

RELAZIONI

Il problema della redenzione e la psicologia del profondo

Ermanno Pavesi
Accademia Teologica, Coira

1. LA PSICOLOGIA DEL PROFONDO

La questione dei rapporti tra redenzione e psicologia del profondo consente di affrontare alcuni aspetti di quest'ultima che molto spesso vengono trascurati.

L'espressione *psicologia del profondo*, coniata per designare la psicoanalisi di Sigmund Freud (1856-1939), pretende di contrapporre alle forme di psicologia che privilegiano la coscienza e quindi gli aspetti più accessibili della vita psichica, un approccio che considera la coscienza piuttosto come la manifestazione esteriore e superficiale di certi dinamismi che hanno la loro vera origine in profondità psichiche inconscie, non accessibili direttamente all'indagine, ma di cui si può ricostruire qualche elemento solo per mezzo di tecniche particolari, come l'interpretazione dei sogni e le libere associazioni. Il termine psicologia del profondo viene talvolta utilizzato per indicare genericamente tutte le forme di psicologia che si ispirano ai principi generali della psicoanalisi, anche se si sono allontanate dall'ortodossia freudiana.

Agli inizi della sua carriera Freud ha sviluppato le sue teorie servendosi della propria autoanalisi, successivamente le ha applicate, elaborandole ulteriormente, a

materiale clinico ricavato dallo studio e dalla terapia di pazienti sofferenti di nevrosi. Il medico viennese non si è limitato a formulare una psicopatologia, cioè una dottrina dei disturbi psichici, ma ha elaborato anche una psicologia, in quanto era convinto che non esistesse una differenza qualitativa fra individui sani e nevrotici, ma solo quantitativa. In una fase ulteriore Freud ha utilizzato tali conoscenze per elaborare alcune teorie che addirittura trascendono l'ambito della psicologia ed entrano quindi nel campo della metapsicologia. Nell'opera di Freud possiamo quindi distinguere tre livelli: psicopatologico, psicologico e metapsicologico.

Senza pretendere di sminuire minimamente l'importanza clinica della psicoanalisi, è chiaro che gli aspetti clinici, nella misura in cui sono specifici, rimandano a una visione più generale dell'uomo, al concetto di salute e quindi alle teorie sull'origine e sulla natura dei disturbi, fisici e psichici.

Freud stesso fa riferimento a questi differenti livelli per esempio in un breve lavoro dedicato a *L'analisi terminabile e interminabile* [1934]. In questo saggio Freud discute il problema della conclusione dell'analisi e si chiede anche quale possa essere il suo fine: trattamento di un singolo disturbo o piuttosto raggiungimento di una condizione tale da prevenire ogni tipo di ricaduta. Si tratta di una questione molto importante, in quanto gli psicoanalisti hanno sempre criticato altri metodi e giustificato la durata dell'analisi, sostenendo che solo quest'ultima sarebbe in grado di curare alla radice i disturbi. Freud si rende conto che una tale questione supera l'ambito della clinica, e che coinvolge problemi relativi all'origine e alla natura dei disturbi psichici in generale, per cui riconosce che la discussione richiede l'aiuto della metapsicologia.

La rimozione delle censure e il fatto di aver portato alla coscienza contenuti rimossi dovrebbero condurre a uno stadio superiore di consapevolezza che mette la persona che si è sottoposta ad analisi al riparo da altri disturbi: «Colui che nei rapporti con il medico è ormai diventato normale e non più soggetto a spinte pulsionali rimosse, tale resterà anche nella vita privata, quando il medico sarà uscito di scena»¹. Freud ammette che in base a questi principi la persona che ha concluso un'analisi dovrebbe apparire diversa dagli altri, ma egli stesso deve riconoscere che le sue esperienze con le persone analizzate non confermano tale trasformazione. Queste considerazioni si accostano al problema della redenzione quando distinguono tra un miglioramento clinico, presumibilmente solamente temporaneo, e una guarigione che non può essere considerata come tale se non è strettamente collegata a una trasformazione profonda della persona, capace di ristabilire una presunta armonia originaria e di eliminare le cause del conflitto. Questa concezione supera il piano puramente clinico per passare a quello metapsicologico, la malattia individuale presenta caratteristiche che dipendono dalla biografia personale, ma la biografia anche se individuale seguirebbe un copione prefissata, determinato da eventi anteriori all'individuo e che si ri-

¹ S. FREUD, *Lezioni di introduzione alla psicoanalisi [1915-1917]*, in ID., *Opere (1915-1917) Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*, vol. 8, tr. it., Boringhieri, Torino 1976, p. 593.

percuotono su tutta l'umanità. La sofferenza individuale e la singola malattia sono manifestazioni della condizione umana. Il disturbo individuale rimanda a una "caduta" che ha segnato il destino di tutta l'umanità; analogamente, la guarigione e la salute stanno in relazione con la salvezza, con la riparazione della caduta originaria, con la redenzione².

In *Psicopatologia della vita quotidiana* Freud sostiene l'analogia fra visione del mondo religiosa e delirio paranoico: in tutti e due i casi si tratterebbe di sistemi che presentano una costruzione apparentemente logica, ma senza un riscontro nella realtà esterna. «Credo infatti che gran parte della concezione mitologica del mondo, che si estende diffondendosi sino alle religioni più moderne, non sia altro che *psicologia proiettata sul mondo esterno*. L'oscura conoscenza (per così dire la percezione endopsichica) di fattori e rapporti psichici inerenti all'inconscio si rispecchia - è difficile dire diversamente, l'analogia con la paranoia deve qui esserci di aiuto - nella costruzione di una *realtà sovrasensibile*, che la scienza deve ritrasformare in *psicologia dell'inconscio*. Potremmo avventurarci a risolvere in tal modo i miti del paradiso e del peccato originale, di Dio, del bene e del male, dell'immortalità, e simili, traducendo la *metafisica in metapsicologia*»³.

La religione viene considerata quindi come una invenzione puramente umana, come un'illusione. Certamente Freud non è stato il primo a considerare la religione come un prodotto unicamente umano, già Immanuel Kant, per esempio, aveva parlato «dell'universale fondamento soggettivo dell'illusione religiosa»⁴ e Feuerbach aveva sostenuto che «il segreto della teologia è l'antropologia»⁵, mettendo quindi in stretta relazione la costruzione teologica e la natura umana. Freud, però, fa un passo ulteriore e sostiene che le verità di fede, in quanto proiezioni, non sono verificabili per quanto riguarda la loro corrispondenza a una realtà esterna, ma forniscono degli elementi per risalire ai meccanismi da cui esse sono state originate, per cui sarebbe possibile trasformare la metafisica in metapsicologia.

