

Gaetana Prandi

LA CODA DI LUCIFERO

Il miscredente religioso



ARMANDO
EDITORE

Sommario

<i>Introduzione</i>	7
La mia esperienza religiosa	9
<i>Capitolo primo</i>	
Afasia Religiosa	19
1. Sviluppo della religione storica	19
2. Afasia religiosa e miscredenza	29
3. Afasia religiosa evolutiva	33
4. Il mio caso	34
5. Il caso di Hilary Putnam	40
6. Il caso di Massimo Recalcati	45
<i>Capitolo secondo</i>	
Afasia Religiosa Involutiva	57
1. Afasia religiosa involutiva	57
2. Il caso di T.S. Jouffroy	58
3. Il caso di un conoscente di Tolstoj	60
4. Il caso paradigmatico di Yoshe Kalb	61
<i>Capitolo terzo</i>	
La coda di Lucifero	83
1. Goethe	84
2. I dolori del giovane Werther	86
3. Idealismo del giovane Werther	90
4. Le affinità elettive	97
4.1. Trama del romanzo	97

5. Robert Musil	110
6. La coda di Lucifero	130
7. Lucifero. Come lo immaginava il giovanissimo Goethe	133

Capitolo quarto

Istinto religioso	139
1. La morte di Dio e il centro vuoto	139
2. L'istinto religioso	145
3. La religione naturale	149
4. Il caso di R.M. Bucke	155
5. Il caso di Giacomo Leopardi	158
6. Assuefazione	164
7. Commento finale	167

Capitolo quinto

La miscredenza e i suoi effetti	171
1. L'istinto religioso nei miscredenti	175
2. Il caso di Julia Kristeva	177
3. Religione e psicoanalisi	185
4. Un'occasione mancata	187
5. L'ultima eredità di Freud	189
6. Prospettive future della psicoanalisi	198

<i>Note</i>	203
-------------	-----

Introduzione

Questo libro parla della religione, un argomento che ho iniziato a trattare nel mio libro precedente: *L'uomo che non muore*¹, dal quale richiederò, all'occorrenza, un qualche passaggio. Oltre che della religione esso parla principalmente dei miscredenti ed ai miscredenti, una categoria di persone che, secondo le statistiche più recenti, sopravanza ormai in modo considerevole quella dei credenti, e che, nonostante ciò, non è ancora diventato oggetto di uno studio specialistico sistematico.

Sotto il profilo religioso io sono stata in passato e sono tuttora una agnostica. Aderisco cioè ad una forma di miscredenza che ho sempre ben distinta dall'ateismo di Freud, una posizione che, come è noto, ha condizionato, oltre alla sua imparzialità di giudizio, anche l'attendibilità di molte sue opinioni sulla religione. La maggior parte degli psicoanalisti ha sempre accolte le sue opinioni religiose in modo assai tiepido, e le ha sempre considerate soggettive e legittime, dalle quali però è possibile prescindere senza danno, poiché non incidono praticamente sull'esercizio della psicoterapia psicoanalitica.

Nel suo saggio *In Principio era l'amore* Julia Kristeva ha scritto che *l'ateismo rimuove*², mentre, perché la fede possa manifestarsi, occorre che l'identificazione primaria dell'individuo con i propri poli parentali arcaici non sia coperta dalla rimozione atea, in quanto essa può ostacolare lo sviluppo della fede. L'affermazione di Kristeva ha evidenziato un risvolto

dell'ateismo che io non avevo in precedenza considerato, dato che lo ritenevo una posizione antireligiosa reattiva, ma non al punto da alimentare forme di rimozione.

