

# L'uomo che trasforma la coscienza. I miti profondi di M. Buber, P. Tillich e C. G. Jung\*

*Ira Progoff, New York*

Nel 1965 ci vennero a mancare due grandi uomini del mondo dello spirito, Martin Buber e Paul Tillich; il primo morì in giugno, il secondo in ottobre. In passato avevano parlato entrambi qui ad Eranos. Entrambi condividevano l'orientamento spirituale che è l'idea fondamentale di Eranos, poiché avevano, ciascuno secondo il suo modo di vedere, una profonda consapevolezza del fatto che i simboli non sono oggetti da usare e che non bisogna trasformarli in dogmi costrittivi. Sapevano piuttosto che i simboli sono mezzi, mezzi per potere entrare in dialogo con la vita. Compresero che uno dei mezzi che l'uomo moderno ha per uscire dall'impasse spirituale del nostro tempo è quello di intraprendere un dialogo impegnato con i simboli fondamentali della storia: attraverso questo dialogo l'uomo moderno può sviluppare una profondità e sensibilità di coscienza tali da diventare capace di vedere in una nuova luce gli annosi problemi della esistenza umana.

(1) Ira Progoff The Idea of Eranos. Journal of Religion and Health, October 1966, Voi. 5, No. 4.

Fondamentalmente esiste uno stretto legame tra l'interesse che muove le opere di Buber e Tillich, e l'idea su cui si basa la Eranos Tagung (1). Tutti e tre mirano a trasformare la qualità di coscienza che domina l'era moderna. Ma mentre Martin Buber e Paul Tillich erano esseri umani individuali, la Eranos Tagung è una situazione sociale. Dal momento che una istituzione sociale, oltre ad offrire un contesto sociale per alcune attività, ha il potere di diventare essa stessa un simbolo vivente, Eranos è diventato molto di più che un posto in cui si possono studiare i simboli storici, è diventato esso stesso un simbolo attivo con una vita da diffondere nel mondo.

E' molto importante distinguere tra esseri umani individuali che trasformano la coscienza dei loro simili, esseri umani come Buber, Tillich e Jung, e luoghi ed istituzioni che hanno questo stesso compito. Ogni periodo storico ha bisogno sia di persone che di luoghi, e nel nostro periodo storico in modo particolare si ha un enorme bisogno di entrambi. Mi ripropongo di approfondire in altra sede le implicazioni psicologiche e culturali coinvolte nello sviluppo di istituzioni che possono servire come il luogo sociale di incontro in cui si può portare avanti il lavoro personale e profondo di evoluzione spirituale. Oggi invece vorrei fermare la nostra attenzione su quegli individui che sentono intimamente che il significato della loro vita, cioè il loro mito profondo, è quello di conseguire una trasformazione che non si limiti solo alla loro coscienza, ma coinvolga la coscienza dei loro simili.

Non c'è bisogno di dire che vivere secondo un tale mito profondo è una cosa puramente soggettiva a meno che non trovi riconoscimento e non venga corrisposta da parte degli altri. E ciò viene indicato inevitabilmente dal fatto che nelle persone della comunità qualcosa viene scosso e modificato in seguito all'incontro con quella persona il cui mito profondo è quello di essere un uomo che trasforma la coscienza. Se vogliamo studiare la fenomenologia

di questo mito profondo per potere chiarire le sue diramazioni psicologiche, esistenziali e sociali, dobbiamo osservare con attenzione le vite di quelle persone che oltre ad avere una intuizione soggettiva del loro ruolo, hanno trovato una oggettiva conferma al loro mito profondo attraverso la risposta di altre persone, che testimoniano di averne subito l'influenza. A questo scopo vorrei parlarvi oggi di Paul Tillich e Martin Buber quali esempi di uomini moderni che vissero la loro vita come trasformatori di coscienza. Siccome poi scopriremo che ci sono somiglianze considerevoli, basate su una identità di tipo — o dinatipo (2), che è il termine che io uso a questo riguardo — esamineremo anche come paragone la vita e l'opera di C. G. Jung per poter trarre dal loro confronto utili insegnamenti. Deve essere chiaro che anche Jung appartiene alla categoria di quegli uomini che trasformano la coscienza, ma egli rappresentò questo ruolo nella sua vita in un modo completamente diverso da come lo vissero Buber e Tillich.

Nella seguente discussione mi ripropongo di esaminare ed approfondire i meccanismi necessari perché l'uomo moderno compia una trasformazione o un accrescimento, di coscienza, poiché ho la certezza che solo quando il mondo interiore dell'uomo occidentale avrà raggiunto un suo ordine, potremo migliorare durevolmente gli aspetti esteriori della civiltà occidentale. Già nell'estate del 1963, fu sollevato questo problema qui ad Eranos, quando ci interessammo del significato di Utopia. Ma oggi vogliamo esaminare più da vicino i fattori psicologici dinamici socialmente e storicamente coinvolti nella trasformazione della coscienza moderna. Per questo scopo, studieremo alcuni esempi tipici dell'uomo che trasforma la coscienza.

Usiamo questa espressione per indicare che l'uomo che trasforma la coscienza è una categoria o tipo di essere umano che si trova universalmente in ogni sistema sociale, sia in civiltà primitive che in civiltà

(2) Con il termine dinatipo, indico l'aspetto attivo di una immagine archetipica che si svolge mentre viene rappresentata dall'individuo nel corso della sua vita. Nei miei scritti di Eranos del 1964, *The Integrity of Life and Death*, Eranos-Jahrbuch, Rhein-Verlag, Zurich 1965, ci sono esempi del dinatipo dell'Eroe e del dinatipo del Salvatore. *The Image of an Oracle*, Helix Press, New York 1964, contiene una discussione dettagliata su un dinatipo in azione. Vedi anche *Depth Psychology and Modern Man*, Julian Press, New York 1959, pp. 182 sgg.

progredite. In questo senso, si può dire che la categoria de l'uomo che trasforma la coscienza ha una qualità archetipica.

Un o de gli sco pi fon da me nta li dell a dis cus sio ne ch e se gu e è di intr od urr e ai pro ble  
Nello stesso tempo, essendo archetipica e quindi universale, è una categoria molto diffusa. Essa non può essere portata a compimento come un archetipo ma solo nelle forme particolari di esistenza individuale. A questo punto vediamo che, essendo gli archetipi soltanto possibilità o tendenze nel comportamento umano, quando arrivano ad essere rappresentati nella esistenza umana concreta, non possono fare a meno di frantumarsi in particolari forme e modelli individuali e storici. Al punto in cui gli archetipi diventano specifici si esprimono in forme che vengono vissute individualmente ma che presuppongono al loro sviluppo uno sfondo ed un modello storico.

E queste sono le immagini del seme, o dinatipi, nell'uomo, che procurano le forme ed i modelli storici specifici attraverso i quali si compiono le tendenze dell'archetipo.

Così scopriremo che, per quanto Buber, Tillich e Jung sono tutti esempi moderni della figura archetipica, l'uomo che trasforma la coscienza, le forme specifiche dell'archetipo attraverso le quali ciascuno di essi rappresenta il suo ruolo, sono diverse. Così, mentre il principio archetipico fondamentale che determina il modello delle loro vite è lo stesso, le forme particolari di questa espressione, i loro dinatipi sono diversi. Le somiglianze e le differenze di stile che caratterizzano lo svolgimento della loro vita sono molto importanti, specialmente in rapporto ai possibili trasformazioni nella qualità di coscienza dell'uomo moderno.

mi di lunga portata implicati nella trasformazione sociale della coscienza. Fin da ora si comprenderà, comunque, che non sarà possibile trattare, in modo esauriente o solo adeguato le vite e le opere di questi tre uomini nel breve tempo destinato a questa discussione, il nostro scopo è quindi puramente introduttivo: è quel-

lo di offrire una prospettiva, che permetta una valutazione più completa della vita e delle opere di Tillich, Buber e Jung. Devo riservare questo studio più profondo per un'altra sede per ragioni di necessità, ma in questo contesto possiamo almeno, introdurre i problemi.

Poiché ciascuno dei tre uomini di cui parliamo è autore di una ricchissima produzione letteraria, ci è chiaramente impossibile presentare qui un esame completo della loro opera. Poiché non ci è possibile chiarire come vorremmo, in una forma intellettuale adeguata i nostri metodi interpretativi, piuttosto che intraprendere una presentazione sistematica della loro opera, ho scelto un altro metodo, meno diretto, che potrebbe essere anche molto più adatto agli scopi introduttivi di questo scritto. Tratterò di Buber, Tillich e Jung confrontandoli fra di loro. Seguiremo per quanto possibile un punto di vista aneddotico, cercando di comprendere i tre uomini attraverso quei momenti della loro vita che essi non dedicarono al lavoro intellettuale. Questo punto di vista aneddotico è volutamente asistemico, ma, ciononostante, potrebbe permetterci di accostarci più direttamente ai miti profondi che ciascuno di essi viveva nella realtà. Alla morte di Martin Buber, Paul Tillich pronunciò un discorso in suo onore alla Cerimonia Commemorativa che si tenne nella Sinagoga di Park Avenue in New York City (3). In questo discorso Tillich si espresse con tutto il suo essere. Rese onore a Buber entrando in dialogo con lui, come aveva già fatto quattro anni prima alla Cerimonia Commemorativa per C. G. Jung tenutasi in New York City (4). Anche allora Tillich espresse il suo elogio nella forma più autentica possibile, come un incontro aperto e senza riserve con quell'aspetto dell'opera e della vita di Jung che aveva avuto in lui maggiore risonanza.

In verità Tillich nel discorso in memoria di Martin Buber non parlò solo di Buber, ma indirettamente anche di se stesso. Guardando retrospettivamente

(3) Pastoral Psychology, September 1965, Voi. 16. No. 156, pg. 52.

(4) Paul Tillich, discorso al Memorial Meeting for C. G. Jung. December 1. 1961, pubblicato dalla New York Association for Analytical Psychology, pp. 28-32.

questo discorso che Tillich pronunciò solo tre mesi prima di morire, si potrebbe pensare che lo aveva scritto anche per sé. E' molto comprensibile dal nostro punto di vista psicologico, che ciò sia avvenuto, in quanto Buber e Tillich espressero nelle loro vite lo stesso dinatipo. Ci potevamo quindi giustamente aspettare che esperienze profonde delle loro vite avessero molto in comune. Non era invece da aspettarsi che, vivendo lo stesso dinatipo, avessero uno stretto ed armonioso dialogo anche nei loro rapporti personali e nelle loro opere. Difficilmente ci saremmo aspettata una cosa simile, dal momento che le persone che vivono la stessa immagine di vita sono più spesso in competizione ed in contrasto fra loro che non in dialogo, come abbiamo avuto tutti occasione di constatare nella storia del pensiero. Il fatto che essi fossero in armonia tra di loro e non in competizione indica indubbiamente una caratteristica della personalità di Buber come di Tillich; ma esprime anche una qualità importante del loro dinatipo. La capacità di dialogo sembra essere una caratteristica fondamentale dell'uomo che trasforma la coscienza nel mondo moderno. Nel discorso in memoria di Buber, Tillich ricordò due incontri che essi avevano avuto negli anni precedenti. Il primo risaliva agli anni in cui entrambi vivevano in Europa. Il secondo avvenne dopo la loro partenza dall'Europa, quando Tillich si era già stabilito in America e Buber si trovava di passaggio a New York (5).

(5) " Pastoral Psychology ", op. cit. p. 53.

Si incontrarono per la prima volta, racconta Tillich, in Germania dopo la Prima Guerra Mondiale quando entrambi partecipavano al movimento di Socialismo Religioso. Durante una di queste riunioni Tillich ebbe il compito di esporre alcuni concetti fondamentali per il movimento, in una forma che potesse soddisfare i gruppi di diverse tendenze che partecipavano alla riunione, gli umanisti ed i tradizionalisti. Per raggiungere questo scopo Tillich cercò di evitare l'uso dei termini religiosi più convenzionali, come per esempio Dio. Al suo posto usò frasi come

realtà **assoluta** o **interesse assoluto**, che essendo termini più precisi da un punto di vista intellettuale, gli sembravano neutri sul piano emotivo e quindi più sicuri da un punto di vista tattico. Buber allora rivolse a Tillich una critica che produsse in lui una impressione duratura. Buber affermò, secondo quanto riferisce Tillich, che i concetti intellettuali erano soltanto una « facciata astratta » che offuscava il significato basilare delle attività religiose e politiche. Alcune parole, disse, hanno un significato primordiale che non consiste nel riferirsi a qualche cosa, ma è inerente alle parole stesse. Anzi non solo alle parole ma alla loro stessa pronuncia. Tale è la parola Dio. Essa ha in sé una forza primordiale dalla quale riceve una vita ed un potere propri. Così, anche se un intellettuale cerca di nascondere la parola Dio sotto una frase come interesse assoluto, il potere innato di questa parola penetra attraverso quel concetto, che sta cercando di nascondere. Questo potere è infatti tanto grande e fondamentale — tanto inerente alla natura dell'uomo, e quindi primordiale — che anche se si parla, come fecero Nietzsche, o Dostoevski ed oggi fanno alcuni giovani teologi Americani, di « la morte di Dio », la pronuncia della parola perfino in termini di morte fa sì che ne derivi qualcosa di vivo. Di qui il paradosso che parlare della morte di Dio produce un effetto di risveglio spirituale e che quelli che pronunziarono questa frase in realtà contribuirono in modo positivo alla vita spirituale dell'uomo moderno.

La realtà di questo fatto è il punto essenziale del discorso di Buber. La parola Dio ha, come egli sosteneva, una forza primordiale superiore ad ogni concetto o contenuto intellettuale che le si possa attribuire. La parola stessa ha un suo proprio potere; il fatto quindi che essa venga usata in senso positivo o negativo non è tanto importante quanto il fatto stesso di essere stata pronunziata. A questo punto non possiamo fare a meno di notare che

l'aspetto primordiale della parola Dio di cui parla Buber corrisponde, sul piano di una psicologia del profondo, al fatto che la parola Dio esprime un fattore archetipico nella psiche umana. Essa è proprio lì nell'uomo; è una esperienza innata nell'esistenza umana; esiste, sia che la affermiamo o la neghiamo. Così Buber espresse, a modo suo una conquista alla quale C. G. Jung era giunto per una strada diversa.

