

# La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica

*Romano Madera, Milano*

- Che cosa rappresenta Ernst Bernhard per la psicologia analitica? La domanda è inevitabile perché era proprio Bernhard a interpretare la «psicologia analitica» come «psicologia del processo di individuazione» (1). Possiamo allora riformulare così la domanda: dato che la psicologia analitica ha le sue origini nel pensiero e nell'attività di C. G. Jung, cosa c'è di «bernhardiano in Bernhard» (2), qual è la sua differenza specifica nei confronti dei fondamenti junghiani della psicologia analitica? La risposta, quanto a me, è semplice. La spiritualità di Bernhard (3). Risposta che ha bisogno di molti chiarimenti. Non è forse una delle caratteristiche distintive della psicologia junghiana, quella di aver sottratto sentimenti e visioni religiose al riduzionismo tipico di Freud, a sua volta rappresentante eminente delle tendenze, dominanti nella modernità, che spiegano l'esperienza del sacro come illusione o errore, immaturità o ideologia? Certo che sì (4). Ma la spiritualità di Bernhard non è solo una variazione sui grandi temi junghiani. C'è una tensione, e forte. Non credo riconducibile alla diversità dei temperamenti (5). O meglio, il temperamento è un complesso armonico che l'intera esistenza raffina. E nasce in un'atmosfera che lo nutre, e colora e trasforma il suo ambiente originario, facendone un mondo. Il suo mondo. Andiamo allora verso il punto di innesco, dove Bernhard apre la sua dimensione, allontanandosi dalla corrente della scuola cui apparteneva.
- (1) Cfr. l'«Introduzione» di H. Erba-Tissot a E. Bernhard, *Mitobiografia*, Milano, Adelphi, 1969, p. Vili.
- (2) Così M. Trevi che aggiunge: «e su questo davvero ci sarebbe da scrivere un libro prima che la memoria di lui si dissolva nel tempo», in S. Lagorio, *Giobbe e lo scoiattolo*, Roma, Boria, 1990, pp. 67.
- (3) Che questa sia la sua caratteristica differenziale lo riconoscono sia V. Loriga, che pure ne apprezzava di più la mondana mercurialità intuitiva, sia G. Tedeschi, come pure M. Trevi. Cfr. S. Lagorio, *op. cit.*, pp. 55-69 e V. Loriga, «Ritratto di E. Bernhard», in *La ginestra*, n. 3 (Il corpo e la forma), Milano, Angeli, 1996. Cfr. peraltro le dichiarazioni dello stesso Bernhard, *op. cit.*, pp. 143, 200, 222, 231, 233.
- (4) Cfr. F. Michelini Tocci, «Significati e prospettive della psicologia analitica», in G. Maschietto (a cura di), *Fs/co-terapia come*, Milano, Unicopli, 1989.
- (5) Cfr. H. Erba-Tissot, «Introduzione», *op. cit.*, p. IX; G. Tedeschi, in S. Lagorio, *op. cit.*, p. 62.

Per orientarmi scelgo una osservazione messa fra parentesi, un inciso: «la psicologia junghiana è pure, secondo Jung stesso, un indirizzo del protestantesimo per uscire dalla sua crisi. (La natura dello spirito ebraico è a lui tuttavia rimasta estranea)» (6). Come si vede si tratta qui di un confronto fra due psicologie, come articolazione moderna, sul terreno delle scienze dell'uomo, del confronto fra due spiritualità.

(6) E. Bernhard, *op. cit.*, p. 233.

Notiamo intanto che questo è l'unico luogo nel quale, protetta da due parentesi, si indica esplicitamente una distanza significativa dal maestro svizzero. Ma anche: questo è l'ultimo frammento, dettato il 23 Maggio 1965, a poco più di un mese dalla morte che sapeva vicina (7). In un evidente confronto in parallelo con Jung - confronto biografico che poggia sui mitologemi portanti elaborati da entrambi - scrive a margine di *Ricordi, sogni, riflessioni* (8):

(7) H. Erba-Tissot, «Introduzione», *op. cit.*, p. XIII; e Tedeschi, in S. Lagorio, *op. cit.*, p.62.

(8) C. G. Jung (1961), *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Rizzoli, 1981.

«Quanto ho da dire io al mondo sul problema ebraico! Ma prima che arrivassi a Jung». E a proposito della pagina 221 e dell'obbligo che la manifestazione delle immagini impone al singolo: «È lo stesso - la mia mitobiografia ... è sincronistica (come si esprime Jung) o entelechiale (come dico io)» (9).

Va sottolineato che, nella pagina che Bernhard ha sott'occhio, Jung parla dell'origine di «tutta» la sua «attività creatrice» dalle fantasie e dai sogni del 1912, si tratta quindi di un passaggio densissimo di quella che può considerarsi la «mitobiografia» di Jung. E a fianco delle parole sulla meta e l'opera di Jung, annota: «Io, un ebreo: non può essere che trovare e comprendere Dio!».

(9) H. Erba-Tissot, «Introduzione», *op. cit.*, p. XII.

Quasi un effetto di contrappunto. Il Dio dell'ebreo Ernst Bernhard ha una storia e un destino diversi da quelli dell'immagine psichica di Dio in Jung. Forse sono destinati a incontrarsi, ma guardiamo attentamente secondo quale processo, seguendo Bernhard. Leggiamo ancora il frammento del 23 Maggio 1965, le righe che immediatamente seguono la parentesi nella quale ha appena affermato l'estraneità a Jung dello spirito ebraico: «Antico e Nuovo Testamento rappresentano per me un'unità, fin dove il Nuovo Testamento non si è già allontanato in senso gnostico-ellenistico dallo spirito originario ebraico».

Qui cominciamo ad avere una indicazione più chiara,

almeno per contrasto, di cosa sia quello spirito ebraico che, al tentativo junghiano di dar risposta alla crisi del protestantesimo, è rimasto «estraneo». Si tratta di un'opposizione, e dunque di una presa di posizione contraria alla parte «gnostico-ellenistica» del cristianesimo. E in che cosa consiste questa parte gnostico-ellenistica e, in opposizione, la parte ebraica ed ebraico-cristiana? Guardando simbolicamente ai suoi sogni e al senso del mito ebraico nella sua biografia, scrive una pagina dopo, pensando «a una nuova maturazione» della idea ebraica a ripartire dalla crisi congiunta di ebraismo e cristianesimo: «Viene la conciliazione con Roma, la revoca della crocifissione da parte *degli Ebrei e la conciliazione tra Gesù e Filato*. Questo è ebraico, questo significa la realizzazione del regno di Dio su questa terra». E ancora: «l'elemento veramente efficace nel cristianesimo è ebraico... Ebraica è l'introduzione di questa forma di monoteismo di un Dio del tutto personale, l'amore di Dio qui in terra. Dove c'è altrove un tale rapporto, quel 'Tu': Dio nostro, che determini il nostro giorno, mattino e sera, quando ci destiamo e quando ci corichiamo... qui, sulla terra? Ciò non è venuto nel mondo attraverso Osiride o Dioniso, ma attraverso Cristo». Ora vorrei che si ponesse attenzione all'enfasi, così insistita, sulla terra, nominata, in queste poche righe finali, tre volte. Realizzazione del regno di Dio su questa terra, qui in terra l'amore di Dio, qui in terra il tu quotidiano di Dio. Questo è tipicamente ebraico per Bernhard, e questo è l'opposto dell'elemento gnostico-ellenistico che ha tradito, lasciandola incompiuta e incompresa, la parola di Gesù. A Bracciano, nella domenica del 2 di Luglio 1964, Bernhard aveva annotato una sua immaginazione attiva iniziando così: «I 'Cristiani' hanno tradito Gesù, il nostro Gesù; è tempo che gli Ebrei siano 'innestati' per ristabilirlo» (10). È il tradimento di quel Gesù di Nazareth visto e sentito come prodotto del «cristianesimo ebraico», come «ultima foglia di *amor Dei* che già dopo un secolo fu sopraffatta dall'innesto di rami d'ulivo stranieri». Dunque, ricostruendo i passaggi e volendo schematizzare: un cristianesimo ebraico che è depositario, per la sua radice ebraica, della vitalità ormai perduta nel cristianesimo gnostico-ellenistico. Riconoscimento dell'ebraicità di Gesù e delle radici ebraiche

