

Il contrasto tra M. Buber e C. G. Jung

Arnaldo Petterlini, Verona

L'origine storica del contrasto è data da un articolo scritto da Buber per la prima volta sulla rivista *Merkur* febbraio del 1952. Tale articolo, insieme con altri di stesura cronologicamente varia, fa ora parte dell'opera *Gottesfinsternis {L'eclissi di Dio}*, pubblicata nel 1953 e già da molti anni tradotta e circolante nella cultura italiana(1). La risposta di Jung alla critica di Buber viene pubblicata, sempre su *Merkur*, nel maggio del 1952 (2); ad essa ha fatto seguito una replica di Buber, riportata come appendice ne *L'eclissi di Dio*.

(1) Cito dall'edizione del 1990 presso gli Oscar Mondadori, con tr. di U. Schnabel e introduzione di S. Quinzio.

(2) C. G. Jung, «Risposta a Martin Buber», ora in *Psicologia e religione*, voi. XI delle *Opere di C.G. Jung*, tr. di E. Schanzer e L. Aurigemma, Torino, Boringhieri, 1992, pp. 461-468.

(3) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, op. cit., p. 83.

(4) *Ibidem*, p. 25.

Il nucleo specifico della polemica riguarda i limiti della psicologia nei confronti della religione, che Jung - secondo Buber - avrebbe indebitamente oltrepassato:

«Ciò che si può rimproverare a Jung è il fatto che, trattando il problema religioso, egli abbia spesso varcato con libertà sovrana i confini della psicologia nei punti essenziali e per lo più senza notarlo o giustificarlo» (3).

Ritorniamo brevemente su tale specifico argomento. Ciò che va tuttavia fin d'ora sottolineato è la considerazione buberiana della non accidentalità di tale sconfinamento. Jung viene cioè inserito a pieno titolo nell'alveo di quel pensiero moderno ritenuto responsabile dell'eclissi di Dio. «Si può conoscere nel modo più sicuro il vero volto di un'epoca - osserva Buber - considerando i rapporti esistenti tra religione e realtà» (4). E per l'epoca attuale si stende impietosamente, come coscienza critica di un percorso iniziato da Cartesio, la lunga ombra di Nietzsche:

«...infine l'uomo, giunto alla chiarezza del sapere, deve riconoscere che ogni presunto dialogo con la divinità non era altro che un monologo, cioè un colloquio tra i vari strati del proprio Sé. Allora, come ha dichiarato un rappresentante odierno di questa specie umana, bisogna annunciare che Dio è 'morto'» (5).

(5) *Ibidem*, pp. 25-26.

Quest'ultima affermazione di Nietzsche, dice Buber in un altro passo, «riassume pateticamente la situazione finale dell'epoca» (6). Questa «situazione finale» viene esaminata nell'articolo «La religione e il pensiero moderno» in cui è contenuta la critica a tale pensiero sia nella sua variante psicologica rappresentata da Jung, sia nella variante ontologica di Sartre e Heidegger. Ciò che è in gioco, e che viene esaminata e criticata, è la pretesa del pensiero moderno di

(6) *Ibidem*, p. 32.

«giudicare se, o a quali condizioni, o entro quali limiti, si debba attribuire alla religione il carattere di una vitale realtà umana. Un giudizio del genere lo troviamo da un lato, in senso ontologico, nel cosiddetto esistenzialismo di Heidegger e di Sartre, e dall'altro in senso psicologico, nella teoria dell'inconscio collettivo di Jung. Alla base di ambedue gli atteggiamenti c'è la convinzione che il decorso della crisi, in cui si trova la religione, dipenda essenzialmente dalle direttive che darà il pensiero moderno, quello ontologico o quello psicologico» (7).

Non intendo entrare nel merito delle considerazioni che Buber sviluppa nei confronti di Sartre e Heidegger, ma vorrei soffermarmi su un punto presente in entrambi e che Buber utilizza per la sua tesi di fondo, che parla appunto di *eclissi*, e non di *morte*, di Dio. Egli riconosce l'ateismo più volte professato da Sartre, ma vuole esplicitamente sottolineare anche contro l'intenzione di Sartre un'espressione da lui usata a commento del detto nietzschiano «*Dio è morto*»: «Egli è morto, ci aveva parlato e ora tace». Se prendiamo sul serio questa espressione - precisa Buber - dobbiamo chiederci

(7) *Ibidem*, p. 69.