Per quanto riguarda Tillich, egli comprese, con la sua caratteristica apertura mentale il significato dell'argomento di Buber e lo accettò dicendo: « Buber aveva ragione, ed io imparai la lezione ». Negli anni seguenti, dopo aver approfondito attentamente l'atteggiamento di Buber, Tillich lo applicò nella costruzione e formulazione dei suoi concetti. In seguito Tillich riconobbe che ne era stato influenzato in modo particolare nello stile di linguaggio con cui cercava di comunicare nei suoi sermoni e nelle lezioni meno ufficiali. Comprendendo questo fatto possiamo chiarire e comprendere più pienamente una delle ambiguità che più colpiscono nell'opera di Tillich: il contrasto tra le sue categorie strettamente intellettuali e l'uso drammatico, spesso poetico, di termini destinati ad interessare un pubblico laico. Nella teologia sistematica di Tillich, che per la sua natura richiede una struttura intellettuale, troviamo termini concettuali ben precisi; nei sermoni invece, che esprimono un suo tentativo maturo di raggiungere i suoi simili, Tillich segue il consiglio di Buber e parla con parole primordiali. E' un fatto strano che, per potere stabilire un dialogo è necessario parlare con parole primordiali. Superficialmente si potrebbe pensare che non debba essere così. Le parole primordiali sono così vaste. Investono aspetti dell'esperienza umana così profondi ed ampi, da fare pensare che proprio perché sono così generali non siano adatte a portare avanti un dialogo, in quanto un dialogo richiede qualcosa di più particolare ed anche di più oggettivo. Ma



non è così. Le parole primordiali — come Dio e Amore — esprimono qualcosa di essenziale per ogni persona, poiché fanno parte del profondo indistinto dell'uomo. Qualcosa nell'intimo dell'uomo, indipendentemente dalle forme culturali o dalle differenze sociali, dà alle parole primordiali una natura particolare tale che gli uomini possono comprendersi tra di loro quando le pronunziano, qualunque sia la lingua particolare in cui vengano espresse. Per mezzo di queste parole, gli esseri umani possono comunicare tra di loro in quanto c'è di essenziale nella loro natura. Così si può stabilire un dialogo ad un livello profondo. Fu proprio di questo argomento che Tillich discusse con Buber nel corso di quel loro secondo incontro che tanta importanza ebbe per lui. Questo avvenne in un momento posteriore della loro vita, quando si incontrarono in America, e questa volta fu Tillich a sollevare il problema di come Buber concepiva la natura del dialogo. Il punto principale del problema di Tillich sembra che consistesse nell'osservare che la relazione che un uomo ha con un altro essere umano è sempre una relazione con un individuo particolare, e che questo è inevitabilmente un individuo con particolari caratteristiche, per esempio, svizzero, protestante, moderno, cittadino, di mentalità scientifica e così via. Queste, diceva Tillich, sono caratteristiche oggettive. Così, nella misura in cui una persona si riferisce ad esse nell'altra persona, si riferisce a ciò che c'è di oggettivo nell'altra persona presa come un oggetto, non come un soggetto. A questo livello, quindi, si sviluppa tra i due una relazione Io-Esso, invece della relazione primordiale Io-Tu di cui parla Buber.

Tillich chiedeva quindi a Buber se la relazione tra uomo e uomo non venga sempre tanto condizionata da fatti particolari di esistenza da dovere diventare necessariamente una relazione Io-Esso. E domandava inoltre se in realtà la apertura incondizionata della relazione Io-Tu, di cui parla Buber, non esista soltanto in una relazione con ciò che è incondizio-

(6) Presumo una familiarità con i concetti fondamentali di Buber, alla luce dello scritto su Buber presentato precedentemente agli incontri Eranos dal prof. Gershom Sholem. Il lavoro classico di Buber su questo argomento è **L'io e il Tu**, contenuto nell'opera antologica edita dalle Edizioni di Comunità, Milano 1959, con il titolo **Il principio dialogico**.

nato, cioè Dio. In questo modo Tillich poneva a Buber una chiara distinzione intellettuale. Intendeva che la relazione Io-Esso con tutti i suoi limiti è propria della esistenza condizionata degli esseri umani, che l'uomo incontra l'uomo solo nei limiti delle circostanze della sua vita, e che la relazione Io-Tu non si riferisce alla relazione che l'uomo ha con l'uomo, ma alla relazione che l'uomo ha con Dio. La risposta di Buber a questo quesito e l'effetto prodotto su Tillich furono caratteristici dei due uomini. Naturalmente per Buber è essenziale che la relazione Io-Tu venga considerata un fatto totale in se stesso (6). Si può riferire a Dio come all'uomo come anche ad un oggetto inanimato. È un problema che riguarda la profondità e la qualità della esperienza con cui ci si accosta all'altro. Cosí una persona può rivolgersi a Dio con l'atteggiamento di chi prega sperando che venga soddisfatto qualche suo particolare desiderio; oppure può ricorrere a Dio in un momento di debolezza e paura per ricevere un sostegno emotivo. In ciascuno di questi casi si sta servendo di Dio come un oggetto. Come dice Meister Eckhart, è come se Dio fosse una candela che un uomo accende in una camera oscura per poter cercare qualcosa. Ma non appena ha trovato ciò che cercava, spegne la candela e la nasconde in un cassetto mettendola da parte per la prossima volta che ne avrà bisogno. Questo atteggiamento di usare Dio è la relazione Io-Esso nei riguardi di Dio.

/

Noi sentiamo chiaramente che questa relazione con Dio è imperfetta. Ma perché? Evidentemente perché l'idea che l'uomo occidentale ha di Dio è che Dio sia solamente soggetto. Sembra che Tillich avesse in mente proprio questa idea nel porre la sua domanda. In quel momento considerò Dio come il soggetto infinito, come il Tu Eterno; e gli sembrò che la relazione Io-Tu fosse il modo con cui Buber parlava della relazione dell'uomo con Dio. In seguito però alla risposta di Buber ed al discorso che ne derivò, Tillich riuscì a comprendere qual-

cosa di diverso. Il che lo condusse ad una esperienza che fu per lui nuova e trasformatrice. Dalla risposta di Buber Tillich comprese che possiamo pronunciare la Parola primordiale Dio, in ciascuno dei due modi possibili: possiamo pronunziarla come una relazione Io-Esso o come una relazione Io-Tu. Dio in se stesso non è essenzialmente l'una o l'altra. Il problema consiste in come noi siamo capaci di rivolgerci a Dio.

Si potrebbe dire la stessa cosa per una relazione con un altro essere umano, o con un oggetto inanimato, un albero, un pezzo di legno che stiamo scolpendo, un compito che ci è stato affidato. Con tutto possiamo entrare o in una relazione Io-Esso o in una relazione Io-Tu. Il fattore determinante non consiste nella natura del secondo elemento del dialogo, né nel fatto che ci rivolgiamo a Dio, o ad un uomo, o ad un albero. Il fattore determinante è la qualità di coscienza della persona che stabilisce la relazione, l'io capace di renderla una relazione Io-Esso o Io-Tu.

A questo punto si pongono due problemi. Il primo e più importante problema, che ha bisogno di essere esaminato in una prospettiva più ampia possibile, riguarda ciò che è necessario da un punto di vista psicologico per conseguire quella qualità di coscienza che rende possibile una relazione Io-Tu. Il secondo problema riguarda la natura stessa della relazione Io-Tu. Tillich comprese che essa non si riferisce puramente ad un fatto sociale. Comprese anche che implica molto di più di un atteggiamento da seguire nella condotta etica. Io-Tu sembra essere essa stessa una parola primordiale. Le profonde risonanze emotive che suscita indicano che è un concetto che racchiude nel suo intimo un potere numinoso, nella stessa misura di un simbolo archetipico. Nella relazione Io-Tu non ci sono un soggetto ed un oggetto, bensì due soggetti. Il che significa che una persona come è cosciente della propria realtà ugualmente è cosciente della realtà dell'altro, sia esso Dio, una persona, o un albero.

Ma mentre ciò avviene, nell'atto di prendere coscienza della realtà propria e dell'altro, viene alla luce un fatto nuovo che prima non c'era. Interviene, allora nella situazione una forza numinosa che esiste senza dubbio, ma è difficile definire. Emerge, in questo aspetto della relazione Io-Tu, una realtà spirituale.

(7) Pastoral Psychology,  
op. cit. p. 53.

Possiamo dire che a questo punto il concetto di Buber si rivelò a Tillich particolarmente suggestivo. Scrisse infatti: «Questo dialogo fu uno dei più importanti dialoghi che io abbia mai avuto » (7). Comprese che la relazione Io-Tu ha in sé quella numinosità religiosa che generalmente viene identificata con Dio; ma comprese anche che la relazione Io-Tu non è identica a Dio. Essa ha in sé il potere, ma in realtà è molto più libera nella portata delle sue possibilità. Giunge più lontano e permette a questo potere di accedere nelle piccole cose dell'esperienza umana, in particolar modo nelle zone laiche del mondo moderno in cui Dio ha difficoltà a penetrare. Fu così che Tillich scoprì nella realizzazione di un dialogo Io-Tu e particolarmente nella qualità di coscienza che lo rende possibile, l'essenza di ciò che egli prima considerava la forza del divino, il Sacro. Questa fu per Tillich una esperienza trasformatrice. Fu per lui di una enorme importanza in quanto gli offrì una dimensione particolare che gli permise di mettere a fuoco nella vita del mondo il suo concetto di Dio; concetto che precedentemente era stato troppo astratto ed elevato per poter essere usato. Ora poteva comprendere che la relazione Io-Tu esprimeva e racchiudeva quell'aspetto del suo concetto di Dio in cui risiede il potere, in modo che possa essere vissuto dinamicamente e concretamente nella vita del mondo. Tillich stesso disse che questo per lui significò « intuire che l'imperativo morale con il suo carattere assoluto è la stessa cosa che richiedere che io riconosca ogni persona come una persona, ogni tu come un tu, e che io venga riconosciuto nello stesso modo ».

Questa consapevolezza del potere spirituale che si attualizza nel dialogo tra due Tu, diventò un punto fondamentale ed una esperienza costante nell'opera di Tillich. E' interessante notare che il termine dialogo viene usato pochissime volte nei suoi scritti. Ma intanto il concetto e particolarmente l'esperienza che esso rappresenta sono sempre sottintesi.

Come se, una volta assorbito profondamente in se stesso il concetto di Buber relativo alla relazione Io-Tu, non dovesse più parlarne. Parlarne era stato compito di Buber. Proprio come avviene tra due partner in affari; se uno cura le vendite e l'altro si occupa della fabbrica, l'uno è complementare all'altro ed il lavoro è produttivo. Questo intendeva Tillich quando nel suo discorso commemorativo disse che ricordava Buber come « un partner in un dialogo ». Essi infatti lavorarono come partner, in un modo privo di formalità, spontaneo, senza altra regola che i bisogni della loro vita interiore. Il loro è veramente un esempio ottimo ed utile di come possa operare nel mondo moderno la relazione Io-Tu. Il concetto della relazione Io-Tu e della vita di dialogo assume un significato particolare per coloro che pensano che nell'uomo non è importante solo lo spirito ma anche la sua esistenza sociale e storica. La relazione Io-Tu è un ponte tra l'aspetto spirituale e quello sociale. Sembrerebbe infatti che Buber stesso sentisse fortemente il bisogno di trovare questo legame. Ragioni profonde lo spingevano a ricercare un legame concreto e che potesse essere vissuto tra Dio e uomo, divino ed umano. Sembra che questo fosse un bisogno del dispiegarsi della sua immagine di vita, del suo destino e del suo mito profondo.

Potremmo prendere come esempio di quanto abbiamo detto una discussione molto interessante tenuta da Buber riguardo al tanto drammatizzato rifiuto che Kierkegaard fece della sua fidanzata Regina. Non si trattò soltanto delle responsabilità economiche del matrimonio e di quanto avrebbero op-

(8) Martin Buber, *Between Man and Man*, tradotto da R. G. Smith, Beacon paperback, New York 1955, p. 52.

(9) *Ibid.* p. 52.

(10) *Ibid.* p. 52.

presso il giovane filosofo. Ci saranno stati certamente anche altri problemi, romantici, fisici e di altra natura; ma Kierkegaard trasformò il suo rapporto con Regina in un principio filosofico. Scrisse infatti « Per poter arrivare all'amore ho dovuto rimuovere l'oggetto » (8).

Per Buber un simile atteggiamento significa voltare le spalle al mondo proprio al punto in cui dovrebbe avere inizio la vita. Se rimuoviamo gli oggetti non abbiamo modo di metterci alla prova. Buber scrive: « La creazione non è una barriera sulla strada che porta a Dio. E' la strada stessa » (9). Ancora una volta la relazione Io-Tu con la vita comporta, quando sia compresa e sperimentata profondamente, una trasformazione radicale nella qualità della coscienza individuale. Quando consideriamo l'oggetto di un atto, sia esso amore, lavoro o qualunque altra cosa, come qualcosa che si pone di fronte a noi, come un nemico da combattere, l'unica nostra possibilità è di combattere valorosamente. Tale lotta infatti può essere pericolosa e perfino fatale. Poiché Kierkegaard aveva questo atteggiamento, forse fece bene ad evitare di lottare tutta la vita con Regina. Ciò avrebbe potuto significare per lui una morte ancora più prematura. Potremmo d'altra parte suggerire l'ipotesi, che se avesse accettato la lotta, la sua filosofia avrebbe acquistato un tono molto diverso.

