

# Contributo della psicologia analitica a una psicologia cristiana

*Leon Bonaventure, Sao Paolo*

È quasi passato un mezzo secolo da quando il professore C.G. Jung, rivolgendosi ai pastori di Strasburgo (1932) e trattando dei rapporti tra la psicoterapia e la direzione spirituale, faceva esplicitamente notare quello che avrebbe potuto essere il contributo delle sue scoperte al rinnovamento della « cura animarum ». « Benché nessuno l'abbia notato », diceva, « sarebbe ora che il direttore di coscienza e il medico dell'anima si tendessero la mano per cercare insieme di portare a termine questo compito immenso ». (1).

Nel 1939, rivolgendosi ai vescovi della Chiesa Anglicana, egli si mostra molto più esplicito, non parla più di collaborazione ma esprime il desiderio « che appaia una nuova generazione di sacerdoti (...) che cerchino di tradurre il linguaggio dell'inconscio, anche il linguaggio dei sogni, nel loro linguaggio », (2) cioè quello del mito cristiano.

Nella sua introduzione a « **Psicologia e Alchimia** », nel 1943, Jung indica quale potrebbe essere la funzione di questi nuovi sacerdoti, cioè quella di « insegnare all'uomo l'arte di vedere, perché è evidente che troppi esseri sono incapaci di stabi-

(1) C. G. Jung, La Guérison Psychologique. Librairie de l'Université, Georg & Cie., Geneve, 1953, p. 282.

(2) C. G. Jung, The Symbolic Life, in: Guild of Pastoral Psychology n. 80, Aprile 1939, pp. 26-27.

(3) C. G. Jung, *Psicologia e Alchimia*.

(4) C. G. Jung, *Les racines de la conscience*, trad. francese di Yves Le Lay, Buchet & Chastel, Paris 1971. Libro V.

(5) Cfr. la rivista «Spring», 1973, «Jung and Theology, a Bibliographical Essay», p. 204.

lire un qualsiasi rapporto tra le figure sacre da un lato e il contenuto della propria psiche dall'altro; essi non riescono a vedere fino a che punto le immagini corrispondenti si trovino, assopite, anche nel loro proprio mondo; allo scopo di facilitare questa visione interiore dobbiamo per prima cosa sgombrare il percorso alla facoltà di vedere, e per far questo abbiamo bisogno di una psicologia » (3). Il pensiero di Jung non si può quindi prestare a fraintendimenti; non si tratta affatto di mettere la psicologia analitica al servizio di un proselitismo cristiano o di altra confessione, e ancor meno di trasformare il sacerdote in una specie di psichiatra o di psicologo a buon mercato, ma di aiutarlo ad assolvere con mezzi nuovi un compito che gli è proprio da sempre. Non solo Jung ci ha insegnato quest'arte di vedere, ma ci ha anche aperto ad una nuova comprensione del mito cristiano (4), (in particolare nel suo studio sul simbolismo della Messa, v. « Aion » e altri). Ora, sembrerebbe che pochissimi teologi cristiani abbiano percepito la relazione esistente tra il mito e la vita dell'anima, tra la realtà simbolica e la realtà psicologica; e analogamente essi sembrano non essersi accorti di come il mito cristiano, almeno, nella sua interpretazione attuale, non esprima più la condizione psicologica dell'uomo moderno (5). A nostro avviso la perdita del senso del mito non può essere attribuita, come vorrebbero alcuni, ad una mancanza di cultura religiosa. Ho avuto in analisi alcuni cristiani forniti di una vasta cultura religiosa, e in particolare una dozzina tra preti e religiose, tra i quali anche alcuni teologi, cattolici e protestanti. Anche loro sono toccati profondamente dalla perdita del senso del simbolo e del mito, insieme a quello della perdita della loro funzione e del loro compito. Essi hanno altrettanto, se non maggiore, bisogno di una psicologia e di una « cura animarum » che li soccorra al punto in cui si trovano, allo scopo di riscoprire progressivamente la luce e la vita. Ne la loro cultura teologica, ne la loro pratica religiosa, ne la loro fede li hanno

aiutati a compiere la minima esperienza vivente delle verità religiose. Da un certo punto di vista si può considerare come un progresso il fatto che i sacerdoti si aprano all'analisi psicologica. Ma se ammettiamo, insieme a Jung, che la psiconevrosi è in ultima analisi una sofferenza dell'anima che non ha trovato il suo senso, questo fatto diventa tragicamente significativo e carico di conseguenze. Nella crisi della Chiesa (6), che non è altro se non il riflesso della sofferenza dell'anima dell'uomo moderno che viene portata in piena luce, bisogna perciò vedere i germi di un rinnovamento spirituale.

Limitandomi alla mia sola esperienza di psicoterapeuta, devo constatare che un numero crescente di persone, e soprattutto cattolici praticanti, si rivolgono all'analisi allo scopo di trovarvi una assistenza per la loro evoluzione interiore e spirituale. Essi si propongono di vivere esplicitamente la loro esperienza analitica nel quadro del mito cristiano (7).

Quando questa intenzionalità cristiana corrisponde a reali esigenze interiori, e quando queste sono assunte in tutte le loro implicazioni, l'analisi psicologica prende una dimensione nuova. Benché mi sia difficile formulare quale sia questa nuova dimensione, posso tuttavia affermare che nel corso della mia pratica non ho ancora mai incontrato un solo problema teologico, ma che, al contrario, il lavoro analitico mi ha spesso riconfermato la validità della frase di San Bernardo: « La conoscenza più alta, la migliore, quella che ci conduce più vicino a Dio, è la conoscenza di noi stessi » (8). Benché sia già stato scritto molto sui problemi e sulle questioni teologiche poste dalla psicologia, come pure sui rapporti tra queste due scienze, pure, a mio avviso, il problema, se di problema si tratta, è quanto meno assai mal posto. Se si osa supporre che le scienze teologiche contribuiscono alla nuova visione dell'uomo elaborata dalle scienze umane, non si potrebbe mai insistere abbastanza sull'autonomia della psicologia analitica in

(6) W. W. S. J. Meissne Annotated Bibliography in Religion and Psychology, Woodstock-Maryland, 1961 - New York.

(7) C. G. Jung, La Guérison Psychologique. op. cit, p. 278.

(8) Cit. da Tauler, LXXIX-4. I riferimenti ai Sermoni si rifanno al testo dei « Sermons de Tauler » nella traduzione dei R.R.P.P. Huguény Théry e A. L. Corin, pubblicata dalle Editions de La Vie Spirituelle, Librairie Desclée & Cie., Paris, 3 tomi. i Le cifre romane si riferiscono al numero dei capitoli, le cifre arabe al numero dei paragrafi.

(9) Santa Teresa d'Avila. Correspondance. Bibliothèque Européenne, Desclée de Brouwer, Paris 1959. Lettera LXL del 3 dicembre 1574, p. 120.

quanto scienza, perché l'esperienza psicologica ha in se stessa il suo senso. Essa ci viene data nell'autoformulazione simbolica della realtà vissuta; basta svelarla e riconoscerla. Se è la psiche a interrogarci, è a lei stessa che spetta di rispondere. Una donna come Santa Teresa d'Avila l'ha espresso molto efficacemente: « Non c'è che l'anima che possa esaudire i desideri dell'anima ». (9).

Perciò i rapporti tra la psicologia analitica e il cristianesimo non devono essere impostati fin dall'inizio partendo dal livello teologico, ma partendo essenzialmente dal livello psicologico: essi sono, cioè, rapporti tra la psicologia analitica e la psicologia cristiana.

In questa prospettiva il teologo si trova messo alle strette di fronte ad un problema cruciale, dal quale non sarà in grado di liberarsi con l'andare del tempo. Ma come e dove trovare nel cristianesimo contemporaneo una vera e propria scienza dell'anima cristiana, cioè una psicologia che si fondi sul vissuto, capace di cogliere l'uomo nella realtà che egli esperisce? A questa domanda il teologo non sa dare una vera risposta. E come potrebbe essere in grado di fornire una risposta all'uomo moderno, se egli stesso non ha compiuto nel suo vissuto la scoperta dell'oggettività del fenomeno psichico, (10), cioè della realtà psicologica, o, in termini metafisici, dell' « esse in anima », distinta senza però essere separata dall'« esse in re » e dall'« esse in mente »? Ora, è precisamente sul vissuto, sull'« esse in anima ». che Jung ha basato tutta la psicologia analitica. E quando, nella speranza di intavolare un dialogo e una reciproca collaborazione, chiede al teologo di porsi sul suo stesso terreno, egli fa riferimento *precisamente a) vissuto*.

