



Monza, 24 ottobre 2017

Prof. Mario Aletti

L'INCREDIBILE BISOGNO DI CREDERE. PSICOANALISI E FEDE

Nel titolo, l'“incredibile” esprime la meraviglia: non ci si crede, non ci si crederebbe, a tanto bisogno di credere in ogni uomo.

Si parla spesso, oggi, di bisogno di credere, di ritorno della religione, ma anche di religione senza Dio, di spiritualità dell'ateo... Propongo una mia lettura, che accentua le dimensioni profonde ed inconscie del bisogno di credere nell'uomo, un approccio alla questione, che lasci la possibilità di esplorare ed arricchire ulteriormente la riflessione personale: riconoscere e ascoltare in noi stessi il bisogno di credere. Per lo psicologo, l'accento è sul soggetto che crede, sul credente non sull'oggetto della credenza: perché si crede, che cosa alimenta il nostro bisogno di credere. Che cosa avviene nella psiche dell'uomo che crede, per esempio che crede in Dio, Ma anche nell'uomo che non crede: Il Pastore protestante Oskar Pfister, psicoanalista e grande amico di Freud, gli ricordava che “l'incredulità è solo una fede in negativo”.

Diciamo subito che il credere non si esaurisce nella fede religiosa. C'è un bisogno di credere che è pre-religioso, costitutivo dell'essere umano. Ci si pensa poco, perché ci appare naturale e connesso all'esperienza umana, radicato nelle profondità dell'inconscio – come ci insegna la psicoanalisi - e perciò qualcosa che è in noi e agisce anche a nostra insaputa.

Naturalmente, non intendo qui “il credere” come espressione di incertezza o di esitazione (p. e.: “credo che lui verrà domani” ma come una certezza soggettiva

solida ed inconfutabile, perché basata sull'esperienza e sul desiderio. Poi vedremo la fede religiosa come espressione di questo bisogno di credere, e qualche tentativo di lettura psicoanalitica non della fede stessa, ma dei processi psichici che si attuano nella fede religiosa. Come avviene, come funziona; non come nasce e che cosa è, e se sia vera o non vera.

Credere come affidarsi

Un punto di partenza può essere riconoscere la differenza tra la componente cognitiva e la componente emotivo-affettiva relazionale del credere. Pensiamo, in ambito religioso (cristiano) alla differenza tra “Io credo *che* Dio...” e Io credo *in* Dio”. “Io credo che Dio onnipotente, creatore e signore”... definisce la fede attraverso il suo oggetto di conoscenza, non dice dell'atteggiamento personale del credente. Si può conoscere a memoria il catechismo o recitare a memoria il credo, e non fidarsi/affidarsi alla relazione con Dio che lo sostiene.

Ma un'altra caratteristica del credere è basata sull'esperienza (individuale e soggettiva) di affidamento. Il credere come un affidarsi, un mettersi in relazione con una persona fidata. Io credo in te, significa ti do credito, mi fido, e perciò mi affido. Spontaneamente, rassicurato, perché sento di potermi fidare. Il bambino non crede che la mamma è buona, lo sa e ci si abbandona.

Quindi può essere utile distinguere tra:

- "credere qualcosa" cioè avere un'opinione (credo che i preti dovrebbero sposarsi), o una convinzione (credo che Dio sia dalla parte dei poveri);
- "credere a qualcuno" quindi fidarsi... di ciò che dice (credere al prete);
- "credere in qualcuno" significa affidarsi... sentire che l'altro si prenderà cura di me (mi affido a Dio).

"Prendersi cura": una definizione adeguata dell'amore!!! Il bambino è affidato alla madre, l'analizzando si affida all'analista, il credente si affida al suo Dio. Sanno che non devono meritarselo con le loro buone prestazioni, che sono amati "a prescindere". L'amore di Dio è gratis, come l'amore della mamma, come (in un certo modo) l'amore dell'analista.