Con la segnalazione del nesso intercorrente tra ateismo e meccanismo di rimozione, Julia Kristeva ha dunque fornito un contributo di consapevolezza indubbiamente significativo alla conoscenza della forza rimovente veicolata dal negativismo ateo. Come tale, esso non è dunque una miscredenza di prima mano, ma una forma reattiva secondaria, costituita da un supplemento di negazione che l'individuo deve aggiungere ad una originaria rimozione, risultata insufficiente. Scopo dell'ateismo è quindi di contrastare l'instabilità di una rimozione precedentemente applicata dal soggetto a taluni suoi vissuti conflittuali, rimasti però, nonostante questa prima rimozione, ancora parzialmente sensibili e disturbanti, e perciò fatti in seguito destinatari di un supplemento di rimozione ateistica, volta a rinforzare la tenuta insufficiente della rimozione precedente. Tutti gli psicoanalisti conoscono l'irrisolta ambivalenza dei rapporti personali intercorsi tra Freud e suo padre, ed è possibile, anche se non accertato, che sia stata proprio essa la causa prima della sua miscredenza ateista.

Come buona parte degli psicoanalisti, nonostante la vulgata che li vuole tutti atei, io non sono mai stata atea, bensì semplicemente agnostica, cioè una miscredente non reattiva, e lontanissima da ogni forma di negativismo intellettuale verso l'immagine di Dio. Che del resto mi sarebbe apparso del tutto incongruente! Io, come quasi tutti i miscredenti, sono più che persuasa che l'inammissibilità della fede religiosa non dipende da come Dio viene considerato da noi umani, ma dai limiti specifici del nostro sistema conoscitivo razionale, cosicché, anche se Dio esistesse, esso non sarebbe strutturalmente attrezzato per poterlo riconoscere, come ha precisato S. Tommaso D'Aquino: «Questo è il livello ultimo dell'umana conoscenza a proposito di Dio: sapere che non lo si può

conoscere, sapendo che ciò che è Dio supera totalmente tutto ciò che di Dio comprendiamo»³.

La mia esperienza religiosa

Dopo la mia scelta religiosa agnostica, io ho perso ogni interesse verso la religione per molti anni, e sono stata confermata nella mia posizione agnostica anche da una motivazione eminentemente psicologica. A motivo della sua fondazione storico-dottrinale, ero e sono tutt'ora convinta che la religione storica, ogni religione storica, non sia, in se stessa, un oggetto autenticamente e primariamente di natura psicologica, che perciò non sia specificamente destinato all'indagine psicoanalitica. A mio parere, il discorso religioso può coinvolgere motivatamente lo psicoanalista solo quando egli sia chiamato a intervenire su individui segnatamente psicopatici, che manifestino l'una o l'altra deriva psicopatologica della loro visione religiosa. Un caso clinico del genere, brillantemente analizzato da Freud, fu quello del Presidente di Corte d'Appello Daniel Paul Schreber⁴, la cui cura psicoterapeutica fu pienamente giustificata della natura psicopatologica dei disturbi religiosi paranoidei che lo affliggevano; un dato di fatto dunque, che escludeva che l'intervento psicoterapeutico di Freud potesse essere scambiato per una ingerenza indebita in questioni concernenti la religione personale.

Supportata da queste premesse ho svolto il mio lavoro per molti anni senza avvertire la necessità di riprendere in esame il mio rapporto con la religione, né ho incontrato pazienti che mi abbiano sollecitata a farlo. Questo stato di cose è andato avanti immutato, fino a quando non sono incappata in un risveglio della mia religiosità personale del tutto accidentale. Se coinvolgo il lettore nel racconto di come è rinato il mio interesse religioso, è perché io lo considero non soltanto un

mio affair personale, ma il modo tipico in cui, nella maggior parte dei casi, si presenta una rinascita di interesse religioso in un miscredente di vecchia data. Solitamente, come ho avuto modo di notare non solo in me stessa, ma anche in una cerchia non irrilevante di altri miscredenti, tale risveglio è imputabile all’impatto imprevisto con un evento casuale, che funziona come un richiamo di natura religiosa, e che, per questo motivo, viene identificato dal soggetto miscredente come la causa a cui egli attribuisce l’apparire di un interesse verso la religione da lui non ricercato, ma, come ho detto, imprevisto.