Una volta posta la questione in questi termini. se la psicologia analitica desidera dialogare con il cristianesimo, diventa chiaro che non ai teologi dobbiamo rivolgerci, ma ai « maestri di vita », agli uomini che hanno vissuto delle vere esperienze interiori e che le hanno descritte con ogget-

(10) Evangelos Christou, The Logos of the Soul. Vienna Dunquin Press, Zürich 1963. L'autore dimostra in modo magistrale l'originalità delle scoperte della realtà psicologica e il modo in cui Jung ha posto le basi di una vera e propria scienza dell'anima.

tività. Le mie ricerche mi hanno portato a dedicare un'attenzione particolare agli scritti spirituali della mistica dell'anima, che sono essenzialmente analisi descrittive di stati d'animo. Anche se queste analisi sono formulate nel linguaggio dell'epoca, in riferimento al mito cristiano e ad una metafisica Creatore-Creazione, esse continuano tuttavia, a mio avviso, a presentare un grande interesse in relazione all'argomento di cui ci occupiamo. Essi infatti, come la psicologia analitica, si collocano sul terreno dell'esperienza, il che sembra aver causato loro le stesse difficoltà che noi incontriamo nei confronti dei teologi, a tal punto che si potrebbe dire che il conflitto tra la psicologia analitica e la teologia non è che la forma moderna di un conflitto che è esistito da sempre all'interno della Chiesa Cattolica. Questo conflitto si è espresso nell'opposizione tra i teologi, « i grandi dottori di Parigi », e i « maestri di vita », tra la comprensione libresco e la conoscenza vissuta acquisita nel «libro vivente» da quelli che abitano se stessi.

Allo scopo di trovare una collocazione in quanto psicoterapeuta cristiano e per meglio cogliere la problematica dei miei pazienti cristiani praticanti, ho studiato per dieci anni gli scritti dei grandi mistici cristiani, mettendoli in discussione in rapporto alla mia esperienza clinica, alle scoperte della psicologia analitica e ad una certa problematica della Chiesa contemporanea quale si rifletteva in alcuni dei miei pazienti.

Progressivamente ho scoperto che molte delle realtà osservate, descritte e interpretate in analisi confermavano in modo sorprendente le descrizioni fatte negli scritti mistici.

Pur con tutte le dovute riserve, mi sembra però subito evidente che l'atteggiamento dei mistici nei confronti delle realtà dell'anima, quale essi la spiegavano ai loro discepoli, si avvicini in modo singolare all'atteggiamento psicologico richiesto dalla analisi.

Inoltre, proprio come la psicologia analitica trova

il suo fondamento nell'esperienza della realtà del Centro, principio e fine di ogni processo psichico, così (a psicofogia dei *mistici si fonda sulla stessa* realtà. Infine, per ambedue le psicologie, è alla luce dello spirito del Centro che si pone la realtà psicologica dell'Ombra.

Se queste tre constatazioni son corrette, non potremmo ammettere, negli scritti di questi mistici, la presenza di precedenti storici cristiani alla psicologia analitica, come pure lo sbocco di una psicologia cristiana dei vissuto? Quest'ultima, con lo aiuto delle scoperte della psicologia analitica, potrebbe essere non solo riconosciuta, ma anche ulteriormente sviluppata, cosicché la Chiesa contemporanea sia infine in grado di elaborare una vera scienza dell'anima cristiana, al pari di una nuova forma di « cura animarum ». Per quel che io posso capire della problematica della Chiesa contemporanea, è questo uno dei compiti più urgenti che essa deve realizzare, cui la psicologia analitica potrebbe portare un grande contributo.

Sul piano teorico questo contributo mi sembra evidente, perché è a C. G. Jung che si deve il merito di aver posto le basi di una vera e propria scienza dell'anima, e soprattutto di avere reintrodotta la realtà dell'esperienza del Centro (11) come fondamento della psicologia. Dal punto di vista pratico la psicologia analitica può aiutare i cristiani a riannodare i legami con la tradizione della mistica dell'anima, permettendo loro di compiere una esperienza interiore.

Dato che devo porre dei limiti alla mia esposizione, mi appoggerò sui Sermoni di Tauler allo scopo di mostrare quale sia l'importanza dell'atteggiamento psicologico in questo autore, e quale il posto dell'archetipo del Centro e della sua Ombra nella sua psicologia.

Tauler, uomo del XIV secolo, renano, pastore di anime, predicatore, fu il discepolo famoso di Mastro Eckhart. Appartiene alla corrente della spiritualità della mistica interiore, la mistica della

(11) Michael Fordham, The Empirical Foundation and Theories of the Self in Jung's Works, in: The Journal of Analytical Psychology, vol. 8, n. 1, 1963. pp. 1-24.

anima. La sua vita e il suo insegnamento hanno profonde radici nella più autentica tradizione cristiana, e fino alla fine del XIX secolo i suoi « Sermoni » hanno avuto una parte importante nella storia della spiritualità. Non solo essi sono stati fonte di ispirazione per la Riforma protestante, ma molto probabilmente sono stati letti dai grandi mistici spagnoli come S. Teresa d'Avita e S. Giovanni della Croce.

I suoi sermoni sono commentari pastorali del mito cristiano, dei testi biblici o liturgici, e hanno l'unico scopo di suscitare una vita inferiore più intensa e più profonda delle realtà simboliche trasmesse dalla tradizione. Senza dubbio questi sermoni sono il riflesso di un'esperienza inferiore dell'autore, costellata e vissuta nel quadro del mito cristiano e di conseguenza formulata in questi stessi termini, benché alla luce dello spirito e con i mezzi concettuali propri dell'epoca.

Presentandovi alcuni testi relativi ai temi proposti, il mio scopo è di mostrare per prima cosa quanto la psicologia analitica potrebbe aiutare il cristianesimo a riscoprire la ricchezza delle conoscenze psicologiche trasmesse dalla sua stessa tradizione. In un secondo momento si potrebbe vedere come alla luce delle sue conoscenze, il cristianesimo potrebbe riscoprire la dimensione psicologica del mito cristiano, oppure, inversamente, come una dimensione cristiana potrebbe essere introdotta nell'analisi psicologica, fatto, questo, che permetterebbe una rivalutazione di una delle funzioni essenziali del sacerdote, cioè la « cura animarum ». Infine, per noi analisti, che conosciamo anche troppo bene le conseguenze patologiche di un certo cristianesimo, non sarebbe forse utile ai fini del nostro lavoro sapere quella che è stata nel passato una delle tradizioni cristiane?

Prima di accostarci ai testi di Tauler sarà bene sottolineare che la lettura che ne diamo qui parte da un punto di vista psicologico, perché è in questa prospettiva che noi ci collochiamo.

## L'atteggiamento psicologico.

Quello che distingue la psicologia analitica dalle altre scuole di psicologia non è solamente la sua teoria, ma anche ciò che sembra opportuno chiamare l'atteggiamento psicologico, vale a dire « una disposizione della psiche nei confronti di se stessa » (12). Questa disposizione, o meglio, questo sguardo inferiore, era ben noto ai « maestri di vita » come Tauler. È probabile che dalla lettura attenta dei suoi sermoni il teologo sia sconcertato dall'insegnamento della sua stessa tradizione, mentre lo psicologo, dal canto suo, avrebbe senz'altro qualche cosa da imparare dal suo insegnamento. Ma lasciamo la parola direttamente a Tauler: « lo, dice, voglio indicarvi il cammino più breve, il più diretto: entra nel profondo di tè stesso, cerca ciò che vi si trova, quello che si oppone di più al tuo progresso e ti trattiene » (13), perché « è una grande vergogna e un'ignominia che l'uomo conosca tante cose e non conosca se stesso » (14). « Raccoglietevi in voi stessi, perché in voi è il Regno di Dio » (15) e « ritorna in tè stesso, rientrate in voi stessi grazie alla conoscenza di quello che siete » (16) « Considerate il vostro essere e le vostre inclinazioni abituali » (17), « sorvegliatevi con cura, interiormente e esteriormente » (18), « osservate con applicazione totale ciò che vi occupa » (19), « mettete tutta la vostra costanza ad esercitarvi a rivolgervi verso l'interno, al fondo di voi stessi » (20). « È necessaria una grande e meravigliosa applicazione affinché l'uomo riconosca le sue inclinazioni; all'uopo è necessario giorno e notte studiarci, immaginarsi, esaminare noi stessi e quello che ci spinge e ci muove in tutte le nostre azioni » (21). L'uomo deve adoperarsi a prendere coscienza di se stesso (22) con infinita cura, rettitudine di giudizio, zelo e concentrazione (24), con una longanimità sottomessa e paziente (25), una speranza umile (26), fedeltà e fiducia (27). Queste condizioni psicologiche di applicazione cosciente, di

(12) Leon Bonaventure, A atitude Psicológica em Santa Teresa de Avila, in: Quaternio 1973, pp. 93-110 (rivista junghiana brasiliana).