Se Feuerbach aveva sostenuto che il contenuto de *L'essenza del cristianesimo* era almeno in parte *patologico* e il suo fine "*terapeutico*"⁶, Freud riduce le convinzioni religiose a metapsicologia, le interpreta successivamente alla luce della psicopatologia e propone una terapia concreta. A questo proposito si potrebbe parafrasare la XI tesi di Marx su Feuerbach, il filosofo ha fornito solamente un'interpretazione, Freud ha elaborato una tecnica per operare le trasformazioni necessarie, suggerite da tale interpretazione. Le tesi di Feuerbach potevano raggiungere il loro fine

² Per approfondire alcuni aspetti di questa problematica cfr. *Salute e salvezza. Prospettive interdisciplinari*, a cura di E. PAVESI, Di Giovanni Editore, S. Giuliano Milanese 1994.

³ S. FREUD, *Psicopatologia della vita quotidiana. Dimenticanze, lapsus, sbadataggini, superstizioni ed errori* [1901], in ID., *Opere*, vol. 4, pp. 279-280.

⁴ I. KANT, *La religione entro i limiti della sola religione*, tr. it. Laterza, Bari 1995, pp. 186-188.

⁵ L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, tr. it., Ponte alle Grazie, Firenze 1994, p. 44.

⁶ *Ivi*, p. 45.

terapeutico venendo inserite in una terapia vera e propria

In questa prospettiva il bisogno della redenzione viene interpretato dalla psicoanalisi come un senso di colpa che in ultima analisi può essere fatto risalire alla presunta uccisione del padre primordiale, il cui ricordo resta inconscio e dimenticato, e si manifesta solo parzialmente in alcune forme religiose. Nel cristianesimo questo bisogno si esprimerebbe nel tema della redenzione e nella figura del Redentore. Freud è convinto che la concezione della redenzione per mezzo della passione e della morte di Gesù Cristo sulla croce dimostrerebbe che, per la legge del taglione, la colpa da espiare non sarebbe il peccato originale come viene descritto nella Bibbia, ma un omicidio, l'uccisione del padre primordiale appunto. Per questo la tradizione cristiana della redenzione conterrebbe elementi di verità contaminati da altri che possono solo confondere e distogliere dal problema fondamentale.

Nonostante questa valutazione negativa del bisogno di redenzione come si manifesta nella religione e soprattutto nel cristianesimo, ci si può però chiedere se la psicologia del profondo stessa non corrisponda a questo bisogno. In questa analisi si cercherà di esaminare come questo problema appare soprattutto nelle teorie formulate da Freud, Carl Gustav Jung e Erich Neumann.

2. IL PROBLEMA DELLA REDENZIONE NELLA SOCIETÀ MODERNA

La redenzione, intesa in senso più stretto, appartiene alla visione religiosa e costituisce addirittura un elemento caratteristico di molte religioni, definite appunto religioni salvifiche. D'altra parte, però, non mancano discussioni se e in quali forme anche nella società secolarizzata vi siano offerte di redenzione distinte dalle confessioni religiose vere e proprie. Si possono ricordare a questo proposito le teorie del politologo Eric Voegelin (1901-1985), che ha descritto una componente religiosa, anche se con caratteri di gnosticismo, in fenomeni culturali e politici moderni che quindi entrano in concorrenza con movimenti religiosi veri e propri⁷.

Si potrebbe addirittura avanzare l'ipotesi che in ogni società si trovano proposte di redenzione, valutazioni dei mali presenti, con una interpretazione della loro origine, del modo di superarli e quindi con un modello, talvolta utopico, di società redenta. Tali modelli possono prendere la forma di religioni civili, di religioni politiche o di politiche religiose⁸.

⁷ Cfr. E. VOEGELIN, *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, tr. it., Rusconi, Milano 1970.

⁸ Cfr. M. INTROVIGNE, *Dai partiti tradizionali alle leghe: "religione civile" e identità politiche in Italia*, in CESNUR, *Tra Leghe e nazionalismi*, Effedieffe, Milano 1992, pp. 57-109.

3. LA PSICOANALISI DI SIGMUND FREUD

La psicoanalisi costituisce un sistema molto complesso con aspetti talvolta quasi contraddittori.

Da una parte Freud sosteneva un'ipotesi materialista secondo cui l'attività psichica trae la sua origine dall'attività biochimica, ed era convinto che solo una migliore conoscenza del funzionamento del corpo umano avrebbe consentito di comprendere anche l'attività psichica: «L'edificio dottrinale della psicoanalisi che abbiamo creato è in realtà una sovrastruttura, che prima o poi ha da essere collocata sul suo fondamento organico; ma questo non ci è ancora noto»⁹. In un altro passo, dopo aver riconosciuto che le teorie esposte erano complicate e incomplete, confessa «Tutto ciò deriva semplicemente dal fatto che siamo costretti a lavorare con i termini scientifici, e cioè col linguaggio immaginifico proprio della psicologia (o, più esattamente della psicologia del profondo). Non potremmo descrivere altrimenti i processi in questione, anzi, non li avremmo nemmeno percepiti. Probabilmente le carenze della nostra esposizione scomparirebbero se fossimo già nella condizione di sostituire i termini psicologici con quelli della fisiologia o della chimica»¹⁰.

In altri termini Freud è convinto che l'attività psichica nasce a livello somatico, diventa psico-somatica per poi varcare la soglia della coscienza. La psicoanalisi si propone di ripercorrere per modo di dire a ritroso il percorso dell'attività psichica, partendo dai contenuti della coscienza e cercando quindi di risalire il più possibile alle loro fonti. Si deve quindi sottolineare che in questa concezione le profondità scandagliate dalla psicoanalisi non sono qualcosa di eminentemente umano, ma al contrario dimensioni che si aprono verso la fisiologia e il metabolismo cellulare, infatti Freud descrive l'inconscio, denominato Es, «come aperto all'estremità verso il somatico, da cui accoglie i bisogni pulsionali, i quali trovano dunque nell'Es la loro espressione psichica, non sappiamo però in quale substrato»¹¹.

D'altra parte, in apparente contrasto con questa pretesa di dare un fondamento scientifico alla sua psicologia, Freud stesso riconosce la natura mitologica della sua teoria: «La dottrina delle pulsioni è, per così dire, la nostra mitologia. Le pulsioni sono entità mitiche, grandiose nella loro indeterminatezza»¹².

Questa contraddizione è solo apparente, infatti è possibile cercare di dare un'interpretazione unitaria a questa teoria che da un parte cerca di spiegare l'origine biologica dell'attività psichica e il suo sviluppo tanto nel corso della storia dell'umanità quanto in quella individuale, e dall'altra assume caratteri mitologici. Abbiamo a

⁹ S. FREUD, *Lezioni di introduzione alla psicoanalisi [1915-1917]*, p. 542.

¹⁰ ID., *Al di là del principio del piacere [1920]*, in ID., *Opere*, vol. 9, p. 245.

¹¹ ID., *Nuova serie delle Lezioni di introduzione alla psicoanalisi [1932]*, in ID., *Opere (1930-1938)*, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, Vol. 11, p. 185.

