

MORTE E RESURREZIONE

La dinamica del «saper perdere» per lo sviluppo integrale della persona sino alla sua piena realizzazione

Quando Gesù in croce grida: «Dio mio, perché mi hai abbandonato» (*Mt* 27, 46) una persona non prevenuta, come poteva essere un centurione romano, esclama: «Costui era veramente figlio di Dio!» (*ibid.* 54), mentre i benpensanti cominciano a dubitarne e i malpensanti vi trovano la conferma che quell'uomo non era che un poveraccio. Il centurione invece intuisce che non è in quelle condizioni di corpo e di spirito che si può fingere, e scopre in quel grido il punto più alto di un amore tutto offerto, come solo un «figlio di Dio» poteva fare.

Gesù, uomo, sta sperimentando la drammatica realtà del limite e della morte, con in più l'aggravante di una condanna innocente e la sensazione di una solitudine totale; e tutto accetta e assume come il definitivo sacrificio d'amore verso il Padre e verso gli uomini, operando la trasformazione in positivo di una situazione reale concreta negativa, dando un significato a una situazione irrazionale e assurda, senza un accenno di giudizio negativo o di condanna per gli autori di una morte innocente, anzi, scusandoli: «Padre, perdonali, perché non sanno ciò che fanno» (*Lc* 23, 34). Accetta la morte per affermare la vita. In quel momento «Gesù – scrive X. Thévenot – ha raggiunto il culmine del suo essere-uomo»¹.

Solo un uomo totalmente se stesso, totalmente libero, totalmente amore può infatti essere capace di negare l'evidenza nega-

¹ X. Thévenot, *Souffrance Bonheur Ethique*, Mulhouse 1990, p. 46.

tiva per continuare a credere ed affermare che l'amore vince la morte e che malgrado ogni reale sensazione di abbandono e di desolazione si è sempre e comunque capaci di amare. Solo un uomo totalmente non condizionato neppure dagli eventi esteriori che sembrano costringerlo a subire ogni sorta di vessazioni dolorose può dichiarare che «nessuno può togliergli la sua vita, ma è lui che la offre di sua iniziativa» (cf. *Gv* 10, 17-18), trasformando in dono quello che era un supplizio di condanna. Ed è significativo che per poter raggiungere questa piena libertà si rende necessario a Gesù perdere anche quell'ultimo appoggio spirituale e psicologico che era il suo rapporto col Padre; e si rende necessario al Padre lasciare che il Figlio affronti *da solo* quest'ultima prova.

Ma bisogna subito dire che non si vuole assolutamente confondere vita spirituale e vita psichica. Il fatto è che se tanti psicologi e psicanalisti si sono interessati all'uomo Gesù, è perché quest'uomo ha esercitato un influsso sociale e psicologico su un'infinità di altri uomini tale da modificarne il comportamento e da tracciare nuovi modelli di condotta. Ed è stato anche detto che «una biografia psicologico-analitica permette di comprendere gli avvenimenti storici meglio di quanto si possa fare con il ricorso alla storiografia» (J. Cremerius). Anche per gli psicologi non credenti Gesù resta infatti una «verità psicologica».

D'altronde è sempre valida l'affermazione di Karl Rahner, data a chi lo accusava di eccessivo antropocentrismo: «Se l'uomo – il che è sottinteso – è concepito come l'essere dell'assoluta trascendenza verso Dio, non si può parlare di “antropocentrismo” o di “teocentrismo” come di prospettive teologiche tra loro opposte, ma come di un'unica e stessa realtà vista da due punti diversi, e l'uno dei due aspetti non potrà essere compreso senza l'altro»². E in un altro contesto: «Se Dio stesso è uomo e lo rimane in eterno; se tutta la teologia è di conseguenza antropologia; se all'uomo è proibito pensare dimessamente di sé perché in tal caso penserebbe

² Da una conferenza tenuta a Chicago nel 1966, cit. da B. Salvarani, in «Settimana», 40/99.

dimessamente di Dio; e se questo Dio rimane il mistero ineliminabile, allora l'uomo è in eterno il mistero di Dio espresso, e che in eterno partecipa al mistero del suo fondamento»³.