Buber considera di grande importanza questo argomento, ed afferma con fiducia: « Dio vuole che noi arriviamo a Lui per mezzo delle Regine che Egli ha creato, e non rinunciando ad esse » (10). Per mezzo dei compiti che incontriamo nella vita, e delle persone che rappresentano questi compiti quando noi le consideriamo come responsabilità: questo Buber intende vivere la vita di dialogo. Le Regine del mondo rappresentano le occasioni per stabilire delle relazioni e per vivere la vita. Sono le condizioni perché avvenga la relazione Io-Tu. « Rimuovere l'oggetto », come fece Kierkegaard, significa rimuovere l'occasione di entrare nella vita e di ricavarne qual-

che cosa; significa rimuovere l'occasione di avere un incontro Io-Tu. Produce un vuoto, e l'unico risultato possibile è una vita puramente soggettiva. L'altra possibilità è quella di accettare la presenza dell'altro come un oggetto per la nostra vita e cercare di entrare in un rapporto così profondo con lui da trovare il Tu che quello racchiude, in modo che questa persona che per noi era un oggetto, diventa un soggetto. Questo Buber intende per un atto spiritualmente creativo.

Nel racconto di una sua esperienza personale Buber ci da una indicazione ulteriore di come vedeva l'importanza di essere sempre pronti a cogliere il Tu nell'altra persona. Racconta che un giorno un giovane andò a fargli visita per porgli alcune domande. Mentre Buber parlava con lui era distratto da altri pensieri e non si rivolse al suo interlocutore con tutto se stesso. Senza rendersi conto del grado di disperazione e confusione che aveva spinto il giovane a chiedergli un colloquio, lo lasciò andare via. In seguito Buber seppe che dopo la visita il giovane si era suicidato; allora ne soffrì molto, dando la colpa a se stesso. Sentiva che se fosse riuscito a raggiungere il Tu nell'altra persona, quella non si sarebbe suicidata (11). Se dal punto di vista della psicoterapia possiamo dire con certezza che Buber fu ingiusto con se stesso addossandosi questa colpa, possiamo d'altra parte comprendere il suo punto di vista. Senti questo fatto come una prova fatta personalmente in vita del significato della filosofia. Ogni volta che un essere umano ci avvicina, abbiamo il dovere di essere attivamente presenti. Abbiamo il dovere di entrare in dialogo per il solo fatto che un nostro simile ci è venuto incontro. Dobbiamo essere presenti con tutte le nostre capacità così che il nostro Io possa entrare in relazione pienamente con il Tu dell'altro.

Questo fatto, che racchiude in sé una percezione profonda di grande importanza, ci offre una indicazione fondamentale per comprendere il mito pro-

(ti) Ibid. pp. 13-14.

fondo che guidò Buber. Egli si sentì chiamato a vivere in mezzo al mondo, a raggiungere il Tu in molti altri uomini. Anche il suo modo di parlare in pubblico, che era un tentativo di iniziare un dialogo fra molti dei presenti contemporaneamente, ne era una dimostrazione. Sentì inoltre l'importanza di parlare in posti in cui si potessero incontrare persone di ogni livello di vita, oltre che nelle università ed altri circoli intellettuali. Anche a questo riguardo Martin Buber e Paul Tillich si trovarono concordi ed agirono come partner.

Nelle prime pagine dell'opera *Eclissi di Dio* Buber ci descrive un'altra esperienza personale che si riferisce a questo suo atteggiamento. Un operaio che seguiva attento e riflessivo le sue lezioni di religione rispondeva ripetendo continuamente la frase « So per esperienza che per sentirmi veramente a mio agio nel mondo non ho bisogno dell'ipotesi " Dio " ». Buber replicò approfondendo ed esaminando ampiamente il problema, fino a che l'operaio non fu d'accordo con lui. Ma anche questo non era sufficiente per Buber. Desiderò accompagnare l'uomo nella fabbrica per dimostrare lì nel mezzo del mondo industriale cosa intendeva per il Dio del Dialogo (12).

(12) Buber Martin, *Eclissi di Dio*. Edizioni di Comunità, Milano 1961.

(13) Buber Martin, *To Hallow This Life*. Antologia edita con una introduzione di Jacob Trapp, Harper and Brothers, New York 1958.

A questa si ricollega una storia Chassidica che Buber racconta in uno dei suoi libri (13). Uno studente del Talmud che si alza molto presto la mattina per poter terminare gli studi, nota che il fabbro di fronte sta già lavorando nel suo negozio con la luce accesa. La mattina seguente lo studente si alza prima per potersi mettere al lavoro prima del fabbro, ma la mattina successiva il fabbro si è alzato ancora prima e si è messo al lavoro prima di lui. Le cose continuano in questo modo ed ognuno dei due continua ad alzarsi sempre prima per poter accendere la luce ed essere al lavoro prima dell'altro. Alla fine, arrivati al punto che non c'era quasi più tempo per dormire, lo studente decise che era necessario parlare con il fabbro ed avere una spiegazione.



Preso questa decisione andò a trovare il fabbro al suo negozio, gli spiegò lo scopo dei suoi studi e con molta serietà concluse « Devi **capire** quello che sto facendo ». Al che il fabbro con pari serietà rispose « E tu devi capire quello che sto facendo io ». Buber condivideva questo riconoscimento chassidico del valore del Tu in ogni essere umano. Ogni persona ha la sua propria integrità, il suo bisogno di una vita autentica, che devono essere rispettati come qualcosa che ha un suo proprio valore. Questo è il Tu nell'altra persona, e non dipende dagli aspetti esterni della società o dai casi della condizione sociale. Il Tu del fabbro non vale meno di quello dello studente. Entrambi hanno i loro compiti da portare a termine ed i loro limiti di orgoglio e di ansia, fra gli altri limiti interiori, da superare. Entrambi hanno lo stesso valore se si considera questa dimensione di esperienza, la dimensione del Tu. Nel momento in cui diventa possibile l'incontro dei Tu, tra lo studente ed il fabbro o tra qualunque altri due Tu, l'incontro diventa un fatto che ha un valore spirituale perenne. In questa occasione qualcosa di nuovo viene creato, qualcosa di nuovo viene alla luce: esiste ora una nuova realtà. Una volta poi che è venuta alla luce ed è stata aggiunta alle altre esperienze umane, vi rimane per sempre. Un nuovo potere è venuto al mondo e ciò avviene ogni volta che si realizza una autentica relazione Io-Tu. Un significato spirituale penetra nel mondo attraverso questo tipo di dialogo fra Tu. Così il fatto di trovare un punto di contatto con il Tu dell'altro si arricchisce di una importanza sociale e spirituale oltre che personale. Per Buber fu un fattore fondamentale nel senso della sua vocazione profonda; ed ebbe un ruolo molto importante nel suo mito profondo.

Ancora nel libro *Eclissi di Dio*, Buber ci racconta una seconda esperienza simile all'incidente con l'operaio tedesco. Questa volta l'interlocutore fu un venerabile professore di filosofia nella cui casa Bu-

(14) " Eclissi di Dio ", op. cit. p. 7.

ber era ospite (14). Una mattina Buber gli lesse un paragrafo di un nuovo libro che stava scrivendo. Dopo che ebbe finito di leggere, il vecchio professore prese la parola per esprimere il suo parere. Il tono con cui si esprime era cordiale ma diventò sempre più emotivo durante il suo discorso. Disse: « Come puoi arrivare a ripetere tante volte la parola ' Dio '? Come puoi immaginare che i tuoi lettori diano a questa parola il significato che tu vorresti? Ciò che tu intendi col nome di Dio è qualcosa che supera la comprensione umana, ma parlandone tu la hai abbassata al livello della concettualizzazione umana. Quale altra parola del linguaggio umano è stata così abusata disonorata, profanata! Tutto il sangue innocente che è stato versato per lei l'ha privata del suo splendore. Tutte le ingiustizie che è stata costretta a coprire hanno cancellato i suoi lineamenti. Quando sento chiamare ' Dio ' l'altissimo, mi sembra quasi una bestemmia ». Queste furono le parole del vecchio.

Il punto di vista sostenuto dal professore era, in sostanza, un'eco dell'atteggiamento di Tillich nel suo primo incontro con Buber. Che cioè la parola Dio, in seguito a tutti gli abusi sociali che ha sopportato e a tutte le errate implicazioni emotive che ha acquistato lungo il corso dei secoli, ha perso la sua utilità. Sarebbe molto meglio usare al suo posto qualche espressione /intellettuale nuova e più precisa, li professore riconosceva quanto fosse grande ed incommensurabile ciò che Buber cercava di esprimere con la parola Dio, e proprio per questa ragione l'uso di questa parola lo turbava. Egli sentiva qualcosa di offensivo e di sacrilego in questo uso dal momento che in questo periodo storico la persona comune non darà alla parola lo stesso significato attribuitole da Buber.

E' da notare che proprio il modo in cui il professore esprime la sua critica era una dimostrazione di quanto Buber aveva sostenuto nella risposta data a Tillich, argomento che Tillich accettò ed incorporò nel suo pensiero. Che cioè la parola Dio è una

parola primordiale — una parola archetipica, se preferiamo — e perciò ogni volta che qualcuno ha a che fare con essa, sia in modo positivo che negativo, si producono necessariamente una grande energia ed un intenso effetto emotivo. Così il professore, mentre intellettualmente non può tollerare l'uso della parola Dio, mostra, con la sua reazione una profonda religiosità. La sua frase ' quasi una bestemmia ', impedendo un vero dialogo, indica che egli identifica la parola Dio soltanto con la bontà e la perfezione.

La risposta di Buber al professore fu molto interessante, ed egli riuscì a fare un passo avanti rispetto alla risposta data a Tillich nel loro primo incontro. Per prima cosa, ammise che la parola Dio è fortemente sovraccaricata di associazioni estranee e che porta con sé ancora molti fra i più seri errori e confusioni della storia; ma, soggiunge Buber, « Non potrei abbandonarla » solo per questa ragione. A causa di tutte le sovrastrutture connesse con la parola Dio, le persone che sentono Buber parlare ed usare la parola Dio comprendono qualcosa di diverso da ciò che egli intende esprimere attraverso di essa: esiste quindi un problema di comunicazione, che però sussiste in realtà solo ad un livello superficiale. La comunicazione viene impedita solo alla superficie, bloccata da forme sociali di pensiero. Ad un livello più profondo invece, la comunicazione può procedere con assoluta libertà senza tener conto delle associazioni coscienti, poiché la parola Dio, in quanto parola primordiale ed archetipica, è presente in ognuno come potenzialità di conoscenza. E' presente nelle profondità della psiche di tutti; aspetta soltanto di essere richiamata. Per Buber questa non è una affermazione puramente accademica, o filosofica, o di psicologia teoretica. Egli ne è coinvolto con tutta la persona, facendone veramente il principio fondamentale sulla base del quale visse gran parte del suo mito profondo. Poiché le confusioni sono solo superficiali mentre nel profondo della psiche di tutti gli uomini c'è

(15) Ibid. p. 8.

questa unica immagine, la comunicazione è possibile senza tener conto di come « le razze umane hanno fatto a pezzi il mondo con le loro discordie religiose » (15), come dice Buber. Bisogna quindi perseverare nell'usare la parola Dio. Bisogna perseverare nell'usarla ma non come un dogma bensì come una affermazione di ciò che è presente nell'uomo, per quanto ricoperto dalla polvere della storia. Se si persevera con pazienza l'uso di questa parola produrrà infine delle trasformazioni nella coscienza dell'uomo in quel periodo storico in cui la si pronunzia. Questa era la fede personale e fondamentale di Buber. Era il punto centrale del mito profondo che lo sosteneva.

Fu proprio per questa fede che gli veniva dalla consapevolezza della immagine che si svolgeva nella sua vita, che Buber poté rispondere come fece al vecchio professore. Quando gli fu rivolta l'accusa di parlare di un Dio diverso da quello immaginato dai suoi ascoltatori, poté rispondere con forza ed affermare che veramente parlava dello stesso Dio di tutti gli uomini. Disse: « In verità, io intendo quello che le generazioni di uomini tormentate dall'inferno e all'assalto del paradiso intendono. E' vero, disegnano caricature e vi scrivono sotto ' Dio '; si uccidono gli uni con gli altri e dicono ' nel nome di Dio'; ma quando ogni follia e delusione cadono in polvere, quando si presentano di fronte a Lui nelle tenebre più solitarie e non dicono più ' Egli, Egli ' ma sospirano, gridano ' Tu, Tu ' tutti quell'unica parola, e quando poi aggiungono ' Dio ', non implorano tutti il vero Dio, il Solo Dio Vivente, il Dio dei figli dell'uomo? Non è proprio Lui che li ascolta?

E non è proprio per questa ragione che la parola ' Dio ' la parola della supplica, la parola che è diventata un nome, è sacra per sempre in tutte le lingue umane? » (16).

(16) Ibid. p. 61.

Così replicò Buber e ci racconta che in risposta il professore lo abbracciò dicendo: « Diventiamo amici ». Evidentemente la parola essenziale era stata pronunziata. Ma cosa voleva dire veramente Buber

con ciò? E cosa rivelava di se stesso così? Per prima cosa faceva capire che secondo lui le differenze nelle concezioni intellettuali di Dio sono di poca importanza. Esse infatti, come per esempio quelle tra il punto di vista del professore ed il punto di vista della persona comune, hanno poco a che fare con Dio.

Dio non si interessa di ciò che uno pensa di Lui, ma di come uno entra in rapporto con Lui. E' questo che determina se avverrà o non una relazione Io-Tu, ed è per mezzo di questa relazione che il potere della divinità può penetrare nel mondo. Questo è il contatto con il Tu di un altro che genera il potere centrale di ciò che noi percepiamo ed indichiamo come divinità nel mondo. Dalla risposta che Buber dette al professore possiamo comprendere quale significato attribuiva alla sua esistenza, quale compito sentiva di dovere adempiere nella sua vita. La cosa più importante che si può dire su Dio nell'era moderna, oltre al fatto che vi sono molti modi contrastanti di concepirlo e che il Suo Nome è molto misconosciuto, è che l'uomo moderno tende a vivere fuori della relazione con Dio. Ciononostante, come Buber aveva capito, la parola primordiale Dio è sempre presente. L'immagine archetipica è sempre lì. Per qualche intuizione, che secondo me deriva dal dinamismo che impersonava, era convinto che la condizione di vita dell'uomo moderno è essenzialmente instabile. Le sue dinamiche profonde la condurranno alla distruzione. Così dobbiamo considerare transitorio dal punto di vista storico il fatto che l'uomo nell'era moderna ha vissuto senza una reale relazione con Dio. Questa mancanza di relazione dovrà infine cadere ed essere rimpiazzata da una relazione reale e positiva. La ragione è semplicemente questa: poiché l'immagine di Dio, che corrisponde alla parola primordiale Dio, è sempre presente nell'uomo, la sua immagine profonda sopravvivrà sicuramente alle condizioni sociali in cui nessuna relazione con Dio è vissuta. Il vuoto verrà infranto, quando la pa-

rola primordiale si farà pronunciare con una forza capace di annullare le sue circostanze storiche. Questa fu una percezione intuitiva di Buber, che esprimeva la inclinazione naturale del suo dinatipo ed il mito profondo che egli viveva.