(13) LXXXIII - 6.

(14) LXI - 5; LXXII - 8.

(15) LVII - 2.

(16) LXXXIII - 8.

(17) LVII - 2.

(18) LXXVII - 1.

(19) LVII - 2.

(20) LXXIX - 6; la stessa idea si trova in LXI - 2 et Vili-5.

(21) LXX - 2.

(22) LXXVI - 6.

(23) XXXV - 6.

(24) LXII - 9.

(25) IV - 4.

(26) VI - 9.

(27) LXXII - 6.

continua vigilanza su se stessi (28), di attenzione amorosa e di discrezione costituiscono il vero timor di Dio (29).

« Bisogna essere all'erta, in possesso di tutte le proprie facoltà e nel raccoglimento dell'anima (30) » e « che tutti si osservino così, con gli occhi interiori ben aperti » (31).

Se l'uomo vuole seguire la propria vocazione, deve interiorizzarsi e rimanere presente a se stesso, nel silenzio e nella calma (32), senza aggrapparsi ai sensi e al mondo esteriore (33), perché non c'è miglior modo di servire il Verbo che tacendo e ascoltando (34).

Fino a quando non si interiorizza, l'uomo resta inconsapevole di sé. Sventuratamente « voi vedete tutto dal di fuori, ed è per questo che Dio e quello che voi stessi siete vi rimane in verità ignoto » (35). È per questo che si deve fuggire ogni esteriorizzazione, ogni dissipazione e uscire dall'incoscienza, indifferenza, negligenza e cieca debolezza (36), senza più lasciarsi guidare dall'impulso del momento né dalle eccitazioni esterne o dalle impressioni dei sensi (37) o dalle fantasie. Questo fondo inferiore deve necessariamente restare nascosto a quelli che restano, con la loro attività, all'interno dell'uomo esteriore e sensibile. Esso è troppo rustico e troppo grossolano per la profondità nobile e insondabile, perché tutto quello che fa, lo fa secondo l'impulso di quello che ha sentito o visto all'esterno, o secondo l'impressione dei sensi (38).

La ricerca dell'unità dello spirito (39), il vero distacco, la passività, lo spirito inferiore, l'unificazione, ecco le vere condizioni necessarie perché l'uomo acquisti l'atteggiamento adeguato nei confronti di se stesso (40). Così l'uomo non sarà « lo strumento (41) dello spirito del Centro se non sarà capace di seguire con perseveranza le tracce di Nostro Signore Gesù Cristo (42) per sentieri che sono certamente selvaggi, nascosti, oscuri, sconosciuti e stranieri, senza cercare sempre un nuovo mezzo per sfuggire all'angoscia » (43). Per fare

(28) LXXVII - 1.

(29) LXVIII - 3.

(30) LXXVII - 1.

(31) LXV - 4.

(32) I - 7.

(33) LIX - 5.

(34) I - 4.

(35) LXXHI - 6.

(36) LV - 3 et LXV - 4.

(37) LXV - 4.

(38) LXV - 4.

(39) XLVI - 2.

(40) XXIII - 2 et LXIII - 2.

(41) XV - 7.

(42) LXXVII - 5.

(43) XLIV - 7.

(44) XLVII - 4.  
(45) LXXIX - 1.  
(46) LXXIX - 1.

(47) VI - 4.

(48) XLV - 4.

(49) XL - 1.  
(50) XLVI - 2 et LXXIX - 1.  
(51) LXXIX - 4.

questo l'uomo deve riservarsi, durante il giorno o la notte, un momento favorevole; un'ora opportuna (44) nel silenzio e nella calma (45) in una posizione comoda, a letto per esempio (46), perché « l'uomo che non rientra almeno una volta al giorno nel fondo dell'anima sua, almeno secondo quanto i suoi mezzi gli permettono, quello non vive da vero cristiano » (47). Certo, «per discendere al fondo della propria anima ciascuno ha il suo metodo (...), la sua maniera» (48). È importante che ciascuno si renda esattamente conto di quello che meglio gli conviene (49), e presti attenzione al fondo della propria anima (50), che è un grande libro vivente» (51).

In un atteggiamento del genere nei confronti del mondo inferiore, la pratica della meditazione si avvicina in modo sorprendente a quello che Jung ha chiamato la proiezione attiva e l'immaginazione attiva.

Naturalmente chi si avventura nella vita inferiore ha bisogno di uno « specialista », cioè di « un amico fidato di Dio », « attraverso il quale il nemico è passato e che, a sua volta, ha dovuto passare attraverso il nemico ».

(52) LV - 7 et XLV - 6.

(53) LV - 7.

Questi deve essere un maestro, dice Tauler, «che sia esercitato fin nel midollo delle ossa. Costui sa discernere gli spiriti » (52). Egli « conosce il rotto cammino e potrà indirizzarti facendoti prendere coscienza delle catene interiori nascoste nel fondo » (53).

Come i testi mostrano chiaramente, le premesse essenziali del corretto atteggiamento psicologico erano ben note agli antichi. Ma data l'insistenza con cui Tauler ritorna continuamente su questo argomento e ne critica le deformazioni, sembra che esso sia stato raramente messo in pratica, e che sia stato persi o sostituito dal razionalismo teologico, dal moralismo e dalla repressione.

Riscoprendo il valore e l'importanza dell'atteggiamento psicologico e sviluppandolo poi con arricchimenti e implicazioni nuove, Jung non poteva non

incontrare le resistenze più tenaci e tutte le incomprensioni possibili. In questa opposizione il teologo dovrebbe essere consapevole che è anche contro la propria tradizione che si sta scagliando, almeno parzialmente e senza saperlo. Con il suo atteggiamento teologico, con i suoi schemi a priori, ha bloccato l'accesso alla vita inferiore. In più di una occasione, con pazienti cristiani praticanti, ho potuto osservare questo blocco di origine teologica, e per quanto sia loro di aiuto il comprendere che l'atteggiamento richiesto nella esperienza analitica non è altro che quello comune ad ogni forma di vita interiore, come auspicato dalla loro stessa tradizione, generalmente solo con profonde sofferenze spirituali si afferma un nuovo atteggiamento e la vita dell'anima si manifesta nella sua spontaneità creatrice e originale: se fortunatamente questo atteggiamento, pur con lentezza, si sviluppa, possiamo allora dire con C. G. Jung: « Sappiamo per esperienza che la psicologia analitica ci può insegnare ad assumere l'atteggiamento che può favorire un incontro con la realtà trascendente » (54).

(54) Lettera di Jung del 15 giugno 1955 e H. Kiener in: Hélène Kiener, *Le problème religieux dans l'oeuvre de C. G. Jung* -estratto, p. 8.

## **Il vissuto.**

Benché spetti a C. G. Jung di avere scoperto l'originalità « sui generis » e l'oggettività del fenomeno psichico e di avere stabilito che l'esperienza psicologica non trova la sua autentica dimensione e il suo senso che in riferimento alla totalità della personalità, il Sé, tuttavia Tauler e i mistici dell'anima avevano già acquistato una conoscenza della vita dell'anima come vissuto. Nei loro scritti ci è possibile vedere, soprattutto a proposito delle analisi descrittive dei differenti aspetti della vita del Centro, quanto questo archetipo sia una realtà vissuta, e cioè la realtà psicologica per eccellenza.

Per Tauler, in quanto esperienza, il Centro è un nuovo stato d'animo (55), una presenza, un vis-

(55) xxv - 7.