¹² *Ivi*, p. 204.

che fare con la costruzione di un mito ben conosciuto nella storia delle religioni, cioè con un "mito d'origine". Lo storico delle religioni Mircea Eliade (1907-1986) scrive «Ogni mito d'origine racconta e giustifica una <situazione nuova>: nuova nel senso che non vi era *fin dalla nascita del mondo*. I miti d'origine prolungano e completano il mito cosmogonico, raccontano come il mondo è stato modificato, arricchito o impoverito»¹³.

La mitologia freudiana racconta proprio l'origine della società umana e della religione: «Per Freud, tanto la religione quanto la società umana e la cultura in generale iniziarono con un assassinio primordiale»¹⁴. In questa descrizione Eliade dimentica che per Freud l'inizio della società umana, della cultura e della religione coincide anche con quello della nevrosi.

In altri termini il passaggio da uno stato di natura a quello di cultura, che rappresenta quindi - per lo meno per il genere umano - la fine della storia naturale, comporta la rottura del rapporto armonico con la natura, tanto del gruppo sociale con l'ambiente, quanto dell'individuo con la propria corporeità e con la natura esterna. Si possono riscontrare qui delle analogie con il concetto di alienazione, un concetto che «acquista nella filosofia moderna un'importanza particolare per la prima volta con Rousseau. Rousseau parla di "aliénation". Questa alienazione si attua nel passaggio dell'uomo dal cosiddetto stato di natura a quello sociale»¹⁵.

Per Freud questo passaggio dipenderebbe dalle modalità in cui sarebbe stato perpetrato l'omicidio del padre primordiale, i sensi di colpa successivi, l'idealizzazione e la divinizzazione del padre ucciso, la formulazione di leggi e la loro interiorizzazione sotto forma di coscienza morale del Super-Io. Quanto avvenuto agli inizi della civiltà si ripeterebbe in qualche modo nella storia individuale con l'amore per la madre, sentimenti aggressivi nei confronti del padre e la paura di castrazione, cioè con il cosiddetto complesso di Edipo.

Questo processo provoca la scissione all'interno dell'uomo fra coscienza e inconscio, in quanto la coscienza morale cerca di reprimere e di rimuovere le rappresentazioni psichiche inconciliabili con le proprie norme morali e reprime pure gli istinti, in particolare quello sessuale, la libido. Questo controllo da parte della coscienza morale non può essere completo in quanto la libido costituisce anche l'energia vitale, la forza motrice della vita psichica, che non può essere eliminata. Ogni tentativo di opporle resistenza determinerebbe un aumento della sua pressione, questa contrapposizione assumerebbe quindi la forma di un conflitto psichico.

¹³ M. ELIADE, *Mito e realtà*, tr. it., Borla, Torino 1966, p. 45.

¹⁴ M. ELIADE, *La nostalgia delle origini. Storia e significato della religione*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1972, p. 32.

¹⁵ J. MÖLLER, "Befreiung von Entfremdung" als Kritik am christlichen Erlösungsglauben ["Libera-
zione e alienazione" come critica alla fede cristiana della redenzione], in *Erlösung und Emanzipation*
[Redenzione ed emancipazione], a cura di L. SCHEFFCZYK, Herder, Freiburg i.Br. 1973, p. 104.

Il bisogno di redenzione nella psicoanalisi si può manifestare nell'attenzione per la scissione interna dell'uomo e nell'esigenza di superare il conflitto interiore, di ritrovare quindi l'unità e l'armonia perduti.

Questi fattori giocano un ruolo non secondario nella terapia analitica in quanto la restaurazione della condizione originaria sarebbe possibile solo portando alla coscienza i ricordi delle origini traumatiche della "caduta", dimenticati ma conservati nell'inconscio.

L'analisi ha proprio lo scopo di eliminare le lacune della memoria, le amnesie, riportando alla coscienza i ricordi passati. Non si tratta di un processo unicamente razionale, ma il soggetto deve piuttosto rivivere in qualche modo il suo passato, ritornare bambino per mezzo della regressione, nella fase anteriore alla caduta e quindi, sotto la guida dell'analista che per mezzo del transfert viene investito di un'autorità paragonabile a quella dei genitori durante l'infanzia, ripercorrere le fasi dello sviluppo, evitando i fattori patogeni che lo avevano disturbato a suo tempo. «Il malato non è più un essere umano che soffre soltanto a causa degli avvenimenti contemporanei e oggettivi (disgrazie, microbi, eccetera) o per colpa degli altri (ereditarietà), come il malato dell'epoca prepsicanalitica, ma soffre anche in seguito a uno shock subito nella propria durata temporale, per un trauma personale sopravvenuto nell'*illud tempus* primordiale dell'infanzia, trauma dimenticato oppure, più esattamente, mai giunto alla coscienza.

«La guarigione consiste appunto nel "ritornare all'indietro", nel ripercorrere a ritroso il cammino al fine di riattualizzare la crisi, di rivivere il trauma psichico e di comporlo nella coscienza. Formulando questa terapia secondo il pensiero arcaico, si può dire che la guarigione consiste nel ricominciare l'esistenza, quindi nel reiterare la nascita, nel rendersi contemporaneo "dell'inizio", imitando in tal modo l'inizio per eccellenza, la cosmogonia. Grazie alla concezione del tempo ciclica, la ripetizione della cosmogonia non presentava alcuna difficoltà al livello del pensiero arcaico, mentre per l'uomo moderno ogni esperienza personale "primordiale" può essere solo quella dell'infanzia»¹⁶.

In questo modo il soggetto deve riconciliarsi con se stesso, e quindi con i propri istinti, riconoscendo che le norme morali che aveva introiettato non hanno un valore assoluto e che quanto aveva represso come malvagio, in sé è solamente una tendenza naturale istintiva.

In un'opera dedicata alla redenzione nella psicologia del profondo, lo psicologo austriaco Wilfried Daim riconosce nella teoria analitica la presenza di un bisogno di redenzione che si manifesta come ricerca di emancipazione da "fissazioni", alle

¹⁶ M. ELIADE, *Miti, sogni e misteri*, tr. it., Rusconi, Milano 1976, pp. 47-48.

¹⁷ Cfr. W. DAIM, *Tiefenpsychologie und Erlösung [Psicologia del profondo e redenzione]*, Herold, Vienna - Monaco di Baviera 1954, pp. 68-75.

quali la persona attribuisce una importanza eccessiva, o dal legame troppo intenso a un oggetto, che diventa una specie di feticcio o di idolo¹⁷. Daim respinge ogni forma di riduzionismo psicologico che considera il processo di emancipazione da tali fissazioni durante l'analisi come la redenzione in assoluto, ma ritiene che questo tipo di redenzione sia solo parziale e debba essere integrata in una redenzione totale. Daim ricorda al proposito anche il principio secondo cui la grazia presuppone la natura, per cui l'analisi avrebbe dovuto avere la funzione di agire a livello naturale e di creare condizioni migliori per l'azione redentrice della grazia¹⁸.