(10) E. Bernhard, *op. cit.*, p. 201. Cfr. anche p. 185.

del Cristianesimo per gli ebrei, come processo di rinnovamento possibile nella crisi parallela di entrambi. Ma in una direzione che abbandoni l'ormai sfinita incapacità di mondo, il difetto di realtà, di comunità e di vita su questa terra, che ha svuotato il cristianesimo gnostico-ellenistico. E già qui ci soccorre «una bella storia chassidica in cui qualcuno domanda se il Messia sia già venuto; il rabbi va alla finestra, guarda e dice: 'No, il Messia non è ancora venuto, non può esservi dubbio.' Questo è tipicamente ebraico. Come può essere venuto il Messia in un mondo simile!» (11). E proprio questa tipicità dell'ebraismo contraddistingue Gesù:

«Quell'immagine interna che Gesù portava in sé era il paradiso in terra e la filiazione di Dio, l'archetipo del Messia e del regno venturo di Dio sulla terra - e questo è il Cristo. Il Cristo è infatti il Messia ebraico, identico con il volere di Dio, colui che annunzia e compie la volontà divina sulla terra, la quale, dopo un'apocalisse, si ricompone in un ordine nuovo. Se dico che Cristo è in me è che ho in me quella figura» (12).

Potremmo dire che la pulsazione critica della differenziazione batte sul senso della terra: sì immagine interna, tanto singolare quanto sopraindividuale, ma portata entelechialmente a realizzarsi in un senso collettivo, come vita comune sulla terra. Questo mi sembra un accento acutamente diverso da Jung. La sua impostazione gnostico-dualistica è certo in cerca di compensazione, quando si ricompone nella corrente alchemica, che porta con sé la tensione al ritorno alla madre materia. Seppure inclinato verso una integrazione del quarto elemento - terrestre e femminile - Jung rimane però ristretto in una interiorità psichica, certo reale, ma sempre «interna» e solo sincronicamente corrispondente con il mondo là fuori, che è poi il mondo dell'agire nel mondo, della vita comune, della collettività mondana. È questa posizione inquieta che preserva Jung, neo-kantianamente, da troppo compromettenti asserzioni circa la realtà, tanto spirituale quanto mondana, di ciò che si trova testimoniato nell'esperienza psicologica, e lo schermo, così, dietro i ripari di una scienza tormentata dai suoi problematicissimi limiti e dalla sua contraddittorietà. Non è uno spostamento solo espressivo reinterpretare, come fa Bernhard, la sincronia esterno-interno come entelechia, e il processo di individuazione nel singolo

(12) *Ibidem*, p. 207. Un motivo molto simile si trova in Babbi Moshe Teitelbaum, cfr. M. Buber (1949), / *racconti dei chassidim*, Milano, Garzanti, 1979, p. 513.

(13) Alcuni dei passi cui mi riferisco si trovano alle pp. XII, 126, 182, 189. Ma ancor più interessante sarebbe notare come in Bernhard sia superato il dualismo epistemologico, di impronta neokantiana, di Jung che, inevitabilmente, finisce in una sorta di metafisica involontaria di impronta psicologica. È esattamente, questa, la direzione di senso della critica di Buber a Jung; cfr. il suo *L'eclissi di Dio* (1953), Milano, Mondadori, 1990. In realtà Buber e Bernhard sono accomunati profondamente dalla ispirazione chassidica, dalla sua fede monistica che incontra Dio, la realtà di Dio, nelle manifestazioni cosmiche e psichiche. Non ci sono due mondi, non c'è parola del mondo e parola della Torà, così affermavano, senza mezzi termini, Rabbi Pinhàs e Rabbi Hano-ch (cfr. M. Buber, / *Racconti dei chassidim*, op. cit., pp. 178, 210).

(14) E. Bernhard, op. cit., p. 197.  
 (\*i 5) *Ibidem*, p. 198. (16)

*Ibidem*.

(17) *Ibidem*, p. 187.

come processo di individuazione del collettivo (13). Come di consueto il diavolo, ma anche il demone creativo, si nasconde nel dettaglio. Ho anticipato questa tesi interpretativa per aprire la lettura dei frammenti dell'ultima parte del libro alle risonanze psicologiche e metapsicologiche che vi sono implicate. E ancora - ma di questo in conclusione - non sono neppure avvistate le conseguenze quanto all'arte terapeutica.

Ritorniamo adesso alla immagine del mitologema del messianismo ebraico teso alla trasformazione del mondo, dopo aver traversato e patito la sacrificialità della privazione della realizzazione terrena.

«[Dettato il 20 Giugno 1964] Fino a che l'uomo vive su questa terra è in qualche modo legato alla materia. Certo, noi ce ne vogliamo continuamente liberare per mezzo delle diverse forme di ascesi e via dicendo. Ciò che possiamo fare è spiritualizzarla, permearla di spirito, renderla trasparente al Senso; più in là, secondo me, non possiamo giungere. E quando eludiamo il problema e trasferiamo il regno dei cieli in cielo, inganniamo noi stessi. Regno dei deli si chiama appunto il regno di Dio qui in terra, e se noi, come ha fatto la Chiesa cristiana, trasferiamo il regno dei cieli in cielo, allora sulla terra è appunto l'inferno. Gli indiani l'hanno fatto; si va nella selva, ma nel mondo non c'è nulla da fare. La grande aspirazione degli Ebrei è di crearlo qui, in questo mondo. Non in modo che questo piano concreto sia il prevalente. Al contrario, ho sempre sostenuto che il piano prevalente è l'immagine; tutto viene veramente dall'immagine e l'immagine si materializza. Ma in una considerazione entelechiale. Ora, nel Cristianesimo la seconda fase non ha avuto sviluppo poiché è stata sempre proiettata in cielo, e qui in terra abbiamo l'inferno. Nella nuova fase, la fase dell'Acquario, che io denominerei la fase ebraico-cristiana, o come si voglia chiamarla, questo ideale deve essere ricondotto giù dal cielo sulla terra, se no restiamo in eterno malati e proiettiamo in eterno l'Ombra sugli altri» (14).

Il *kairòs* della parusia (15) segna la fine dell'era dei Pesci - l'era del Messia morente e sacrificale che «termina soltanto ora» (16) - e l'inizio dell'era dell'Acquario: il Messia che torna in altra forma, come rè vincitore, il Messia figlio di Davide in luogo del Messia figlio di Giuseppe: «immagine del ricongiungimento del paradiso celeste e di quello terrestre». L'irrealtà del paradiso celeste, la sua educazione al sacrificio - sacrificio che non riguarda l'io e il Sé, ma un simbolo dell'io nei confronti d» un simbolo del Sé - doveva compensare l'io pagano, in preda alla caoticità in cui versava l'etica collettiva precristiana (17). È stata un'irrealtà sanguinosa che, proiettata sugli avversari! ha odiato e

«ucciso i nemici, ha benedetto e approvato guerre... ha fatto affari» richiamandosi «al Signore Gesù» (18).

(18) *Ibidem*.