Il dettaglio che risvegliò il mio interesse religioso fu la lettura di un libro di Solzhenitsyn: *Il Padiglione del Cancro*, che non era neppure imperniato sulla religione, e che avevo preso in mano per pura curiosità, per verificare la tesi discutibile espressa da due giovani ricercatori, allievi dello psicoanalista argentino L. Chiozza. In un breve articolo pubblicato in margine al libro del loro maestro: *Psicoanalisi e cancro*, essi avevano sostenuto che Solzhenitsyn aveva segnalato una singolare coincidenza tra il carattere ribelle e insubordinato del protagonista del libro, Oleg Kostoglotov, condannato a vita come nemico dello Stato Sovietico, ed il comportamento ribelle, anarchico e sostanzialmente autodistruttivo della cellula cancerogena nei confronti del corpo stesso che la nutriva e manteneva in vita. Incuriosita, lessi dunque a mia volta il libro di Solzhenitsyn, senza trovare conferma alla tesi sostenuta dai due ricercatori. Mi sentii invece disturbata da un’impressione molesta che in quel libro mancasse qualcosa di importante che avrebbe dovuto esserci e invece non c’era. Gradualmente capii che la mia inquietudine dipendeva dal fatto che nel libro non era mai apparso un nome che io mi ero aspettata di trovarvi: quello di Dio, che invece non vi compariva neppure una volta. Mi sconcertava profondamente l’evidenza che non soltanto il protagonista, ma che anche nessun altro ospite del padiglione del cancro avesse mai tirato in ballo, neppure per bestemmiarlo,

quel nome santo. Ero costernata all'idea che la millenaria religiosità del popolo russo fosse stata estirpata fin dai pensieri più reconditi degli individui, in pochi decenni di ateismo imposto dalla dittatura comunista.

Una domanda però mi inquietava più d'ogni altra, e cioè perché mai io me la prendessi tanto, dato che in definitiva ero un'agnostica, il cui agnosticismo non era mai stato sfiorato da ripensamenti o da crisi alcuna. La lettura fortuita del libro di Solzhenitsyn mi aveva fatto invece scoprire che io ero un'agnostica che, a propria insaputa, viveva con preoccupazione la scomparsa del nome di Dio.

Non immaginavo allora una cosa che imparai più tardi sulla mia pelle, e cioè che proprio a causa della scomparsa di quel nome, io, e con me tutti i miscredenti come me, rischiavano di venirsi a trovare in uno stato di totale azzeramento di ogni loro possibilità di esprimere nuovi vissuti religiosi, oltre a quelli passati e ormai remoti, per mancanza di ogni mezzo disponibile per farlo. Ciò perché noi miscredenti, con il rifiuto della religione confessionale, eravamo convinti d'aver liquidato ogni forma di religiosità possibile, dato che non avevamo sentore alcuno che, al di là della religione confessionale abiurata, potessero esistere ulteriori forme di religiosità, originarie e totalmente indipendenti dalla confessionalità.

Il nome di Dio non è subordinato, in sé, a nessuna confessionalità, dato che non è proprietà o appannaggio privato di alcuna religione confessionale, mentre, diversamente dalle religioni confessionali, esso è un nome sicuramente collegato al bisogno di credere presente in ogni uomo, anche in un miscredente, un nome dunque non necessariamente destinato a sparire dai pensieri dell'uomo. Mi accorsi gradualmente che il mio modo di stare male presentava una connotazione precisa, strettamente legata al fatto che io, nell'impasso in cui mi trovavo, mi trovavo sprovvista delle parole necessarie a definire chiaramente il mio malessere. Cercavo inutilmente pensieri e