(56) XXV - 7.  
(57) XXII - 2.  
(58) LII - 6.  
(59) LII - 8.  
(60) XLIV - 3 et VIII - 13.  
(61) XXIX - 3.  
(62) XXXIV - 1.  
(63) XXII.  
(64) LII - 6.  
(65) LUI - 4.  
(66) LIV - 6.  
(67) XXII.  
(68) VIII - 13.  
(69) LXXX - 6.  
(70) LII - 6.  
(71) LXXXII - 4 et XXXII - 4.  
(72) LXX - 6.

suto sempre più interiorizzato (56), un gusto, un provato, un sentito, un modo di essere, di agire, e di pensare, un sentimento e una coscienza della presenza di Dio (57) oltre che coscienza del nulla dell'io empirico (58).

Ma essenzialmente, e su questo Tauler insiste, è l'esperienza dell'integrazione degli opposti in una unità che la trascende. L'uomo diviene « deiforme » (59). È l'esperienza dell'eternità nel tempo, d'una realtà che è tutta immanente all'anima e trascendente al tempo stesso. L'uomo tutto vi partecipa, anche col corpo, e anche la comunità degli uomini, benché indirettamente (60).

È la piena realizzazione dell'Imago Dei tramite l'esercizio delle facoltà, « e di conseguenza di una memoria in atto, di un'intelligenza in atto e di una carità in atto » (61). « È per prima cosa la conoscenza più intima, più pura, più semplice, più sentita. e la presa di coscienza del fondo interiore in cui si trova il Regno di Dio, il sentimento dell'abitare e dell'agire di Dio in questo fondo, esperienza che si deve fare tramite la conoscenza, e che è infine l'Amore » (62).

È nello stesso tempo (a conoscenza immediata (63), pur essendo il « non sapere » una « certa incoscienza » (64), il volere e il non-volere (65), il non sapere e il non voler sapere (66).

L'uomo sente di possedere la vera pace (67), la verità (68), la vita, la luce, ma anche le tenebre e l'ignoto della divinità, perché « Dio è un'oscurità dopo ogni luce » (69).

L'uomo che vive il suo centro fa l'esperienza della fine e dell'inizio della vita (70), di un ritorno alle origini, allo stato paradisiaco vissuto da Adamo (71), allo stato increato in cui l'uomo era Dio (72). Diventa esso stesso Regno di Dio, e Dio regna in lui. Nel suo cuore domina magnificamente il Re Eterno che lo comanda e lo governa. Il luogo proprio di questo Reame è nel più profondo dell'anima, nel più intimo dell'uomo, nel mistero dello spirito, dove si trova la vera im-

magine di Dio (73). È l'esperienza della « nascita di Dio in noi » (74) « di un figlio che ci è nato, (74) un figlio che ci è dato, che è nostro, assolutamente nostro, più di ogni altra cosa » (75). « Il Centro è il tempio dove Cristo nasce con la nuova alleanza » (76).

Così, senza aver voluto mostrare tutte le sfaccettature dell'esperienza del Centro, il vissuto si caratterizza principalmente come una rete di relazioni che si uniscono gerarchicamente nell'originalità della psiche. Sono questi elementi presi nel loro insieme che costituiscono l'esperienza psicologica e che ne determinano la struttura specifica e il dinamismo proprio. La sua vera dimensione, quella che si potrebbe meglio definire come vissuto è « l'esperienza presa nella sua totalità personale con i suoi elementi strutturali e i suoi principi di movimento » (77).

Quali che siano gli schemi concettuali utilizzati, il pensiero è troppo limitato per descrivere la esperienza psicologica e per formularla. Solo quelli che l'hanno vissuta, dicono i mistici, insistendo sul suo carattere misterioso, possono dirne qualche cosa (78). Ma questo mistero, come noi oggi sappiamo, si lascia svelare anche in parte per mezzo della meditazione sui simboli che danno forma all'inesprimibile. Essi esprimono la pluralità degli aspetti di ogni autentica esperienza psicologica, e sono la vera espressione della realtà vissuta. Il simbolo ne è l'eco più immediato.

Se tutto quello che è psichico è inizialmente vissuto e percepito sotto forma di immagini, questo equivale a dire che c'è un'adeguazione tra la vita interiore del simbolo e la vita inferiore, tra la realtà psicologica e la realtà simbolica. Se è vero che gli autori mistici hanno vissuto per eccellenza questo tipo di adeguazione, non è però meno vero che è stato Jung a scorgerne la dimensione totale e ad aprirci così nuove strade verso le realtà del mondo interiore. Spetta ora alla Chiesa contemporanea di beneficiare di que-

(73) LXII - 5

(74) LVII - 7 et LVIII - 6.

(75) I - 1.

(76) L - 5.

(77) Jean Mouroux, *L'expérience chrétienne*, ed. Aubier, Paris 1952 - citato da G. Bourdeau, in « *Supplément* », ed. du Cerf n. 104, 1973, p. 13.

(78) LXIX - 4.

ste scoperte e, nella misura in cui ha il dovere di presentare all'uomo moderno una psicologia del vissuto cristiano, essa dovrà innanzitutto, riconoscere l'oggettività della realtà psichica. Bisogna qui segnalare il famoso studio di Jean Mouroux sulla esperienza cristiana, il quale, benché in una prospettiva ancora teologica, si avvicina, senza volerlo e senza saperlo, alle scoperte della psicologia analitica.

### **L'archetipo del Centro.**

Dall'insieme delle esperienze di vita. interiore di Tauler si è sviluppata una visione dell'uomo, una psicologia di cui abbiamo visto le linee fondamentali. Un'analisi dei simboli e delle espressioni ci permetterà già di vedere come l'archetipo del Centro sia il principio e la fine di tutti i processi psichici e costituisca la base della vita interiore e la realtà unica e fondamentale a partire dalla quale una psicologia deve essere formulata. In questo senso la psicologia di Tauler e quella di Jung si incontrano.

Per parlare della realtà assoluta del « Centro » Tauler si serve di una grande varietà di espressioni (79). Vi si riferisce infatti continuamente chiamandolo «il vero essere dell'uomo » (80), o ancora «l'essenza» (81), « le profondità estreme del suo essere » (82), « il fondo dell'uomo » (83), il vero contenuto (84), il «contenuto interiore» (85), «il sottosuolo » (Abgrunde) (86), « l'intimo dell'anima » (87), «il più intimo » (88). «il suo contenuto profondo » (89), « il fondo dell'anima » (90), « i' nobile fondo» (91), il «fondo della vita inferiore » (92), « il fondo misterioso dello spirito » (93), « la parte superiore dell'anima » (94), « 1a parte superiore dell'essere, al disopra del tempo » (95), « il fondo misterioso dell'anima » (96), « il sommo » (97). «il tuo viso» (98). È anche, dice Tauler « il vostro cuore» (99). «il cuore interiore» (100), perché « il sottosuolo del vostro cuore è il vostro fondo» (101).

- (79) LXXX - 1.
- (80) XXXI - 7.
- (81) LIII - 8.
- (82) LI - 3.
- (83) XXV - 3; XXIX LXXI - 3.
- (84) XXV - 13 et XLIII - 8.
- (85) LXI - 6.
- (86) XXIII - 3; XLIV - 2; LII - 5 et LII - 6.
- (87) LII - 3.
- (88) XLIV - 2.
- (89) UH - 1.
- (90) XXIII - 5.
- (91) LXXI - 1.
- (92) LXXII - 7.
- (93) XXIV - 6.
- (94) LUI - 4.
- (95) LXIV - 7.
- (96) XXIII - 3.
- (97) LXIV - 6.
- (98) LXXIX - 3.
- (99) LXXIX - 1.
- (100) LXXI - 3.
- (101) XLIII-2et LXXIX-1.