«se non possa essere letteralmente vero che Dio anticamente parlava a noi e che ora tace, e se non sia da intendere come vuole la Bibbia ebraica: il Dio vivente non è soltanto un Dio che si manifesta, ma è anche un Dio 'che si nasconde'. Immaginiamo - prosegue Buber - che cosa significhi vivere nell'epoca di tale occultamento, di un tale silenzio divino, e forse ne trarremo qualcosa di assai diverso per la nostra esistenza da quello che Sartre ci vuole insegnare» (8).

Nel riferimento ad Heidegger il tema dell'eclissi, anziché della morte, viene da Buber riconosciuto più agevolmente.

(8) *Ibidem*, p. 75.

Il commento heideggeriano presente in *Holzwege* al «Go? /s? tóf» di Nietzsche viene ripreso da Buber nel suo radicale significato, che vede il tramonto della religione inserito nel tramonto della metafisica, ma che consente, «arrivati a un punto di estrema negazione», di poter «istituire una nuova posizione mediante un puro pensiero ontologico, la dottrina dell'essere, che nell'uomo o per mezzo di lui giunge al suo disvelamento» (9). Vale a dire che «lo sviluppo del pensiero ontologico potrebbe preparare un mutamento per cui il 'divino' o come Heidegger preferisce dire, seguendo Hölderlin, il 'sacro', possa apparire in nuove forme ancora impensabili» (10). E tuttavia, «secondo la concezione di Heidegger non dipende dagli esseri umani se e come riapparirà il 'divino'; ma tale comparsa può awerarsi soltanto attraverso il destino dell'essere stesso» (11). Sintetizzando l'excursus sui due autori considerati Buber così conclude:

(9) *Ibidem*, p. 25.

(10) *Ibidem*, p. 26.

«Dei due che hanno ripreso la parola di Nietzsche sulla morte di Dio, l'uno, Sartre, ha condotto all'assurdo il detto e se stesso col suo postulato dell'invenzione libera del senso e del valore; il pensiero dell'altro, di Heidegger, riguardante la rinascita di Dio dal pensiero della verità, è caduto nelle reti del tempo che non ci sembrano lacerabili» (12).

(12) *Ibidem*, p. 82.

Il versante psicologico della modernità, come s'è detto, è rappresentato da Jung. La polemica si presenta inizialmente sotto l'aspetto procedurale, metodologico. Si discute cioè sull'oltrepassamento o meno dei limiti che la psicologia pone a se stessa. L'asprezza della polemica è tuttavia data dall'importanza vitale dell'oggetto religioso su cui si appuntano le asserzioni psicologiche. La coscienza moderna, con la quale Jung - secondo Buber - si identifica, «non vuole aver più niente a che fare con il Dio creduto dalle religioni, che si manifesta all'anima come all'unica sfera dalla quale si possa aspettare che contenga del divino» (13); detto altrimenti: «il soggetto dell'esperienza religiosa, l'anima, non sperimenta altro che se stessa» (14);

(13) *Ibidem*, p. 89.

(14) *Ibidem*.

concetto, questo - precisa Buber - presente anche presso i mistici, ma che in Jung ha assunto «un carattere gnostico» (15).

(15) *Ibidem*.

Sullo gnosticismo di Jung, Buber, possiamo dire, sfonda una porta aperta. Dovizia di materiali è riscontrabile in molte sue opere. Si pensi, in particolare, ad *Aion*, o ai

famosi incontri di Ascona, promossi dallo stesso Jung. Il quale, nella replica, non fa mistero del suo entusiasmo giovanile per gli gnostici, entusiasmo che «si basava sulla scoperta che quei pensatori erano stati i primi, a quanto mi sembrava, a occuparsi (a modo loro) dei contenuti del cosiddetto inconscio collettivo» (16). Ma poi, precisa Jung trattenendo a stento l'irritazione che circola tra le righe,

(16) C.G. Jung, «Risposta a Martin Buber», *op. cit.*, p. 461.