È bene perciò tenere presente che quando si leggono gli scritti degli psicologi si deve presupporre che essi, siano o non siano credenti, in quanto psicologi non si interessano né della divinità di Gesù né della sua esistenza storica, ma soltanto della sua figura umana come si conosce dal Nuovo Testamento. Così, per Carl Gustav Jung, ad esempio, fondatore della psicologia analitica, Gesù non è tanto una persona storica quanto un simbolo religioso, ossia una specie di chiave per conoscere, una immagine "simbolo" che contiene e unifica molti elementi spesso indescrivibili della nostra psiche, per cui il simbolo-Gesù ha di per sé un significato psicologico, ed è una *realtà psicologica* in quanto suscita ripercussioni sulla psiche umana. La stessa cosa affermano Erich Fromm, Wilhelm Reich, Hanna Wolff, tutta la serie di psicologi spiritualisti della Scuola di Vienna, e molti altri.

Senso della sofferenza (e della morte)

Nella sofferenza si chiarisce che cosa ha avuto importanza nell'esistenza dell'uomo: è essa che dà senso all'"essere-uomo". È nella sofferenza, ad esempio, che il malato viene aiutato a conoscere se stesso; che può capire tutto il bene e l'aiuto che provengono dall'amore degli altri, e può fare inoltre l'esperienza delle potenzialità di reazioni positive che risiedono in lui. Ed è dalla sofferenza che ci si rende consapevoli che ciò che consideravamo male può diventare sorgente di bene, e che ciò che ci sembrava un bene non era spesso, di fatto, che schiavitù e illusione. Viktor Frankl dice a questo proposito che «nessuna situazione della vita è realmente priva di significato e che anche gli elementi che sembrano segnati da pura negatività possono sempre essere trasformati in conquista, in realizzazione di valori, in creatività»⁴.

³ K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Ed. Paoline, Alba 1978, p. 223.

⁴ Cf. V.E. Frankl, *Alla ricerca di un significato della vita*, Milano 1990, p. 121.

In Gesù la sofferenza e la morte fanno risaltare il senso della sua assoluta fiducia in Dio, della sua missione agli uomini e della sua vita donata ad essi: l'amore, per il Padre e per gli uomini. Negli eventi (storicamente spiegabili) che hanno portato all'inspiegabile mancanza di senso della sofferenza e della morte innocente, si è manifestato *l'amore come il senso definitivo dell'esistenza*⁵.

Lo stesso deve dirsi per ogni sofferenza cui sembra mancare un senso: se accettata e assunta («Non la mia, ma la tua volontà sia fatta», Lc 22, 42) essa acquista il vero senso della vita: l'amore che vince la morte. Si sa per esperienza, del resto, che è più facile trovare Dio e arrivare a un rapporto con Dio attraverso la sofferenza che attraverso la ricerca intellettuale.

La sofferenza accettata e assunta (amata non perché sofferenza ma perché nuova possibilità di integrazione) rende infatti l'uomo consapevole delle sue personali forme di sbarramento e dei blocchi interiori che lo rendono meno libero⁶, e permette di fondare il valore dell'io non sulla efficienza esteriore ma nella trascendenza dell'io che vince le tendenze regressive e non si adagia

⁵ Mi sembra importante l'osservazione di A.H. Maslow sull'amore: «C'è da meravigliarsi di quanto poco le scienze empiriche abbiano da offrire sull'argomento dell'amore. Il silenzio degli psicologi è particolarmente strano, dato che è spontaneo pensare che sia proprio compito loro parlarne. Probabilmente ci troviamo di fronte ad un altro esempio di abuso accademico, che consiste nel preferire ciò che è facile a ciò che bisogna fare. (...) Si tratta (infatti) di un argomento enormemente difficile a trattarsi in seno a qualsiasi tradizione culturale, ed è ancora più difficile trattarlo in seno alla tradizione scientifica. È come se ci si trovasse in una posizione avanzata, nella terra di nessuno, in un punto dove le tecniche convenzionali della scienza psicologica ortodossa sono poco utili. (...) Qui è chiaro quale sia il nostro dovere. Noi dobbiamo capire l'amore, dobbiamo essere capaci di insegnarlo, di crearlo, di predirlo, diversamente il mondo resta abbandonato all'inimicizia ed al sospetto» (A.H. Maslow, *Motivazione e personalità*, Roma 1973, p. 293). E tuttavia anche in Maslow si cerca invano una dialettica dell'amore che comprenda il sacrificio di sé per la vita dell'altro, il dare la vita per, ecc. Chiara, invece, accenna continuamente all'amore come al morire dell'io nel tu, perché il tu è il luogo dove l'io «se muore tutto nel fratello» si realizza pienamente come io. E quando spiega come il «nulla del creato» contiene in sé la legge dell'amore, per cui tutto, anche il nulla, è amore, afferma che se (nell'amare) qualcosa (l'io) sembra distruggersi, la distruzione non è, anzi, si raggiunge la pienezza dell'io.