parole adatti a descrivere la mia inquietudine, ma non ne trovavo. E non ne trovai così a lungo, che finii per pensare di essere bloccata in una condizione prossima all'afasia. Con la formula: *Afasia religiosa* decisi infine di definire il mio stato, sul quale incominciai, per il poco che mi era possibile, a riflettere ed a pormi domande. Come era possibile che, senza che il mio agnosticismo fosse entrato in crisi, io mi sentissi tuttavia tormentata da idee religiose vaghe e indefinibili, il cui contenuto mi era sostanzialmente ignoto, dato che non corrispondevano a nessuna di quelle a me ben note, che erano però tutte collegate alla religione confessionale? Eppure con la religione confessionale io avevo chiuso ormai definitivamente, e senza ripensamenti di sorta. Esistevano forse altri riferimenti religiosi, oltre quelli che ben conoscevo ed erano ormai fuori corso? Prima di sperimentarla, non avevo mai immaginato l'esistenza di una condizione emotiva tanto spiacevole quanto l'afasia religiosa! Non smettevo tuttavia di pormi anche altre domande del tipo: esistevano forse implicazioni religiose ancora sconosciute, di cui io non sapevo proprio nulla, poste oltre che al mio agnosticismo anche oltre la confessionalità? Ma quali?

L'afasia religiosa mi diede modo di scoprire per la prima volta la mia vastissima ignoranza religiosa, e nel contempo relativizzò significativamente l'importanza di scelta definitiva da me attribuita al mio agnosticismo, che mi apparve per la prima volta non più, necessariamente, come l'esito finale che, in un miscredente, chiude per sempre ogni suo possibile ed ulteriore percorso religioso, ma per quello che è: cioè una scelta che chiude solo e strettamente il discorso del soggetto con la propria religione confessionale, mentre non ha titolo per dire alcunché che possa valere o andare oltre il suo essere per l'appunto nulla più che l'espressione di un suo abbandono definitivo della confessionalità. Se il mio agnosticismo era una presa di posizione circoscritta e di valore relativo, e questo dato relativo era il solo che giustificasse il suo esistere, mi

era evidentemente vietato di almanaccare oltre, a meno che io scopriessi qualcosa che non conoscevo, che mi permettesse di pensare pensieri religiosi motivati, e non puramente arbitrari e insignificanti. Insomma, il fatto nuovo che si andava ora profilando era che la mia miscredenza coatta, in quanto indotta dal mio rifiuto della confessionalità, non poteva essere considerata una scelta di emancipazione religiosa definitiva, dato che in se stessa non era nemmeno in conflitto con l'ipotetica prospettiva che potessero darsi ulteriori posizioni religiose, se pure sconosciute, a disposizione dell'uomo.

Nella disorientata inquietudine che mi tormentò negli anni in cui il mio agnosticismo, pur mantenendo la propria validità, aveva perso ormai definitivamente il suo significato assoluto, io non seppi a lungo che pesci pigliare, né che cosa dovessi pensare per aiutarmi ad uscire dal mio stato di sospensione. Infine mi venne l'idea di andare a controllare se non esistesse o non fosse mai esistita in passato una qualche forma di religione diversa da quella storico-confessionale, una religione più antica e, nel suo genere, universale e identica per tutti gli esseri umani. Mi chiedevo ora, per la prima volta, se non potesse esistere anche una forma religiosa non creata dall'uomo, ma, per così dire innata, cioè totalmente indipendente da maneggi storici, dottrinali o teologici. Nonostante la mia domanda fosse totalmente ipotetica, il solo fatto di averla formulata indebolì molti dei miei preconcetti intellettuali in tema di religione, e mi allenò a stare sempre all'erta, per intercettare qualsiasi input religioso imprevisto avesse ad attraversare la mia mente.

Ed avvenne in effetti che una mattina, mentre facevo colazione al bar, lessi nella pagina culturale di un quotidiano l'articolo di un teologo che citava Tertulliano, il coltissimo cartaginese vissuto attorno al 150 d.C., convertito al cristianesimo, e forse anche il più geniale scrittore della letteratura cristiana prima di Gerolamo e di Agostino. L'articolista comunicava che Tertulliano, nonostante la sua intelligenza fosse

indiscutibilmente superiore, era stato escluso, insieme ad Origene, dall'elenco dei Padri della Chiesa, perché accusato di una inflessibilità razionale in materia religiosa che la nascente e semi incolta Chiesa cristiana del II secolo d.C. considerava più ingombrante che utile.