Un'avvertenza: la distinzione tra le diverse forme e modalità del credere (credere che, credere a, credere in) non è così netta. Spesso convivono, si sovrappongono, si intersecano. Come è tipico nella psiche, nulla è netto ed univoco e nulla è così stabilito una volta per tutte. La vita psichica è un processo complesso ed in divenire.

La psicologia evidenzia l'intrinseca dimensione processuale della formazione dell'identità, a volte anche attraverso esitazioni e conflitti interni. Il conflitto attesta che l'identità (umana e cristiana) non è un dato, ma un compito e che non si presenta con la staticità di un soggetto sempre identico a se stesso, né con la linearità di un processo verso una meta precostituita.

Ricordiamo che la consapevolezza di sé è un'acquisizione tardiva: il cucciolo di uomo è prole inetta, abbisogna di accudimento per la sua stessa sopravvivenza. Lui non lo sa, ma ne fa esperienza molto prima di saperlo, e di saperlo dire (esperienze pre-verbali). La conoscenza, la capacità di dare un nome alle cose, arriva tardivamente nello sviluppo dell'individuo. La stessa rappresentazione della figura materna è un'acquisizione lenta e graduale. Per il bambino, all'inizio c'è l'appagamento dei bisogni primari e senso-motori (fame, calore, contatto). E' solo in un secondo tempo che avviene l'esperienza della madre come "altro"; di qui il riconoscimento, il sorriso, la relazione, ma anche, poi, la separazione e la diversità.

Da questo deriva la priorità e l'importanza delle relazioni precoci anche per

l'educazione religiosa, come modalità di trasmissione dell'affidabilità di Dio. Donald Winnicott, grande psicoanalista e pediatra, diceva agli insegnanti di religione dell'infanzia che gli chiedevano come trasmettere il senso di Dio al piccolissimo: "Imparate a tenerlo in braccio". Perché solo sulla base del senso di sicurezza e affidabilità del mondo circostante si sedimenterà quella sensazione inconscia che troverà riscontro e sarà risvegliata dalla successiva e più tarda presentazione del concetto di "braccia eterne di Dio".

L'identità personale nasce, si rassicura e si sostanzia nella relazione con l'altro. L'amore della madre mi fa sentire degno di amore, di essere amato e quindi origina la mia autostima. Se mia madre, cui io sono legato, quasi una parte di lei, mi vuole bene, anche io posso sentirmi buono, prezioso: io valgo. Si pensi, parallelamente, all'importanza strutturante per l'uomo religioso del riconoscere l'amore incondizionato e preveniente di Dio.

La psicoanalisi come affidamento

Anche la psicoanalisi è un affidamento. Il paziente si fida e si affida all'analista per un'avventura che diventerà una storia, un intreccio di tempo, relazioni, indagine condivisa sulle componenti psichiche che al paziente non sono ancora conosciute, cioè inconse.

La psicoanalisi inizia con un atto di fede/fiducia/affidamento. Se amare è "prendersi cura", la domanda di analisi è una richiesta d'amore da parte di un soggetto che non si sente amato, nemmeno da se stesso, che vive in solitudine e in scarsa fiducia in se stesso. Il paziente muove dalla percezione di un disagio, a volte anche senza nome ("io sto male"). Ma in questo dire che sta male già esprime anche una fiducia, una fede che l'analista lo possa aiutare. Spinto da un bisogno di credere che esiste una salvezza, una via di uscita che la sua storia possa diventare una storia nuova. Crede nell'analista perché gli dà credito, consapevolmente o inconsciamente e porta una richiesta di cura (di un prendersi cura) e di amore. Storia d'amore è davvero la "cura" analitica. Con tutta la tensione relazionale e le vicissitudini delle storie d'amore: innamoramenti, disillusioni, stanchezze, tradimenti, bisogni, richieste d'amore e proteste di sfiducia, ed anche abbandoni.

Il discorso del paziente, in analisi, è storia raccontata, e poi ancora più volte narrata e ri-narrata, aperta all'innovazione: dei ricordi, delle interpretazioni, delle ri-significazioni.