L'intuizione di Buber su come ciò avverrà corrisponde a quella di Jung, quando Jung cercò una risposta che chiarisse come un individuo che ha una frattura nella sua psiche viene spinto verso l'integrazione. Jung arrivò alla conclusione che il primo passo è il peggioramento del disturbo. A questo seguirà, quando sarà diventato abbastanza serio, una ulteriore trasformazione che darà inizio al capovolgimento. Allo stesso modo Buber comprese che quando l'uomo moderno avrà sofferto abbastanza per la sua alienazione dalla vita, vista come risultato della mancanza di relazione con Dio, i negativi si negheranno a vicenda e la parola primordiale, l'archetipo, si ristabilirà come un fatto di esperienza umana. Allora, fuori dagli abissi della disperazione, la parola sarà pronunciata in modo tale che sapremo che qualcuno l'ascolta. Allora, inoltre, la relazione con Dio tornerà ad essere Io e Tu. Così avverrà. Alla fine dovrà avvenire. Che Buber intuisca ciò e vi creda è fondamentale per comprendere come egli concepiva il suo destino, il compito particolare della sua vita. Egli vide<sup>^</sup>se stesso come una persona cui fu ordinato di continuare a pronunciare la parola primordiale durante questo periodo intermedio finché non arrivi il momento in cui l'uomo moderno, preparato dalla storia, sarà capace di pronunziarla ancora una volta da solo per suo bisogno e per suo desiderio. Allora sarà stato portato a termine il compito principale della storia moderna e del destino personale di Buber, il compito di ristabilire tra uomo e Dio il dialogo Io-Tu.

Da come ho descritto il modello del pensiero di Buber, possiamo vedere che il suo modo di pensare era qualcosa di molto più antico della psico-

logia del profondo. Rappresenta quel modello ciclico esposto da Mosé nella sua profezia della storia che è il prototipo di tutte le profezie storiche della civiltà occidentale. E' il modello fondamentale di profezia secondo cui l'uomo dimenticherà Dio nei periodi di benessere e ritornerà a lui in tempo di sofferenza. Esprimendo questo modello Buber impersonava nuovamente in forma moderna il dinatipo del profeta. Ma dobbiamo osservare che lo arricchiva anche di una nuova dimensione. Buber aggiungeva la dimensione del dialogo. Ciò era veramente già implicito nella profezia che riguardava la relazione dell'uomo con Dio; ma il modo con cui Buber la formulò rende accessibile in modo più specifico all'uomo moderno il potere dell'incontro con Dio. La chiave di ciò consiste essenzialmente nel fatto che Buber comprese che l'assenza di potere nella storia è l'assenza di contatto, la mancanza di relazione, l'incapacità di un Io di percepire un Tu al di fuori di se stesso con il quale stabilire un rapporto. Ma questo non può essere forzato. Bisogna aspettare il momento del dialogo. Bisogna aspettare che arrivi, ma nello stesso tempo si può anche preparare la sua venuta parlando, pronunciando quella parola che giace nel profondo dell'uomo aspettando il momento adatto per venire fuori.

Nel pensiero di Buber è implicito che nel momento in cui questa parola, che è la parola primordiale, è maturata nell'uomo al punto di parlare, allora sono state poste le basi del dialogo. Quando la parola parla nell'uomo, è avvenuto il rapporto con il Tu. Secondo Buber ciò accade inevitabilmente di tanto in tanto nella storia, ma è necessario che nei periodi intermedi vi siano alcune persone tanto identificate con la vita di Dio nel mondo, da testimoniare la continuità del Tu di Dio mentre altre persone credono ed agiscono come se la parola non esistesse più. La parola continua ad esistere anche se sepolta o nascosta. Alla fine farà in modo di essere pronunciata, ed è questo il valore del dinatipo rappre-

sentato da Buber, il dinatipo dell'uomo che pronunzia la parola di Dio. Quando arriva il momento in cui la parola è pronta ad esprimere il suo bisogno di parlare nella storia dal profondo dell'uomo, il fatto che qualcuno, anche nel periodo di silenzio, abbia continuato a pronunziarla agisce come un punto focale per il nuovo dialogo e rende più facile il risveglio.

La nuova dimensione ed il grande contributo offerti da Buber non si limitano al fatto che egli pronunzia la parola primordiale, Dio. Molti, infatti, potrebbero farlo in un contesto o in un altro, con maggiore o minore autenticità. Il suo grande contributo consiste nell'aver mostrato all'uomo moderno che ciò che l'uomo cerca quando cerca Dio, non è contenuto in nessuna verità oggettiva; piuttosto è un avvenimento profondo che dipende dalla qualità di rapporto con il Tu in mezzo al mondo. Se dirigiamo l'attenzione sul rapporto facciamo in modo che Dio possa diventare presente per noi. Su questo sfondo possiamo dare alla persona di Buber un ruolo di figura profetica. In tale definizione, come fece notare Tillich, c'è del vero e del falso. Che Buber in alcuni suoi manierismi, si sia servito di qualche ornamento superficiale di stile profetico, fu una cosa soltanto esteriore e di poca importanza. Di maggior rilievo per il ruolo di profeta fu il senso della storia che Buber possedeva. E' interessante a questo riguardo conoscere come Tillich definisce il profetico. Dice: « Profetico significa esprimere la presenza divina in una situazione particolare ». L'aspetto principale di tale definizione è forse il suo porre l'accento sulla necessaria adattabilità. Buber fu molto consapevole di ciò. Cosf, avendo compreso che i simboli di Dio hanno perduto il loro valore nella forma di espressione convenzionale, richiamò l'attenzione sul potere intrinseco della relazione primordiale Io-Tu, in quanto questa stabilisce un contatto che porta nel mondo la presenza della Divinità, ma non dipende affatto dal credere in simboli particolari. Ne consegue che Buber poté accettare



con estremo realismo il laicismo del mondo moderno ed essere inoltre assolutamente convinto che non c'è niente di profano attualmente che non possa essere santificato quando arriviamo ad una profondità tale da poter entrare in rapporto con il Tu che è in esso.

A questo punto l'intuizione di Buber ebbe enormi conseguenze sul lavoro che lo stesso Tillich stava facendo. Parlando di Buber Tillich disse: « Mi sono sempre trovato d'accordo, in nome di quello che ho chiamato il Principio Protestante, su questa apertura verso ciò che è secolare; essa precorreva un atteggiamento su cui la fase più recente della teologia Protestante ha posto l'accento: la libertà dalla religione, incluse le istituzioni religiose, in nome di quello che è lo scopo della religione» (17). Comprendiamo a questo punto che per Tillich Buber impersonava quella tensione critica con la quale egli stesso dovette lottare prima di potere arrivare dalla posizione che aveva nel Cristianesimo ad una posizione che gli permetteva di affermare la vita dello spirito per l'uomo moderno, o che gli permetteva di passare dalla fede in un Dio legato ad una dottrina particolare ad una denominazione profetica di quello che chiamò « Dio oltre Dio ». Così Paul Tillich continua: « Questo atteggiamento spiega l'enorme influenza che Martin Buber esercitò sul mondo laico, specialmente sui giovani i quali ormai considerano prive di significato le attività e le affermazioni delle chiese e delle sinagoghe. Egli aveva capito che non possiamo continuare a servirci di queste come se niente fosse cambiato nella storia. Ciò fa di lui un teologo autentico ». Con questa frase, Paul Tillich rende a Martin Buber il suo tributo definitivo rivelando nello stesso tempo a noi il suo personale mito profondo. Secondo il pensiero di Tillich essere un teologo autentico equivale ad essere un profeta di Dio in mezzo ad un mondo laico. Ma per poter valutare esattamente il significato di questa espressione dobbiamo comprendere come Tillich si rappresentò l'immagine di

(Y!) " Pastoral Psychology ", op. cit. p. 54.

un teologo e come questa si formò e si sviluppò nel corso della sua vita e del suo lavoro.

Ci potremmo domandare come mai, in questa epoca di scienza e di filosofia della scienza, qualcuno possa aspirare ad essere in primo luogo un teologo. Questo problema riguarda non solo il punto da cui l'individuo parte e quello che vuole raggiungere, ma anche da un punto di vista storico da dove parte e dove vuole arrivare l'umanità. Il punto di partenza di Tillich era nella situazione religiosa del Cristianesimo, non solo perché il padre era un ministro protestante, ma anche perché egli vide il Cristianesimo come la situazione fondamentale dell'uomo occidentale. Questo indica dove l'uomo occidentale è; verso quale direzione si muova è poi un altro problema.

Che vi fossero inoltre coinvolti fattori di gusto soggettivo e di esperienze personali, lo possiamo rilevare dal suo scritto autobiografico, in cui leggiamo: « Il mio amore per le chiese, con la loro atmosfera mistica, per la liturgia la musica ed i sermoni, per le grandi festività cristiane che influenzano la vita della città per giorni ed anche per settimane durante l'anno, produsse in me una sensibilità incancellabile per ciò che è ecclesiastico e sacramentale. A ciò bisogna aggiungere i misteri della dottrina cristiana e l'impronta che lasciano nella vita profonda di un ragazzo, il linguaggio delle Scritture, e le esperienze stimolanti della santità, della colpa e del perdono. Tutto ciò ebbe un ruolo determinante nella mia decisione di diventare e continuare ad essere un teologo » (18).

(18) Tillich Paul, " On the Boundary ", Charles Scribner's Sons, New York 1966, p. 59.

Questi fattori che fanno parte di un gusto personale, sono come i canali lungo i quali incomincia a scorrere il piccolo fiume della personalità. Sono espressioni del sé ambientale. Il sé ambientale è quella parte della personalità che attingiamo dallo esterno di noi stessi, dalle abitudini e dallo stile di vita che ci circondano, in mezzo ai quali viviamo, imitando inconsciamente l'ambiente ed identificandoci con esso come se esso fosse noi stessi.

Mentre alcuni conformano tutta la loro vita a questi fattori ambientali, per altri il sé ambientale è solo il punto di partenza di fronte al quale si sviluppa quella parte della personalità che ha in sé il significato più ampio della vita dell'individuo. Per queste persone il sé ambientale mentre offre le prime possibilità di sviluppo, in seguito diventa come un guscio che bisogna spezzare perché la vera vita dell'individuo possa emergere. Nella vita di persone creative ritroviamo ogni volta questo modello fondamentale; che quel seme che nasconde dentro di sé il potere e la unicità della personalità individuale, perché possa stabilire le condizioni che permettano il suo sviluppo totale, deve aprirsi un passaggio attraverso il guscio delle sovrastrutture ambientali. Questo processo, comunque, di aprirsi un passaggio ed irrompere fuori del guscio del sé ambientale non avviene rapidamente, ma richiede tutta una vita. Richiede un movimento costante avanti e indietro in cui gli opposti che sono nella persona si muovono continuamente l'uno contro l'altro formando poco alla volta nuove integrazioni. Così si svolge il processo dialettico della psiche. La sensazione che la persona ha di se stesso, durante lo svolgimento di questo processo, è quella di vivere contemporaneamente in due mondi e di dovere andare continuamente avanti e indietro passando dall'uno all'altro. Così molto giustamente Tillich pubblicò con il titolo *On the Boundary* (19) un resoconto autobiografico della sua vita.

(19) Ibid.

Senti la sua vita come un susseguirsi di situazioni di limite che erano innate nelle contraddizioni della sua esistenza, come i temperamenti diversi del padre e della madre, l'aspetto urbano e quello rurale che coesistevano in lui, il contrasto tra Luteranesimo e socialismo, tra il dottrinale e l'universale, tra il tradizionale e l'utopistico. Sentendo di essere sempre sul limite di queste ed altre situazioni di vita, riconobbe che la sua vita ed il suo lavoro potrebbero essere compresi come un tentativo di conciliare gli opposti dentro di sé e di rendere la si-

tuazione di limite una occasione per la scoperta e la creazione di un significato nella vita. Nelle ricerche che abbiamo fatto nelle vite di persone creative abbiamo ritrovato questo modello ricorrente: l'enorme sforzo compiuto dal seme per aprirsi un varco attraverso il suo guscio ambientale. Ciò viene talvolta vissuto come una opposizione totale in cui il vecchio sé ricevuto dall'esterno ed il sé in germe che cerca di svilupparsi dall'interno combattono una lotta di vita o di morte. Spesso la violenza di questa lotta è rappresentata nei sogni che mostrano che uno degli opposti, l'ambientale o il potenziale deve essere fatto fuori.