Queste tesi di Daim sono senz'altro interessanti e seducenti, e senz'altro sono valide in un certo numero di casi, d'altra parte si deve ricordare che concetti come quello di fissazione o la distinzione fra un feticcio o un idolo e l'immagine di Dio non sono di competenza del solo psicologo. Certamente è auspicabile che l'uomo arrivi a un certo equilibrio interiore e possa godere di una buona salute anche psichica, questa però non è un presupposto necessario della redenzione, anzi come ha sottolineato Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Salvifici doloris*, nella prospettiva cristiana anche la sofferenza può avere una funzione salvifica¹⁹.

4. CARL GUSTAV JUNG

4.1 Dio deve redimersi nell'uomo

Il problema della redenzione assume nell'opera di Carl Gustav Jung significati anche molto differenti. In *Risposta a Giobbe* ad esempio troviamo un rovesciamento totale della concezione biblica e cristiana della redenzione: la redenzione per mezzo dell'Incarnazione e della Passione di Gesù non serve a redimere una colpa dell'uomo bensì una colpa di Dio nei confronti dell'uomo.

Utilizzando alcune categorie della psicologia del profondo Jung fornisce interpretazioni particolari del libro di Giobbe, al proposito è utile ricordare il suo ammonimento alla fine di questo scritto: «Per il lettore sarà ormai chiaro che lo sviluppo delle grandezze simboliche che abbiamo descritto corrisponde a un processo di differenziazione della coscienza umana»²⁰. Capovolgendo la prospettiva che inserisce gli avvenimenti umani nella storia della Salvezza lo psichiatra svizzero, partendo proprio dall'episodio di Giobbe, interpreta gli eventi biblici all'interno dell'evoluzione della coscienza umana.

¹⁸ Ivi, pp.315-317.

¹⁹ *Salvifici doloris*. Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II sul senso cristiano della sofferenza umana, 11-2-1984.

²⁰ C.G. JUNG, *Risposta a Giobbe* [1952], tr. it. in ID., *Opere*, vol. 11: *Psicologia e religione*, Boringhieri, Torino 1979, p. 450.

Per Jung onnipotenza, onniscienza e concezione di Dio come *summun bonum* non sarebbero qualità necessarie di Yhwh: «la supposizione naïve secondo la quale il *Creator Mundi* sarebbe un essere cosciente va considerata come un pregiudizio pericoloso poiché ha fornito più tardi pretesto alle più incredibili storture logiche. Così, ad esempio, il controsenso della *privatio boni* non sarebbe mai stato necessario se non si fosse stati costretti a supporre che era impossibile che la coscienza di un Dio buono potesse mai creare il male. L'incoscienza e l'irriflessione divine rendono invece possibile una concezione che libera l'azione divina dal giudizio morale e che non fa insorgere alcun conflitto tra la bontà e la terribilità»²¹.

Per comprendere meglio queste considerazioni è necessario sottolineare ancora le tesi di Jung a proposito del rapporto tra Io e inconscio. Nell'inconscio sarebbero contenute le forze creatrici e tutta l'evoluzione naturale sarebbe avvenuta inconsciamente fino alla comparsa della coscienza nell'uomo. L'Io sarebbe un prodotto dell'inconscio, per cui il rapporto inconscio-Io è paragonabile a quello tra Creatore e creatura. Dio e inconscio vengono considerati come sinonimi, quindi se da una parte è possibile considerare l'inconscio come Dio, d'altra parte Dio diventa anche una metafora dell'inconscio e risulta pure di natura inconscia. Come le pulsioni inconse, in quanto tali non hanno ancora una qualità morale, così anche l'azione divina, in quanto priva della consapevolezza, non potrebbe essere giudicata secondo criteri morali. Yhwh «è troppo incosciente per essere 'morale'. La morale presuppone coscienza»²².

Jung critica Yhwh che non si sarebbe comportato lealmente né con Giobbe né con l'umanità in genere. Già con Adamo ed Eva Yhwh avrebbe esposto l'uomo a tentazioni troppo forti alle quali non sarebbe stato in grado di resistere, per cui la punizione non sarebbe giustificata e la colpa deve essere attribuita a Yhwh.

Nel rapporto con Giobbe Yhwh riconoscerebbe la superiorità morale dell'uomo, prendendo anche la decisione di incarnarsi: «Questa è una decisione gravida di conseguenze: egli si innalza al di sopra del suo stato di coscienza primitivo riconoscendo indirettamente che l'uomo Giobbe gli è moralmente superiore e che perciò egli deve ancora raggiungere il livello del modo di essere umano»²³.

Dopo aver punito l'uomo scacciandolo dal Paradiso e condannandolo al lavoro e alla sofferenza, Yhwh deve riparare a questa ingiustizia incarnandosi in un uomo e quindi provare di persona le condizioni dell'esistenza terrena. «Giobbe, però era un uomo comune e per questo motivo, secondo la giustizia divina, l'ingiustizia di cui era stato vittima, e con lui è stata vittima tutta l'umanità, può venir riparata soltanto attraverso un'incarnazione di Dio nell'uomo empirico. Questo atto di espiatione viene compiuto dal Paraclito perché, come l'uomo ha sofferto da Dio, così Dio deve soffrire dall'uomo. Non c'è altra possibilità di riconciliazione tra i due»²⁴.

²¹ *Ivi*, p. 362.

²² *Ivi*, p. 350.

²³ *Ivi*, p. 385.

²⁴ *Ivi*, p. 394.

Per Jung il fatto che Yhwh dapprima commetta un'ingiustizia e poi se ne ravveda mostrerebbe che all'interno di Dio vi sono tendenze contrastanti, che di volta in volta possono prendere il sopravvento. Caratteristica dell'evoluzione di Dio sarebbe anche la separazione di questi contrari, simbolizzata in un processo di filiazione, nella generazione di due figli con caratteri diametralmente opposti: Satana e Cristo. «Yhwh ha un figlio che ha preso una cattiva strada e un figlio che ha preso una buona strada»²⁵.

Queste affermazioni sono comprensibili solamente se si tiene conto che Jung passa continuamente dal piano psicologico a quello metapsicologico, per esempio del fatto che la storia «del destino di Yhwh è immanente all'uomo»²⁶, e «ogni antitesi emana da Dio e questa è la ragione per cui l'uomo deve assumersene il peso e quando l'ha fatto, Dio con le sue antinomie si è impadronito di lui, vale a dire si è incarnato»²⁷. In altri termini, i contrari sono tipici dell'inconscio e l'incarnazione rappresenta il passaggio di questi contrari allo stadio di coscienza.