Il Centro viene anche chiamato principio (102), origine (103), fine (104) o termine (105) o ancora il vero, il nobile Regno inferiore di Dio (106). È il regno segreto (107) su cui regna, sul trono regale, il Re eterno che lo comanda e governa fin nei suoi recessi più intimi (108). Questo regno è Il luogo segreto, il **sancta sanctorum** (109), il tempio interiore (110), il nobile regno (111), il luogo che Dio abita (112). È una casa (113), una dimora (114), ma anche un Paradiso di delizie (115), il paradiso terrestre (116). Ecco ancora una serie di simboli che Tauler ama usare quando parla del Centro. Egli dice che il vero contenuto vivente è la fonte autentica ed essenziale (117), una fontana di acqua viva (118): esso è l'oro, la dracma, il pfennig (119), la nobile scintilla divina (120), un fuoco divino (121), o un sole interiore (122), un cielo interiore (123). Tutti questi simboli si riferiscono indifferentemente al Centro dell'anima umana e a Dio, perché l'uomo interiore, nobile e autentico, è deiforme, fatto ad immagine di Dio (124). «Ognuno trova nella propria anima — dice Tauler — nel proprio stato naturale, la propria immagine di Dio, immagine vera, nitida, benché non per questo essa possieda tutta la nobiltà dell'oggetto che rappresenta» (125); ma questa immagine è anche la propria realtà divina, perché Dio è nell'anima « essenzialmente, realmente e sostanzialmente» (126). Egli si trova «nell'immagine, ed è questa immagine stessa, ma lo è in modo inimmaginabile» (127). Nessuno ne può parlare in termini appropriati (128) perché « Dio è nel fondo dell'anima, nascosto ad ogni senso e totalmente sconosciuto nel fondo» (129).

Benché Tauler faccia una certa distinzione formale tra l'immagine di Dio e Dio, egli la dimentica quando si lascia spontaneamente trascinare a discorrerne. Non fa allora più alcuna distinzione tra l'archetipo in sé conoscibile, il mistero di Dio, e le sue manifestazioni temporali e individuali, cioè l'immagine archetipica. È per questo che, come dicevo prima, il simbolo si riferirà contemporaneamente all'uomo e a Dio, perché al suo fondo

(102) XXXVIII - 4.  
 (103) X - 3 et XIX - 3.  
 (104) VI - 2.  
 (105) XX - 1; XXII - 1 et LXIV - 7.  
 (106) LXII - 4; XXV - 7 et LXIX - 3.  
 (107) XXIII - 3.  
 (108) LXII - 5.  
 (109) LIX - 6 et LIV - 6.  
 (110) VIII - 12.  
 (111) II - 8.  
 (112) XII - 2.  
 (113) XXXVII - 3.  
 (114) XV - 7.  
 (115) LXXXIII - 4.  
 (116) XXXII - 4.

(117) XXVI - 8; XI -,16 et XXVI - 9.  
 (118) XVIII - 2.  
 (119) LXII - 9; XXXVII - 2.  
 (120) XXXV - 2 et XIX - 3.  
 (121) XXIV - 7.  
 (122) VII - 8 et 9.  
 (123) LXII - 4.

(124) LXI - 6.

(125) XXIX - 3.

(126) XXIX - 4.

(127) XXIX - 3.

(128) XXIX - 3.

(129) LXXXII.

(130) LVIII - 1 et LXIII -2.

l'uomo e il divino si uniscono indissolubilmente a formare un'unità. Il fondo dell'anima non è soltanto la realtà divina, ma lo stato increato e di estrema nobiltà in cui ci trovavamo nella eternità (130). In realtà, il centro non è in noi, ma noi siamo almeno potenzialmente nel centro. Esso è al tempo stesso una realtà individuale « il più intimo dell'anima », l'individualità specifica e originale di ciascuno, e il fondo comune ad ogni uomo. Esso è al tempo stesso Imago Dei e realtà divina. È un archetipo o, secondo la terminologia di Tauler, «un'effigie» (131), un'« iscrizione », «una leggenda » (132), un « modello » (133).

(131) XXXVII - 5.

(132) LXII - 9.

(133) LXV - 5.

Pur affermando la realtà ontologica, l'Esse dello archetipo, Tauler riconosce che esso è in sé un mistero, il mistero insondabile di Dio. Tutto quello che l'uomo può conoscere delle entità spirituali sono le tracce lasciate nell'anima.

(134) Edward F. Edinger. Ego and Archetype. Ed. Putman's Sons, New York, 1972.

Lo spirito e il pensiero non possono affermare la natura delle entità spirituali: si può solamente parlare della loro « azione su di noi ».

(135) LXV - 5 et LXII - 4.

« L'Imago Christi, il vero e divino modello » è anche il paradigma dell'io individuato (134), del Cristiano in quanto uomo, perché, dice Tauler:

« questo modello, l'adorabile immagine di Nostro Signore, non deve essere cercato all'esterno: dovete imitare all'interno questo modello, e cercarlo dentro di voi, nel fondo, là dove egli essenzialmente vive e agisce». (135) Immagine ideale dell'io o realtà vissuta, il Centro, Imago Dei, è un simbolo vivente, un Eidos che struttura efficacemente l'insieme della vita interiore e determina il suo orientamento.

(136) XVIII - 2.

(137) XXVI - 8; XI - 18.

(138) XVIII - 2.

(139) XVIII - 2.

(140) XLV - 1.

Ma per Tauler il Centro è anche dinamismo, telos, entelechia, simbolizzato in quanto tale dal tema della «fonte verace ed essenziale» (136), «fontana di acqua viva» (137), «autentico contenuto vivente » (138). L'origine della vita e il principio delle nostre azioni scaturiscono da questa fonte, da cui sorgono le acque viventi (139). È Dio che mette in movimento l'uomo (140). Questa fonte è contempo-

raneamente il principio e la fine di ogni processo psichico (141), e di ogni movimento. Questo movimento è centrifugo, tendente all'interiorizzazione, al ritorno alle origini (142), e quando davvero vi ritorna, la vita umana raggiunge tutta la sua nobiltà. (143) Sotteso a tutte le nostre azioni si trova un solo dinamismo, quello del Centro, o, come Tauler lo chiama con Mastro Eckhart, il « Gemut », che si potrebbe tradurre come volontà profonda. Perciò esso non va confuso ne con la sensibilità ne con la sessualità, l'aggressività o la volontà di potenza, perché è del tutto **sui generis**. È un'intenzione profonda (144). una spinta interiore (145), una aspirazione eterna, un'inclinazione (146). La volontà profonda, il contenuto, è così profondamente radicato in noi da possedere un'eterna forza di attrazione e di trasporto (147). Questa perpetua inclinazione a contraccambiare, inclinazione profonda e deiforme, è una segreta ricerca dell'Uno, un'inclinazione a ritornare alla propria origine» (148). È la continua inquietudine del cuore di cui parla S. Agostino (149), una sete, un desiderio (150). Questo dinamismo è qualcosa di molto più elevato e molto più interiore delle facoltà, perché è dal « Gemut » che le facoltà ricevono la loro capacità di agire; esse sono in esso, escono da esso; e perciò esso resta immensamente al di sopra di tutte le facoltà (151). Se volessimo tradurre questo testo in termini di psicologia analitica, diremmo che il dinamismo del Sé è qualcosa di molto più elevato e di più interiore delle funzioni. È infatti la fonte della capacità di agire delle funzioni; esse sono in esso, uscite da esso; il Sé ne è la base archetipica. pur restando immensamente separata dalla struttura del conscio.

È dal centro che tutti i sensi e le facoltà sono usciti, e ad esso sono uniti perché la loro fonte è l'uno, principio di unificazione (152). Come i rami hanno origine dal tronco dell'albero; così tutte le nostre facoltà, quelle della sensibilità, quelle del desiderio, come quelle della lotta, sono unite

(141) VI - 2 et XX - 1  
 XIX - 3 et X - 4  
 XXII - et LXIV - 7

(142) XLIV - 4

(143) I - 2

(144) XXIX - 5

(145) LVI - 3

(146) VI - 2

(147) LIII - 7

(148) LV - 1

(149) LV - 1

(150) XXXVI - 4

(151) LXIV - 7

(152) XXVI - 9

(153) I - 3.

alle facoltà superiori nel fondo dell'anima (153). Benché esista una relazione tra le facoltà, che sono intelligenza, volontà, memoria e contenuto della anima, quest'ultimo è radicalmente distinto dalle altre. Esso è « un abisso misterioso che non ha nulla a che vedere con il tempo né con il mondo di quaggiù, ed è molto superiore alla parte dell'anima da cui il corpo riceve la vita e il movimento (154). Questa trascendenza assoluta, questo « sottosuolo misterioso », questo « divino abisso » è simbolizzato dal ciclo, cioè dal ciclo interiore (155).

(154) XXV - 7.

(155) XXIX - 5.

(156) XXXV - 2.

(157) XIX - 3.