Il paziente accede alla propria autobiografia ed alla possibilità di riscriverla, come storia nuova; in termini freudiani: *Ricordare, ripetere e rielaborare*. La sua condotta gli si rivela come sovradeterminata (cioè mossa da una pluralità di con-cause) e sovramotivata (cioè orientata a molteplici finalità), così da non ammettere un'unica spiegazione (ad esempio una causalità neurobiologica, o una cognitivo-razionale) né un'evoluzione ed un esito pre-dicibile e pre-determinabile.

Per parte sua, l'analista crede alla storia raccontata dall'analizzante. Precisamente alla *realtà psichica* del racconto: sia il ricordo di un sogno, o un delirio, o una deformazione inconscia di un episodio (p.e. "di essere stata violata da mio padre") sia che racconti una menzogna, il paziente parla sempre di sé e stabilisce una relazione con l'analista. Il suo discorso è sempre vero per l'analista. La storia narrata in analisi, è anche lontana dalla "realtà dei fatti". In analisi il paziente, quando ricorda un episodio della sua vita o racconta un sogno, non porta la realtà vissuta o la scena sognata, ma il suo ricordo di un episodio o di un sogno: narrazioni segnate da memorie e reminiscenze, ma anche da dimenticanze, trasformazioni, censure. Queste storie raccontate, e le vicissitudini emotivo-affettive che le sostengono, in un contesto di tensione relazionale con l'analista, costituiscono delle "storie d'amore". Una psicoanalisi è una storia raccontata, rivissuta, ripetuta ma ora (e qui la novità!) condivisa. In questo senso è anche una "avventura" nel duplice senso dell'impresa grandiosa e di apertura coraggiosa alle "res venturae".

Credere che "c'è ancora un'altra storia" da raccontare, "un'altra storia è possibile" dietro e oltre al dire del paziente, a ciò che sta raccontando. Potrà riscrivere la sua autobiografia, e continuamente parlarne in forme e formule nuove (dal sintomo, al senso, al simbolo).

La psicoanalisi tende a trasformare la "solitudine" depressiva di chi si sente non amato e condiviso in una *singularitudine*, una valorizzazione delle peculiarità individuali, non più strane e stravaganti, ma vissute come specifiche connotazioni della

persona quale si è formata nel suo percorso, nella sua storia e non da ultimo, nel corso della sua analisi.

Anche il dire del paziente di credere in Dio (o di non crederci) è la sua verità. Notare bene: non siamo al relativismo della verità per cui ogni affermazione è vero e insieme falsa. E' sempre psicologicamente vera, perché ciò che agisce nella sua mente non sono i fatti ma il vissuto circa i fatti. Così nella fede, non importa tanto il contenuto di verità ma il suo affidarsi nella fede, il suo crederci, il suo modo di essere credente. Attraverso la storia narrata del paziente, la psicoanalisi ricostruisce anche i percorsi del divenire religioso. (Ricordo: religiosi non si nasce, si diventa, con modalità specifiche e caratteristiche).

Psicoanalisi e religione/fede

Forse suonerà come una novità: la psicoanalisi non è contraria alla religione, non ne nega la valenza psicologica. C'è in Freud una ferma convinzione che merita di essere sottolineata, che riporto da *L'avvenire di un'illusione* (1927) ma che ha tanti riscontri anche in altre sue opere e lettere.

"In realtà la psicoanalisi è un metodo di ricerca, uno strumento imparziale, come il calcolo infinitesimale ad esempio [...]. Se dall'applicazione del metodo psicoanalitico si ricavano nuove argomentazioni contro il contenuto di verità della religione, tanto peggio per la religione; comunque con lo stesso diritto i difensori della religione potranno servirsi della psicoanalisi per avvalorare in pieno il significato affettivo della dottrina religiosa". Sottolineo il duplice aspetto, la distinzione tra la verità contenutistica e la valenza affettiva (che risponde all'irresistibile bisogno di credere). La questione non è la verità della religione, ma l'autenticità del credente (e del non credente). Il significato psicodinamico per la persona del fatto di credere o di non credere, e di come questo vissuto religioso si incontra ed interagisce con gli altri aspetti e processi psicodinamici della persona.