⁶ Cf. E. Biser, in «Concilium», 5/98, p. 119.

nella inutile negatività. Dare un senso spirituale alla sofferenza non significa alienarsi ma stimolare energie psichiche altamente positive e personalizzanti. Dio, è vero, può sembrare non “servire” a risolvere i problemi né tecnici, né sociali, né politici, né psicologici, e pertanto può apparire un’ipotesi superflua; ma senza di lui verrebbe di fatto a mancare il *senso* di ogni cosa.

La sofferenza e il pericolo di regressione psichica

La persona, di fronte a una situazione di grave sofferenza, tende istintivamente a ritornare su posizioni già vissute e più gratificanti. Ritorna a considerarsi il centro del mondo come se non esistesse che lui e il suo dolore; si può rifugiare in posizioni irreali, di fusione con Dio negando la realtà; può evadere dalla situazione con l’attività sfrenata o con mille altre forme di compensazione o di alienazione. Gesù sulla croce, all’opposto, non fa che continuare ad aprirsi agli altri dimenticando se stesso. È questo estremo amore, in definitiva, che redime, e non tanto la sofferenza: questa è accettata e persino voluta («la mia ora»), ma non è masochismo: è «amare sino alla fine».

Il sacrificio di ciò che si ha e di ciò che si è

Chi ha cercato di analizzare psicologicamente il “perdere” come dono, come sacrificio di sé (aspetto negativo) e come conseguente libertà da se stessi nel senso di “essere” capaci di “porre” la propria vita per gli altri («Io ho il potere di porre la mia vita e di riprendermela», *Gv* 10, 17), è stato Jung, interpretando il sacrificio della messa; ma la sua spiegazione chiarisce pure cosa avviene nel dinamismo del “fare unità”. Egli spiega, in breve, che tutto ciò che mi appartiene è considerato consciamente o inconsciamente “parte di me”. Perciò a qualunque dono che faccio è più o meno congiunta (consciamente o inconsciamente) una rivendicazione personale: lo si voglia o no, si tratta sempre di un *do ut des*. C’è *sacrificio*, però, solo quando sacrifichiamo l’intenzione del ricambio (do senza chiedere nulla in cambio). Ossia, se quel che diamo vogliamo

trasformarlo in sacrificio, dobbiamo darlo come se per noi venisse distrutto. È solo così che la nostra rivendicazione egoistica viene eliminata. Di conseguenza, ogni donazione di ciò che è mio, fatta a fondo perduto sotto tutti gli aspetti, è un sacrificio di me stesso. «Il dare abituale, cui non corrisponde pagamento, sarà sentito come una perdita, ma il sacrificio deve essere una perdita se si vuole essere certi che la rivendicazione egoistica non esiste più. Il dono perciò, come si è detto, dev'essere dato come se fosse stato distrutto. Ora, poiché esso rappresenta me stesso, in esso io ho sacrificato me stesso, cioè ho dato via me stesso senza attendere nulla in cambio. Ma questa perdita intenzionale, considerata da un altro lato, non è una vera perdita, bensì un guadagno, poiché il poter sacrificare se stesso dimostra il possesso di sé (di "essere"). Quando sacrifico me stesso, io conquisto me stesso, perché possiedo solo quello che do. E nessuno può dare quel che non ha. Così, chi può sacrificare sé (rinunciare alle proprie rivendicazioni) deve averlo potuto fare o, in altre parole, deve esserne stato consapevole. E ciò presuppone un atto di conoscenza di sé (...). Con il sacrificio dimostriamo di possederci, poiché il sacrificare non è un lasciarsi prendere, bensì una conscia, voluta cessione che dimostra che possiamo disporre di noi stessi, cioè del nostro io. È in questo modo che l'io diventa soggetto dell'azione morale, perché allora decide secondo una istanza sopraordinata al suo "essere io". Decide insomma contro il proprio io annullando la sua rivendicazione»⁷.

«Quello che io sacrifico – continua – è la mia rivendicazione egoistica, e così facendo rinuncio a me stesso. Perciò ogni sacrificio è, più o meno, un sacrificio di sé, il cui grado dipende dall'importanza del dono. Se però il dono ha per me un grande valore e riguarda i miei sentimenti più personali, si deve anche dire che certamente la rinuncia alla rivendicazione egoistica inciterà in qualche modo alla rivolta la personalità del mio io»⁸.