Nella psiche di alcune persone questa contraddizione è mediata dalla immagine del seme, che in seguito, si svilupperà nel dinatipo individuale, che si fissa sulla situazione ambientale con la quale stabilisce un rapporto. Il dinatipo, che a questo punto è ancora ad un primo stadio del suo sviluppo, in seguito si serve della circostanza ambientale e la adatta ai suoi scopi più vasti; mitigando in questo modo l'intensità del conflitto e diminuendo di solito quella parte di sofferenza estrinseca dovuta allo sviluppo della vita creativa. Può accadere purtroppo che, nell'adattare un aspetto ambientale, produca impressioni ingannevoli per se stesso e per gli altri. In tal caso, allora diventa necessario un nuovo processo di definizione perché le sovrastrutture ambientali possano essere eliminate ed il dinatipo possa emergere in tutta la sua integrità. Tillich era molto cosciente di questo movimento avanti e indietro nella sua vita, e lo considerava l'essenza della situazione di limite alla quale attribuiva tanta importanza. Considerò la sua vita come una lotta per superare e riformare limiti, vedendo la ricerca di nuovi limiti nell'esistenza personale come l'atto creativo fondamentale nella vita di una persona. Scrisse: « Vivere alla frontiera nella situazione di limite significa tensione e movimento. In verità non è uno stare immobile, ma piuttosto un superare ed un ritornare, un ritornare ed un superare con-

tinuo, un andare avanti e indietro, il cui scopo è quello di creare una terza zona al di là dei territori limitati, una zona in cui ci si può fermare per un po' senza essere rinchiusi in stretti confini. La condizione di frontiera non è ancora quello che si può chiamare «pace»; eppure è la porta attraverso la quale ogni individuo deve passare, e ogni nazione deve passare, per potere raggiungere la pace. Perché pace significa essere in Ciò che Tutto Comprende (Obergreifenden) che è lo scopo di questo passare e ripassare le frontiere. Soltanto colui che vive sui due fronti di una linea di confine può servire Ciò che Tutto Comprende e, quindi, la pace — non quello che preferisce stare al sicuro nella quiete di stretti confini —. La pace appare — nella vita personale come in quella politica — lì dove un vecchio limite ha perso il suo valore e quindi il suo potere di disturbo, anche se sussiste come un limite secondario » (20).

Questo senso di movimento continuo, una calma che racchiude in sé un conflitto dialettico, è fondamentale per comprendere lo sviluppo personale di Tillich. E' particolarmente evidente nello sviluppo e nel cambiamento avvenuti durante la sua vita del ruolo di teologo e nel modo in cui si svolse ed infine si trasformò il concetto che egli aveva del significato di questo ruolo. Tra le cause ambientali che influenzarono la sua vita riconosciamo il fatto di essere il figlio di un ministro attivo e di successo, la sensazione di calore e piacevoli ricordi legati a riti religiosi, ed in modo particolare la convinzione, instillata in lui nel corso di molti anni, che tutti i problemi importanti debbano alla fine trovare una soluzione nell'ambito del Cristianesimo. Quest'ultimo atteggiamento fu decisivo perché Tillich entrasse negli studi teologici. Anche se nei suoi primi anni aveva mostrato un forte interesse per la filosofia come pure una profonda sensibilità per i problemi sociali della storia, egli non si permise di diventare solo un filosofo, né di concentrarsi su studi sociali o politici. La ragione che glielo impedi

(20) Tillich Paul, " The Future of Religions ", Edited da Jerald C. Brauer-Harper and Row, New York 1966.

sembra riguardare essenzialmente il suo sé ambientale, con particolare riferimento al punto di vista di cui abbiamo parlato secondo il quale tutti i problemi essenziali debbono trovare una risposta definitiva nell'ambito del Cristianesimo. Fu dunque la natura del suo interesse ambientale che lo portò a sviluppare il suo pensiero nel contesto del Cristianesimo; e ciò significava che il cammino che la sua vita e la sua opera dovevano percorrere era quello di un teologo.

(21) Paul Tillich, *Si scuotono le fondamenta*. Astrolabio, Roma 1972.

All'inizio questo non comportò nessun problema tranne che essere un teologo significava operare nel contesto del Cristianesimo. In *Si scuotono le fondamenta* dice esplicitamente: « La teologia non esiste fuori della comunità di coloro che affermano che Gesù è il Cristo, fuori della Chiesa, assemblea di Dio» (21). In altre parole è una vocazione che presuppone una fede Cristiana. Questo è il punto di partenza ambientale. Il filosofo però e l'uomo di interessi sociali hanno anche altre necessità, e queste diventando più forti entrarono sempre più a fare parte della sua vocazione di teologo. Ad ogni stadio successivo diventava dunque necessario definire il significato del ruolo del teologo; ed attraverso queste nuove ripetute definizioni noi possiamo seguire l'evoluzione e lo svolgimento dell'immagine di vita di Tillich.

I suoi interessi sociali furono tra i primi a ricongiungersi con quelli teologici; cosa che in realtà avvenne molto facilmente nella sua giovinezza, forse troppo facilmente. Entrò a fare parte del movimento Socialista Cristiano, ed in quel periodo avvenne l'incontro con Buber che abbiamo descritto prima. Ma Tillich aveva bisogno di alcune dimensioni che mancavano ad un Socialista Religioso; aveva bisogno di costruire una interpretazione della storia, ed in seguito metterla in relazione con il contesto del Cristianesimo. In conseguenza, Tillich fece una distinzione tra un teologo di chiesa e un teologo di cultura. Il teologo di chiesa era limitato sot-

to tutti gli aspetti dal fatto di interessarsi di dottrina ecclesiastica, mentre il teologo di cultura aveva il compito di approfondire tutti gli aspetti della cultura e di trarne una interpretazione, che non doveva coincidere necessariamente con i preconcetti dell'insegnamento cristiano. Il teologo di cultura doveva essere un uomo dalla mente completamente libera; fermo restando, comunque, il suo impegno teologico di metter in relazione le sue scoperte, una volta portati a termine i suoi studi culturali, con i problemi della chiesa. Ma anche questa nuova definizione del ruolo del teologo rappresentò un atteggiamento temporaneo. Tillich aveva bisogno di una nuova prospettiva; come fece notare James Luther Adams quando scrisse nel suo libro su Tillich: « Le opere posteriori di Tillich non conservano la distinzione tra ' teologo di cultura ' e ' teologo di chiesa ' » (22).

In realtà oltre all'aspetto sociale e a quello dottrinale, c'erano molti altri aspetti di cui Tillich aveva bisogno; tra gli altri la dimensione artistica e quella letteraria, aspetti questi della sua mentalità umanistica. Ma il più importante tra i suoi vasti interessi era quello della filosofia, in particolare il bisogno che aveva di interessarsi dei problemi assoluti della esistenza umana. Mentre voleva affrontare le verità della vita umana esaminandole alla luce della eternità, era anche consapevole del fatto che la dottrina Cristiana ed il suo impegno personale nei confronti della religione Cristiana comportavano un contesto molto preciso contrassegnato da limiti storici ben definiti. Sapeva bene che il Cristianesimo presenta un sistema di simboli che permette di comprendere gli aspetti eterni dell'esistenza umana, ma che non è esso stesso eterno. Aveva quindi bisogno di costruire un ponte che gli permettesse di superare il limite di separazione tra il suo interesse per i valori assoluti della filosofia ed il suo impegno verso la religione cristiana. Anche questo passo implicava una ulteriore nuova definizione di che cosa significa essere un teologo. Ciò viene chiarito in quello che

(22) Adams John Luther, " Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science, and Religion ", Harper and Row, New York 1965 p. 89.

Tillich definì Metodo di Correlazione che è certamente il metodo fondamentale dell'opera di Tillich e la chiave per comprendere il suo pensiero. Per mostrarvi più chiaramente possibile cosa intende Tillich con il suo Metodo di Correlazione, vi riporterò un brano del primo volume della sua Teologia Sistemica, in cui egli dice: « La teologia sistemica, nell'usare il metodo di correlazione, procede in questo modo: attraverso una analisi della condizione umana porta alla luce i problemi esistenziali e dimostra che i simboli del messaggio cristiano sono le risposte a questi problemi. L'analisi della condizione umana viene fatta in termini che al giorno d'oggi vengono chiamati 'esistenziali', ma analisi di questo tipo sono molto più antiche dell'esistenzialismo, in realtà sono vecchie come il pensiero dell'uomo che si rivolge su se stesso e fin dal sorgere della filosofia hanno trovato espressione in varie forme di concettualizzazione. L'uomo che si è rivolto ad esaminare il suo mondo, vi ha ogni volta ritrovato se stesso come una parte di esso; ma ha anche compreso nello stesso tempo di essere uno straniero nel mondo degli oggetti, incapace di penetrarlo oltre un certo livello di analisi scientifica. In seguito ha realizzato di essere egli stesso la via di ingresso a livelli di conoscenza più profondi, che può trovare nella propria esistenza l'unico mezzo possibile per accostarsi alla esistenza in sé. Ciò non significa che l'uomo è più adatto degli altri oggetti ad essere esaminato come materia di ricerca scientifica, anzi è proprio il contrario! Significa invece che l'esperienza immediata della propria esistenza personale rivela qualcosa della esistenza in generale » (23).

(23) Paul Tillich, " Systematic Theology ", voi. I, The University of Chicago Press, Chicago Illinois. 1951, p. 62.

In questa affermazione possiamo vedere quali effetti psicologici produsse su Tillich la costruzione di una teologia sistemica. In verità ci si potrebbe chiedere come mai un uomo che aveva uno spirito così libero ed aperto dovesse sentire il bisogno di costruire un sistema. L'idea stessa di un sistema sembrerebbe fuori luogo per un uomo simile, in



quanto un sistema tende ad irrigidire il pensiero di una persona. Tuttavia Tillich aveva bisogno di un sistema e questo doveva essere rigido proprio come deve essere rigido un ponte. Questo deve essere almeno tanto forte da permettere alle persone che lo attraversano di arrivare in salvo all'altro lato; la teologia sistematica di Tillich ebbe il compito particolare di essere il ponte che gli permettesse di oltrepassare il limite tra filosofia e religione.

Il Metodo di Correlazione è fondamentale per comprendere ciò. Alla sua base c'è la consapevolezza che « l'uomo stesso rappresenta la via di ingresso a livelli di conoscenza più profondi, e che nella sua stessa esistenza può trovare l'unico mezzo per accostarsi alla esistenza in sé ». Le implicazioni contenute in questa frase sono tanto vaste quanto quelle che si possono trovare nella psicologia dei profondi. Tillich realizzò che un uomo che guarda nella sua individualità ad un livello abbastanza profondo arriverà ad afferrare gli universali della vita; e naturalmente ed anche molto ingegnosamente, Tillich concluse che questa operazione si può eseguire in entrambe le direzioni possibili: si può andare dall'individuale all'universale, e si può andare dall'universale all'individuale. Nel caso della religione, si può andare dagli universali della condizione umana alle risposte particolari della religione cristiana, ammesso che si sia arrivati ad un livello abbastanza profondo per penetrare la dimensione simbolica del Cristianesimo. Proprio attraverso la dimensione simbolica del Cristianesimo, andando da ciò che è universalmente esistenziale verso ciò che è particolarmente cristiano, si può realizzare il Metodo di Correlazione.

Secondo Tillich questo lavoro deve essere compiuto da un teologo, e soltanto in un modo sistematico, cioè sostenuto e diretto da una struttura fissa. Notiamo che il Metodo di Correlazione di Tillich era un ponte che conservava il suo legame con il Cristianesimo, mantenendo così la sua immagine del seme in svolgimento, il suo dinamismo creativo, an-

cora nel contesto protettivo del suo sé ambientale. A questo fatto è connessa una grande tensione psicologica, in modo particolare per il tipo creativo. Così scopriamo una certa ostinazione, come se qualcosa dentro di lui lo minacciasse continuamente di distruggere il suo sistema. In realtà non sarebbe troppo sbagliato dire che Tillich, negli anni seguenti esplose veramente fuori del suo sistema, e che le migliori espressioni della sua creatività le troviamo fuori del suo sistema, particolarmente nei suoi sermoni ed anche negli scambi che ebbe con altri pensatori creativi del nostro tempo.

Devo aggiungere comunque che per quanto il maggior contributo di Tillich sia al di fuori della sua Teologia Sistemica, esso fu reso possibile soltanto dal fatto che egli si era per prima cosa assoggettato a costruire la struttura. E' strano, ma talvolta un uomo può costruire un ponte per potere andare avanti e indietro fra due rive per scoprire poi che il ponte porta ad una terza riva di cui egli non sapeva niente ma che in realtà è proprio quella che egli avrebbe voluto raggiungere da sempre. Questo potrebbe essere accaduto molto verosimilmente a Tillich, come accadde ad altri costruttori di sistemi. Naturalmente, dopo che il ponte ha portato una persona sulla terza riva, questa non ha più bisogno del ponte, il quale comunque, potrebbe essere ancora utile ad altri.

Ho accennato che una delle attività più creative di Tillich nel periodo seguente della sua vita implicò uno scambio con alcuni pensatori indicativi. Tillich disse, e potrebbe essere stato vero, di essere riuscito a produrre i sermoni soltanto con l'aiuto di quello che Buber gli aveva insegnato sul dialogo, ma in realtà egli stesso al livello più profondo era molto dotato per il dialogo. Uno di questi dialoghi di cui Tillich parlò nei suoi scritti, e che sembra veramente avere avuto una importanza fondamentale perché egli potesse giungere alla sua successiva interpretazione del significato del ruolo del teologo nel nostro tempo, fu quello che ebbe con Mircea

Eliade, un uomo che per molti anni ha presentato qui ad Eranos contributi di grande interesse.

Questo dialogo non riguardava solo l'uomo Eliade, ma la storia delle religioni in generale. Per Tillich, come per molte persone in questi ultimi anni, Eliade è giunto a rappresentare la personificazione dello studio della storia delle religioni. Sembra che per alcuni anni precedenti il suo incontro con Eliade, Tillich si stesse preparando a venire a patti con la storia delle religioni, e ciò era implicito nella ostinazione che manifestava nell'essere un teologo rinchiuso nei confini ambientali del Cristianesimo. L'immagine profonda del suo lavoro richiedeva una struttura più vasta; ed il Metodo di Correlazione all'interno della sua Teologia Sistemática rappresentava un principio elaborato con molta cura per equilibrare l'universale e la tradizione. Sembra chiaro che Tillich per un lungo periodo sentì di avere bisogno di qualche altra cosa; ma ho l'impressione che non riuscì a compiere quel passo avanti che il suo lavoro richiedeva finché non si incontrò faccia a faccia con Eliade all'Università di Chicago e non si scontrò con il tipo di lavoro di Eliade.