Bernhard non guarda soltanto dentro di sé - i suoi sogni e le sue immaginazioni mettono in scena la conciliazione fra ebrei, Gesù e Filato, la crocifissione è revocata (19) - vede anche nell'«indirizzo della nostra più recente evoluzione storica» il costellarsi dell'«immagine del paradiso terrestre, non di quello 'celeste'» (20). Proprio per questo riconosce all'opera l'immagine entelechiale del mitologema ebraico, pronto a ridar vita, in forma nuova e in una fase diversa, all'estenuato e agonizzante Cristo della civiltà cristiano-ellenistica. Un Cristo rimasto senza un popolo e senza una terra, cioè senza realtà, realtà esteriore, mondo (21). Un mitologema della biografia, potremmo dire, il cristianesimo, con il suo culto dell'individuo Gesù di Nazareth, che deve superarsi, entrare davvero nel mondo, e per questo deve riconoscere il mitologema ebraico, il mitologema del mito che si vuole e si fa storia di popolo e di terra. L'implicita, ma non troppo implicita, diagnosi di Bernhard sulla nostra epoca, si può cogliere da questa collocazione entro la narrazione mitica. È evidente che se la storia recente viene intuita come inconsapevolmente guidata dall'immagine del paradiso terrestre, cioè dalla realizzazione sulla terra del Regno di Dio, tutta la critica e la rivolta antireligiosa moderna assume un altro senso. Il deserto svela una pista segreta. Confermiamo intanto questo punto, citando la conclusione del frammento dell'otto luglio del 1964: «Il mito originario è la realizzazione del paradiso terrestre, dunque il ritorno nel paradiso. La realizzazione puramente interna è un fraintendimento delle parole di Gesù, ma del tutto comprensibile, poiché fuori non era affatto realizzabile; fuori è rimasta la desolazione. Questa realizzazione, per così dire endopsichica, del Cristo corrisponde anche alla rimozione dello strato istintivo e anche, in certo senso, politicamente alla rimozione delle classi inferiori; in genere a un equilibrio turbato fra sopra e sotto. Noi siamo evidentemente entrati in una fase in cui la realizzazione concreta dell'idea ebraica del regno messianico in terra è diventata in qualche modo un nuovo problema e ha fatto un passo avanti tanto nel singolo quanto nella comunità» (22). Non ci sono dubbi che qui Freud e Marx,

(19) *Ibidem*, pp. 4, 165, 187, 208.

(20) *Ibidem*, p. 187.

(21) Cfr. M. Buber, *L'eclissici! Dio, op. cit.*, p. 109: impressionante è l'identità di diagnosi: il cristianesimo è «ellenistico» proprio perché abbandona «la concezione del 'popolo santo' e conosce soltanto una santità di tipo personale». La stessa direzione di senso della mitobiografia di Bernhard mi sembra tesa a reintegrare il mitologema della «elezione del popolo», cioè della presa di coscienza collettiva, nell'universalmente umano, attraverso biografie coscienti del mito collettivo che impersonano e che devono compiere responsabilmente: in concreto, per Bernhard, si tratta del reinnesto della interiorità cristiana sul vecchio ulivo ebraico, proteso verso l'attesa di un regno di Dio che sia anche di questo mondo. Che sia vita di un popolo, del popolo degli

(22) E. Bernhard, *Mitobiografia, op. cit.*, p. 210.

due maestri del sospetto, sono ricollocati in una nuova mitoteologia della storia. Nello stesso frammento, due pagine prima, aveva scritto:

«Se, pensando a Paolo (*Lettera ai Romani*, 11,1 -25), diciamo ora che gli Ebrei vengono innestati, possiamo anche comprendere che Freud, Marx, Einstein, ecc., si sono veramente innestati, anche, naturalmente, se inconsapevoli. Ma la partecipazione alla civiltà e alla crisi della civiltà del momento, l'interesse rivolto proprio in quella direzione, è così caratteristicamente ebraico che potrebbe essere la preparazione di una vera grande realizzazione anche in concreto» (23).

(23) *Ibidem*, p. 208.

Dunque non c'è dubbio che l'innesto ebraico tende, anche se inconsapevolmente, a correggere la realizzazione unilateralmente endopsichica del Cristo, dando voce alla rimozione politica delle classi inferiori (Marx) (24), e a quella dello strato istintivo (Freud). Giunto alla fine del suo percorso Bernhard rivede così, in uno scenario immensamente dilatato, due esperienze della sua vita: la militanza sionista-socialista della sua gioventù e la analisi freudiana con Fenichel e Rado (25).

(24) *Ibidem*, p. 181.

(25) Per queste notizie confronta p. VII dell'«Introduzione» di H. Erba-Tissot a *Mitobiografia*; il testo di A. Carotenuto, *Jung e la cultura italiana*, Roma, Astrolabio Ubal dini, 1977, che rimane il riferimento essenziale per la storia della psicologia analitica italiana; il lavoro già citato di S. Lagorio su H. Erba-Tissot e il saggio di C. Cardona, «Ernst Bernhard e la ricerca del senso», in *Psicologia analitica contemporanea* (a cura di C. Trombetta), Milano, Bompiani, 1989.

(26) E. Bernhard, *Mitobiografia*, op. cit., p. 222.

Questi tipici ebrei (Marx, Freud, Einstein), tuttavia, «non hanno mediato... una rinascita della vera sostanza religiosa ebraica» che appare invece, nei sogni di Bernhard, come in procinto di realizzarsi «nuovamente», «sciolta da formule esterne», senza avere però «ancora una figura precisa» (26). E con una certa precisione si potrebbero ricavare dalle pagine di questo libro segreto e portentoso - segreto proprio perché i suoi bagliori sembrano casuali, un po' disordinati, approssimativi e non argomentati - i termini di un serrato confronto con Nietzsche, il terzo grande maestro di molti nostri sospetti. Bernhard accetta la necessità di una drammatica svolta, di un «capovolgimento dei valori». Lo abbiamo già sottolineato in relazione a Marx e a Freud, e che Nietzsche possa affiancarsi, in molti aspetti, a questi altri due critici del «mondo cristiano-borghese» non lo affermava solo Loewith, o, più vicino a noi, Ricoeur, ma proprio Buber. Bernhard considerava Buber un maestro e ne seguiva i passi, anche in relazione al confronto con la figura di Gesù, quindi non avrà certo mancato di leggere il libro che include le obiezioni e le risposte di Buber a Jung. È in effetti ne *L'eclissi di Dio* che Buber rubrica la critica della morale da parte di Nietzsche,

almeno «finché... rimane nella sfera storica» come «modificazione - naturalmente non voluta coscientemente da Nietzsche - della dottrina della ideologia di Marx» (27). Questo rimane però un dettaglio. Bernhard, dicevo, empatizza con i tentativi eroici di trovare una nuova strada nel labirinto. Condivide la necessità di un «rivolgimento dei valori», liberato dall'ombra proiettata dalla vecchia morale morente (28). Pensa però, sente e sogna, che la strada verso la vita, verso un nuovo senso della terra, verso un nuovo senso di Dio legato alla terra, non proviene affatto da un anticristianesimo che, secondo un intellettualistico salto indietro, si vuole greco, di una grecità più antica della Grecia platonica: al contrario, tutto questo appartiene, come abbiamo detto, all'originario mitologema ebraico del Messia. È la derivazione ellenizzata, che ha perso il mondo, ad essere perduta per il mondo (29).

Certo, anche nel solco di Jung (che peraltro diede in effetti una interpretazione di Nietzsche come estremo eretico cristiano, inconsapevole di sé) (30), Bernhard abbandona la unilateralità, secondo lui infantile - ma potremmo dire anche, molto cristiana - del Dio soltanto buono (31). Tutti gli strati dell'essere, in una santificazione della vita quotidiana e del concreto (32), possono essere vissuti in onore di Dio. Ogni moralismo - anche quello chassidico, ed è l'unica critica che Bernhard muove al chassidismo - va superato (ma non fa eccezione neppure il moralismo della non-mora-le)(33). Dio diventa la «realtà» (34), valore e senso della realtà. Dio non è altro dal mondo quando esso sia colto nella quarta dimensione «che sempre si muta», come immagine, eppure sempre «resta lo stesso» (35). Potremmo arrischiare che Bernhard accetta per intero la sfida di Marx, Freud e Nietzsche, anzi ne valorizza il coraggio creativo. Ma coglie il messaggio immanentista, la denuncia dell'«ai di là metafisico», come una sintomatologia dell'ombra, della parte oscura della nostra vita psicosociale. Perciò procede a una reintegrazione che produce una trasformazione del simbolo e del mito cristiano-ebraico, in grado di parlare alla «nevrosi generale», alla «crisi di civiltà» del moderno (36). In una singolare intuizione propone una visione che assorbe e supera, in una immagine-realtà del divino come quarta dimensione del mondo tridimensionale,

(27) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, op. cit., p. 112.