(158) XVIII - 1.

(159) LXIX - 4.

(160) Jean III - 12 - Bible de Jerusalem.

Per Tauler il dinamismo del Centro è al tempo stesso vita e luce. È la nobile scintilla divina che ci è più intima di quanto noi non siamo a noi stessi (156), e che è il pregio dell'anima (157). Questo spirito del centro divino ci è noto tramite le Scritture, ma anche per mezzo dello sguardo dell'« occhio interiore », quando non è accecato. Esso si manifesta nei sogni (158), nelle locuzioni inferiori e nelle visioni, perché il fondo dell'anima è un « libro vivente » (159). Questa luce che si sprigiona dal contenuto interiore è quella di cui parla S. Giovanni nelle Scritture (160).

Come si può vedere, gli autori mistici cristiani hanno anch'essi visto l'azione del dinamismo del Centro inerente ad ogni fenomeno psichico, ciò nonostante non sono arrivati a formulare, malgrado questa ricca prospettiva, la totalità dei fenomeni della vita psichica.

Dall'insieme dei testi presentati emerge chiaramente che l'esperienza mistica cristiana corrisponde alla esperienza del Centro. Tutta la psicologia della mistica detta dell'interiorità riposa dunque sull'archetipo del Centro dell'anima. Esso è, per riassumere il nostro pensiero, la forma in cui naturalmente si iscrive l'Imago Dei, essendo allo stesso tempo

10 spirito dell'uomo. In quanto immagine vivente esso è al tempo stesso «Eidos» e «Telos», struttura e dinamismo; ma anche principio e fine di ogni processo psichico, di cui è al tempo stesso

Il fondamento.

Quali che siano tutte le sfumature d'analisi e di interpretazione, come pure gli errori da correggere che uno studio più approfondito di questo archetipo potrebbe senz'altro mettere in risalto, mi sembra incontestabilmente accertato ormai che per la tradizione cristiana della mistica dell'anima, il Centro è una realtà naturale della psiche umana, cioè una realtà psicologica che possiede una struttura e un dinamismo **sui generis**. Benché l'esperienza del centro sia sempre analogica e sia caratterizzata da aspetti originali, è all'interno di questa struttura in movimento che si iscrive la sua specificità, ivi inclusa quella dell'esperienza cristiana (161).

(161) Leon Bonaventure, Psicologia e Vida Mistica. arquetipo do Centro am Sta. Teresa de Avila. Rio de Janeiro 1974. Ed. Vozes.

Se la psicologia analitica come la psicologia dei mistici cristiani trova i suoi fondamenti in questo archetipo, e dal momento che il presente studio non è altro che una parafrasi basata sui sermoni di Tauler di idee che Jung ha esposto nel corso della sua opera, abbiamo il diritto di domandarci perché il cristianesimo contemporaneo non ha fatto un'accoglienza migliore alle scoperte di C. G. Jung.

Forse ci scontriamo qui con una cecità specifica e secolare del Cristianesimo, la stessa che Tauler conosceva bene. A proposito di Proclo, autore pagano, dice Tauler:

(162) XXIX - 5.

« noi rifiutiamo assolutamente di credere che questo contenuto sia dentro di noi (noi cristiani); non possiamo persuaderci che esso esista e che un pagano lo abbia compreso e sia andato così avanti su quella strada » (si riferisce all'esperienza dell'uno). Nostro Signore testimonia la stessa verità quando dice: « il Regno di Dio è dentro di noi ». Esso non è che nell'intimo, nel fondo, al di sopra di ogni attività delle facoltà» (162). Altrimenti Tauler dice: « È un grande affronto e una vergogna che noi, poveri idioti che siamo, noi che siamo cristiani e abbiamo a nostra disposizione soccorsi così grandi (...) giriamo in tondo come pollastri ciechi, senza conoscere noi stessi o quello che è dentro di noi, e senza sapere nulla di tutto ciò» (163).

(163) XLIV - 5.

(164) LIII - 2.

Non sono solamente gli autori cristiani, ricorda Tauler, ad aver parlato del Centro; anche prima dell'incarnazione del Cristo, simbolo del Centro per eccellenza, numerosi autori ne hanno parlato — autori come Piatene, Aristotele, Proclo e altri (164). Così non avremmo noi forse il diritto, continuando il pensiero di Tauler, di dire che nel mondo esterno moderno C. G. Jung, come gli autori antichi, ha sperimentato e parlato della stessa realtà, pur chiamandola « il Sé »?

### **L'ombra del Centro.**

(165) XXXII - 4.

(166) LV - 1.

(167) LXXXIII - 5.

Secondo l'interpretazione cristiana, la realtà vissuta del Centro quale noi l'abbiamo descritta, corrisponde a quella che l'uomo sperimenta quando ha ritrovato il suo proprio Centro. Egli si trova allora nello stato paradisiaco originario e vive la pienezza dell'Imago Dei (165). Al di sopra di questo stato di unificazione egli vive dissociato da se stesso, frammentato dalla molteplicità e dalle opposizioni, o, come dice la rappresentazione mitologica cristiana « la nobile immagine che il Padre aveva modellato a sua immagine e somiglianza è stata corrotta (166) dal peccato originale ». Quest'ultimo, interpretato da Tauler psicologicamente, non è altro che la rivendicazione dell'« Ego sum », questo « famoso voler essere » (167). È dall'interno dell'umanità dal Centro, da questo stato paradisiaco, che l'uomo, nella totalità del suo essere, afferma la sua esistenza in quanto « ego sum ». Ma l'atto vitale in virtù del quale l'uomo si afferma nel suo voler essere, nel suo « ego sum », introduce la dualità all'interno della totalità, perché è in opposizione ad essa che l'uomo rivendica la sua esistenza autonoma. L'Ego sum, l'emergere dell'io come nuovo centro autonomo della totalità, provoca una rottura e l'uomo è scisso in due. In termini simbolici, l'uomo è stato scacciato dal Paradiso terrestre, cioè dal Centro. Con la sua autoaffermazione, con il suo voler essere egli ha perduto il rapporto intrinseco con l'unicità dell'im-

magine vivente del Centro, principio di integrazione e di coordinazione della totalità della psiche, e questo a detrimento di una pluralità di relazioni, di una diversità di immagini « morte o vive » estrinseche al « suo vero essere ». Nel suo desiderio di essere, l'uomo si è perduto nella molteplicità e nell'esteriorizzazione (168). Il dinamismo del Centro è mondanizzato e strutturato in una vasta rete di relazioni a lui estranee. Il nobile spirito fatto ad immagine di Dio è ingombrato e violato dalla familiarità che gli è liberamente consentita con le cose che non sono fatte né a sua immagine, né ad immagine della sua origine; così lo spirito è oscurato dai suoi inter-mediari e obnubilato al punto da non poter più scorgere il suo fondo più puro, la sua fonte (169). L'uomo diventa cieco e sordo a se stesso (170), impacciato, velato, imbarazzato (171) e «la volontà copre gli occhi interiori come una membrana o pellicola che ricopra l'occhio esteriore, impedendogli di vedere». (172) Il fondo si corrompe (173). L'uomo resta sconosciuto a se stesso e non sa più nulla di sé (174). Egli è pericolosamente ingombrato e invaso dalle creature (175) e dalle cattive inclinazioni (176). Diventa prigioniero dell'amore delle creature, morte e vive (177), si perde nella molteplicità, si esteriorizza nelle opere, nelle diverse maniere di vivere, nei luoghi, nelle persone, nelle cose». (178)

Nella sua esortazione alla confessione ecco che cosa dice Tauler: « che l'uomo si esamini da solo interiormente: egli ne ha gran bisogno, perché ci sono in lui molti difetti, che si sono sviluppati al punto di ricoprire il suo fondo. In verità quanto meglio si nasconde a se stesso, tanto più rimane a se stesso sconosciuto e non sa nulla di sé .... ( ). Ci sono là come trenta o quaranta pelli o membrane che somigliano a fronti di buoi tanto esse sono spesse e dure. Sono come vere cipolle, composte tutte di pelli amare ammucchiate le une sulle altre fino al Centro. E di questo non po-