Diversi psicoanalisti, anche maestri della prima ora, si sono confrontati con il tema della religione e dell'essere credente. Mi limito a riferirmi a Lou Andreas Salomé (1866-1937) che fornisce una rilettura profonda dell'esperienza religiosa, specie

nei capp. 5-7 dell'opera *Il mio ringraziamento a Freud*, (originale tedesco 1931, trad. ital. presso Boringhieri).

La Salomé è una figura femminile di grande rilievo, co-protagonista del fervore intellettuale ed artistico della cultura europea a cavallo tra Ottocento e Novecento, accanto a grandi personaggi contemporanei con cui intreccia intense relazioni intellettuali ed affettive: Friedrich Nietzsche, il filosofo Paul Rée, il poeta Rainer Maria Rilke e, dal 1911, Sigmund Freud, di cui fu discepola devota, e psicoanalista di rilievo teorico e impegno clinico.

Religione dei sedentari e religiosità creativa

La Salomé individua due tipi di credenti, molto diversi tra loro: il religioso creativo e il religioso sedentario, come una forma sana e una forma patologica di essere religiosi, quasi due classi di persone religiose. Io ritengo che più che di una tipologia, si debba parlare di diverse modalità/registri di accostamento alla fede, che possono coesistere nella stessa persona, anche nello stesso tempo, con riferimento a situazioni diverse. a seconda dei momenti di vita e della maturazione della propria religiosità individuale.

Il credente "sedentario" si accomoda in una religione ricevuta passivamente e si "serve" (p. 70) di Dio come una gruccia per abiti logori o come un utile scaffale di supermercato pieno di oggetti consolatori, dove comprare sicurezza (consolazioni nella vita, ritualismo, magismo, appartenenza, potere)... Queste persone utilizzano la religione che è loro offerta dalle istituzioni, cultura, ambiente. Essi si servono del Dio, "non lo amano".

Il credente "creativo" si distanzia dal "sedentario" per la consapevolezza del suo discorso su Dio in quanto pone in essere la sua personale ri-formulazione di Dio. La consapevolezza di osare dare un nome all'ineffabile, all'indicibile. Egli assume una funzione creativa nella comunità dei semplici credenti. Ma nel fare questo, nell'elaborare un'immagine di Dio sa e sa di rischiare sempre l'idolatria delle immagini, di "nominare Dio invano".

L'interrogativo che il credente si pone può essere così formulato: Quando dico Dio che cosa dico? Quando dico Dio Padre, chi, che cosa parla in me. (Questa domanda è alla

base della ricerca della psicologia della religione, o almeno, lo è stata per me).

Il credente creativo, il vero "religioso" è consapevole del suo desiderio di infinito, nostalgia del Tutto, bisogno di credere, di rispondere ai grandi interrogativi su se stesso (nascita morte, destino) sul mondo e sulla relazione uomo-mondo e di come questo stato animo lo porta a cercare una risposta significativa, ma anche a cadere nelle illusioni e in tutte le deviazioni del senso religioso.

Ambivalenza dell'esperienza religiosa: tra fede e dubbio

La Salomé usa espressioni forti, ma profonde, da meditare. Pure essendo atea, comprende benissimo la psicodinamica della relazione con Dio. "Occorre comprendere che il culto di Dio è già un nome per un vuoto, per una lacuna della devozione, dove sono già presenti la perdita e la rinuncia, un bisogno di Dio perché non lo si possiede, mentre in ultima istanza, Dio non potrebbe esistere come tale se non là dove non c'è 'bisogno' di lui. Chi voglia servirsene non avrà più 'Dio', ma qualcosa che si segna a dito, per forzarlo ad assumere in un modo o nell'altro una forma visibile, terrena, intercambiabile"

"Questa [matura] fede, la sola che non sia oggetto di abuso e che sia assolutamente compiuta, si addice solo all'uomo del dubbio". *"Questo dubbio costituisce infatti la fede stessa; la fede non è altro che il fragile involucro di questo dubbio: il comprendere che non è possibile in nessun momento invocare Dio auspicando che egli si presenti come un uomo a un altro uomo"* dal momento che il credente sa che "in tutte le raffigurazioni" di Dio "non ci si può servire d'altro che di un'immagine terrena". Questa fede conserva nel proprio nucleo "Il sospetto di aver scambiato Dio, di averlo offeso abbandonandolo in preda alla terrenità, d'aver colto invece di lui il suo avversario".