(28) Cfr. E. Bernhard, *Mito-biografia*, op. cit., p. 206.

(29) Cfr. anche *Ibidem*, p. 222.

(30) Cfr. *Ibidem*, pp. 91-92; e il mio saggio «Jung e Nietzsche», in *Trattato di psicologia analitica* (diretto da A. Carotenuto) Torino, Utet, 1992.

(31) Cfr. E. Bernhard, *Mito-biografia*, op. cit., pp. 22-23.

(32) *Ibidem*, p. 211. Troppo numerosi, per citarli qui, i rimandi all'ethos e alla mistica chassidica - anche questo, dunque, luogo eminente dell'incontro di Bernhard con la «protesta profetica» di Martin Buber.

(33) *Ibidem*, pp. 195,207, 215,231.

(34) *Ibidem*, p.211.

(35) *Ibidem*, p. 215 (e cfr. p. 98).

Qui l'impronta chassidica è in evidenza: «Rabbi Mano-eh diceva: "Anche i popoli della terra credono che ci siano due mondi; 'in quel mondo', dicono. La differenza sta in :

questo: essi credono che i due mondi siano distinti e divisi l'uno dall'altro, Israele invece riconosce che i due mondi sono in fondo uno solo e devono diventare uno solo». «Rabbi Pinhàs disse: 'Chi dice che le parole della Torà sono una cosa e le parole del mondo un'altra cosa, sarà chiamato un negatore di Dio'» (M. Buber, *I racconti dei chassi-dim*, op. cit., pp. 649 e 178, (36) Cfr. E. Bernhard, *Mito-biografia*, op. cit., pp. 120,; 127,181,219,230.



la critica ottonovecentesca alla religione. Bernhard era un maestro degli innesti: in fondo egli propone di innestare, come grande eresia rinnovatrice, i tentativi di Marx, Freud e Nietzsche di fare a meno del vecchio Dio metafisico, sull'esausto tronco cristiano, rinvigorito dalla originaria linfa ebraica.

«Così diventa anche chiaro come la *materia* proceda dalle immagini. Questo è solo il nostro modo di percepire (categorie di Kant). L'uomo in fondo è per costituzione un essere tridimensionale. Perciò vede solo tre dimensioni. Se dunque, in qualche modo, giunge ad avere un vago rapporto con la realtà quadridimensionale, questa gli appare quasi fosse 'dietro' al mondo tridimensionale. Nel migliore dei casi arriva a 'riconoscere' - come mi è avvenuto finora - che sono le immagini che formano la materia, oppure - se egli osa procedere oltre - che esse la creano (così come Dio ha creato il mondo!). Ma ora si fa chiaro che 'Dio' e il mondo sono realmente una cosa sola e che il 'mondo' si vede appunto come terza dimensione quando si fa astrazione dal 'mondo' quadridimensionale = Dio = entelechia = mondo delle immagini» (37).

(37) *Ibidem*, p. 97. Cfr. pp. 79-80.

Non si tratta di innesti e di assimilazioni acritiche. La vecchia radice ebraico-cristiana rimane salda contro l'assalto della *ubris* moderna - l'eroismo prometeico adorato da Marx e da Freud, e la volontà di potenza inflazionata di Nietzsche. Solo a questa condizione è possibile l'innesto dei trasgressori e la fioritura del nuovo ramo cristiano-ebraico (il rovesciamento degli aggettivi non è per niente casuale), capace di unirsi fecondamente alla terra riconquistata. Ma è questo stesso senso della terra a insegnare l'umiltà, e a consentire al vecchio re morente di risanare con i medicamenti di chi lo voleva uccidere. Se l'unico peccato è l'orgoglio - massima che aveva appreso dal chassidismo e da Bultmann (38) - si può intendere bene perché il viatico di Bernhard stia nella benedizione del signor Broh, la benedizione di un «umile ebreo», «quanto più semplice, tanto meglio» (39). È questo abbandono al divenire del Senso - che Bernhard chiama Tao, provvidenza divina, esperienza del Sé - questo lasciare che le cose avvengano (40), a fargli sentire l'avvento del Messia come personalità corporativa (41) che compendia il divenire del mondo, integrando nel Senso anche le atrocità estreme che, proprio nella storia ebraica e nella biografia del rabbi di Nazareth, trovano il simbolo del male inaccettabile. L'assoluta fiducia nell'amore di Dio, al di là di ogni moralismo e

(38) Cfr. *Ibidem*, p. 120. Per la dottrina chassidica cfr. M. Buber, *I racconti dei chassidim*, op. cit., pp. 121, 152, 172, 188, 288, 301-302, 431.

Su Bultmann cfr. S. Lagorio, op. cit., p. 18.

(39) Cfr. E. Bernhard, *Mitobiografia*, op. cit., pp. XXXV, 138-9.

(40) *Ibidem*, pp. 200-201.

(41) *Ibidem*, pp. 98, 200. Cfr. M. Buber, *I racconti dei chassidim*, op. cit., p. 437.

di ogni divieto (42), è l'assoluta fiducia nella «terra promessa». È paradossale, ma significativa al massimo grado, la citazione che Bernhard fa della formula nietzscheana «libero in amorosa necessità» (43), usandola per esprimere la coincidenza di libertà e necessità nell'amore di Dio. La sua significatività sta appunto nella lettura apocalittica (rivelativa) e profetica (di ricordo e ammonimento), della secolarizzazione e del disincantamento moderni, come reintegratori di una perduta immagine unitaria del divino e del suo awenire.

Possiamo adesso ritornare al nostro punto di partenza e chiederci: ma non è tutto questo una più o meno grande variazione, una eterodossia ebraicizzante, dell'opus junghiano? Una ulteriore deviazione ci porterà maggior chiarezza. Ci soccorrerà adesso il rapporto con Buber. Proprio nell'ultimo frammento, quello dal quale ho iniziato, rintracciandovi l'estraneità di Jung allo spirito ebraico, è detto, poche righe sopra: «Quando durante la prima guerra mondiale, al fronte occidentale, lessi negli scritti di Buber che Gesù era un tipico ebreo, ne ricevetti un grande impulso ad approfondire la sua figura. Una delle ultime cose di cui mi sono occupato è stato il libro di Bultmann *Gesù*, in cui anche egli rappresenta Gesù come un rabbi ebraico» (44). Dunque l'arco della vita adulta di Bernhard si tende fra Buber e Bultmann, e il centro di tensione si addensa sull'ebraicità di Gesù. Già qui, si potrebbe dire, si situa una differenziazione imponente, poiché, poche righe più sotto, si afferma che a Jung, visto come rappresentante della crisi del protestantesimo, è rimasto estraneo lo spirito ebraico. Se ne potrebbe concludere: gli è rimasta estranea la ebraicità di Gesù, quindi il suo è un simbolo cristiano privo della radice ebraica, cioè: gnostico-ellenistico! Un salvatore dell'interiorità, non il messia della terra, non la promessa come nuova terra e nuovi cieli. Ancora. Buber compare prima di Jung e, nella stessa ricostruzione di Erba-Tissot (45), l'incontro con lui gli fece prendere «coscienza del proprio temperamento chassidico». È impo'tante notare che la stessa Tissot, che pure mi sembra propensa a sfumare le differenze e i contrasti con Jung, scrive, solo due pagine dopo: «Il suo rapporto con Jung, nelle cui scoperte nel campo della psicologia egli

(42) *Ibidem*, p. 607 e E. Bernhard, *Mitobiografia*, op. cit., p. 201.

(43) *Ibidem*, p. 195.

(44) *Ibidem*, p. 233.