(168) XXXIII - 8

(169) LXXI - 9  
(170) XLVIII  
(171) XXXIII - 4

(172) LIII - 4  
(173) XLV - 8

(174) LXXX  
(175) IX - 2  
(176) LXXIV - 1  
(177) XIX - 1

(178) LXXII - 1

(179) LXXX. tete disfarvi con la confessione come invece vi immaginate» (179). «Ma che cosa sono allora questi pelli? Sono tutte le cose nelle quali sei tu, e quello che è tuo, ad essere l'oggetto del tuo possesso, del tuo amore, dei tuoi pensieri, della tua ricerca e della tua gioia; tutte cose di cui Dio non è la vera causa ne il vero scopo. Tutti questi non sono che idoli, le immagini delle cose, la tua gioia personale, la tua volontà, la soddisfazione dei tuoi sensi nella natura. È la presunzione, l'assenza di abbandono, la disattenzione, la negligenza» (180). Queste pelli simbolizzano, tra l'altro, l'uomo farisaico coperto da un bel mantello, (181) rinchiuso nel suo io, che ricerca solamente il suo onore, il suo interesse, il suo piacere, la sua utilità, il suo comodo (182), la sua soddisfazione personale, il compiacimento, le opere esteriori ». « Sotto grandi apparenze di santità, che fondo di falsità! » (183). Il farisaismo interiore ricerca dappertutto il suo proprio interesse senza rendersene conto (184). Tauler si lamenta dell'uomo che riduce ogni cosa alla ragione o alla sensibilità (185), perché è così difficile porgergli aiuto nella sua vita spirituale (186). Questi è una « mola di molino », « una dura montagna di pietra » (187), «una montagna di ferro che è difficile vincere» (188). Le pelli simbolizzano anche il Giuda interiore che si appropria di tutto, anche dei beni divini (189), o i « mercanti interiori » (190), che hanno trasformato il mondo inferiore, questo tempio, in una spelonca di ladri (191). I mercanti sono le immagini delle rappresentazioni dei beni creati e delle soddisfazioni che nascono da essi (192). È la ricerca del piacere per il piacere. Ma le pelli sono anche le immagini parentali, la rete delle relazioni familiari (193), o ancora l'uomo nella sua animalità, con la sua vita istintiva, la sua concupiscenza e la sua avidità, la sua irascibilità. Questo è stato simbolizzato da tutto un bestiario composto di serpenti, rospi, serpi (194) o da pietre che sono state per molto tempo nascoste, come l'odio e il rancore (195). È un'incli-

(180) LXXX.

(181) LII - 1.

(182) XIX - 2.

(183) XIX - 2.

(184) LII - 2.

(185) IX - 2.

(186) XIX - 2.

(187) XVII - 3.

(188) X - 2.

(189) XXII - 1.

(190) LIX - 1.

(191) XLVI - 2.

(192) LIX - 1.

(193) 1-5. XVI -2, LIX-1.

(194) XVII - 4.

(195) XVII - 4.

nazione al male insita nella natura (196). Ci sono infatti moltissimi demoni che perseguitano l'uomo (197).

(196) XXXV - 2

(197) LXVII - 2

L'« ego sum » è dunque costituito da una vasta rete di rapporti consci e inconsci, noti e ignoti, che sono strutturati intorno ad un centro autonomo, l'uomo terrestre, il vecchio uomo di cui parla il Vangelo, ma egli è dissociato dal Centro stesso dell'anima. L'io disintegrato dal Centro della anima ne diventa l'Ombra.

L'ego che ritorna su se stesso si afferma opponendosi ad esso. Non è dunque il Centro, la luce, a creare l'ombra, ma piuttosto è l'ostacolo a frapporsi alla luce. Così l'ombra, per Tauler come per gli altri mistici cristiani, non si pone in rapporto all'io, perché l'ombra non può riconoscersi essa stessa, ma soprattutto in rapporto alla luce dello spirito del Centro. Così, da un punto di vista cristiano, tutto quello che è vissuto in modo autonomo, senza rapporti con il dinamismo del Centro, è tenebra, ombra. Benché Tauler riconosca la realtà psicologica della ombra, come modo di essere, « esse in anima », egli tuttavia afferma che tutto quello che è separato dal vero essere, dal Centro, è illusione, non essere, puro nulla. La realtà psicologica del Centro deve dunque essere soprattutto colta in rapporto alla luce del Centro. Tutto quello che è vissuto in relazione ad esso è buono: quando la relazione è buona, tutto è buono. È per questo che la ricerca del piacere, in se stessa naturale, non è cattiva, né l'irascibilità, o l'autoaffermazione dell'io, mentre quello che è cattivo è la ricerca del piacere per il piacere, l'irascibilità che è al servizio del piccolo io, o l'autoaffermazione al di fuori del rapporto con il Centro.

(198) LXXXIII - 8

(199) VI - 6

Tauler è stato assai poco capito quando era in vita: ha conosciuto molti che uccidevano la natura

lasciando vivere i difetti (198), mentre la natura è in se stessa buona e nobile (199).

I testi citati, è facile vederlo, mostrano come la psicologia dell'ombra, quale l'ha formulata C. G.

Jung, si ricollegli, approfondendolo e precisandolo, all'insegnamento della tradizione cristiana, perché sia che la psicologia dell'ombra venga formulata in termini di complessi, sia che venga formulata in termini di relazione o di immagini, si tratta della stessa realtà.

Se la presa di coscienza dell'ombra costituisce un problema etico per eccellenza e appunto perciò può avere implicazioni teologiche, nella pratica tutto dipenderà allora dalla correttezza dell'atteggiamento tenuto nei suoi confronti. È questo quello di cui mi resta da parlare.

(200) XVI - 6.

(201) LXXXIX - 2.

(202) LIX - 4.

(203) XXXVIII - 2.

(204) LXXII - 6.

(205) LXXVIII - 2.

(206) XVI - 3 et LIX - 1

Ecco come Tauler insegnava alle religiose della regione renana l'atteggiamento da tenere nei confronti dell'ombra. « L'arte che comprende tutte le arti di cui si ha bisogno è una conoscenza profonda e intima, chiara e pura dei nostri difetti (200) », « perché è di là che cominciano tutti gli amici di Dio » (201). « Voi vi confessate, è vero, ma non volete guardarvi dalle cause dei vostri errori; in queste condizioni il Papa con tutti i Cardinali non sarebbe in grado di assolvervi, perché in voi ^-non c'è alcun pentimento » (202). Si tratta di rientrare in se stessi e di volgere l'attenzione sui propri errori e non su quelli degli altri (203), in altre parole, di evitare la proiezione. « Che invece l'uomo vegli, che si fermi a lungo a considerare i propri errori e ricerchi il modo in cui è arrivato a compierli » (204), prendendo coscienza « degli strali di fuoco lanciati dal demonio » (205). E infatti « mille errori che tu riconosci realmente e di cui ti confessi colpevole saranno per te meno pericolosi e meno invisibili di un solo peccato che rifiuterai di riconoscere » (206). Non solo l'atteggiamento cristiano nei confronti della ombra è tutto il contrario della repressione, ma anche il carattere positivo dell'ombra è stato riconosciuto da Tauler.

« Dato che queste cose esistono senza il mio consenso, poco importa che si tratti di orgoglio, avarizia o impurità, dal momento che questa cosa

esiste contro la mia volontà essa non mi macchia, anzi mi purifica, perché tutto è soccorso per la anima buona (207), anche i peccati » (208). Infatti « ogni turbamento della tentazione fa sempre nascere una nuova purezza in chi vigila in questo stato » (nella sua autentica nobiltà) (209). « Perché è nella tentazione che l'anima imparerà a riconoscersi quale essa è (...), è nelle tentazioni che si vede quale sia il fondo, come le tentazioni siano meravigliosamente utili. Allo stesso modo in cui la grazia è necessaria anche la tentazione lo è, perché è in essa che viene concepita la virtù, e in essa si compie; essa ha bisogno di questa prova per diventare reale; così come l'uomo dovrebbe necessariamente essere tentato interiormente ed esteriormente (...), Dio può presentarsi in modo ugualmente particolare attraverso la tentazione come attraverso la virtù e i santi sacramenti; è nella tentazione che le sozzure e le radici profonde vengono scoperte ed estirpate» (210). « Ogni uomo ha il suo demonio particolare, che gli fa continuamente la guerra; la sua azione può essere altrettanto utile che quella dell'angelo. E inoltre, se l'uomo fosse saggio e devoto, la opposizione con cui il demonio l'allena sarebbe addirittura molto più utile dell'azione del buon angelo, perché se non ci fosse lotta non ci sarebbero neppure vittorie» (211). «Anche se le tentazioni fossero scomparse, e si fosse riuscito a superarle, le si dovrebbero inventare e pregare di tornare. perché puliscano la sozzura che esse hanno depositato un tempo, nei giorni cattivi, e portino via quella che avevano portato » (212). Quello che pulisce questa sozzura è « l'amarezza. l'angoscia dolorosa con la quale consideri i tuoi peccati » (213). « Ma non sovraccaricarti con un eccesso di colpevolezza, lascia che la verità ti misuri » (214), sapendo che tutto quello che succede all'uomo è previsto da Dio, che l'eternità preesiste in lui e si realizza secondo il modo da lui previsto e non altrimenti; ecco quello che permette di conservare la pace in ogni frangente » (215).