Viene qui opportuno notare che il dubbio cui ci si riferisce sarebbe opportunamente qualificabile come "euristico" od anche "epistemologico". Non si tratta del dubbio del nichilismo e del relativismo E' il timore e il tremore che accompagna chi si avvicina al mistero.

Ripeto la mia convinzione. Si tratta di due modalità del credere (riposarsi del sedentario e ricercare del creativo) che possono coesistere lungo il processo di crescita dell'identità del credente. Entrambe

sempre coesistenti, ora prevale l'una ora l'altra a seconda dei momenti di vita, della maturazione della propria fede e della purificazione delle proprie immagini.

Oggi, credenza e non credenza si trovano combinate insieme nello stesso gruppo degli appartenenti alle chiese. La Chiesa cattolica stessa sente il bisogno di superare la politica dei cancelli chiusi, la Pastorale della stanga dell'ovile: dentro i credenti, buoni agnelli tutelati ed amministrati, e fuori i non credenti, le pecore matte. Aggiungo che si ritrovano entrambi anche in una medesima persona. La certezza è sostituita dalla incertezza, dal dubbio, dal rischio della scelta. Dalla creatività che ci spinge ad osare, ad interrogarci criticamente: Quando dico Dio che cosa in realtà dico? Quali immagini, rappresentazioni inconsce e pre-linguistiche, esperienze, idee e teorie teologiche sostanziano in me quell'espressione? E come posso interrogarmi per non nominare Dio invano? Giustamente, la Salomé non parla più di religione in quanto tale, ma del modo soggettivo e personale di viverla: "non DIO è un termine religioso, bensì il MIO Dio".

La Salomé osserva anche che Freud, quando presenta la religione come un'illusione (1927: *Il futuro di un'illusione*) la pensa unicamente come proiezione della figura paterna (Dio non è altro che un padre ingigantito, proiettato su uno schermo posto all'infinito dello spazio e del tempo). Ma una simile considerazione positivista si ferma all'assunto che gli dei sono stati creati dagli uomini, per rispondere a delle loro necessità. Spesso si dimentica l'altro protagonista della relazione religiosa: il Dio dal quale il credente fa derivare il suo essere, il suo destino e una relazione di amore filiale. Il Dio - diremmo noi - in cui crede, il Dio cui si affida.

Il credente si "sa" oggetto privilegiato dell'amore di Dio. E la psicoanalisi insegna che l'appagamento del desiderio di essere amati da qualcuno, apre alla formazione dell'identità della relazione, dell'autostima.

Il "genio" religioso

La più completa, dinamica e drammatica espressione del credente creativo è il "genio" religioso, che si presenta come un fondatore, o più spesso un riformatore della religione, e che apporta una sua "genialità" che arricchisce o inquina, introduce crisi e

conflitti nella stabilità del mondo religioso e culturale circostante od anche, spesso, nella propria stessa religiosità e serenità personale.

Il genio religioso coglie e vive, drammaticamente, lo scarto tra la religione istituzionale di cui è figlio e di cui è formato, plasmato, impregnato, e la sua religiosità personale, la sua intuizione di Dio, il suo bisogno di credere, che vanno oltre la religione condivisa. Si tratta di quella forma soggettiva in cui egli rivive la religiosità istituzionale e in un certo modo, la ri-crea. La riceve, vi si identifica, la riassume e la riformula, attraverso il filtro della sua personalità.