(45) *Ibidem*, p. VII.

riconosceva la grande scoperta del nostro secolo, non fu però facile. Il suo temperamento chassidico e tutta la sua tipologia erano troppo diversi da quelli del grande psicologo svizzero per rendere possibile una stretta collaborazione». Si può capire che nel 1969, a quattro anni dalla morte di Bernhard, nella stretta delle difficoltà di consolidamento dei primi nuclei junghiani, già divisi fra loro, non fosse opportuno approfondire la forte autonomia del pensiero di Bernhard rispetto a Jung. Eppure l'ammissione c'è lo stesso. Bastano le concordanze testuali: quel «temperamento chassidico» riguarda l'incontro con Buber e le difficoltà con Jung, e Buber rappresenta la scoperta dell'ebraicità di Gesù... Dunque il senso dell'«archetipo del Messia» come «paradiso in terra» e «filiazione di Dio». «Un archetipo umano ma in una struttura spirituale ebraica» (46). È questa stessa divergenza ad essere messa a tema negli incontri dei due e nel rapporto con le loro immagini guida. Un sogno del novembre 1935, commentato nel giugno 1965 (47), porta Bernhard nell'«angolo di forza» dove siede lo stregone primitivo Jung e lì, anche nella realtà, Jung gli mostra una diapositiva della Sindone di Torino. È questo confronto, questo dialogo a distanza, ad essere ripreso nel mandala, nato da una immaginazione attiva, che Bernhard porta a Zurigo per mostrarlo a Jung, «dopo qualche anno» (48). Eccone la descrizione:

(46) *Ibidem*, p. 207.

(47) *Ibidem*, pp. 11-12.

(48) *Ibidem*, p. 146.

«Sul cerchio esterno i segni dello Zodiaco, con l'Ascendente in Sagittario, corrispondente all'oroscopo di Bernhard. All'interno di questo cerchio una croce a bracci uguali, di legno, e al centro di essa un secondo medaglione circondato dall'uroboros, il serpente che si morde la coda. Il medaglione centrale contiene l'essenza dell'immaginazione attiva, la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto greco e di quello ebraico, in modo che lette cominciando dal taw ebraico, in ambedue i sensi si forma la parola Tao'. Sul braccio verticale della croce, sopra il medaglione interno, la colomba. Questo mandala ricopre una fotografia molto buona del Volto della Santa Sindone» (49).

(49) *Ibidem*, p. XVI.

#### Commenta Bernhard:

«Ho posto questo mandala sopra la Santa Sindone, quale mio atteggiamento personale di fronte alla crocifissione, alla catastrofe del Golgota, atteggiamento che si è profilato nei miei sogni, dove la crocifissione viene interrotta e impedita» (50).

Certo il mandala di Bernhard va molto al di là del suo rap-

(50) *Ibidem*, p. 146.

porto con Jung e con Buber. Direi che qui il suo cristiano-ebraismo fa da sfondo, da contenitore - insomma la «struttura spirituale ebraica» del Messia è il tronco su cui nasce un particolare sincretismo, un sincretismo che vorrei chiamare biografico, per designare la nascita di un nuovo atteggiamento religioso. Ma, di questo, più tardi.

Dicevo: Buber come riferimento di un discostarsi essenziale da Jung e su un terreno decisivo, quello dei rapporti fra psicologia e religione. Proprio perché è vero che la specificità junghiana sta nel non interpretare riduttivamente l'esperienza religiosa, anzi di riconoscerne l'importante valenza terapeutica come potenzialità sempre a disposizione se presa in accurata considerazione, proprio perché questo è vero, fondamentale diventa la discussione fra Buber e Jung. È impossibile che Bernhard non abbia letto con estrema attenzione la critica di Buber, la risposta di Jung e la replica di Buber (51). La contestazione di Buber si poggia soprattutto su una ricostruzione del rapporto psicologia e religione in Jung come tipicamente gnostico. Dove gnosi «non è da intendere come una categoria storica, bensì come una categoria umana generale» (52). Nella sua forma moderna la gnosi, secondo Buber, è una riduzione della alterità del Tu divino alla psicologia. Potremmo perciò dire che la spiritualità, o la religiosità, sarebbero dimensioni «soltanto» psicologiche, o, meglio, che noi possiamo affermare che la «realtà di Dio» non può essere indipendente da quanto sperimentiamo psicologicamente. È evidente che qui è in atto una disputa filosofica e teologica sui limiti della psicologia.

La prima mossa di Buber è quella di trascinare Jung su questo terreno, a dispetto dei ripetuti dinieghi dello psicologo. Direi che Buber è un maestro in filosofia e Jung un dilettante, preoccupato di «stare all'empirico», dietro il quale ama trincerarsi - forse anche per evitare di portar legna al rogo antioccultista e antimisterico al quale lo volevano legare Freud e i suoi seguaci, scienziati appassionati. Buber ha buon gioco nel mostrare che le affermazioni di Jung sulla realtà di Dio, relativa alla testimonianza psicologica umana, e non assoluta, sono, *volens-nolens*, tesi sul trascendente: «si dichiara che Dio non esiste separato dall'uomo. Ma questa è una dichiarazione sul trascendente,

(51) Cfr. in questo stesso numero della rivista il saggio di A. Petterlini. Il libro di Buber cui si fa riferimento è il già citato *L'eclissi di Dio*, la risposta di Jung è contenuta nel voi. 11 delle *Opere*, Torino, Borin-ghieri, 1969.  
(52) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, *op. cit.*, p. 131.

(53) *Ibidem*, p. 86.

su ciò che non è e di conseguenza su ciò che è» (53). Anche il rapporto della psicologia con la realtà - al di là del debole neo-kantismo professato - finisce per essere, epistemologicamente, una specie di panpsicologismo che non può che psicologizzare anche il contenuto di fede. Sentiamo Buber:

(54) *Ibidem*, p. 94. Ma confronta anche le pp. 19, 28,86, 89, 90,95.

(55) *Ibidem*, p. 38.

(56) Anche, o proprio quando, Bernhard sembra seguire Jung, il contesto ci rivela la distanza che separa una psicologia nei limiti (artificiosi) della scienza, da una psicologia che testimonia, con l'esperienza, l'identità, nella concordanza di differenti prospettive, del mondo tridimensionale e della «quarta dimensione», o forma entelechiale del Senso, o mondo delle immagini, o nomi di Dio. Bernhard usa perciò in senso opposto l'espressione junghiana di «realtà psichica»: essa gli serve per sostituire le prove metafisiche dell'esistenza di Dio e per evitare di confinare Dio in una trascendenza pura, distaccata dalla realtà del mondo, che è invece anch'essa avvolta nel dispiegarsi della divina immanenza. Mi sto riferendo al passo: «La psicologia junghiana, col concetto della realtà psichica, pone questa come esistenza quadridimensionale. - Se Dio esista metafisicamente è indifferente. Egli è una realtà psichica!». Ma il passo si deve leggere nel contesto, allora si scopre che tutte le precauzioni di Jung, di evitare affermazioni sulla realtà corrispondente alle immagini psichiche, sono travolte: poche righe prima si dice che poiché il mondo tridimensionale è contenuto nelle immagini, e poiché esse sono la

«Jung afferma che il Sé può essere tanto l'altro o gli altri quanto l'io, e l'individuazione 'non esclude il mondo, bensì lo comprende'. È necessario vedere in che senso ciò avviene e in quale no ... 'gli altri' sono sì compresi, ma soltanto come contenuti dell'anima individuale che, attraverso l'individuazione, deve giungere alla sua perfezione proprio come anima individuale. Questo altro, che mi viene incontro in modo tale che la mia anima tocchi la sua, come un qualcosa che la mia non è né potrà mai diventare, che non include né può includere, col quale però può ciononostante entrare in un contatto realissimo, questo altro è e rimane l'altro anche di fronte al Sé, quale che sia la completezza che questo può raggiungere» (54).

È noto che Buber non è il bardo di un ritorno alla trascendenza senza relazione, tutt'altro: «chi si rifiuta di limitare o circoscrivere Dio nel mondo trascendente, lo concepisce più grande di colui che ve lo limita; ma chi lo limita nell'immanenza, intende altro da lui» (55).