(207) LIX - 1.  
(208) LIX - 4.

(209) LXXI - 2.

(210) LXXV - 2.

(211) LXVII - 2.

(212) XXVIII - 4.

(213) XXXIII - 5.

(214) LIX - 4.

(215) XXIII - 7.

L'uomo deve sapere che Dio non solo permette la sofferenza, il tormento, la tentazione, ma anche che è Lui ad impiegare la scopa dura e rada delle molteplici tentazioni e della sofferenza allo scopo di insegnare loro (agli uomini), ad abbandonarsi » (216).

(216) XXXVII - 4.

Il testo più bello a proposito dell'atteggiamento da tenere nei confronti dell'ombra è probabilmente questo: « il cavallo fa letame nella stalla; in sé il letame è sordido e spande un odore infetto; eppure lo stesso cavallo lo trascina con enorme fatica nei campi e là esso fa crescere il prezioso raccolto di un bei frumento o di un vino delizioso; raccolto che non sarebbe stato così buono se non ci fosse stato alcun letame. Il tuo proprio letame sono i tuoi difetti (...) Prenditi con diligenza la pena di portarli sul campo della amabilissima volontà di Dio, in un autentico abbandono di tè stesso. Spargi il tuo letame in questo nobile campo, e senza dubbio, in umile abbandono, ne verranno frutti nobili e deliziosi » (217).

(217) v - 8. p. 24.

Un testo del genere, staccato dal suo contesto teologico e tradotto in lingua moderna, non potrebbe parafrasare meglio molti scritti di Jung sullo stesso argomento.

### **Conclusione.**

Se ho cercato di ribadire nel corso dell'esposizione alcuni fondamenti storico-cristiani della psicologia analitica al pari della ricchezza di conoscenze psicologiche trasmesse da questa tradizione, è stato allo scopo di mostrare come sia facile assimilare le scoperte della psicologia di C G.. Jung in una prospettiva cristiana.

La mia personale esperienza analitica con pazienti cattolici e protestanti che posson essere considerati come normali e che si sono proposti di vivere, conformemente alla loro esigenza inferiore, la loro esperienza analitica in una dimensione cristiana, mi ha provato empiricamente quanto la psicologia analitica si sia rivelata strumento utilissimo nella loro

scoperta della parte più intima di loro stessi, l'Imago Dei.

Nel corso di questo tipo di analisi, mi sono spesso interrogato, in quanto analista cristiano, sulla validità del mio lavoro e sulla mia funzione. Prima di essere in grado di formulare una risposta teorica ho scoperto attraverso i sogni dei miei pazienti chi ero, o meglio ancora, quale funzione essi speravano che esercitassi. Credo di poter affermare che non ho seguito una sola analisi del profondo nei sogni dei miei pazienti senza che sia comparso il tema archetipico del sacerdote.

Ho incontrato questo tema in una delle mie pazienti, che prima di aver avuto il minimo contatto con me, ebbe questo sogno: « Entrando in una casa, vedo un uomo; è un sacerdote e un medico. Mi domanda che cosa sono venuta a fare da lui. Rispondo timidamente che vengo a cercare il Cristo, il Bambino Gesù ». Nel corso della prima seduta la paziente associava l'uomo analista e la ricerca alla propria analisi, che avrebbe voluto cominciare da molto tempo. Mettendo l'analisi psicologica al servizio di questa ricerca — e per far questo era stato necessario elaborare un complesso di madre negativa molto forte — venne data una risposta, un senso nuovo al suo cristianesimo.

Anche limitandomi alla prospettiva strettamente psicologica, l'allusione all'immagine del Cristo è un riferimento esplicito al mito cristiano. Che poi si dica che l'immagine del Cristo è un simbolo del Sé, e che il Sé è un simbolo del Cristo, mi sembra un fatto del tutto accessorio nella pratica analitica. Dal punto di vista della tradizione della mistica cristiana dell'anima, un'interpretazione non esclude l'altra.

Ci si potrebbe domandare se la manifestazione della immagine archetipica del sacerdote nell'inconscio dell'uomo moderno, come il numero crescente di cristiani praticanti che cercano nell'analisi un mezzo di evoluzione inferiore non lasci forse supporre che questa funzione e questi mezzi manchino nel cristianesimo contemporaneo?

Questa è la domanda che viene posta alla Chiesa di oggi. La sua risposta dipenderà dalla ricettività che essa saprà dimostrare nei confronti dell'oggettività della realtà psicologica. È infatti soprattutto in rapporto all'anima umana che il problema si pone, e non in rapporto all'una o all'altra teoria psicologica.

Quando un certo numero di cristiani, spinti da esigenze interiori, o anche dalle sofferenze dell'anima, saranno totalmente disponibili ad un confronto con le realtà dell'anima in un'analisi psicologica e vivranno la loro esperienza di vita nel quadro del mito e della tradizione cristiana, allora sarà lecito sperare che dall'interno del cristianesimo stesso si formuli una psicologia del vissuto cristiano e che sia finalmente riconosciuta la dimensione psicologica del mito cristiano.

(218) Hélène Kiener, *Le problème religieux dans l'oeuvre de C. G. Jung* - estratto - Strasbourg, p. 58.

« Se il cristianesimo deve essere rigenerato e rivivificato, non potrà esserlo che attraverso il proprio fondo e i propri contenuti, e nella misura in cui riuscirà a trasformare l'anima umana. Ora, è precisamente in questo che la psicologia di Jung può portare il suo contributo basato su una lunga esperienza» (218).

Per concludere, diciamo che, come la psicologia analitica è chiamata a contribuire con nuove scoperte alla psichiatria, così essa è chiamata a contribuire all'attività pastorale cristiana, perché in quanto scienza è soprattutto uno strumento e non un fine in sé. Nella misura in cui essa non vuole chiudersi in se stessa, mi sembra che uno dei suoi compiti consisterà nell'espandersi nei differenti campi della conoscenza e dell'attività umana.

### **Riassunto.**

Qualunque sia l'originalità delle scoperte di C. G. Jung da una parte, e dall'altra l'incomprensione dei teologi, se interroghiamo la tradizione cristiana della mistica dell'anima, scopriamo degli antecedenti storici della psicologia analitica in campo cristiano.

Esaminando da un punto di vista psicologico i sermoni di Tauler (sec. XIV) appare chiaramente che:

1° - l'insegnamento di questo autore cristiano è incentrato sull'atteggiamento richiesto di fronte alla realtà del vissuto. 2° - la sua visione dell'uomo si basa sull'archetipo del Centro, principio e fine dei processi psichici e fondamento della vita spirituale. 3° - il confronto con la realtà psicologica della ombra è di importanza fondamentale come nella psicologia analitica. Su queste basi non solo si potrebbe impiantare un dialogo tra psicologia analitica e cristianesimo, ma anche il cristianesimo potrebbe trovare nella psicologia analitica un prezioso contributo all'elaborazione di una psicologia del vissuto cristiano, perché è a C. G. Jung che spetta il merito di aver posto le basi di un'autentica scienza dell'anima.

In varie occasioni C. G. Jung ha trattato i rapporti tra psicoterapia e « cura animarum ». Mettendo l'analisi psicologica al servizio dell'esperienza più intima del Sé, dell'Imago Dei, l'uomo può acquistare una nuova percezione della realtà del mondo inferiore e favorire una nuova vita del mito. Il teologo non potrà prendere in considerazione questa prospettiva prima di aver riconosciuto l'originalità sui generis dell'oggettività dell'esperienza psicologica.

(Traduzione di MARINA BEER)