Se esaminiamo le possibilità che avrebbe potuto avere precedentemente, vediamo chiaramente che non furono molto stimolanti per Tillich. L'incontro con Rudolph Otto, di cui ci parla, non fu sufficiente per lui. Da un altro punto di vista Tillich si interessò molto di psicoanalisi, particolarmente del lavoro di Karen Horney al tempo in cui visitò il Giappone per fare ricerche sullo Zen. Ma è chiaro che quel genere di psicologia del profondo non aveva i mezzi per fare luce sul tipo di problemi che Tillich aveva bisogno di porre. Probabilmente solo Jung, tra gli psicologi del profondo, aveva vedute tanto ampie da potersi incontrare con Tillich sullo stesso piano. Sembra però che Tillich avesse una resistenza nei confronti di Jung per diverse ragioni; in parte per ragioni politiche e sociali, in parte perché l'atteg-

giamento di Jung verso i simboli religiosi gli sembrava ambiguo, in parte perché l'idea degli archetipi di Jung gli sembrava troppo vaga e « poco rigorosa ». Per quanto in seguito Tillich superò gli aspetti personali della sua resistenza e lo fece con grandezza d'animo nel discorso che tenne alla cerimonia commemorativa in onore di Jung, riconosciamo che nella sua resistenza alla idea degli archetipi, c'è un aspetto oggettivo che merita un esame più approfondito.

Chi di voi conosce le opere di Eliade saprà che egli si serve di un concetto degli archetipi che veramente è completamente diverso da quello di Jung, e che si potrebbe definire un concetto esistenziale degli archetipi più che un concetto di psicologia del profondo. Il concetto che ne ha Jung promette di asserire e di dimostrare molte più cose di quello di Eliade; e per questa ragione è chiaro che investe un numero molto maggiore di problemi ed incontra una resistenza molto più grande. Dopo tutto Jung sostiene che nelle strutture biologiche dell'essere umano sono innati modelli di comportamento insieme con processi psicologici di sviluppo conflitto e decadenza, che si riflettono in strutture corrispondenti di modelli simbolici che definisce archetipi. Il lavoro di Jung in questo campo, per questo suo nuovo concetto che gli archetipi non sono solo psicologici ma anche « del mondo », cioè espressioni del macrocosmo nel microcosmo, poneva problemi ontologici troppo stimolanti per Tillich. Anche su questo piano Tillich aveva delle riserve nei confronti di Jung, poiché, come Buber, non comprendeva bene la natura dell'impegno personale di Jung. Secondo me ciò era dovuto ad una diversità di tipi, in particolare sia Tillich che Buber davano vita ad un dinamismo diverso da quello di Jung ed avevano quindi una visione diversa della realtà assoluta. Ma torneremo fra poco su questo punto. Tillich poteva accettare come una ipotesi l'idea di Jung della base unitaria, cioè biologico/psicologica,

0 psicoide secondo la definizione di Jung, degli archetipi; ma come una ipotesi da sottoporre ad uno studio più approfondito dal punto di vista scientifico. Di fronte ad un punto però dell'opera di Jung, si fermò: quello che si potrebbe definire « la denominazione degli archetipi ». Nel discorso commemorativo infatti Tillich disse: « Talvolta mi sembra che la denominazione degli archetipi fatta da Jung sia... in un certo qualmodo poco rigorosa e priva di un principio selettivo » (24). Anche altre persone naturalmente, pur riconoscendo alla ipotesi degli archetipi di Jung implicazioni di enorme portata, hanno mosso questa stessa critica nei confronti della sua formulazione così vaga e poco dettagliata da lasciare adito ad abusi ambigui ed irresponsabili. Su ciò si fondavano le riserve che Tillich e molti altri avevano verso l'idea degli archetipi di Jung. Io penso di non sbagliare dicendo che, se il concetto di archetipo avesse avuto una formulazione più precisa convalidata da prove che fosse possibile studiare in termini di categorie già formulate al di fuori del campo di lavoro di Jung, le implicazioni dell'idea fondamentale di Jung diventerebbero molto più significative per persone che oggi lavorano in vari campi di studio.

(24) Discorso commemorativo di Tillich per Jung, op. cit. pp. 32.

In ogni caso si vede chiaramente che per Tillich l'uso che Eliade fa del termine e del concetto di

Archetipo, che contrastava con quello di Jung, fu di importanza particolare nel permettergli di compiere quel passo verso l'universalismo che avrebbe soddisfatto in più ampia misura la sua immagine profonda del significato del ruolo teologo nel mondo moderno. Una prima ragione di ciò è semplicemente che il concetto di archetipo di Eliade afferma molto meno di quello di Jung, e quindi ha bisogno di dimostrare di meno ed è quindi meno esposto alle critiche. Una seconda ragione, che sembra la più importante, è che la qualità esistenziale della formulazione di Eliade corrispondeva molto da vicino al Metodo di Correlazione che Tillich aveva usato, come abbiamo visto, per costruire il ponte

tra la filosofia esistenzialista ed il Cristianesimo. Così per Tillich fu un passo naturale intraprendere con Eliade un dialogo che estendesse il suo ponte alla storia delle religioni in generale. Il concetto operativo degli archetipi usato da Eliade, e descritto in *Cosmos and History*, si fonda sul principio che esistono alcuni tipi di situazioni che ricorrono spontaneamente proprio a causa della natura della esistenza personale e sociale dell'uomo, e che si rivelano attraverso sogni, miti ed altre espressioni simboliche. Eliade sostiene inoltre che l'uomo ad ogni livello di cultura fin dal più arcaico e primitivo cercò costantemente di comprendere i misteri della sua esistenza per poter trasformare le condizioni di vita profonde ed esterne della sua vita, e che questa ricerca tende a manifestarsi in strutture di simbolismo che si concentrano su alcuni temi che nel corso della storia ricorrono come variazioni su un tema. Questi sono gli archetipi. Essi hanno a che fare con il tempo, i suoi cicli le sue ripetizioni e con l'escatologia. Hanno a che fare con il sacro visto come una dimensione di vita e con il non sacro, il profano. Hanno a che fare con il ciclo di morte e di rinascita che viene sperimentato e simbolizzato nei riti di iniziazione. Queste situazioni archetipiche sono materia di studio per Eliade, che non cerca di costruirvi intorno un sistema analitico. Il suo scopo è semplicemente quello di descriverle e di comprenderle per quello che sono in se stesse e di entrare in corrispondenza con esse più profondamente possibile. Cerca di trarne le implicazioni esistenziali che sono portate come illuminazioni confuse e spesso profondamente intuitive nell'interno delle strutture simboliche che si formano spontaneamente e si presentano nei diversi miti e riti. Esaminando tutto ciò, vediamo come questo metodo di lavoro di Eliade si adatti armoniosamente con il Metodo di Correlazione di cui Tillich si era servito nel particolare contesto del Cristianesimo. Egli aveva tratto dalla filosofia i problemi universali ed eterni, cercando di metterli in relazione con le

risposte ottenute dalle dottrine e dai simboli del Cristianesimo. A questo punto, l'opera di Eliade gli offriva una sorgente nuova ed abbondante sia di questi problemi esistenziali eterni che di una varietà di possibili risposte presentate in forme simboliche complicate ed illimitate. Era proprio come se Eliade gli avesse permesso di entrare in una miniera che si sarebbe dimostrata una sorgente inesauribile di materiali grezzi. A questo punto il metodo di correlazione poteva veramente diventare utile nel costruire una teologia. Ma quanto diversa avrebbe dovuto essere questa teologia! Prima di morire Tillich aveva appena incominciato ad andare attivamente in questa direzione. Nello scritto in onore di Tillich, Eliade osserva molto giustamente, che la morte lo colse proprio quando aveva iniziato un nuovo svolgimento di pensiero. Dal nostro punto di vista, questo fu veramente un nuovo inizio, ma se avesse potuto vivere tanto da portarlo a termine, avrebbe rappresentato il compimento del mito profondo che egli aveva personificato nel corso della sua vita matura. Con questo nuovo materiale sarebbe stato capace di formulare il significato del ruolo del teologo nell'era moderna.

Nell'ultima lezione che tenne in pubblico, intitolata *The Significance of the History of Religions for Systematic Theology*, Tillich indicava la direzione che questi avrebbe preso. Per il teologo Cristiano significherebbe per prima cosa un cambiamento nel suo atteggiamento fondamentale. Dovrebbe accettare l'idea che esperienze valide di rivelazione religiosa non sono necessariamente riservate al Cristianesimo, ma sono, secondo una espressione di Tillich, possibilità « universalmente umane ». Significherebbe, continua Tillich, riconoscere che l'uomo riceve la rivelazione nei termini della condizione limitata della sua umanità. Potrebbe quindi essere giusta, e potrebbe essere sbagliata. In altre parole dobbiamo essere aperti ad accettare ciò che c'è di valido in ogni tipo di esperienze religiose, ma dobbiamo anche stare attenti ed assumere un atteggiamento cri-

tico nei loro confronti. Questo cambiamento di modo di vedere implica una constatazione ulteriore, che le differenze di rivelazioni tra i diversi popoli del mondo potrebbero contenere nel loro aspetto complessivo un processo di rivelazione religiosa in continuo sviluppo. Questa idea è in se stessa di grande importanza per venirci presentata anche solo come un suggerimento da un uomo che trascorse la sua vita come un teologo cristiano. Tillich comunque, prosegue affermando che dobbiamo riuscire a comprendere che il processo di rivelazione religiosa, che avviene in tutto il genere umano nel corso della storia, non comprende soltanto gli avvenimenti che hanno luogo nei confini formali delle religioni, ma anche quelli che avvengono nel campo secolare. Dice che il sacro, ed il suo significato qui si può ampliare sia dal punto di vista di Buber che da quello di Eliade, « non si trova a fianco del profano, ma nelle profondità di questo ».

Cosa possiamo dedurre da simili affermazioni? Tillich le presentava come contributi per la Teologia Sistemica, in particolare come i fondamenti per una nuova Teologia Sistemica. Chiaramente questa teologia non sarebbe stata limitata al Cristianesimo; e non solo non sarebbe stata limitata al Cristianesimo ortodosso nella sua forma attuale, ma non sarebbe stata ristretta al campo dell'esperienza religiosa cristiana nel suo complesso. Allora cosa sarà un teologo? Non sarà più colui che offre una elaborazione intellettuale sistematica della dottrina cristiana. Avrà perduto il suo carattere particolarmente cristiano; ma quando questo gli accadrà, verrà chiamato con un nome riportato alla radice originale della parola. Diventerà un teonomo, un uomo che ha Dio come legge profonda, un uomo che ha come principio profondo di vita quello di rendere testimonianza alla presenza della divinità nel mondo. A questo punto abbiamo veramente compreso il significato che Tillich dava al suo mito profondo, al suo essere un teologo. Ma durante gli anni in cui adattava questa immagine del seme, questo dinatipo



del teonomo nel contesto della sua base ambientale del Cristianesimo, quando cercava di immergere la sua immagine del seme nel suo sé ambientale, non riuscì mai ad essere un teonomo non importa quale alto riconoscimento accademico possa avere raggiunto. Non poté essere allora un teonomo, ma soltanto un teologo cristiano. Da qui la grande tensione di una urgenza profonda presente in Tillich durante tutta la sua vita, che lo fece vivere sempre su un limite, sentendo anche nei momenti di maggiore successo che qualche cosa di fondamentale importanza nella sua vita rimaneva incompiuta. Parlò di se stesso come di un teologo e questo termine per lui indicava l'elogio più grande, come quando parlò di Martin Buber. Ma si capiva che quando usava la parola teologo in questo modo, parlava di una visione non di un fatto. Bisognerebbe dire non ancora un fatto; perché un sogno è un fatto che è arrivato appena un po' prima del tempo. Il ponte che aveva costruito tra filosofia e Cristianesimo, arrivò veramente ad una terza terra, ad una terra teonoma, in cui il nome di Dio poteva essere pronunciato in varie forme, moltiplicando la testimonianza ed ampliando il significato. Questo passo mentre portava a compimento il mito profondo verso il quale Tillich aveva indirizzato tutta la sua vita, richiedeva anche un reale capovolgimento nel modo di definire la sua vocazione così come l'aveva vissuta per tanti anni. Qualcosa doveva veramente morire perché potesse nascere in Tillich un Nuovo Essere che portasse a compimento lo scopo del suo lavoro e della sua vita. E' simbolico che nell'ultimo discorso della sua vita egli profetizzò un nuovo tipo di teologia che avrebbe inevitabilmente trasformato la sua vecchia teologia sistematica, ma che sarebbe stato reso possibile soltanto da tutto il lavoro che egli aveva compiuto con passione.

Ho già detto prima che il modello delle vite e delle opere di Buber e Tillich racchiudeva una somiglianza molto forte, al punto tale che possiamo dedurre che impersonavano nelle loro vite lo stesso dinamico.

Lo deduciamo anche dal fatto che le cose che Tillich disse nel parlare di Buber nel suo discorso commemorativo su Buber, si possono adattare ugualmente a lui stesso. D'altra parte, quando Tillich pronunciò il discorso in memoria di C. G. Jung dimostrò calore e simpatia, gli offrì anche l'omaggio supremo di impegnare un valido dialogo con i concetti fondamentali della sua opera. Per quanto parlò con il massimo ardore e sincerità, in questo discorso non troviamo affatto la comunione di sentimenti, la profonda simpatia fatta di comprensione e di identificazione, che ritroviamo nel discorso su Buber. Si potrebbero suggerire ragioni personali di poca importanza per spiegare questa differenza di tono, ma hanno veramente poco valore. La ragione fondamentale di questa differenza è da ricercarsi nel fatto che Buber e Tillich esprimevano lo stesso dinamico, mentre Jung ne esprimeva uno diverso. Una indicazione ulteriore di questa differenza si potrebbe ricercare nel fatto che sia Buber che Tillich non riuscirono mai a comprendere veramente e profondamente l'esperienza del significato spirituale della realtà psichica così come Jung la esprime nella sua Risposta a Giobbe. Anche questo è un soggetto che non posso trattare dettagliatamente in questa sede; lo cito per dimostrare che i diversi dinamici portano con sé differenze di temperamento e differenze nella capacità di percezione a vari livelli. Spesso ne deriva che una persona è incapace di vedere qualcosa che un'altra persona di intelligenza uguale trova del tutto chiara.