Bene, penso che Bernhard concordi su questa posizione fondamentale, inserisca cioè concetti e figure junghiane, corretti in questa direzione, su un impianto religioso di base, filosoficamente, epistemologicamente aperto alla realtà, al di là del dualismo gnoseologico neokantiano, che in Jung funziona da baluardo della autolimitazione scientifica della psicologia analitica (56).

Bernhard inaugura così una strada - ancora quasi solitaria - che ricolloca il sapere psicologico in una visione apertamente religiosa. Rovescia cioè l'impostazione junghiana. Non si tratta, in lui, di una religiosità psicologica ma di una psicologia religiosa. La psiche non è un mondo separato, che può solo ipotizzare una exteriorità e una alterità a sé, ma la via regia - il «metodo» nella sua piena parola - per incontrare l'altro e il divino, rintracciandone le orme nel più intimo sé. Con ciò intuisce una via d'uscita, forse, al contraddittorio oscillare di Jung: per un verso impigliato nello gnoseologismo dualista di molte filosofie delle scienze, il che colora ogni contenuto religioso di «gnosi psicologica»; per un altro, sul piano delle immagini e dei riferimenti all'alchimia, alla integrazione del femminile e del

terrestre nell' *imago Dei*, incline a un radicale incarnazionismo. Bernhard sviluppa questo filo di storia che riconosce come mitologema del moderno e vede, in controluce, profilarsi la promessa del regno di Dio sulla terra. Scrutando la psiche collettiva e individuale indovina, nel cono d'ombra dell'eclissi di Dio, i gesti dell'incontro di Dio e del tempo che viene. Questa sarà, nell'immaginazione astrologica di Bernhard, l'età dell'Acquario. Potremmo dire che la sintesi di Bernhard parte dalla fede, dalla fede come fiducia, da un amen alla vita del mondo, pronunciato abbandonando a Dio il senso finale delle proprie scelte (57). Un amen, come direbbe Carlo Enzo (58), che è tanto lo stare sicuro del bambino nelle braccia della madre, quanto il credere e l'essere veri. Questa fede è la prima apertura del diventar uomo, è simile a quell'innatismo della relazione affermato da Buber filosoficamente e teologicamente, ma che, psicologicamente, potremmo ritrovare nella teoria dell'attaccamento di Bowlby e nel suo subordinare il modello pulsionale al modello relazionale. Diversamente dal maestro svizzero, Bernhard prende le mosse nell'apertura di mondo che è da subito la relazione, legame che trascende esteriormente, oltre che interiormente, il singolo. Qui l'attenzione alle immagini dell'anima, come quarta dimensione del mondo, può allora legittimamente essere sentita come pulsazione, in interiore, del complesso avvenire comune e del dispiegarsi del senso. Con ciò Bernhard coglie anche, in Jung, quello che Buber non capisce (59): l'oltrepassamento - e si potrebbe dire il trascendimento - dell'anima singola, e tanto più del soggetto empirico titolare di volontà e consapevolezza, si ha nella direzione dell'inconscio collettivo e delle corrispondenze sincronistiche nella ipotetica realtà psicoide (dove psiche e materia si ordinano allo stesso senso) o, immaginalmente, nell'*L'ni/s Mundus*. Così il processo di individuazione, già in Jung, non ha un senso limitato atomisticamente, ma è carico di un destino comune. Bernhard libera questo contenuto dalle catene interioristiche e antimaterialistiche, simboleggiate dalle genealogie gnostiche evocate da Jung. Il pervenire di Bernhard alla chiarezza del fondamento religioso della sua psicologia (60) gli fa vedere il processo di individuazione come punto di innesco di una

quarta dimensione, l'uomo concreto è contenuto nell'Adam Kadmon, e quindi in Dio! Proprio il contrario di ciò che Buber rimprovera a Jung: d'aver ridotto Dio a contenuto della psiche umana. E Bernhard aggiunge che l'esperienza mistica è l'esperienza di accesso al mondo della quarta dimensione «che annulla le particolari categorie a cui l'uomo è dapprima legato» (p. 99). Dunque oltre le categorie kantiane e neokantiane che consentono a Jung di evitare di comprometersi circa la «realtà» che l'esperienza religiosa vorrebbe attestare. Chiarissime in questo senso sono peraltro le pagine filosofiche sul superamento dei limiti della ragion pura (cfr. pp. 79-80). Bernhard non cerca di comprendere l'esperienza religiosa nei limiti della psicologia, ma usa l'esperienza della psicologia del profondo per affermare la verità dell'«ampliamento di coscienza» nel ricomprendersi nell'incondizionato - insegnata, per esempio, dal buddhismo (cfr. p. 97). Che il contrasto con Jung nascesse da questo atteggiamento di pensiero è confermato anche dalle testimonianze (cfr. le pagine di G. Tedeschi e la discussione sulla realtà, o sulla consistenza solo di velo di Maya, di una florida betulla, riportata da V. Loriga, nei testi che ho già citato).

(57) *Ibidem*, p. 162 e M. Buber, *I racconti dei chassidim*, op. cit., p. 363.

(58) Dalle lezioni su *Figure apocalittiche nell'Evangelo secondo Matteo*, tenute presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Venezia nell'a.a. 1995-6. Cfr. anche M. Buber, *I racconti dei chassidim*, op. cit., p. 451,

(59) Cfr. M. Buber, *L'eclissidi Dio*, op. cit., pp. 88 e sgg.

(60) Cfr. E. Bernhard, op. cit., pp.200,233, 222,231 e 143.

(61) Sull'immagine della valanga cfr. *ibidem*, pp. 95 e 231.

(62) *Ibidem*, p. 167.

(63) *Ibidem*, p. 181.

(64) M. Buber (1947), *Sentieri in utopia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1981.

(65) E. Bernhard, *op. cit.*, p. 225.

(66) *Ibidem*, pp. 117, 207 e 233. Sarebbe qui da meditare come l'unico vero divieto posto da Freud circa la formazione degli analisti, sia quello di prendere il ruolo del sacerdote: è certo tollerata la provenienza «religiosa», ma come puro accidente che rientra nel fatto che non è necessario essere medici. (Cfr. S. Freud, «Il problema dell'analisi condotta da non medici», 1926, in *Opere di S. Freud*, voi. X, Torino, Boringhieri, 1967-79). Mi sembra molto plausibile dire, invece, che per Bernhard l'analista e il paziente entrano in una relazione di tipo religioso, hanno a che fare con il sacro o, meglio, con la dimensione sacra che può rivelarsi in ogni aspetto dell'esperienza quotidiana. L'analista diventa così, nell'intenzione bernhardiana, un «consigliere spirituale».

valanga, metafora della presa di coscienza collettiva (61). Non casualmente - quanto alla psicologia ebraica - questo tema ricorre anche, come «ricollettivizzazione», in uno dei più importanti continuatori di Jung, E. Neumann.

Bernhard si distingue ancora una volta perché concepisce «il problema della presa di coscienza collettiva, indipendentemente dall'azione indiretta che può avere su di essa la presa di coscienza del singolo» (62). La presa di coscienza del «sostrato psicologico-mitologico avrebbe condotto a una trasparenza dell'attuale situazione sociologica, politica e culturale». È chiaro che, di nuovo, ritorna prepotentemente in scena la rielaborazione dell'impegno giovanile nel movimento sionista-socialista e, forse, anche qualche affinità di sensibilità sociale col suo primo analista, Fenichel, freudiano «impegnato» a sinistra. Apprezzando come «degne di nota le opinioni dei marxisti, che sostengono che le condizioni sociali creino particolari premesse per la formazione di nevrosi» (e qui credo possano esserci riferimenti anche a Fenichel e a Reich), Bernhard conclude: «questo significherebbe un trattamento collettivo delle nevrosi generali, e anche singole, attraverso una trasformazione politica» (63). Il colpo d'occhio d'insieme suggerirebbe però di guardare la visione di Bernhard sullo sfondo del socialismo utopistico-messianico di Buber (64). La presa di coscienza collettiva non rimane estranea alla terapia individuale, pur non esaurendosi in essa.