4.2 La distinzione tra bene e male all'origine della scissione psichica

Jung stigmatizza il fatto che il cristianesimo accentuando la polarizzazione fra bene e male provochi conflitti psichici. Il fatto di orientarsi unilateralmente alla figura di Cristo e a certi principi morali comporta la rimozione nell'inconscio dei contenuti inconciliabili con essi, che a volte vengono indicati come primitivi in contrasto con la condizione di evoluzione del conscio, come animaleschi in contrasto con la cultura, e a seconda del loro rapporto con il cristianesimo possono essere messi in relazione con il paganesimo, con una visione anticristiana, ma anche con Satana e con l'Anticristo. «Ma nell'inconscio è presente tutto quanto è stato respinto dal conscio, e quanto più il conscio è cristiano tanto più l'inconscio si atteggia a pagano, vale a dire quando nel paganesimo respinto si celano ancora dei valori d'importanza vitale»²⁸.

Secoli di storia cristiana si sarebbero sedimentati nell'inconscio dell'uomo occidentale, Jung ritiene indispensabile tener conto di questo dato di fatto. La limitatezza e la parzialità della visione cristiana non consentirebbero di ignorare in maniera superficiale questa eredità, ma sarebbe necessario tenerne conto - fatto questo che può spiegare tutta una serie di affermazioni "cristiane" di Jung - pur inserendola in una visione dialettica, che deve integrare anche l'ombra, cioè Satana e l'Anticristo. «La nostra società non si può davvero permettere il lusso di rinunciare all'imitazione di Cristo: e non lo potrebbe, anche se sapesse che il confronto con l'ombra, cioè il conflitto di Cristo contro Satana, non è che il primo passo sulla strada che conduce alla meta lontana dell'unione di questi opposti in Dio»²⁹.

²⁵ *Ivi*, p. 380.

²⁶ *Ivi*, cfr. p. 369.

²⁷ *Ivi*, p. 397.

²⁸ *Ivi*, p. 421.

²⁹ C.G. JUNG, *Sul problema del simbolo di Cristo [1953]*, tr.it. in ID., *Opere*, vol. 11, p. 483.

In un passo successivo è ancora più esplicito: «Perciò, anche se io dimostro che Cristo non è un simbolo completo, non posso renderlo completo col rifiutarlo. Devo invece custodirlo, e aggiungere le tenebre a questo *lumen de lumine*, per costruire in Dio il simbolo del perfetto opposto»³⁰. Anche questi problemi rimandano ai tre livelli già ricordati: psicopatologico, psicologico e metapsicologico.

A livello psicopatologico queste teorie interpretano il conflitto psichico, che raggiunge una dimensione patologica, come prodotto della ricerca unilaterale della perfezione, ciò che acuisce la tensione interna fino a un livello tale da disturbare il normale equilibrio psichico.

A livello psicologico questa interpretazione considera il conflitto praticamente come ubiquitario nelle società che sono derivate dall'Occidente cristiano, anche se non raggiunge una dimensione clinica. Questi conflitti spiegherebbero però certi fenomeni storici e culturali. Anche nel caso delle società, contenuti repressi potrebbero manifestarsi con tensioni conflittuali ed emergere improvvisamente, magari sotto forma di un sussulto rivoluzionario.

A livello metapsicologico le tesi di Jung hanno avuto ripercussioni rimarchevoli. Nella Trinità viene ipotizzato un dinamismo dialettico, che però risulta incompleto se non include Satana. In effetti per anni Jung aveva ammesso una certa polarità all'interno della Trinità considerando lo Spirito Santo come una figura femminile. Verso la fine degli anni Trenta però Jung fornisce una nuova interpretazione, proponendo di sostituire la Trinità con una Quaternità, in cui la quarta persona è costituita da Satana³¹. All'inizio di questo processo dialettico i contrari sarebbero ancora uniti in Dio Padre. Nella fase successiva vi sarebbe una scissione dei contrari rappresentati da Cristo e da Satana e alla fine vi sarebbe una sintesi dei contrari sotto l'egida dello Spirito Santo.

4.3 Dalla trinità alla quaternità

Un passo di *Psicologia e religione* fornisce delle indicazioni per una migliore comprensione della concezione junghiana della quaternità. Questa teoria è complicata dal fatto che in certi casi si tratta effettivamente di un quarto elemento che deve completare una terna da cui era stato escluso, in altri casi invece esso si presenta semplicemente come antitesi di una tesi che può rappresentare una terna: «I vecchi filosofi della natura rappresentavano la trinità, in quanto essa era 'immaginata in natura', come i tre *Asómata* o *spiritus* o *volatilia*, cioè acqua, aria e fuoco. Il quarto componente era però il *Sómaton*, la terra o il corpo. Essi simboleggiavano quest'ultimo nel-

³⁰ Ivi, p. 485.

³¹ Cfr. il mio *Von der Trinität zur Quaternität. C.G. Jungs Theorie der Integration der Gegensätze in Gott* [Dalla trinità alla quaternità. La teoria di C.G. Jung dell'integrazione degli opposti in Dio], Factum 3/4 marzo/aprile 1995, pp. 22-26.

la Vergine. In questo modo aggiungevano l'elemento femminile alla loro trinità fisica e creavano così la quaternità o il cerchio quadrato il cui simbolo era il *Rebis* ermafroditico, il *filius sapientiae*. Senza dubbio i filosofi della natura nel Medioevo intendevano con il quarto elemento la terra e la donna.

«Il principio del male non veniva menzionato apertamente, ma appare nella qualità velenosa della *prima materia* e in altri accenni. ... Come ho spiegato... l'inconscio è spesso personificato dall'anima, figura femminile. Pare che da lei provenga il simbolo della quaternità. Essa sarebbe dunque la *Matrix*, l'*Humus* della quaternità, una *Theotókos* o *Mater Dei*, così come la terra veniva concepita quale madre di Dio. Ma poiché nel dogma della trinità la donna così come il male non partecipavano della divinità, l'elemento del male sarebbe pure una parte del simbolo religioso, se quest'ultimo fosse una quaternità. Non occorre quindi un eccessivo sforzo di fantasia per indovinare le vaste conseguenze spirituali d'un tale simbolismo»³².

La natura, la terra, la donna, l'elemento femminile e il male rappresentano qui possibili manifestazioni dell'elemento represso o escluso, in altri termini la femminilità viene vista nella sua dimensione ctonia, non solo come inferiore in contrapposizione con la parte superiore, ma anche come demoniaca e "infera".

Come ha sottolineato Manfred Hauke in una sua analisi della teologia femminista, queste concezioni sono state riprese e giocano un ruolo non trascurabile in certe correnti del femminismo moderno³³: la psicologia analitica smaschererebbe la repressione subita dall'elemento femminile, il maschilismo immanente alla nostra cultura e alla religione "dominante".