Questa notizia, apparentemente di poco interesse, agì su di me come un *midrash* rabbinico, cioè come un invito a pensare secondo libere associazioni, che sono simili ma non identiche a quelle che si usano in psicoterapia. Incidentalmente, io sono convinta che Freud, ebreo coltissimo, abbia mutuato la sua tecnica delle libere associazioni psicoanalitiche proprio dal *midrash*, cioè dall'antico processo di interpretazione della Bibbia ebraica, inaugurato dai rabbini dopo la seconda distruzione del tempio di Gerusalemme. Fu dunque per un attivarsi di libere associazioni di questo tipo che incominciarono ad affollarsi nella mia mente anche una serie di dettagli non citati dall'articolista, sempre riguardanti Tertulliano, un autore che io avevo studiato tanti anni prima al liceo, nel corso di letteratura latina. Ricordai dunque ch'egli aveva parlato anche di una religione naturale, la quale, messa a confronto con il cristianesimo, gli era parsa però poca cosa, per il suo carattere primitivo e privo di qualsiasi articolazione culturale. Per questo egli l'aveva in seguito liquidata come una religione temporanea e transitoria, che sarebbe stata soppiantata inevitabilmente da forme religiose più strutturate e complesse, prima tra di esse il nascente cristianesimo. Lui non la disconobbe però mai, e continuò anzi a considerarla come un *primum religiosum* universale, che precorre la formazione di ogni altra istituzione religiosa più elaborata e complessa. Questa sua prima intuizione fu ribadita circa tre secoli dopo anche da Sant'Agostino, che si dichiarò a sua volta convinto che negli uomini fosse presente un'intuizione primaria di Dio, come presenza e realtà.

Il recupero del pensiero di questi due grandi protagonisti della patristica cristiana diventò per me l'incipit di un punto di

vista che si sarebbe sviluppato gradualmente, e che, nell'immediato, mi permise di imboccare una prima, sia pur vaga direzione di ricerca imperniata sulla religione naturale, che, per modesta essa fosse, era pur sempre un prezioso esempio di religione alternativa a quella storico-teologica! Mi fu però presto chiaro che sulla religione naturale non avrei trovato nessun ulteriore materiale su cui documentarmi, e che avrei dovuto contare per chissà quanto sulla mia sola capacità speculativa e di osservazione, da applicare senza speranza di confronto con il mio tentativo di sviluppare un argomento così disertato. Per quanto poco rassicurante mi apparisse l'iniziativa, incominciai a formulare ipotesi e perfino convinzioni personali, pur sapendo che non avrei potuto mai confrontarle con un materiale più solido e convincente del mio. O nella mia testa si presentava fortunatamente qualche buona idea sulla religione naturale, o potevo chiudere bottega. Per mia fortuna si presentarono non una, ma un paio di idee.

La prima fu quella in sé ovvia, nonostante non l'avessi mai considerata prima, che anche la religione naturale doveva avere un'origine, ma che tale origine doveva essere a fortiori diversa da quella della religione confessionale. E la seconda era che questa origine diversa doveva essere fondata su una premessa diversa, nello specifico di natura innata, e non su quella storica che è l'origine fondante della religione confessionale.

La religione confessionale o storica è così chiamata appunto perché nasce ad opera di una personalità carismatica, messia o profeta, la cui esistenza è dunque storicamente documentata. Questo profeta comunica sempre un messaggio religioso perturbante, che potrà esprimere al meglio il proprio significato e produrre il suo effetto solo molto gradualmente, diciamo nell'arco di centinaia d'anni di ininterrotta esegesi dottrinale.

La religione naturale invece, quale dotazione innata del corredo genetico umano, deve poggiare a fortiori su un fondamento più solido e duraturo di un messaggio profetico, cioè su

di un fondamento dal quale essa proceda direttamente, come derivato percepibile e immediatamente pronto per essere usato dall'uomo. Non esiste nessun altro requisito fondante delle diverse competenze umane dell'essere umano, né più sicuro, di quello costituito da un istinto. L'origine della religione naturale universale, pensai a questo punto, doveva dunque trovarsi in un istinto, fino ad allora mai esplicitamente ammesso da alcuno, ma non per questo inesistente. Un derivato istintivo qual è la religione naturale, anche quando sia consapevolmente sconosciuto o inutilizzato, riceve dal fondamento istintivo che lo giustifica una caratteristica stabilità e persistenza, potrei dire: una specie di immortalità, in quanto gli istinti vitali sono inalienabili, e restano vivi finché l'uomo è in vita. Non esitai oltre, a questo punto, ad assegnare a questo nuovo istinto il nome che gli compete: cioè istinto religioso.