«Come in questo mio materiale è racchiuso un fondamentale compito di presa di coscienza per tutti gli Ebrei o per il mito ebraico, così in ogni analisi, in ogni situazione di presa di coscienza, deve sempre venire insieme elaborato il collettivo, e si dovrebbe sempre fare il tentativo di una presa di coscienza collettiva, poiché questa risparmia una fatica immensa al singolo... Naturalmente i singoli influenzano per così dire il collettivo, ma ciò che awiene nel singolo è già il collettivo» (65).

Muove da questa connessione una religiosità dell'amore per il mondo che diventa sorgente di psicologia come cura d'anime (66).

«Nel lavoro psicologico pratico le conoscenze così acquisite rappresentano un mutamento rivoluzionario della prassi introdotta da Freud e ampliata dai suoi allievi. L'inclusione della vita esterna, anzi il riconoscimento che essa ha lo stesso valore del materiale psichico prodotto durante il processo psicologico, esige che durante il trattamento anche la vita esterna

acquisti una importanza plasmatrice nello stesso tempo in cui essa vuole essere plasmata. La ben nota 'astinenza', imposta non solo al paziente, ma a cui è impegnato anche l'analista, al quale solo in casi che mettono in pericolo la vita è permesso di occuparsi della vita esterna del paziente, così cade e diventa assurda. Con ciò sorge per il medico e il paziente una responsabilità nuova e reciproca, una nuova forma di rapporto, che pone esigenze di cui la tecnica freudiana non si sognava. Chi potrebbe portare tale peso se allo stesso tempo non ne venisse sollevato da quella istanza che sta sopra il paziente e il medico? Riconoscerla rappresenta il vero contenuto di un lavoro di presa di coscienza, un compito che in ogni caso e in ogni momento può fare appello alle possibilità ultime spirituali, psichi-che e morali e concrete così del medico come del paziente» (67).

(67) E. Bernhard, *op. cit.*, p. 137.

Non si tratta perciò di involontarie e casuali trasgressioni del setting ortodosso, ma di «tentativi rivoluzionar!» che raccolgono responsabilmente le conseguenze di una radicata, e altra, esperienza e meditazione della vita psichica e spirituale. Forse anche per questo Bernhard è rimasto fino ad oggi una specie di «maestro segreto». Nasce qui quello che Bernhard chiama «il mio principio della psicologia educatrice» (68).

Subito "dopo il mandala del Tao è annotato il sogno della melagrana dal «sapore soprannaturale, mai prima conosciuto». Bernhard lo amplia associandolo al nuovo periodo di vita, al rapporto con l'Italia e con la Grande Madre, simbolicamente, quindi, alla fine della sua esistenza di nomade, dopo l'espulsione dalla patria tedesca. Ma la melagrana, annota, era italiana, non palestinese.

(68) *Ibidem*, p. 95. Cfr. anche le pp. 99, 100, 141, 118.

Segue allora il sogno con l'italiano sporco e stracciato, Bernhard lo porta a bere un «bicchiere di vino rosso nel segno della fraternità... In Italia ho ritrovato la radice ebraica mediterranea. In Germania mi era stato inculcato di non parlare con le mani, di non mangiare le cipolle, di essere ordinato, il controllo su me stesso... Nel contatto coi napoletani la mia anima mediterranea, rimossa dalla civiltà patriarcale, ha ripreso a vivere» (69).

Discutendo «problemi e possibilità della psicologia analitica in Italia» Bernhard pubblica su *Tempo presente* il suo unico, breve saggio non postumo, non casualmente dedicato, per l'Italia e per la sua nuova psicologia educatrice, al «complesso della Grande Madre». Lo sviluppo tipico della civiltà italiana dovrebbe consistere nell'approfondimento del mitologema della Grande Madre mediterranea, nella sua elevazione e nella sua compensazione.

(69) *Ibidem*, pp. 147-148.



(70) *Ibidem*, p. 178.

In questo senso il «carico della vita esterna» comporta, psicologicamente, «l'accettazione umana da parte del terapeuta» come qualcosa di determinante e di più intenso nel transfert e nel controtransfert di quanto avvenga abitualmente (70). Attraverso il suo destino italiano Bernhard tocca qui una vena immensa della storia della psiche e della civiltà: il superamento del patriarcato e la necessaria relazione al simbolo e al codice materno. Intuisce cioè, in un lampo, un processo che nella storia della psicologia dinamica conduce da Freud, attraverso M. Klein e Fairbairn, a Bowlby, ma che già aveva anticipato Jung, proprio nel 1912, nel momento del suo distacco da Freud: che cultura e formazione originaria di psiche si radicano insieme, nella relazione con la madre, preformando il successivo rapporto col padre. Quel che accadrà poi anche in etologia, nel passaggio da Lorenz a Eibl-Eibesfeldt. Quel che, in definitiva, rispecchia un enorme sovvertimento, di portata plurisecolare, agente nel novecento e nella ultima modernità: il nascere della emancipazione e dell'autonomia simbolica femminile.

(71) *Ibidem*, p. 175.

Il tema ebraico qui si completa: «il comandamento d'amore per il padre, amore del padre, amore tra i figli del padre -... poiché nel deserto non c'è una terra madre amorosa, nutrice e protettrice» (71) trova la sua compensazione nella melagrana italiana, terra promessa e raggiungimento della Grande Madre mediterranea.

Si presenta un problema a questo punto, e infine, un ostacolo colossale. Come è possibile conciliare la profondità e la passione di questa religiosità, così singolare, con la convinzione che ogni dedizione terapeutica - e persino sociale e politica - debba applicarsi ad una psicologia educatrice all'individuazione? Il rispetto per l'individualità dell'altro non esige una rigorosa neutralità del rapporto da parte dell'analista? Non è questo principio alla base persino delle libertà giuridiche individuali, sul piano sociopolitico? Non si rischia un altro sottile fondamentalismo e, nel migliore dei casi, missionarismo, accentuato dalla presa in carico simbolica, materna, della «vita esterna» dei pazienti? Scrive appunto Bernhard: «Meta della terapia è insegnare a colui che cerca aiuto e consiglio come si lavora alla presa di coscienza... fino a che egli, vivendo,

indipendente, la propria vita, sappia tendere coscientemente alla maturazione della personalità» (72).

(72) *Ibidem*, p. 118.

Come può, allora, l'uomo religioso Bernhard rispettare fino in fondo l'indipendenza dell'altro, se è peraltro convinto che solo un atteggiamento religioso significa vera guarigione? (73). Risponderò intanto che tutto quanto abbiamo detto finora sul suo «cristiano-ebraismo» è il solido tronco di un nuovo innesto, inscritto, entelechialmente, nel destino universalistico del mitologema ebraico, votato alla terra, alla terra promessa, alla terra promessa che è la vera «grande madre» ed elezione di Dio per ogni uomo, così com'è (74). Dove anche il male radicale è redento nella luce del Senso (75). Perciò Bernhard può dire che l'idea che Dio sia «buono» è infantile. Dio è il Senso, al di là del bene e del male.

(73) *Ibidem*, p. 200.

(74) *Ibidem*, pp. 200-201.

(75) Cfr. M. Buber, / *racconti dei chassidim*, op. cit., pp. 485, 440-441, 363; e E. Bernhard, op. cit., pp. 162, 145, 43, 22.