«perché si dà tanta importanza al fatto che io sia gnostico o agnostico? Perché non si dice semplicemente che sono uno psichiatra cui preme anzitutto esporre e interpretare il suo materiale sperimentale?» (17).

(17) *Ibidem*.

E Jung ricorda al suo critico che «sono stato tacciato non soltanto di gnosticismo e del suo contrario, ma anche di ateismo e teismo, di misticismo e materialismo» (18). E approva senza riserve il giudizio che di lui ha dato il *British Medical Journal*, nel febbraio del 1952: «Prima i fatti e poi la teoria: questa è la nota dominante del lavoro di Jung. Egli è, tutto sommato, un empirista» (19).

(18) *Ibidem*, p. 462.

Sull'empirismo di Jung, naturalmente, ci sarebbe forse da eccepire. Come è difficile sostenere una divaricazione così netta tra fatto e significato, tra dato empirico e implicazione teorica. Ma la risposta junghiana intende far presente che critiche così disparate e addirittura opposte dipendono fondamentalmente da *ignoratio elenchi* e sono «escogitate - com'egli dice - da 'metafisici', cioè da persone che per qualche motivo credono di essere al corrente di cose inconoscibili dell'«ai di là» (20). L'accusa di aver egli, Jung, oltrepassato i limiti della conoscenza scientifica si ritorce qui *ad hominem* nei confronti di Buber: il fondamento della critica si basa su dati inconoscibili, ossia su ciò che sta oltre il limite della conoscenza umana. E Jung introduce, a questo punto, il suo criterio metodologico:

(19) *Ibidem*.

«Io non ho mai osato affermare che simili cose *non* esistono, ma non ho neanche mai osato pensare che una delle mie asserzioni in qualche modo tocchi o soltanto rappresenti correttamente quelle cose» (21).

(20) *Ibidem*.

Sembra di risentire quanto già Freud, non certamente tenero nei confronti della religione, afferma in *L'avvenire di un'illusione* a proposito dei contenuti delle rappresentazioni religiose: «Così come sono indimostrabili, sono anche inconfutabili» (22).

(21) *Ibidem*.
(22) S. Freud, «L'avvenire di un'illusione», in *Opere*, voi. X, tr. it. di S. Candreva e F. A. Panaitescu, Torino, Boringhieri, 1978, p. 461.

Ma questa apertura metodologica non è per Buber convincente. L'affermazione junghiana, presente in *Tipi psicologici*, sulla *relatività di Dio* rispetto all'uomo viene irrigidita da Buber fino a farne il motivo di fondo del confronto, la cartina di tornasole della indebita prevaricazione della psicologia sul nucleo più rilevante dell'esperienza religiosa. «Jung si identifica - dichiara Buber riprendendo alla lettera il testo junghiano - con la concezione "secondo la quale Dio non esiste 'in modo assoluto', cioè staccato dal soggetto umano e di là da ogni condizione"» (23); e la dichiarazione che «Dio *non* esiste separato dall'uomo [...] è una dichiarazione sul trascendente, su ciò che non è e di conseguenza su ciò che è. Le dichiarazioni di Jung sulla 'relatività' del divino non sono affermazioni psicologiche, ma metafisiche» (24).

(23) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, op. cit., p. 86.

(24) *Ibidem*.

In realtà il testo junghiano non si lascia ridurre così drasticamente. Ciò di cui Jung sta parlando nel contesto della citazione addotta da Buber è la *relatività del simbolo* e, sotto questo profilo,

«l'immagine di Dio è l'espressione simbolica di uno stato psichico o di una funzione caratterizzata dal fatto che essa si sovrappone assolutamente alla volontà cosciente del soggetto. [...] Questo impulso strapotente [...] o questa ispirazione che trascende l'intelletto cosciente proviene da un'accumulazione di energia nell'inconscio. Una tale accumulazione di libido da vita a immagini che l'inconscio collettivo possiede come possibilità latenti; fra queste si trova l'immagine di Dio» (25).

(25) C. G. Jung, *Tipi psicologici*, tr. it. di C. L. Musatti e L. Aurigemma, in *Opere di C.G.Jung*, voi.VI, Torino, Boringhieri, 1969, p. 247.