Possiamo citare molti ed evidenti esempi di questo fatto. Per esempio quando Sigmund Freud cercò di accostarsi al problema della religione, con particolare riguardo a ciò che definì il « sentimento oceanico », disse che rispettava questa esperienza negli altri, poiché conosceva alcune persone degne di rispetto che sostenevano di averla provata, ma che da parte sua era « incapace per temperamento » di sperimentarla. Se Freud descriveva veramente così

i suoi sentimenti concreti, dobbiamo dedurre che la spiegazione su basi di temperamento che egli dà della sua incapacità indica che sentiva che ciò era causato da qualcosa che apparteneva alla sua stessa natura, cioè dalla sua immagine di vita o dal suo dinatipo. Il dinatipo impersonato da Freud era sicuramente molto diverso da quello di Jung. Conosciamo bene, in altri campi di esperienza ma in modo simile, la situazione in cui una persona può vedere colori e forme aprirglisi spontaneamente e trasformarsi attraverso il suo occhio della mente, mentre un'altra persona dotata della stessa intelligenza praticamente non vede proprio niente né all'esterno né all'interno. Un'altra persona ancora può udire tonalità e ritmi formare modelli e strutture che rimangono del tutto inaccessibili per qualcun altro. Ciò è in relazione con facoltà, sensibilità e capacità proprie di particolari dinatipi, in questo caso il dinatipo dell'artista figurativo e del musicista. Ogni dinatipo è caratterizzato da un suo stile e da una propria capacità di percepire la realtà e di entrare in relazione con essa, i quali gli offrono sia i mezzi per esprimersi che i mezzi per raggiungere un più completo sviluppo.

Queste capacità e modi di percepire sono, comunque, originari del modello contenuto in ciascun dinatipo. Da ciò possono derivare grandi difficoltà di comunicazione negli scambi tra persona che hanno dinatipi diversi; ed è in questo senso che ho citato le differenze tra Buber e Tillich da un lato e Jung dall'altro.

I problemi che Tillich trovò nel concetto di archetipi di Jung consistono proprio in questo; ma ciò nonostante il concetto rimane di una certa validità ed utilità. Da un punto di vista pragmatico, non ha alcuna importanza per quale via si arriva all'ipotesi degli archetipi. Qualcuno vi può arrivare su un piano puramente sociale, osservando che alcuni modelli di comportamento sorgono universalmente per ragioni funzionali. Qualcun altro vi può arrivare osservando che la vita umana produce in tutti i tempi e culture alcuni modelli di espressione attraverso i quali l'uo-

mo cerca di scandagliare le profondità della sua esistenza. Qualcuno può considerarla in termini di predisposizioni biologiche o come modelli di comportamento in cui l'uomo è un microcosmo che riflette un macrocosmo più vasto. Qualcun altro ancora può considerarla in termini delle complessità della psicologia del profondo e delle classificazioni analitiche di uno Jung o con il più diretto ed esistenziale punto di vista di un Eliade. Qualunque sia la via seguita per giungere a ciò, rimane il fatto che alcuni modelli di comportamento si ripresentano ogni volta che la vita umana arriva ad un livello significativo di sviluppo sociale.

Il termine « archetipo » si riferisce a questo fatto generale. Si può riferire anche a qualche cosa di più specifico, ma ciò implicherà sempre usi particolari. In se stesso il termine si riferisce a quanto c'è di genericamente universale come potenzialità nell'uomo. Si riferisce anche al livello del profondo nell'esperienza umana, a ciò che è fondamentale ed essenziale più che superficiale, a ciò che è primordiale più che recente ed a ciò che si trova nella parte più intima ed irrazionale della psiche piuttosto che al limite esterno della coscienza. Allora comprendiamo che il termine archetipo, nel suo uso più fondamentale ed assolutamente indispensabile, si riferisce ad una qualità di coscienza. In questo senso dovremmo veramente usare il termine archetipo come un aggettivo piuttosto che come un nome. Potremmo parlare allora del livello o qualità archetipica della psiche o della coscienza, non degli archetipi. Potremmo parlare di tendenze archetipiche nella psiche, non di particolari archetipi che fanno questo o quello. Facendo così, ci lasciamo prendere nel gioco di denominare gli archetipi. Ciò produce il doppio effetto di allontanare persone come Tillich e Buber che hanno una conoscenza autentica, acquistata con le loro personali esperienze profonde, degli aspetti archetipici della psiche; e di renderci sempre più difficile arrivare ad una comprensione

convalidata dall'esperienza dei fattori operanti nelle profondità della psiche.

Mi sembra che per raggiungere questo scopo abbiamo bisogno di semplificare invece che complicare i metodi di classificazione. Abbiamo infatti bisogno di un metodo per chiarire il problema degli archetipi su un piano concettuale per poterlo trattare da un punto di vista sperimentale e descrittivo, lo mi servo come strumento di ricerca in questa direzione di una formula di classificazione che è quanto mai semplice e pratica. Considero il concetto di archetipo come un termine aggettivale utile ad orientarci verso il livello profondo della psiche. Non cerco di fare una classificazione in particolari archetipi, essenzialmente perché mi sembra necessario differenziare i diversi aspetti del livello archetipico della psiche prima di poter cominciare a dargli un nome e a classificarlo. Alcune delle accuse di « tendenza alla confusione » mosse giustamente contro la nomenclatura junghiana sono dovute all'aver mancato di osservare questa precauzione. Studiando i fattori archetipici della psiche, scopriamo che si suddividono in due tipi principali:

1) Quei modelli e quelle immagini che presentano la potenzialità di riconoscere e conoscere la realtà in forme particolari. Queste sono le categorie innate della conoscenza, che ho quindi denominate **cognitipi** (25).

2) Quei modelli o potenzialità che debbono essere espressi o impersonati dinamicamente nella vita dell'individuo. Questi vengono percepiti come immagini di vita, o immagini del seme, che si svolgono o crescono ed offrono la direzione ed il contenuto del destino dell'individuo. Questi li ho denominati **dinatipi**.

La distinzione tra conoscenza e sviluppo dinamico della vita è di importanza enorme se si vuole descrivere quanto avviene nella profondità della psiche. Molto spesso un'unica immagine si presenta

(25) Per una discussione più completa sui cognitipi vedi Progoff, " Depth Psychology and Modern Man ", Julian Preis, Nev. York 1959.

come un cognitipo ed un dinatipo contemporaneamente, ed è decisivo comprendere la differenza di funzione. Si può presentare per esempio una figura di un sogno, che per le sue qualità potrebbe essere descritta come il vecchio saggio in quanto presenta una capacità di intuizione nella vita dell'individuo. In quanto portatrice della qualità di conoscenza al profondo della psiche, l'immagine del vecchio saggio è un cognitipo. In quanto portatrice della potenzialità di essere rappresentata nel corso della vita dell'individuo, sarebbe un dinatipo. Nei due casi la sua funzione ed il suo significato sarebbero completamente diversi. Nei sogni della maggior parte delle persone, la figura del vecchio saggio sarebbe un cognitipo; ma nel caso di una persona come C. G. Jung, o Suzuki o Heidegger sarebbe un dinatipo perché sarebbe una immagine del seme sviluppantesi dinamicamente nel corso della vita della persona. In realtà i dinatipi sono le particolari forme sociali di potenzialità in esseri umani individuali. In ogni società ci sono particolari possibilità per le funzioni sociali, e particolari dinatipi che le porteranno a compimento. La figura del vecchio saggio è uno dei dinatipi, come il profeta, o teonomo; altri dinatipi sono: il poeta vate, il prototipo dei quali è Omero mentre Kazantzakis ne è un esempio moderno; la madre che nutre; l'eroe, come Re Artù, o John Kennedy; il legislatore politico-spirituale, come Mosè o Gandhi o Lincoln; il ricercatore della verità nella natura (cioè lo scienziato); il musicista; l'artista figurativo; e molti altri ancora. Ho già detto che ogni dinatipo ha in sé i suoi talenti caratteristici ed il suo stile espressivo. Penso che sarebbe sciocco chiedere se l'artista figurativo diventa tale perché ha un talento per il colore; ci si potrebbe ugualmente chiedere se un fiore diventa una rosa perché ha i petali rossi. Questo è semplicemente il modo in cui il suo essere totale deriva da tutti gli aspetti che si dispiegano dal suo seme.

Quanto accade per un fiore accade anche per un essere umano.

Tuttavia, il processo di crescita presuppone in un uomo una immagine del significato e della direzione in cui sia procedendo. Questo è il mito profondo dell'individuo che accompagna sempre lo sviluppo di un dinatipo. E' la percezione soggettiva del processo di crescita nell'interno di una persona mediante il quale si svolge la sua potenzialità. Questo non avviene sempre come ci si aspettava o come si desiderava, ma avviene comunque. Ne abbiamo visto un valido esempio nella vita di Tillich. Questo mito profondo una volta espresso, conduce in una direzione di cui ha dato delle indicazioni, ma di cui non vi era precedentemente alcuna certezza. Esso offre ad ogni dinatipo uno stile caratteristico di percepire la realtà, che è nello stesso tempo un segno distintivo ed una limitazione. Nel caso di intellettuali specialmente c'è una tendenza verso forme particolari di espressione che accompagnano il mito profondo. Queste sono come sogni concettualizzati che servono come un punto focale attraverso il quale convogliare il dispiegarsi della immagine del seme. Nel caso di Buber era la relazione Io-Tu; in quello di Tillich era il metodo di correlazione; in quello di Jung era la teoria dell'Individuazione.

Il termine immagine del seme è un buon sinonimo per dinatipo, poiché indica un processo di crescita la cui origine è nascosta nel profondo, cioè nelle potenzialità del seme della persona. Il processo di crescita implica da parte della immagine del seme o dinatipo la lotta per aprirsi un passaggio attraverso le sovrastrutture del sé ambientale. Un esempio interessante di questo processo lo abbiamo visto nella vita di Paul Tillich. Un processo molto simile viene descritto nella autobiografia di Jung, in cui Jung descrive lo sviluppo della sua vita. Iniziò come un ragazzo svizzero, figlio di un pastore protestante, che andò a scuola, fu apprezzato dai suoi professori, studiò medicina, cercò di fare tutto ciò che po-

tesse soddisfare le persone del suo ambiente. In questo modo costruì e cercò di esprimere il suo sé ambientale, ed in verità conservò per tutta la sua vita alcuni atteggiamenti caratteristici di uno svizzero. Ma c'è un'altra esperienza che Jung descrive, e questa costituisce la base della sua vita profonda. Mentre il suo sé ambientale cercava di fissare la sua vita esteriore, si venivano ad inserire nella sua vita sogni e visioni, impulsi ad agire in modo imprevedibile. Essi si presentavano senza essere chiamati e sembravano incomprensibili al suo lato convenzionale. In realtà ciò avveniva nei momenti più sconvenienti dal punto di vista del sé ambientale, così da distruggere i piani sociali che egli aveva fatto. In questo modo creavano nella psiche di Jung una tensione che lo inquietava e lo spaventava. Questa fece sorgere una pressione inferiore ed un caos, come egli lo chiamò, che solamente il suo impegno totale nel lavoro psicologico riuscì a risolvere.

Procedendo nei suoi studi teorici, Jung arrivò alla conclusione che queste incursioni che sconvolgevano la sua personalità conscia, irrompendo come facevano nel suo sé ambientale, dovevano essere intese come espressioni del suo inconscio. Comprese che esse erano portatrici di un messaggio per lui e che egli aveva il compito di stabilire una relazione con loro a livello conscio. Continuando in questo processo, improvvisando tecniche che si adattassero ai suoi bisogni personali man mano che andava avanti, questi contenuti del suo inconscio si espandevano e si sviluppavano e si rivelavano in forme sempre più interessanti. Diventarono in realtà la fonte continua dalla quale lo sviluppo creativo della vita di Jung attingeva. Da un lato diventarono i contenuti della sua vita profonda, che, in modo particolare nel caso di Jung, era il significato della sua esistenza; e dall'altro lato diventarono man mano che lavorava su di essi e li trasformava in opere ed attività esterne, la base su cui si formò la sua vita creativa.



Possiamo vedere con questa prospettiva una delle caratteristiche essenziali di quello che Jung allora descriveva come il suo inconscio. Ciò che è inconscio è presente, ma è presente in una forma che non esprime ancora ciò che è capace di diventare. Così la fantasia che disturbava la psiche di Jung durante i suoi primi anni portava in sé in concreto le potenzialità di tutto il suo sviluppo futuro. Ma a quel tempo egli non poteva saperlo. Sapeva solo che gli era estranea, che non si adattava al resto della sua vita, che era sconcertante e che lo turbava. Aveva quindi veramente ragione allora a descriverla come inconscio; ma dal punto di vista del futuro, avrebbe potuto anche chiamarla potenzialità. Potenzialità è inconscio fintanto che non ha ancora trovato la forma che essa implica. Per questa ragione i processi della psiche che sono in realtà processi di crescita e di sviluppo vengono percepiti come processi inconsci. Non hanno ancora portato a compimento le loro forme latenti, ma ne sono alla ricerca; e proprio a causa di questa ricerca sono inconscio e processi nello stesso tempo. Quando l'inconscio irruppe nel sé ambientale di Jung, conteneva in realtà le potenzialità dello svolgimento della sua vita. Questo fatto ci spinge a fare una affermazione ulteriore che cioè il processo implicato era simile ad un processo di sviluppo fuori da un seme. Conformemente, la forma di personalità che alla fine emerge da questo processo è una immagine del seme o, con il termine che abbiamo usato, un d'natipo. Il dispiegarsi di una psiche individuale implica in questo modo il sorgere di una immagine del seme, o d'natipo, di fronte al sé ambientale; ed il caos che Jung provò è la confusione personale che inevitabilmente deriva dalla lotta tra i due.