Qual è il nuovo innesto, il nuovo messaggio religioso di Bernhard? Nonostante il pregiudizio negativo che di solito l'accoglie, si deve riconoscere che il suo messaggio è un messaggio «sincretista». Ciò non significa «di tutto un po' e niente bene», ma quella conquista della dimensione mondiale dello spirito universalista che chiama a sé diverse tradizioni e culture, esigendo però una sintesi, volta a volta singolarissima, e cioè biografica. La stessa individualità moderna peraltro, è rimasta solo un principio astratto, giuridico, invalidato nell'esperienza quotidiana dall'asservimento alla produzione-consumo di cose e all'accumulazione di denaro. All'individuo concreto non corrisponde nessuna realtà individualmente segnata dalla sua singolare capacità di dare e di accogliere un senso. Si tratta allora di ripartire dal diventare universale del nostro mondo e della nostra cultura per ripercorrerla in un senso proprio ad ogni individuo, facendo della sua biografia il criterio di selezione, di composizione e di verifica di ogni incontro. Questo è richiesto perché oggi riviva il senso del tutto, questo è richiesto anche ad ogni ortodossia, quando senta il suo centro, la sua pietra di paragone e la sua fedeltà, nella viva testimonianza biografica, piuttosto che nel cattivo spirito di potenza d'organizzazione o nella difesa garantita dalla tradizione: in questo far centro nella biografia l'ortodossia si conserva, e però si apre al sincretismo delle altre biografie.

La professione della nuova fede di Bernhard ha un tono enfatico, ma l'enfasi mi suggerisce di ascoltare l'emozione intensa che vi è compressa:

«La mia evoluzione sfocia qui in una sintesi di ebraismo e protestantesimo, di Chiesa Cattolica e ortodossa, e delle religioni dell'Estremo Oriente. Questo processo che ha luogo nella mia psiche, è allo stesso tempo il processo di evoluzione dell'umanità » (76).

(76) *Ibidem*, p. 166.

(77) Cfr. l'«Introduzione» e le pp. 97, 90, 158, 40, 117,56-57 di *Mitobiografia*, *op. cit.*

Sul rapporto di Bernhard con l'Oriente, sul suo buddhismo e taoismo ha già scritto H. Erba-Tissot (77). I temi della non-identificazione, come abbandono al Senso, sperimentabile nell'attimo e nella vita quotidiana come quarta dimensione (sospensione cioè delle forme trascendentali di spazio e tempo e della categoria di causa), rileggono il non-io della tradizione buddhista e taoista. Vi è poi un apprezzamento della pratica meditativa che si potrebbe vedere come ulteriore ampliamento cui conduce la psicologia educatrice di Bernhard. Si noterà tuttavia come la «liberazione dal terrestre» sia qui tappa di un ritrovamento in un «essere cosmico» (non è, allora, ancora suggerita l'immagine «nuovi cieli, nuova terra»?).

«Il volgersi della nostra coscienza in direzione di questo 'operante' provoca in noi uno spostamento della coscienza, che viene sperimentato come liberazione dal terrestre e che è il vero e proprio fine della presa di coscienza, a cui potrebbe seguire soltanto un ampliamento della medesima nell'essere cosmico di cui il 'nostro' essere è una parte.

Questo spostamento della coscienza ha inizio nella nostra vita attraverso il riconoscimento del Senso (esperienza del Tao) ma va condotto avanti con la 'meditazione'. Non è il pensiero che ci può trasmettere tale 'conoscenza'. Si tratta di una 'esperienza', di una visione intuitiva che può essere animata solo da un particolare spostamento di energia psichica in questo campo. Per raggiungere tale presa di coscienza è necessaria - oltre a un irriducibile, assoluto, impulso conoscitivo sul piano del conscio - una sorta di concentrazione estremamente intensa, alla quale in Oriente corrispondono il nome e la tecnica dello yoga (cfr. l'illuminazione del Buddha)» (78).

(78) *Ibidem*, p. 40.

La differenza dalla concezione buddhista - una volta distinta l'individualità dall'Io come complesso e dalla identificazione con l'Io, identificazione alla quale il riconoscimento del Senso chiede di rinunciare - rimane nel mistero dell'individualità, nella valorizzazione della sua unicità e irripetibilità. Bernhard ha di fronte la modernità e la sua crisi - e con essa, partendo da essa e dall'esperienza che ne abbiamo, dobbiamo rapportarci e misurare le risposte di

una nuova religiosità, di una nuova sapienza sincretica e biografica (79).

(79) *Ibidem*, pp. 62, 21, 209.

«Il taoismo, che ha come esperienza centrale delle sue iniziazioni il cammino della vita percorso coscientemente, presenta in modo particolare tale atteggiamento, che però si ritrova in ogni via che segue Dio o il destino invece che i propri appetiti e desideri. Ma di là da esso non deve esserci altro contenuto. Questa è l'etica accontentutistica della realizzazione di se stessi» (80).

(80) *Ibidem*, p. 62. Cfr. anche G. Tedeschi, // *Tao nella psicologia*, Napoli, Guida, 1993.

E come nesso tra sincreti e biografia:

«Dietro al dualismo 'entelechia individuale e entelechia karmica' è da porre un'unità entelechiale superiore (Tao). In via generale vale questo: dietro a ogni dualità, ad esempio bene e male, sta il senso (Tao) che per realizzarsi nel mondo dei fenomeni si serve del principio degli opposti. La dinamica della contrapposizione è da porre come dato di fatto, come essere, così che attraverso il concetto di entelechia essere e divenire non sono contrapposti e neppure lati o aspetti diversi della stessa cosa, ma la stessa cosa. In questo senso, spirito e materia non sono contrapposti, ma neppure punti di vista diversi di una cosa unica o un parallelismo o sincronismo o cose in qualche modo diverse tra loro, bensì la stessa cosa» (81).

(81) *Ibidem*, pp.21-22. Cfr. M. Buber, / *racconti dei chassidim*, op. cit., pp. 503 e 649.

Dunque un sincretismo, come si può dedurre da quell'«o sincronismo», di nuovo diverso da quello junghiano, sia come atteggiamento psicologico e religioso, sia come concezione filosofica, ispirata alle tendenze enopanteistiche di molti maestri chassidici (oltre che in dialogo evidente con Spinoza). Qui è da rimarcare la congiunzione fra l'ala variabile di un sincretismo universalista e la via biografica, come «metodo» per operare sintesi singolarissime di valori guida verso un'«etica accontentutistica della realizzazione di se stessi». Motivi sincretistici che, secondo Bernhard, «riemergono oggi... tra Occidente e Oriente», ricordando, «sotto un nuovo aspetto... l'origine del cristianesimo... E così avviene nei miei sogni, in cui devo ritornare alla crocifissione di Cristo, e proprio là, a quella origine, s'inizia la trasformazione del mito..» (82).

Nella sintesi di sincreti e biografia, di apertura universalistica del mito a ogni percorso individuato, contro ogni dogma come inaccettabile castrazione (83), sta la possibilità di un nuovo fondamento della convivenza e della comunicazione, e quindi della psicologia formatrice:

(82) E. Bernhard, op. cit., p. 209.

(83) *Ibidem*, p. 92.

«Il principio dell'individualità, che fa dell'individualità qualcosa di unico, irripetibile per definizione, e di incomparabile, è la base teoretica della simultanea legittimità di due opinioni diverse» (84).

(84) *Ibidem*, p. 226.

Bernhard è stato sepolto, per sua volontà, nel suo mantello di preghiera ebraico. La sua differenza da Jung si esplica facendo centro attorno alla reinterpretazione dello spirito ebraico. È allora giusto e necessario chiederci: in che cosa consiste la fedeltà allo spirito ebraico in questa aurorale intuizione di una nuova sapienza, nella concezione sia spirituale che terapeutica di quello che chiamo «sincretismo biografico»? Più di qualsiasi argomentazione varrà il racconto:

Rabbi Abramo Giacobbe diceva: «Ogni popolo ha la propria melodia, nessuno canta quella di un altro. Ma Israele le canta tutte insieme per offrirle a Dio. Così nel 'capitolo del canto' cantano tutti gli animali terrestri e tutti gli uccelli, ciascuno la sua melodia, ma Israele fa un canto di tutti i loro canti, per offrirli a Dio» (85).

(85) M. Buber, / *racconti dei chassidim*, op. cit., p. 390.