La seconda idea fu che anche il mezzo conoscitivo e relazionale in vigore rispettivamente: nella religione confessionale ed in quella naturale. doveva giocoforza essere differente. Nella prima prevale l'esegesi dottrinale del messaggio carismatico comunicato dal messia o dal profeta, che è riproposto in formulazioni sempre attentamente sorvegliate dall'autorità religiosa, che non ammette, in materia, alcuna espressione di libero pensiero. La religione naturale invece si manifesta come forma di conoscenza immediata, non manipolabile intellettualmente da parte di nessuno, cioè come conoscenza mistica, che fornisce una certezza di sé immediata innegabile, ma solo soggettiva, perché impossibile da verificare oggettivamente.

Ho raccontato queste mie prime acquisizioni conoscitive qualche anno fa nel mio libro *L'uomo che non muore*, dove le ho presentate come vere e proprie scoperte, poiché come tali io le ho vissute allora. Nonostante la mia apparente enfasi di scopritrice, non mi costa però proprio nulla ammettere che le mie cosiddette scoperte erano potenzialmente accessibili a tutti, specialmente agli psicoanalisti, se mai qualcuno di essi

vi avesse posto, come me, attenzione. La scoperta dell'istinto religioso in particolare, esattamente come l'uovo di Colombo, era proprio alla portata di chiunque avesse avuto la fortuna di rilevarla. Essa non è infatti che il semplice corollario della premessa generale che qualsiasi prerogativa umana presente *ubique et semper*, ha la propria radice in un istinto, e che tutte le competenze umane innate, trasmesse in via ereditaria, sono di fatto tutelate dall'uno o dall'altro istinto. Se finora non si era mai parlato anche di un istinto religioso non significava, pensai, che esso non esistesse, ma solo che gli studiosi non ne avevano ancora notata l'esistenza, né la funzione, né l'importanza che esso detiene nella difesa della vita umana, in interazione con altri istinti più noti, come quello di autoconservazione, sessuale, aggressivo, epistemofilico, sociale, di potenza, e così via.

La nota dolente della mia ricerca era che l'appeal della religione naturale è così limitato che non ha finora dimostrato d'avere in sé la forza di risvegliare nella ricerca psicologica, o in quella psicoanalitica, la spinta ad indagare la fonte da cui essa trae origine, cioè l'istinto religioso. Non ci si è neppure accorti che l'istinto religioso, diversamente dal fatto storico che sta alla base delle religioni monoteiste (che non sono oggetti segnatamente psicologici, ma solo storici), presenta invece tutti i caratteri di un autentico oggetto psicologico, il quale, io spero, possa diventare in futuro il vero protagonista di un discorso psicoanalitico sulla religione.

Il sopracitato Tertulliano è ricordato nella letteratura latina anche per la sua dichiarazione, notissima tra gli studenti di liceo, che l'anima umana è "naturaliter cristiana", come essi ripetono automaticamente durante le interrogazioni. Con quell'affermazione, Tertulliano venne a trovarsi, a sua insaputa, vicino più d'ogni altro all'intuizione della radice istintiva (naturaliter) della religiosità umana, che però non riuscì mai a esplicitare, troppo preso dai suoi interessi confessionali. Per

riuscirci avrebbe dovuto semplicemente sostituire all'aggettivo: "cristiana" l'assai più ecumenico termine: "religiosa", e dire che l'anima umana è *naturaliter religiosa*, rinunciando a far valere la sua tesi della superiorità e della supremazia del cristianesimo su ogni altra religione. È solo se considerata in una prospettiva originaria anteriore ad ogni successiva articolazione dottrinale o istituzionale, che l'anima umana può essere definita legittimamente "naturaliter religiosa", in quanto il suo carattere "naturale" le deriva non da una dottrina religiosa confessionale, ma da un istinto specifico, quello religioso, che garantisce in via innata in tutti gli uomini la sua sussistenza e le sue dinamiche.