Le analogie riscontrate fra il destino riservato alla donna da una parte e alla natura e alla terra dall'altra consente poi di inserire tematiche femministe in una prospettiva culturale più ampia, collegandole ad esempio a teorie ecologiste. Più discutibile però dovrebbe sembrare il paragone dell'elemento femminile con il male, che in Jung non porta a una critica delle teorie che demonizzano la donna, ma a una riabilitazione del demoniaco e del male. Sarebbe auspicabile che esponenti del femminismo si rendessero conto di ciò e prendessero le distanze dall'equazione junghiana donna = demonio.

4.4. *L'Assunzione: innalzamento del male nella sfera metafisica*

Queste tesi possono anche aiutare a comprendere una presa di posizione di Jung che a suo tempo ha provocato un considerevole sconcerto e che si presta tuttora a fraintendimenti. La reazione estremamente positiva alla proclamazione del dogma dell'Assunzione.

³² C.G. JUNG, *Psicologia e religione [1938/1940]*, tr. it. in ID., *Opere*, vol.11, pp.70-71.

³³ M. HAUKE, *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand. [Dio o Dea? Teologia femminista al banco di prova]*, MM Verlag, Aquisgrana 1993, pp. 56-57 e passim.

Jung ha interpretato questo dogma secondo i principî ricordati più sopra, cioè l'Assunzione di Maria costituirebbe l'inserimento dell'elemento femminile all'interno della divinità, ma l'elemento femminile a sua volta rappresenta solamente un aspetto del "quarto" ed è quindi strettamente legato alla natura, alla materia e al "male". Il dogma rappresenterebbe quindi una prima apertura verso la riconciliazione degli opposti, che dovrebbe portare in futuro all'affermazione esplicita e definitiva della quaternità. «*L'Assumptio Mariae* significa non solo una preparazione alla divinità della partorienti di Dio, ma anche alla quaternità. Contemporaneamente viene portata nella sfera metafisica la materia, e con essa il principio corruttore del mondo, il male»³⁴. La presa di posizione di Jung quindi non svela un particolare atteggiamento mariano, al contrario per Jung è necessario arrivare alla sintesi degli opposti, per cui la concezione di Maria nella Chiesa rappresenta solo un'immagine unilaterale della femminilità. Anche il conflitto fra la Donna e il serpente deve essere interpretato in chiave dialettica e deve risolversi in una sintesi, con la riconciliazione di Maria con il serpente, per cui anche il serpente può diventare partecipe dell'Assunzione.

Un testo che può aver ispirato a Jung la trasformazione della Trinità in Quaternità è un articolo pubblicato nel 1939 nel *Zentralblatt für Psychotherapie*, una rivista di cui Jung era l'editore. Si tratta dell'articolo di Fr. Häusermann *Il "triangolo divino" e la sua importanza per la psicologia di Hegel* in cui l'autore si ispira alla terza tesi discussa dal filosofo tedesco per la sua abilitazione: «*Quadratum est lex naturae, triangulum mentis*»³⁵. Nel processo di astrazione, la realtà verrebbe amputata dell'elemento naturale inferiore, con il passaggio dal quattro al tre. L'astrazione quindi appare unilaterale, incompleta, monca e l'unica possibilità di ricomporre la complessità originaria è quella di integrare il quarto.

Qui ci può venire in aiuto di nuovo Feuerbach che nel suo *L'essenza del cristianesimo* ritiene di aver dimostrato «che la religione prende per sua essenza vera, interiore, l'essenza parvente, superficiale della natura e dell'umanità»³⁶.

Se il male è rappresentato dalla scissione e dalla contrapposizione, la redenzione è quindi la sintesi, nella consapevolezza che le contrapposizioni non erano assolute. Il problema diventa l'integrazione dell'ombra, della parte repressa: «La nevrosi è scissione interiore, sdoppiamento di sé. Tutto ciò che favorisce questo sdoppiamento la fa peggiorare; tutto ciò che lo attenua la fa migliorare. Il sospetto, o addirittura la consapevolezza, di essere composti di due persone in antagonismo tra loro costringe i pazienti a sdoppiarsi, un po' come dice Faust: "Due anime abitano, ahimè, nel mio

³⁴ C.G. JUNG, *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità [1942/1948]*, tr. it., in ID., *Opere*, vol. 11, p. 168.

³⁵ Fr. HÄUSERMANN, *Das "göttliche Dreieck" und seine Bedeutung für die Psychologie Hegels. Zentralblatt für Psychotherapie*, Bd. 11, Hirzel, Leipzig 1939, pp. 359-378. Per le tesi di Hegel, cfr. G.H.F. HEGEL, *Jenaer Schriften (1801-1807)*, Werke Bd. 2, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1970, p. 533.

³⁶ L. FEUERBACH, *L'essenza del cristianesimo*, p. 55.

petto": l'uomo dei sensi e quello dello spirito, o l'Io e l'Ombra. La nevrosi è, in definitiva, una scissione della personalità»³⁷.

Nel linguaggio metapsicologico junghiano questa sintesi degli opposti può avvenire solamente sotto il segno dello Spirito Santo: «Lo status dello Spirito Santo è un ristabilirsi dell'unità primordiale dell'inconscio, ma questa volta sul piano della consapevolezza»³⁸. Questo processo ha anche un aspetto temporale, rimanda a un'epoca in cui l'antitesi è stata superata, un'età dello Spirito Santo in cui l'uomo vive al di là della distinzione fra bene e male. Questa concezione presenta caratteri messianici.

5. MESSIANISMO

Nella sua interessante opera sui rapporti fra Freud e la tradizione mistica ebraica, David Bakan ha intravisto un precedente della psicoanalisi nel movimento sabbatiano³⁹. L'episodio di Sabbatai Zevi (1626-1676) è molto interessante. Sabbatai soffriva di un quadro maniaco-depressivo in cui si alternavano fasi maniacali, caratterizzate da momenti di esaltazione religiosa ma anche da atti simbolici che infrangevano la legge, e fasi depressive con inibizione e sensi di colpa.

Sentendosi malato Sabbatai cerca aiuto e si rivolge tra l'altro a Nathan di Gaza (1644-1680), una personalità religiosa che aveva raggiunto una considerevole notorietà per le sue facoltà di riconoscere l'origine dei disturbi e di consigliare una espiazione. Nathan però interpreta le infrazioni alla legge di Sabbatai come segni della sua missione messianica e lo riconosce come Messia. Non ostante la condanna e l'opposizione da parte dell'ebraismo ufficiale negli anni seguenti il movimento sabbatiano si diffonde in numerose comunità. In questo contesto interessanti sono le tesi di fondo: le infrazioni alla legge non vengono viste come peccati o come sintomi di una malattia, ma come segnale dell'inizio di una nuova epoca nella quale le vecchie leggi hanno perso la loro validità. Questa trasformazione viene ben caratterizzata dall'espressione attribuita a Sabbatai: «Benedetto o Signore che ci consenti ciò che è proibito»⁴⁰.