Anzi, precisa Jung sempre in *Tipi psicologici* e nello stesso giro di considerazioni, «per la nostra psicologia che, in quanto scienza, deve limitarsi all'esperienza entro i confini imposti alle nostre capacità conoscitive, *Dio non è [...] neppure relativo, ma è una funzione dell'inconscio*, cioè la manifestazione di una quantità di libido divenuta autonoma, la quale ha attivato l'immagine di Dio» (26). Non si tratta dunque tanto di invadere proditoriamente la sfera del trascendente, ma riconoscere da un lato che ogni affermazione umana su Dio è, appunto, affermazione «umana» e non può dunque trascendere e dimenticare il terreno da cui è sorta (*Deuspro nobis*); e, dall'altro lato, che le potenze dell'inconscio, che «fin dal tempo dei tempi portano nomi sacri, e che perciò sono sempre state identificate con esistenze metafisiche», possono essere presenti «nella

(26) *Ibidem*. (Il corsivo è nostro).

forma di immagini archetipiche, che però *non s'identificano con i corrispondenti concetti del pensare*»; sono «'tipi' numinosi: contenuti, processi e dinamismi inconsci e, se così si può dire, trascendenti-immanenti» (27). Immanenti, possiamo commentare noi, in quanto non esorbitano dall'ambito della psiche; trascendenti, in quanto oltrepassano la sfera della coscienza che si identificava, fino all'avvento della psicoanalisi, con la psiche stessa; rappresentano cioè quel contenuto che è relativamente autonomo, oggettivo; oggettività e autonomia che sono indicative della dissociabilità della psiche e che stanno a fondamento del «confronto dialettico fra l'Io e l'inconscio» (28). Buber - sottolinea Jung - «non riesce a comprendere come un 'contenuto psichico autonomo' quale l'immagine di Dio possa opporsi all'Io, e come un simile rapporto non sia privo di vitalità» (29). E a motivo di questa incomprensione «si scandalizza della mia affermazione che Dio non può esistere separato dall'uomo, considerandola un'asserzione trascendente. Dirò allora espressamente che tutto, assolutamente tutto quel che asseriamo su 'Dio' è asserzione umana, cioè psichica» (30). «Il mio critico - dice ancora Jung - sembra non rendersi conto che egli stesso, quando parla di Dio, pronuncia asserzioni tratte prima dalla sua coscienza e poi dai suoi presupposti inconsci» (31). Che si dia un'eccedenza semantica rispetto alla psichicità di tali contenuti, questo non è un compito che la scienza sperimentale possa stabilire; ma, aggiunge con malcelato sarcasmo, «mi riesce sgradevole, lo confesso apertamente, dover pensare che ogni volta che un predicatore cita la Bibbia o esprime le sue varie opinioni religiose, il Dio metafisico in persona parli per bocca sua» (32). Ma poi, chiede e si chiede Jung, di quale Dio metafisico Buber intende parlare?

(27) *Ibidem*, p. 463.

(28) *Ibidem*, p. 462.

(29) *Ibidem*, p. 464.

(30) *Ibidem*, p. 465.

(31) *Ibidem*, p. 464.

(32) *Ibidem*, p. 466.

«Se è ebreo ortodosso parla della divinità che non ha ancora rivelato la sua Incarnazione avvenuta nell'anno 1. Se è cristiano, sa che Dio si è fatto uomo, cosa di cui Yahwèh non lascia ancora supporre nulla. Non dubito che egli [Buber] sia convinto di essere in relazione vivente con un divino Tu', ma rimango dell'opinione che questa relazione vada per prima cosa verso un contenuto psichico autonomo che egli definisce in un modo e il papa in un altro. Tuttavia non mi permetto minimamente di giudicare - ma in realtà il giudizio implicito di Jung è molto netto - se e fino a che punto sia piaciuto a un Dio metafisico

manifestarsi all'ebreo credente come il Dio che precede l'Incarnazione, ai Padri della Chiesa come l'Uno e il Trino che la seguì, ai protestanti come l'unico Salvatore senza una 'Corredentrice', e all'attuale papa come l'unico Salvatore con una 'Corredentrice'. O dobbiamo mettere in dubbio che i rappresentanti di altre credenze, compresi l'Islam, il Buddismo, l'induismo, il taoismo ecc. abbiano la stessa relazione vivente con 'Dio' - sia detto nirvana o Tao - che Buber ha con il concetto di Dio a lui particolare?» (33).