Trovo molto interessante che Jung, quando si trovò a descrivere questo processo nella sua stessa vita, gli unici termini che senti di dovere usare e che non aveva mai usato prima, furono personalità n. 1 e personalità n. 2. Questi termini sono di una

semplicità assoluta accentuata dalla anonimia dei nomi numerici che diede loro. In essi non c'è nessuna delle qualità drammatiche, antropomorfe dei termini usati precedentemente, come ombra, persona, anima. Mi è sembrato infatti che quando Jung si trovò a trattare con una psiche veramente importante, cioè con la sua stessa psiche non con quella di un paziente, si ridusse all'essenziale. Non si servì dei vecchi termini che erano stati importanti mentre costruiva il suo sistema di pensiero. Se ne sarebbe servito se essi non avessero causato tanti errori e confusioni. Per questo quando arrivò a descrivere lo svolgimento creativo della sua personalità, si servì di termini che non appartenevano al sistema precedentemente creato. Secondo me i termini personalità n. 1 e personalità n. 2, nell'uso che Jung ne fa, corrispondono perfettamente ai termini sé ambientale e dinatipo, o immagine del seme, che io sto usando ormai da qualche anno. Devo confessare che non è un caso che queste due serie di termini corrispondono l'una all'altra; e che ciò è dovuto ad alcune deduzioni che avevo fatte al tempo in cui studiavo con Jung. Ero giunto alla conclusione che il sistema di concetti e la terminologia che costituivano il fondamento della sua psicologia analitica, appartenevano al periodo precedente della sua opera, e che rappresentavano sempre più un ostacolo, che impediva alla sua psicologia di andare verso quella direzione che sembrava esserle necessaria da un punto di vista logico. Mi sembrò, particolarmente nel corso delle nostre conversazioni, che lo stesso Jung aveva superato di molto il sistema; ma avevo anche notato che dovunque le sue teorie e la sua pratica venivano insegnate come una psicologia specificamente junghiana, veniva posta in evidenza la struttura di pensiero con il suo sistema di termini e di concetti. Capii che una ragione di questo fatto era che i termini almeno potevano venire insegnati mentre non si poteva insegnare la consapevolezza potentemente diretta che Jung aveva raggiunto, meno che mai agli studenti che si pre-

sentavano chiedendo che venisse loro insegnata. Ciononostante, mi sembrava che questo falsificava l'opera di Jung e che si dovesse abbandonare questa abitudine. Finché un giorno, nel corso delle nostre conversazioni, parlai a Jung di ciò che pensavo su quanto avevo osservato a Zurigo. Egli considerò con molta attenzione le mie critiche ed accolse il problema che gli ponevo e che si riferiva ad uno svantaggio fondamentale insito nel suo metodo psicologico che rendeva difficile compiere quei fini particolari richiesti dalle sue concezioni. Dopo avere discusso per un pò gli aspetti soggettivi della psicoterapia, l'importanza di stabilire tecniche che possano essere insegnate, provate ed ampliate, esaminammo di contro le falsificazioni che avvengono inevitabilmente quando si costruisce un punto di vista e lo si presenta come un procedimento sistematico che altri debbono usare. Esaminammo entrambi gli aspetti del problema, soppesammo i due punti di vista, ed infine ci trovammo d'accordo nell'ammettere che questo è un dilemma con cui dobbiamo pure venire ad un accordo, dal momento che dobbiamo imparare a convivere con esso. Dopo che avemmo esaminato tutte le possibilità del problema e io ero soddisfatto della sua risposta ma ancora inquieto per le difficoltà che esistevano nel problema, alla fine riprovai e gli chiesi: « Supponi di essere libero da tutti i problemi che il costruire una formulazione intellettualmente valida dei tuoi metodi comporta; supponi di poterla affermare senza curarti delle incomprensioni e degli abusi degli altri. Supponi di poterla esporre in una forma che si adatti ai tuoi più autentici sentimenti nei suoi confronti, quale sarebbe allora? ». Mentre parlavo il dr. Jung incominciò a fregarsi il mento, e sulle sue labbra spuntò il suo caratteristico mezzo sorriso. Un sorriso ironico e pensoso insieme. Infine disse: «Ah!, sarebbe troppo strano». E lasciando cadere le mani in quel suo modo strano come se si arrendesse e consegnasse tutte le sue

difese, continuò: « Sarebbe troppo strano. Sarebbe un rapporto Zen ».

Cosa intendeva Jung riferendosi ad un rapporto Zen? Non intendeva naturalmente che la pratica dello Zen doveva rimpiazzare la psicoterapia. Mi sembrava piuttosto che volesse dire, primo che il lavoro doveva essere ridotto all'essenziale, e secondo che il lavoro da compiere si trovava al di là della sfera razionale. Ora domandiamoci: chi è capace di conseguire una guarigione al di là della sfera razionale mediante un rapporto Zen? Non il medico generico; e non lo psichiatra, né lo psicoterapista, ma un vecchio saggio. Ma un vecchio saggio è un dinatipo particolare, che rappresenta uno stile particolare di essere uomo. Come ho notato precedentemente, la figura del vecchio saggio che appare nei sogni è un mezzo di conoscenza e quindi un cognitipo; ma quando appare come la figura che si porta avanti nel corso della propria vita è un dina-tipo, che svolgendosi nei sogni e nelle azioni di quella persona, diventa la personificazione del suo mito profondo.

Si potrebbero dire molte altre cose al riguardo, ma non penso di dovere insistere nel mostrare che il mito profondo di C. G. Jung era nel dinatipo del vecchio saggio. Ciò che mi preme indicare è che questo è un dinatipo diverso da quello vissuto da Buber e Tillich vale a dire quello del teonomo, o, per usare un termine più comprensibile, il dinatipo del profeta, l'uomo che pronunzia la parola primaria, Dio.

Quali sono allora le caratteristiche dei due tipi di figure, per quanto possiamo dedurre dalla nostra discussione? Il dinatipo del profeta, o teonomo, è l'uomo che è portato dal suo mito profondo a cercare di trasformare la propria coscienza e quella dei suoi simili nella storia e in relazione con la storia. E' la persona che sente svolgersi dentro di sé continuamente il compito di rendere accessibile alla storia, in termini sociali e nelle forme sempre mutevoli che essa richiede, la dimensione del divino.

Il dinatipo del vecchio saggio è l'uomo che viene spinto dal suo mito profondo a cercare di trasformare la propria coscienza e quella dei suoi simili, ma in quantità molto minore che nel caso del profeta. Tende a concentrare questo lavoro completamente sull'individuo al di fuori della storia, al di là della storia, e in alcuni casi a dispetto della storia e sfidando la storia. Mi riferisco con questo a quei maestri spirituali che vissero in tempi in cui il lavoro di trasformazione della coscienza doveva essere portato avanti in segreto e non lo si poteva mostrare al mondo. Ma il tempo in cui viviamo è privo di simili tenebre. Fortunatamente in questo periodo storico uomini di entrambi i tipi, quello profetico e quello del vecchio saggio hanno avuto la possibilità di portare avanti le loro opere e di vivere le loro immagini.

Questi dinatipi sono entrambi aspetti di un'unica figura archetipica, l'uomo che trasforma la coscienza.

Di tanto in tanto tutte le culture, quelle primitive come quelle progredite, hanno bisogno che sorgano in mezzo a loro simili figure, ma la nostra civiltà sembra averne un bisogno particolare. Ciò è dovuto in parte al fatto che viviamo in un periodo di grande crisi storica in cui si viene decidendo della sopravvivenza della umanità; in parte al fatto che in questo periodo storico siamo sulla soglia di una nuova era. Se l'uomo civile sopravvivrà a questo periodo storico nel futuro sarà possibile una qualità di vita più nuova e più ampia, ed in vista di ciò è necessario comprendere meglio ciò che è coinvolto nella trasformazione della coscienza.

A cosa mira dunque la trasformazione della coscienza? Dopo tutto lo scopo non è la trasformazione come fine a se stessa. Non è il cambiamento per il cambiamento. Piuttosto è lo spostamento del centro della consapevolezza verso un punto della psiche lontano dal legame con le cose e le attività soggettive; è un cambiamento nello stile di consapevolezza che la porta ad entrare in contesti simbolici e ad un livello più essenziale di quello della

ragione. Le parole di Jung che la quintessenza del suo lavoro psicologico era un rapporto Zen, significavano questo. Significavano spostare il punto focale della consapevolezza, cosa che può essere ottenuta in diversi modi.

Il modo seguito dal vecchio saggio per spostare il livello di consapevolezza si compie in maniera caratteristica attraverso un programma di disciplina presentato agli individui. Questa è la via seguita dai maestri spirituali di tutti i tempi, da Budda a Nagarjuna attraverso i rabbini cabbalistici e chassidici ai direttori spirituali del Cristianesimo ed infine a maestri come Jung nel campo della moderna psicologia del profondo. Per quanto riguarda Jung, il metodo da lui svolto come stile particolare di espressione del suo dinatipo è rappresentato nella formulazione della sua teoria dell'individuazione. E questa, dobbiamo notare, ha una formulazione particolare: il modello di stadi determinati durante il processo; l'equilibrio degli opposti che culmina nella unità simmetrica di un mandala. In questa formulazione l'equilibrio di una unità simmetrica intorno ad un punto centrale assume un particolare significato in quanto simbolico della immagine del vecchio saggio. Il vecchio saggio rimane al centro. Parte della sua autodisciplina implica che egli diventi sempre più capace di portarsi in questo centro e di rimanervi. Il prototipo di questo è il detto di Lao Tse che un uomo può rimanere sulla soglia della sua capanna, e qui gli verrà incontro tutto quello che gli servirà per vivere. Pensiamo soltanto al valore che Jung attribuì al fatto di essere svizzero, ed ecco il simbolismo del fatto che rimase lì al centro del mondo, in Svizzera, a Kusnacht ed a Bollingen. Aveva ragione ad affermare che il mondo avrebbe trovato da solo la strada verso di lui al centro del suo mandala; perché il dinatipo ha un suo potere innato, e Jung impersonava lo stesso dinatipo di Lao Tse, il vecchio saggio.

Il dinatipo del profeta invece, diversamente da quello del vecchio saggio, si dirige dal centro verso il mon-

do. Si fonda sulle conoscenze che ha acquistato studiando con persone appartenenti al tipo del vecchio saggio, particolarmente su una conoscenza del processo centripeto, del modo di penetrare nel profondo di se stesso. Ma fondamentale, l'uomo che impersona il dinatipo del profeta opera lo spostamento nel punto focale della consapevolezza degli altri mediante il dispiegarsi della sua immagine latente, ed il raggiungimento del suo essere totale. Ciò è chiaramente visibile nella vita di Martin Buber. Rappresentare il suo dinatipo lo portò continuamente ad entrare in rapporto con il mondo, e gli incontri che vi fece perfezionarono sempre più la sua capacità di dialogo fino al punto in cui la sua formulazione della relazione Io-Tu gli rese possibile apportare nel mondo una nuova dimensione spirituale. Mentre ciò avveniva, influenzò e trasformò la coscienza degli altri con il suo essere. Una differenza consiste nel fatto che mentre il vecchio saggio sviluppa le sue capacità fondamentale in se stesso e ritirandosi in se stesso, l'uomo che appartiene al dinatipo del profeta tende a sviluppare le sue capacità in mezzo al mondo ed in rapporto con gli altri. Ne abbiamo visto un esempio nello svilupparsi della consapevolezza di Tillich stesso mediante il contatto personale ed immediato che ebbe con Buber e poi con Eliade. Una qualità della figura del profeta è la sua apertura verso gli altri. Egli dà, ma mentre riceve. Il vecchio saggio, mantenendosi al centro, tende più a dare come risultato dell'essere chiuso in se stesso. Il dinatipo del profeta in quanto figura aperta è particolarmente adatto al dare ed avere del dialogo. Così fu proprio in seguito ai suoi dialoghi che Tillich riuscì a dire al mondo una parola trasformatrice più efficace. E' chiaro che i due dinatipi di cui parliamo non si oppongono l'uno all'altro, ma sono complementari e si sommano tra loro. Così, se li esaminiamo insieme, possiamo trarre alcune conclusioni riguardo a quanto è essenziale per i passi successivi nello

sviluppo spirituale dell'uomo moderno. Credo che tutti e tre sarebbero d'accordo su questi punti:

1) E' essenziale che la parola primordiale, la parola archetipica, Dio, si fissi nella coscienza moderna con rinnovato vigore.

2) La realtà del divino deve essere rivelata da nuovi mezzi che non si limitino alle tradizioni del passato. Ne è un esempio l'esperienza del dialogo Io-Tu, ag giungendovi forse la dimensione del profondo offerta dalla psicologia.

3) Lf dove i simboli tradizionali si sono irrigiditi in dogmi, c'è bisogno di una nuova religione universalista attinta dalla storia delle religioni. Tillich arrivò a questa idea universalista ed esistenzialista, intendendo con ciò non una soppressione delle differenze tra le religioni, ma un lavoro integrale di fondo per giungere al prossimo passo evolutivo nella coscienza dell'uomo.

Inoltre, a fondamento e a coronamento di questi tre punti c'è la realizzazione del livello profondo di esperienza, la consapevolezza che il reale è simbolico e che il simbolico è reale. E' necessario che avvenga un capovolgimento dall'interno verso l'esterno della coscienza perché possa venire percepita la dimensione interiore di realtà e possano venire riconosciute le sue ingannevoli dinamiche. Nelle vite dei tre uomini di cui abbiamo parlato, il potere del simbolo in svolgimento operava come un fattore formativo interiore. Operava in essi perché opera nel mondo. E' chiaro che è qualcosa che si svolge nel nostro tempo, che si serve delle vite di alcune figure per rappresentare ciò che sta avvenendo; ma che porta l'uomo moderno, per mezzo dello sviluppo di molte persone, verso una qualità di coscienza che potrebbe alla fine trasformare gli avvenimenti del nostro periodo storico.

(Trad. di GABRIELLA IACCARINO)

\* Relazione letta agli incontri Eranos 1966 e pubblicata in: Eranos-Jahrbuch, voi. XXXV.