⁷ C.G. Jung, *Il simbolismo della Messa*, Torino 1979, pp. 85-87. Se in questo articolo verrà più volte citato Jung, non è perché si è sposata la sua psicologia, ma perché è stato colui che più profondamente e meglio di altri ha approfondito psicologicamente il significato di tanti comportamenti e simboli umani.

⁸ *Ibid.*, pp. 91-92.

Cos'è, allora, che mi spinge a sacrificare il mio io?

Per Jung (il suo linguaggio è psicologico!) Dio e Gesù sono degli archetipi, ossia realtà inconscie che esistono nel profondo dell'io, comuni a tutti gli uomini⁹ e che dirigono tutta l'energia psichica spontanea, prima ancora che l'uomo ne prenda atto. Un individuo diventa uomo nel pieno sviluppo e possesso della propria umanità (diventa se stesso, il Sé) quando la sua coscienza si rende conto di questa energia inconscia e le permette di svilupparsi senza porvi ostacoli, unificandola all'io cosciente. Il non riconoscere l'esistenza attiva di essa porta l'individuo ad una tensione psichica intollerabile (nevrosi) poiché di fatto quella energia inconscia esiste e agisce malgrado lui.

L'idea di Dio è antica quanto l'uomo poiché (psicologicamente!) è l'uomo stesso che inconsciamente ha attribuito ad un altro Essere la totalità della propria energia inconscia, ossia tutte le qualità non individuali ma universalmente umane. Ogni Dio infatti ha un valore universale.

Anche Gesù è divino in questo senso, poiché è l'universalmente umano¹⁰: egli simbolizza l'energia che al di là della morte genera la vita, rappresenta la totalità dell'energia psichica, ed è per questo che i fedeli vedono nella sua persona un modello al quale conformarsi, e si sottomettono alla sua persona perché egli "rappresenta" la parte più preziosa di se stessi.

Ma allora, se la totalità dell'energia psichica è il Sé, e Gesù è il simbolo dell'energia psichica, ci si può domandare, come fa

⁹ Validità dei fatti psichici: «La scienza non ha mai scoperto un Dio; la critica della conoscenza dimostra l'impossibilità della conoscenza di Dio; ma l'anima afferma l'esperienza di Dio. Dio è un fatto psichico di diretta sperimentabilità. Se così non fosse, di Dio non si sarebbe mai parlato» (C.G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Torino 1943, p. 298). Lo stesso vale per lo "spirito" (p. 299).

¹⁰ Per tutto il passo che segue, si consideri quanto sinteticamente Chiara Lubich ha condensato la figura di Gesù: «Mai Gesù fu così uomo come quando fu Gesù Abbandonato. Infatti mentre prima si vedeva proprio come l'Uomo, ora è un uomo. Infatti, essendo – perché Dio – Uomo universale, staccatosi da Dio rimane uomo particolare. Ma, non cessando di essere Dio, divinizzò il particolare (...) e ciò dimostra come in un uomo particolare possa essere contenuto l'Universale» (da un testo inedito del 1949).

Jung: «È il Sé che è un simbolo di Cristo o è il Cristo che è un simbolo del Sé?»¹¹. Jung opta per la seconda ipotesi, il che porterebbe a questa conseguenza: allo stesso modo che l'io cosciente è solo parte del Sé, e deve diventare il Sé per diventare totalmente io, anche l'uomo sta a Cristo come parte del tutto: Cristo è il tipo della totalità umana, e se l'uomo vuole diventare perfettamente uomo deve dunque farsi Cristo. Scrive Jung: «Nel simbolismo cristiano la totalità è Cristo, e il processo di guarigione consiste nella *imitatio Christi*»¹².