(33) *Ibidem*, pp. 464-465.

La risposta di Buber - nella replica - riguarda una distinzione apparentemente semplice, ma in realtà decisiva. «Jung - precisa Buber - mi fa osservare che gli uomini hanno di Dio soltanto molte e diverse immagini, create da loro stessi» (34). Questo aspetto Buber non ha difficoltà a concederlo, ma ricorda l'essenziale: che «sono precisamente immagini. Nessun credente si crede in possesso di una fotografia o di una magica immagine riflessa di Dio; ognuno sa: io, noi l'abbiamo dipinta» (35). Fin qui tuttavia non si va oltre l'aspetto antropologico, sul quale Jung non può non concordare. Il problema è l'oltre-passamento di tale limite. L'asse ora si sposta, anzi si capovolge: non è più la scienza a dover dimostrare di *non aver oltrepassato* tale limite, ma è la religione a dover giustificare il perché dell'oltrepassamento. Jung, del resto, aveva già dichiarato che questo andar oltre «concerne la teologia, la rivelazione e la fede» (36). Buber, di fatto, non può che confermarlo: certo - egli dice - le immagini di Dio sono molte, ma è «nell'intenzione di fede verso Chi-è-senza-immagine, che le immagini 'rappresentano', ossia 'intendono'. Questa intenzione di fede verso un che di esistente, verso un esistente, è comune ai credenti, anche se pervengono alla fede da diverse esperienze: se fosse altrimenti, nulla avrebbero in comune» (37).

(34) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, op. cit., p. 130.

(35) *Ibidem*, pp. 130-131.

(36) C. G. Jung, *Psicologia e religione*, op. cit., p. 464.

(37) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, op. cit., p. 131.

(38) *Ibidem*.

Il «vero antagonista della realtà di fede», dice Buber, non è l'ateismo («che annulla Dio perché deve rifiutare le immagini che finora di lui sono state fatte»)(38), ma è questa moderna gnosi rappresentata dalla psicologia junghiana. E non a torto: se le parole umane che nominano Dio e oggetti metafisici sono riconducibili a meccanismi inconsci, il «Tu» assoluto di Buber non è un lusso inutile oltre che incerto? Buber compie l'estremo tentativo di accogliere la tesi junghiana (nel senso del «dato ma non concesso») per mostrarne l'incoerenza:

«Non solo quelle riguardanti Dio - dice Buber - bensì tutte le asserzioni sono 'umane'. Ma con ciò si possono forse già fare considerazioni positive o negative sul loro contenuto di verità? La distinzione, di cui si tratta qui, non è tra asserzioni psichiche e non psichiche, ma tra asserzioni psichiche cui corrisponde una realtà sovrapsichica e asserzioni psichiche cui non ne corrisponde alcuna. La scienza psicologica non è però autorizzata a fare tale distinzione; facendola, oltrepassa i suoi limiti» (39).

(39) *Ibidem*, p. 130.

Ma la verità di cui tratta Jung è quella psichica. La distinzione che la scienza psicologica non è autorizzata a fare non è introdotta da Jung, nei confronti del quale risulta mal posta: l'alternativa secca tra il sì e il no, tra l'affermazione o la negazione di una realtà sovrapsichica non è cogente. Jung lascia insoluto l'enigma proprio in quanto «il mio unico mezzo di conoscere è l'esperienza», e dunque, in linea di principio, «non posso varcare questo confine» (40). Se pertanto vengono usate parole storicamente gravate da un imponente spessore metafisico, come per esempio «Dio», nulla può dire, né in positivo né in negativo, sotto il profilo metafisico, la psicologia:

(40) C. G. Jung, *Psicologia e religione*, op. cit., p. 463.

«Se dico ad esempio: 'Dio', generalmente non posso riferirmi a null'altro che a modelli verificabili, che colpiscono per la loro sconvolgente realtà» (41).