Chiudendo questa mia premessa, preavverto i lettori che i referenti principali e più coinvolti della mia ricerca finiranno per essere prevalentemente i non credenti, dato che i credenti, grazie al loro credo, hanno già in mano la risposta a tutti i loro possibili quesiti esistenziali e problematici, predisposti dalla loro religione storica di appartenenza.

1. Sviluppo della religione storica

Il tempo che seguì la pubblicazione del mio libro *L'uomo che non muore* fu caratterizzato da una certa inquietudine emotiva dovuta al succedersi, dentro di me, di stati d'animo mutevoli, e, a momenti, esagerati. A volte ero soddisfatta, perfino euforica, perché la scoperta dell'istinto religioso aveva risvegliato in me l'ingenua aspettativa di poter fondare su di esso un approccio religioso naturale non solo teorico, ma concreto e realizzabile in una forma nettamente distinta da quella storica, ma altrettanto ben articolata concettualmente e praticamente, anche se molto più semplice. Presto mi fu però chiaro che mi ingannavo. In migliaia d'anni la religione naturale non aveva dato quasi segno di sé nell'uomo se non in forma di incerti balbettii, decisamente surclassati dalla superba formulazione dottrinale in dotazione alle religioni storiche. E dopo che l'uomo era stato ormai assorbito ed integrato in esse, perché mai avrebbe dovuto restare aggrappato ad una forma religiosa anteriore, a mala pena abbozzata?

Lo sviluppo di una religione storica è sempre laborioso e complesso. Nel caso del monoteismo, esso principia da un evento storico, consistente nell'entrata in scena di una personalità carismatica: profeta o messia, il cui messaggio è portatore

di una forza rivoluzionaria tale che, per poter essere assimilato, ha bisogno di venire alleggerito, deconcentrato, diluito, e infine opportunamente incanalato. Se esso venisse applicato integralmente, minaccerebbe di sconvolgere con la propria forza innovativa tutta l'organizzazione sociale, culturale ed etica antecedente al suo apparire. In nessun tempo dunque il modello d'esperienza eccezionale, vissuta o proposta da uno dei fondatori religiosi è risultato direttamente accessibile per le masse, né da loro utilizzabile direttamente, in tutta la sua originaria virulenza. Il suo potenziale innovativo iniziale ha dovuto essere sempre depotenziato e commisurato alla effettiva capacità di ricezione degli uomini comuni: diversamente, non sarebbe stato loro possibile servirsene nella vita ordinaria.

Dobbiamo al sociologo tedesco Max Weber la conoscenza delle dinamiche coinvolte nell'utilizzazione di un messaggio profetico indirizzato all'uomo. Egli applicava il termine carisma a qualsiasi autorità religiosa che, contrapponendosi alla tradizione, rivendicasse la propria autorità straordinaria come un requisito unico conferitole da Dio (Mosè, Cristo, Maometto). Weber studiò a fondo il problema dell'impiego collettivo del messaggio di un capo religioso, e sostenne che per diventare fruibile dalle masse, l'annuncio carismatico di un fondatore religioso doveva subire un processo di "routinizzazione" o di "quotidianizzazione" del carisma; il quale consente che ciò che è straordinario, e inadatto ad essere compreso ed usato da molti, diventi invece ordinario ed integrabile nella vita di tutti i giorni.

