'altra parte il rapporto magia-religione come presenza di una relazione dialettica permanente, determinata dal contesto socio-culturale e riflettente tale contesto, è verificabile nell'esperienza religiosa individuale. E, cioè, il gruppo fissa, di volta in volta, nella storia di un proprio modello (nel caso citato del memoriale, un modello una volta intensamente magico-sacramentale, altra volta commemorativo esistenziale, altra volta mediante i due estremi), ma la qualità dell'esperienza dipende dall'atteggiamento individuale in presenza del modello fissato: così che lo stesso modello può dare origine a una reazione magica o a una reazione religiosa od oscillare fra i due tipi di reazione. In fondo, per rifarci all'esempio citato, anche quando tutta la comunità ecclesiale avesse reinterpretato l'obbligo memoriale nel senso ebraico di *zikkaron* esistenziale, e tale reinterpretazione fosse divenuta modello, il riferimento dovrà essere fatto alle forme in cui individualmente il modello viene rivissuto, nel senso, per esempio, che il fedele il quale avvicina la cena senza percepirne le dimensioni di impegno memoriale coinvolgente tutta la sua personalità e la sua condotta e consuma il pane e il vino come medicine spiritualmente salutari ed efficaci o compensative o liberatorie da colpe e via di seguito, soggiace inevitabilmente alle suggestioni magificanti e perde l'accesso alla realtà che il modello gli propone.

La psicologia e la natura integratrice della religione

Le discipline psicologiche propongono un altro problema alla storia religiosa, in particolare alla storia e alla coscienza cristiana: ed è un tema scomodo cui ci si sottrae molto spesso rimuovendolo e cancellandolo, laddove l'esperienza cristiana, nella sua attuale fase magmatica e

formativa, dovrebbe seriamente affrontarlo e, se non risolverlo, almeno chiarirlo (è, per esempio, sintomatico che esso premeva, in forme più o meno esplicitate e in numerosissimi interventi, come risposta alle “provocazioni” laiche al XXX corso di studi cristiani di Assisi dell'anno scorso). La psicologia da decenni va facendo un suo discorso scientifico sulla natura integratrice della religione. I motivi sono molto noti e, per rifarci soltanto a una fra le molte tesi psicologiche in tale senso, basti ricordare che già in B. Malinowski, all'interno dell'impostazione funzionalistica, è dichiarata la funzione compensatrice del fatto religioso, come serie di miti-dogmi che si costituiscono culturalmente per consentire all'uomo di sottrarsi all'angoscia esistenziale non sostenibile. I miti e i dogmi, cioè, come si è venuto sempre più chiarendo nell'analisi storico-religiosa, rappresentano schematizzazioni che consentono di ridurre ad accettabilità e a razionalità l'inaccettabile, la morte, per esempio, o l'indominabilità degli eventi di natura o la natura estranea ed eventuale della storia medesima. Le religioni, in conseguenza, si presentano come un impianto di “garanzia” vitale, nei riguardi del quale la psicologia esclude la validità di indagine sulla realtà ontologica dei valori chiamati a garantire. Jung, a questo proposito, parlava di *psychologische Realität*, di realtà, cioè, non esistente in sé, ma considerata tale dal gruppo, che opera in conformità di essa e si adatta a essa. Ridotta in termini semplicistici, la questione sulla funzione integratrice della religione riconduce i fatti religiosi a fenomeni culturali (e reali soltanto in tali limiti), originati dalle dinamiche psicologiche e puramente immaginari qualora il discorso è riproposto in termini di consistenza ontologica. Per chiarire ancora il discorso, si potrebbe dire che gli schemi religiosi hanno in rapporto al gruppo la stessa funzione (culturalmente reale) che ha, per esempio, la befana o il babbo natale in rapporto ai bambini. Tali immagini, avvertite come reali dai bambini, strutturano il loro comportamento in rapporto a un'etica dei premi e delle pene, delle speranze e delle attese. Il bambino, in una certa fase della sua infanzia, scopre l'irrealtà ontologica degli schemi che gli erano stati proposti e accede a una nuova dimensione di comportamento non più fondata sui comandamenti che gli venivano da quegli schemi. Mutate le proporzioni del quadro, i comportamenti religiosi sarebbero determinati da una necessità di costituire l'uomo in una condizione di sicurezza, di liberarlo dalla sua angoscia e di affidarlo a modelli potenti che lo garantiscono.

Cristianesimo come non religione

E da chiedersi in quale misura e come l'esperienza cristiana si sottrae all'urto di codesta aggressione demitizzante e riduttiva, e cioè in quale senso è possibile spiegare il cristianesimo

come un'esperienza al di là delle strutture e delle funzioni qualificanti una “religione” come compensazione psicologicamente intesa.

Non che qui si intenda risolvere il problema, che già per essere posto richiederebbe più impegnati approfondimenti di quelli possibili in queste note. A margine va soltanto notato che da un'analisi anche superficiale dei dati è subito possibile distinguere un cristianesimo cui si adatta perfettamente la tesi della compensazione psicologica (e, cioè, un cristianesimo di evasione e di alienazione che funge, in vari modi, da sede acquietante in cui si dissolvono fittiziamente le angosce dell'uomo), e un cristianesimo avvertito in un'autenticità di impegni totali che, come si diceva nella seconda di queste note, non solo non intende risolvere il dramma dell'uomo, ma anzi lo ripropone come esposizione a un permanente sbaraglio esistenziale e a uno scandalo logico. Ci sembra che il tema qui proposto riguardi essenzialmente questa seconda forma di cristianesimo, per stabilire in quale misura esso possa essere valutato in termini di compensazione psicologica. Può essere utile, ai fini dei tentativi di soluzione, il ricorso al motivo barthiano del cristianesimo-non religione (che è, poi, un motivo eminentemente ebraico, di un ebraismo che, per motivazioni storiche, non ha mai avuto un termine per “religione”)? È possibile, cioè, sottrarre il cristianesimo, come non-religione, alla spietata anatomia demistificante dei fatti religiosi cui l'adozione delle tecniche e delle metodologie psicologiche ha abituato anche lo storico delle religioni?

Alfonso M. di Nola