A questo punto l'onus probandi passa all'avversario: qual è il fondamento dell'affermazione del «Tu» nella sua assolutezza e trascendenza? Per Buber non ci può essere dubbio: è la fede, che è insieme, dal punto di vista umano, un non-fondamento:

(41) *Ibidem*, p. 464.

«La mia fede nella rivelazione [...] non significa credere che asserzioni riguardanti Dio giungano già pronte dal cielo alla terra; bensì che la sostanza umana viene fusa dal fuoco spirituale che la invade, e solo allora da essa prorompe la parola, l'asserzione che per il senso e per la forma è umana, comprensione e lingua umana, e pure testimonia del suo suscitatore e della sua volontà. Noi ci riveliamo - e non possiamo asserirlo che come una rivelazione» (42).

(42) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, op. cit., pp. 129-130.

La possibilità della rivelazione, potremmo dire barthianamente, è data dalla sua realtà (43).

A questo punto tuttavia i sentieri dei due interlocutori divergono totalmente. La polemica anzi si rivela un inevitabile fraintendimento dovuto alla diversità di piani da cui muove il contrasto. La fede, per Buber, non è solo insondabile nella sua genesi, è anche insindacabile nel suo contenuto:

(43) Non è possibile evitare l'analogia - non so se soltanto occasionale - con la prospettiva barthiana della 2^a ed. del *Römerbrief*. È comunque interessante notare che l'opera di Barth, che mutò radicalmente l'orizzonte teologico dopo l'estenuazione della teologia liberale, è del 1922; e l'opera forse più importante, e certamente più famosa di Buber - *Ich una Du* - è del 1923.

(44) M. Buber, *L'eclissi di Dio*, op. cit., p. 131.

«Non spetta alla scienza psicologica, né a nessun'altra scienza, esaminare il contenuto di verità della fede in Dio. Ai loro rappresentanti spetta di non intervenire riguardo a questo contenuto; non compete loro di giudicarlo, all'interno della loro disciplina, come fanno di nozioni conosciute. Chi fa ciò, non la conosce» (44).

La frattura, come si vede, è insanabile. Non solo alla scienza psicologica, ma a qualunque altra scienza è precluso il rapporto col contenuto di fede. A Jung non rimane che rilevare, come dato di fatto, la differenza antropologica tra chi crede e chi non crede:

«Si può credere che i concetti della coscienza siano, grazie all'ispirazione dello Spirito Santo, rappresentazioni dirette e precise del loro oggetto metafisico. Naturalmente questa convinzione è possibile soltanto per colui che possiede il carisma della fede. Di questo bene purtroppo non posso vantarmi» (45).

(45) C. G. Jung, *Psicologia e religione*, op. cit., p. 463.

Ma se non può vantarsi del carisma della fede, non può impedirsi di riproporre l'interrogativo, sotto la spinta dell'esperienza del male e del dolore:

«Dimentichiamo l'orgoglio confessionale, per cui si crede di essere in possesso dell'unica verità e finendo col nutrire lo scisma della cristianità fino a provocarne ulteriormente l'estensione. E ricordiamoci dell'unica domanda che importi: *ma, in fin dei conti, che cosa significa religione?*» (46).

(46) *Ibidem*, p. 456.

Accanto al Dio ineffabile di Buber c'è anche il Dio di Giobbe e del salmo 89 («Giobbe che attende aiuto da Dio contro Dio»)(47). Se il «Tu» di Buber viene innanzi tutto inteso da Jung come potenza autonoma dell'inconscio, come demone capace di porsi in contrasto mortale con la coscienza, tutto ciò può essere testimoniato non solo nel singolo individuo, dalle «spaventose devastazioni nell'economia della personalità» (48), ma anche «dai fatti diabolici del nostro tempo: i sei milioni di ebrei trucidati, le innumerevoli tribolazioni inferte dallo schiavismo sovietico e l'invenzione della bomba atomica, tanto per fare alcuni esempi del lato tenebroso» (49).

(47) *Ibidem*, p. 452.

(48) *Ibidem*, p. 463.

(49) *Ibidem*.

Di fronte a queste tragiche esperienze ritorna la domanda presente nel risvolto di copertina della *Risposta a Giobbe*: «Che ne dice un Dio benevolo e onnipotente? Ecco l'interrogazione disperata, mille volte ripetuta».