Il processo di quotidianizzazione del carisma è inevitabile, e inizia solitamente quando si è ormai estinta la prima generazione di contemporanei del profeta o del messia. L'iter di fondazione religiosa del cristianesimo è un esempio emblematico di questa procedura. Nessuno dei primi apostoli lasciò documenti scritti sulla vita di Gesù, anche perché, a parte i sacerdoti

e gli scribi ebrei, gli uomini di allora erano tutti analfabeti! I Vangeli furono scritti più tardi, diversi decenni dopo la morte di Cristo, e sicuramente non prima della seconda/terza generazione, da evangelisti che non l'avevano neppure conosciuto personalmente, e che scelsero il loro materiale storico traendolo da una copiosa tradizione orale. Il messaggio religioso da loro scritto, sostitutivo di quello orale proclamato dal profeta carismatico, non iniziò perciò ad essere percepito e a circolare su vasta scala se non a partire dalla terza generazione, allorché era stato ormai parzialmente routinizzato, istituzionalizzato, e adattato all'uso nella vita quotidiana. Oggi gli studiosi della religione accettano unanimemente la necessità di questo iter preliminare allo sviluppo della religione storica, poiché è risultato parimenti valido per il Cristianesimo per l'Islam e per il costituirsi definitivo dell'Ebraismo. I tempi di istituzionalizzazione routinaria dell'ebraismo furono però sensibilmente più lunghi di quelli del Cristianesimo e dell'Islam, e si realizzarono in tappe evolutive distanti tra di loro anche moltissimi secoli, nel corso dei quali il movimento religioso originario entrò più di una volta in uno stato di latenza così prolungata da sembrare definitivamente estinto. Tranne ritornare poi inaspettatamente a nuova vita, per l'intervento di una nuova personalità carismatica capace di rianimarlo. Nel caso dell'ebraismo, la sua rinascita fu operata da Mosè, a cui Dio affidò la missione di riscattare l'antichissima religione dei patriarchi, riorganizzandola ed istituzionalizzandola.

Freud, in netto anticipo su antropologi, sociologi ed altri studiosi di storia delle religioni, nel suo ultimo libro: *L'uomo Mosè e il monoteismo*, formulò una ipotesi psicoanalitica molto discussa per spiegare il segreto del processo di recupero dell'antica religione ebraica. Egli sostenne che un fenomeno così singolare assomigliava straordinariamente al processo psicologico di ritorno del rimosso, e che era possibile comprenderlo se gli veniva applicata la teoria psicoanalitica

della fase di latenza, riscontrata nello sviluppo psichico infantile. La sua supposizione non ottenne però tra gli psicoanalisti l'accoglienza ch'egli aveva sperato, e fu anzi attaccata da più parti.

Ripensare oggi queste idee di Freud sarebbe un esercizio anacronistico e privo di scopo, tranne che gli psicoanalisti, grandi assenti da decenni dalla scena del dibattito sulla religione, non si sentano finalmente disponibili a prendere atto dell'idea distorta che il pregiudizio ateistico di Freud ha proiettato per decenni sull'origine della religione. Io per prima, e così pure i colleghi interessati, potremmo iniziare la nostra revisione delle idee religiose freudiane traendo spunto da una utilissima comunicazione della collega J. Kristeva, la quale ha fatto notare, qualche anno fa, che la libertà di manifestazione della fede religiosa nell'uomo è subordinata al fatto che l'identificazione primaria dell'individuo con i propri poli parentali arcaici non sia coperta dalla rimozione. Quando si constata tale forma di rimozione in un soggetto ateo, la sua miscredenza non va presa alla lettera ma essere diagnosticata più specificamente come forma di *ateismo che rimuove*, e come tale sottoposta a trattamento psicoterapeutico.

I riferimenti culturali a disposizione oggi degli studiosi della religione non sono più quelli in vigore ai tempi di Freud. Dominava allora la convinzione dell'inevitabile declino della religione ad opera della progressiva secolarizzazione introdotta dalla modernità, un'idea che per un certo tempo fu condivisa da tutti coloro che studiavano la religione, facessero essi capo all'una o all'altra delle due correnti di pensiero a quei tempi più accreditate. La prima era quella dei figli dell'Illuminismo ateo, a cui aderiva anche Freud, che accoglieva con favore la previsione dell'imminente e inevitabile declino della religione; la seconda era rappresentata invece da coloro che accettavano questa previsione *obtorto collo*, cioè deplorandola come un'eventualità funesta, ma inevitabile.