³⁷ C.G. JUNG, *I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime* (1932), in ID., *Opere*, vol. 11, p. 323.

³⁸ C.G. JUNG, *Sul problema del simbolo di Cristo*, p. 484.

³⁹ D. BAKAN, *Freud e la tradizione mistica ebraica*, tr. it. Edizioni di Comunità, Milano 1977. Cfr. in particolare il capitolo: *L'episodio sabbatiano*, pp. 99-105.

⁴⁰ G. SCHOLEM, *Sabbatai Tsevi, Le messie mystique 1626-1676*, tr. fr., Editions Verdier, Lagrasse 1983, p. 248.

Le leggi morali non avrebbero valore assoluto, ma sarebbero caratteristiche di una determinata epoca dell'umanità, il passaggio a una nuova era comporterebbe anche il rovesciamento dei valori, per cui la persona religiosa deve fare proprio ciò che prima era proibito. In questa prospettiva Nathan diventa un precursore della psicoanalisi, in quanto consola Sabbatai che soffre per i sensi di colpa per il suo comportamento trasgressivo, sostenendo che le leggi dei padri, sulle quali Sabbatai aveva formato la sua coscienza morale, erano ormai obsolete e che quindi le trasgressioni avevano addirittura un carattere profetico.

6. ERICH NEUMANN

Tesi analoghe vengono sostenute da un discepolo di Carl Gustav Jung, Erich Neumann (1905-1960), che auspica una nuova etica. Riprendendo le teorie di Jung, Neumann critica il concetto di perfezione che deve essere sostituito da quello di completezza: l'uomo non dovrebbe cercare di identificarsi solo con una parte della sua psiche, ma con la sua totalità⁴¹. Ciò significa anche respingere le categorie morali che stanno alla base della distinzione fra bene e male. Tale distinzione sarebbe di tipo eteronomo, «In questo senso il Super-Io rappresenta un'etica straniera, un'eteronomia»⁴², l'uomo deve cercare di diventare autonomo e quindi mettere in discussione le norme morali vigenti.

«La nuova etica non presta la sua maggiore attenzione al fatto che l'uomo sia "buono", ma che sia autonomo psichicamente, cioè sano e produttivo, ma anche psichicamente non contagioso»⁴³. È chiaro che se si rinuncia ad attenersi nel proprio comportamento a ciò che viene generalmente considerato come buono, si è disposti a fare anche ciò che non è buono, cioè il male: «Si diventa autonomi solo se l'Io è capace non solo di assumere i valori del collettivo ma anche di far valere quelle necessità dell'individuo che sono in contrasto con i valori collettivi, cioè, di fare il male»⁴⁴.

Neumann ribadisce che l'uomo deve accettare quella parte di sé che non corrisponde alla morale collettiva, la sua ombra, e deve anche integrarla, non lasciandosi trascinare inconsapevolmente dalle passioni⁴⁵, ma con chiara coscienza e assumendosene la responsabilità. «Autonomia etica ed etica totale significano provvedere da soli e coscientemente all'economia della propria ombra.

⁴¹ Cfr. E. NEUMANN, *Die neue Ethik [La nuova etica]*, Rascher, Zürich 1949, p. 83.

⁴² *Ivi*, p. 111.

⁴³ *Ivi*, p. 93.

⁴⁴ *Ivi*, p. 96.

⁴⁵ Cfr. *Ivi*, p. 97.

«Freud ha certamente ragione quando afferma, “in verità il male non può essere eliminato”, ma dal momento che questa affermazione si estende all’individuo, alla personalità spetta il compito di vivere liberamente e responsabilmente il male che “le tocca” per destino»⁴⁶, e «Il riconoscimento del proprio male è bene. Essere troppo buoni, cioè voler superare i limiti del bene che è presente e possibile, è cattivo. Il male che qualcuno fa consapevolmente, cioè anche con la consapevolezza della responsabilità e non vi si sottrae, è eticamente buono. La repressione del male, che è sempre accompagnata da una autosopravalutazione inflazionistica è male, anche se procede da una “buona disposizione” o da una “buona intenzione”»⁴⁷.

Questi giochi di parole che cercano di far apparire il male come bene e viceversa sono inaccettabili. Si può ricordare al proposito anche il passo dell’Enciclica *Evangelium vitae*: «Quando la coscienza, questo luminoso occhio dell’anima (cfr. Mt 6,22-23), chiama “bene il male e male il bene” (Is 5, 20) è ormai sulla strada della sua degenerazione più inquietante e della sua più tenebrosa cecità morale»⁴⁸.

In alcuni passi Neumann formula esplicitamente le conseguenze di questi principi, la morale collettiva fonte dell’eteronomia viene identificata con la tradizione etica giudeo-cristiana, mentre l’ombra che deve essere riabilitata corrisponde a contenuti pagani repressi: «La comparsa di elementi e simboli pagani in rapporto con la parte dell’ombra, ma non solamente con lei, è una chiara espressione della necessità di ricollegarsi con uno strato precedente dell’anima umana che si trova sotto la cultura etica e religiosa giudeo-cristiana dell’uomo moderno»⁴⁹.

Neumann fa anche un passo ulteriore. Nell’ombra non vi sono solamente elementi pagani ma anche demoniaci, per cui l’accettazione dell’ombra porta a un rapporto privilegiato con il demonio, a un patto con il diavolo: «...accettando il negativo la nuova etica esprime tanto l’autoapprezzamento dell’uomo moderno quanto la sua accettazione della terra e della vita in questo mondo. È caratteristico che il nuovo orientamento venga posto continuamente sotto il segno della discesa, o addirittura del patto con il diavolo»⁵⁰.

Noi abbiamo qui due trasformazioni: (a) il male viene considerato come una componente della vita, questo porta a sostenere la tesi dell’esistenza del male in Dio⁵¹; (b) si assiste a un rovesciamento di valori, l’unità della psiche è buona in sé anche a costo di commettere il male; mentre la ricerca del bene è cattiva se comporta una scissione «Anche solo la scomparsa delle conseguenze negative delle manifestazioni della scissione sarebbe un vantaggio talmente straordinario per la vita da giustificare in tal modo la pretesa etica di accettare il negativo»⁵².

⁴⁶ Ivi, pp. 94-95.

⁴⁷ Ivi, p. 105.

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 24.

⁴⁹ E. NEUMANN, *Die neue Ethik*, p. 88.

⁵⁰ Ivi, p. 108.

⁵¹ Ivi, p. 124.

⁵² Ivi, p. 85.

Alla psicologia analitica di Jung e a queste tesi di Neumann si riferisce anche Gerhard Zacharias, che, nel suo volume dal significativo titolo *Il Dio oscuro. Il superamento della scissione del bene e del male. Culto di Satana e messa nera*⁵³, identifica la causa principale della crisi attuale della nostra cultura nella distinzione cristiana fra bene e male. Culto di Satana e messa nera vengono visti come necessario controbilanciamento dell'accentuazione del bene e del rifiuto del male da parte del cristianesimo.