Riformulando le parole con cui la tradizione religiosa dice Dio, il genio religioso si fa, in un qualche modo, "creatore del suo creatore". Pur necessitato a ciò, soggetto assoggettato al suo desiderio e alla sua fame di sincerità, egli muove con il dubbio che il suo nuovo sentire, il suo nuovo dire di Dio sia un "nominare Dio invano". La sua fede contiene nel suo stesso nucleo germinativo il dubbio.

Geni religiosi sono, secondo la Salomé, nella storia del Cristianesimo i grandi fondatori di Ordini religiosi, i riformatori... San Benedetto, San Francesco, Santa Caterina da Siena, Santa Teresa d'Ávila. Ma primo fra tutti lo stesso Gesù. Salomé gli aveva già dedicato un saggio *Gesù l'ebreo*, scritto nel 1896, un anno dopo la pubblicazione de *L'anticristo* di Nietzsche.

Mi permetto di sottolineare e di leggere tra le righe di Salomé e spero che mi perdonerete se vi sembrerà banale ed ovvio: *Gesù Cristo non era un cristiano!* Era un ebreo, profondamente radicato nella religione ebraica, in quella stessa temperie culturale e religiosa in cui si alimentavano i suoi contemporanei: i Farisei, i Sadducei, gli Zeloti, gli Esseni e tutti i gruppi e le persone che cercavano di cogliere nella tradizione ebraica una risposta alle loro questioni esistenziali, religiose, politiche e prima tra tutte l'inquietudine per l'attesa, inasaudita, della venuta del Messia.

Nel suo percorso umano e di vita Gesù, membro del popolo eletto, figlio prediletto in cui il Padre si compiace, arriverà ad identificarsi con il discorso ebraico sul Messia, fino a sentirsi il Messia: "Io sono colui che deve venire, sono il figlio di Dio". Ma l'incertezza estrema, la frustrazione del desiderio, il fallimento dell'impresa storica, la paura di aver sbagliato tutto, l'angoscia

dell'abbandono lo inducono, alla fine della sua avventura umana, al grido che sembra disperato: "Eli Eli, lamma sabactani".

E' notevole che Salomé dica questo, in *Gesù, l'ebreo* (1896) quando nei contemporanei circoli teologi (almeno quelli della teologia liberale protestante) incomincia a porsi la questione dei rapporti tra il Gesù della storia e il Cristo della fede; cioè, chi era l'uomo Gesù e come sia stato raccontato nel mito del Cristo.

Ma ogni credente è, in qualche piccola parte, un genio religioso, visto nel suo percorso di appropriazione della tradizione culturale religiosa in maniera creativa. Religiosi non si nasce, si diventa. Questa visione dinamica e costruzionista del credente creativo dà ragione di molti processi e conflitti che si verificano nell'approccio dell'individuo alla religione del proprio ambiente culturale. Il modello darebbe conto, per esempio del fatto che l'atteggiamento personale del credente è sempre in tensione dialettica con le forme istituzionalizzate della religione (dogma, culto, organizzazione), ritagliandosi una 'zona intermedia' tra soggettività ed oggettività.

Può altresì spiegare le difficoltà ed il coinvolgimento personale del teologo che elabora la sua riflessione, in continuità con la tradizione ed il Magistero, ma, sentendo a volte che per essere fedele a se stesso e alla propria rappresentazione di Dio, deve prendere alcune distanze ed osare, con audacia e con trepidazione, un approfondimento che non è condiviso dalla comunità, credente e/o teologante.

Ma anche in questo caso, vale per la fede dell'individuo come per l'elaborazione del teologo, la possibilità di un esito dai conflitti aperto dalla speranza e sostenuta dal credere che "un'altra storia è possibile": anche nella formulazione e ricezione della "Buona Novella". Contro ogni rigidità e fondamentalismo verso le "altre" religioni e dentro la stessa propria istituzione religiosa.¹

Per un approfondimento:

Aletti, M. (2010). *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*. Roma: Aracne.

www.psicologiadellareligione.it

www.psyrel-journal.it

¹ Appunti, raccolti e ordinati da Daniela Fagnani, della conferenza tenuta il 24 ottobre 2017 presso la Scuola di Teologia per i Laici di Monza