7. CONCLUSIONE

La psicologia del profondo ha un ruolo determinante nella cultura contemporanea a ha probabilmente contribuito al declino della modernità. La psicologia del profondo infatti, sottolineando l'importanza dell'irrazionale, mette in discussione tanto il razionalismo quanto un naturalismo ottimista. «C'è qualcosa di terribile nello scoprire che l'uomo ha anche un lato oscuro, una parte in ombra che non consiste soltanto in piccole debolezze e in piccoli difetti, ma è dotata di una dinamica addirittura demoniaca»⁵⁴.

La psicoanalisi non mette in discussione soltanto l'innocenza dell'infanzia ma anche una concezione ottimistica della bontà della natura umana e Freud si dimostra scettico a proposito della possibile esistenza di condizioni paragonabili a quelle del mito del buon selvaggio: «Si dice che in contrade felici, dove la natura offre a profusione tutto ciò di cui l'uomo ha bisogno, ci sono popoli la cui vita scorre nella mitezza, presso cui la coercizione e l'aggressione sono sconosciute. Posso a malapena crederci; mi piacerebbe saperne di più, su questi popoli felici»⁵⁵.

Se bisogna dare atto alla psicologia del profondo di aver messo in risalto certi aspetti oscuri, irrazionali e pericolosi dell'animo umano, aspetti questi compatibili con la concezione biblica del peccato originale e delle sue conseguenze, si deve peraltro sottolineare che la riconciliazione proposta non consiste nella liberazione dal male dopo averlo identificato e descritto. Al contrario, questi aspetti vengono considerati come componenti "naturali" e necessari per l'evoluzione della vita, per lo sviluppo dell'umanità e dell'individuo. In una lettera ad Albert Einstein, dopo aver descritto Eros e Thanatos, Freud afferma «Non ci chiedi ora di passare troppo rapidamente ai valori di bene e di male. Tutte e due le pulsioni sono parimenti indispensabili, perché i fenomeni della vita dipendono dal loro concorso e dal loro contrasto»⁵⁶.

⁵³ G. ZACHARIAS, *Der dunkle Gott. Die Überwindung der Spaltung von Gut und Böse. Satanskult und Schwarze Messe*, Limes, Wiesbaden - Monaco di Baviera 1982.

⁵⁴ C.G. JUNG, *Psicologia dell'inconscio [1917/1943]*, tr. it., in ID., *Due testi di psicologia analitica, Opere*, Vol. 7, Boringhieri, Torino 1983, p. 30.

⁵⁵ S. FREUD, *Perché la guerra?*, in ID., *Il disagio della civiltà e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1975, p. 295.

⁵⁶ *Ivi*, p. 293.

Non mancano applicazioni pratiche di questi principî: Jung aspettava con impazienza l'avvento dell'Anticristo. Neumann nel 1949, a pochi anni dalla fine della II Guerra Mondiale rivendicava la necessità di integrare gli elementi pagani della psiche in contrasto con la distinzione tra bene e male tipica dell'etica giudeo-cristiana, ed era convinto che i principî della "nuova etica" cominciassero ad essere applicati nel sistema penale della "nuova Russia"⁵⁷.

Queste teorie, indipendentemente dal grado di consapevolezza dei singoli seguaci, hanno influenzato considerevolmente la società moderna: relativizzando il bene e la vita hanno legittimato l'affermazione di quella che è stata definita cultura di morte. L'integrazione degli opposti, una presunta nuova etica si contrappongono alla tradizione giudeo-cristiana e ai principî del Vangelo della vita: «siamo di fronte a una realtà più vasta, che si può considerare come una vera e propria *struttura di peccato*, caratterizzata dall'imporsi di una cultura anti-solidaristica, che si configura in molti casi come vera "cultura di morte"»⁵⁸.

⁵⁷ E. NEUMANN, *Die neue Ethik*, p. 104.

⁵⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, n. 12.

Riassunto. La psicologia del profondo ha un ruolo determinante nella cultura contemporanea in quanto mette nel modo più radicale in discussione tanto il razionalismo quanto un naturalismo ottimista. Essa fa regredire ogni forma di coscienza all'inconscio e interpreta ogni manifestazione dell'umano al livello del desiderio, cioè di una tendenza a conseguire un oggetto al di fuori di ogni volontà deliberata, tanto nella forma dell'unicità della pulsione libidica freudiana quanto nella forma dell'energia della psiche jungiana. Dal problema se la salute del soggetto malato si ristabilisca mediante l'analisi, la riflessione degli psicanalisti è condotta ad affrontare, in un registro metapsicologico, il tema della redenzione, cioè il tema della "caduta" e della salvezza confrontandosi con la visione religiosa del mondo. Il problema metapsicologico della redenzione e il confronto in particolare con il cristianesimo è esaminato soprattutto nelle teorie formulate da Sigmund Freud, da Carl Gustav Jung e da Erich Neumann.

Summary. The psychology of the depth has a decisive role in contemporanean culture, insofar it calls in question rationalism and ottimist naturalism. It explains every form of consciousness from the unconscious and interpretes every human manifestation on the level of desire, that is as a tendence to seek an object independently from reflected will; this explanation is tried in the freudian approach (the unique impulse of the libido) or in the jungian form (the energy of the psyche). Parting from the problem if the health of the pathological subject is restored through the analysis, the reflection of the psychoanalysts has to take into consideration, on a metapsychological level, the topic of redemption, that is the topic of "fall" and salvation compared with the religious vision of world. The metapsychological problem of redemption and the comparison especially with christianism is examined first of all relative to the theories formulated by Sigmund Freud, Carl Gustav Jung and Erich Neumann.

Inhaltsangabe. Der Tiefenpsychologie kommt in der zeitgenössischen Kultur eine bestimmende Rolle zu, insofern sie sowohl den Rationalismus wie einen optimistischen Naturalismus radikal in Frage stellt. Sie leitet jegliche Form des Bewußtseins vom Unbewußten ab und deutet jede menschliche Äußerung auf dem Niveau des Triebes, d. h. eines Strebens, ein Objekt zu erreichen unabhängig vom bewußten Willen; dies geschieht sowohl in der Gestalt der einzigen Libido gemäß Freud wie in der Form der psychischen Energie gemäß Jung. Vom Problem aus, ob sich die Gesundheit des Kranken während der Analyse wiederherstellt, ergibt sich das Thema der Erlösung, d. h. das Thema des "Falles" und des Heiles im Gegenüber zur religiösen Deutung der Welt. Das metapsychologische Problem der Erlösung und der Vergleich vor allem mit dem Christentum wird untersucht insbesondere im Blick auf die Theorien von Sigmund Freud, Carl Gustav Jung und Erich Neumann.