Ma in che modo Gesù è diventato il tipo dell'Uomo? Perché, rispondiamo, è colui che ha percorso esemplarmente tutte le tappe dello sviluppo psicologico che portano alla personalizzazione, raggiunta pienamente nell'accettazione di soffrire e morire innocentemente sulla croce, ma soprattutto nel momento in cui acquisisce la sua piena autonomia umana che si rivela nel grido: «Dio mio, perché mi hai abbandonato?». È in questo preciso momento, esemplare per tutti gli uomini, che l'uomo raggiunge il divino e Dio (il Dio metafisico, onnipotente) diventa pienamente uomo. «Nel grido disperato di Gesù sulla croce – scrive Jung – (...) la sua natura umana raggiunge il divino, proprio nel momento in cui Dio fa l'esperienza dell'uomo mortale sperimentando lui stesso quello che ha fatto sopportare a Giobbe (all'uomo) (...). Questo atto supremo è tanto divino quanto umano, tanto escatologico quanto psicologico. Qui, dove si può sentire totalmente l'uomo, il divino è presente con altrettanta imponenza, e ambedue sono una sola e medesima cosa»¹³. E continua: «La vita di Cristo è precisamente come deve essere, per essere contemporaneamente la vita di un Dio e quella di un uomo. Si tratta di un *symbolum*, della sintesi di due nature eterogenee in un'unica persona»¹⁴.

Non si può non notare, qui, quanto aveva già scritto Chiara Lubich tre anni prima e poi sviluppato in moltissimi scritti, ve-

¹¹ Cf. C.G. Jung, *Aion. Études sur la phénoménologie du Soi*, Paris 1983, pp. 51-84.

¹² Cf. G. Jung, *Psicologia analitica*, Milano 1975, p. 116.

¹³ Cf. C.G. Jung, *Risposta a Giobbe*, Milano 1965, pp. 77-79.

¹⁴ *Ibid.*, p. 79.

dendovi la legge della vita e della personalizzazione: «In lui (in Gesù che grida l'abbandono da parte del Padre) è tutto il paradiso con la Trinità e tutta la terra con l'umanità»¹⁵.

Gesù sulla croce che, dopo aver perso ogni appoggio umano, grida anche l'abbandono da parte del Padre senza ribellarsi né al Padre né al dolore, è dunque la persona nel suo essere pieno. In altre pagine Jung scrive: «La croce che Gesù porta è se stesso (...). Essa è simbolo della pienezza del suo essere, della sua totalità, dove gli opposti sono congiunti: umanità e divinità, qualità maschili e femminili, universale e particolare»¹⁶. E aggiunge che Gesù rinasce dalla croce come da una seconda madre; essa è infatti causa di salvezza perché simbolo della totalità; e finché non si rinasce da essa si è nell'angoscia, come afferma Gesù stesso: «Devo ancora essere battezzato da un altro battesimo, e quale angoscia fino a che non si compia (Lc 12, 50)»¹⁷.

È dunque questa presenza inconscia di Gesù, simbolo della totalità, nella psiche, o più ancora la cosciente immedesimazione con il modello Gesù, a spingermi a sacrificare liberamente il mio io, per diventare l'uomo-Dio¹⁸.

¹⁵ C. Lubich, *Meditazioni*, Città Nuova, Roma 1959, p. 33. Di Gesù Cristo, come "archetipo" presente nell'essere umano e capace di fargli recuperare l'equilibrio psichico e la piena maturità umana, ne hanno parlato molti psicologi e psichiatri, come ad esempio Igor Caruso assieme alla scuola a indirizzo personalista e spiritualista di Vienna (V.E. Gebattel, W. Daim, ecc.), studiosi svizzeri (Ch. Baudouin, E. Meng, G.H. Graber), francesi (H. Baruk), austriaci e tedeschi (V.E. Frankl, H. Schultz-Hencke, A. Niedermeyer, ecc.). Per tutti, Gesù è un modello "igienico" di vita, tanto da dichiararlo valido per tutti gli uomini, e in particolare per i pazienti affetti da disturbi psichici; al punto – dice Igor Caruso – che i medici analisti possono capirli e aiutarli «per quel tanto che in loro stessi è vivo l'archetipo Cristo» (*Psicanalisi e sintesi dell'esistenza*, Torino 1953, p. 186).

¹⁶ Cf. C.G. Jung, *Métamorphose de l'âme et ses symboles*, Ginevra 1973, pp. 502-504. L'opera originale, *Symbole der Wandlung*, era uscita nel 1952 a Zurigo.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 532. Anche qui, come nella nota precedente, non si può non notare la consonanza con quanto scritto da Chiara Lubich nel 1949: «Gesù abbandonato generò se stesso: madre. Gesù abbandonato è amore materno. Il suo grido rappresenta la doglia d'un Parto divino degli uomini a figli di Dio». Cf. anche C. Lubich, *Il grido* (Città Nuova, Roma 2000, pp. 46-48): «Gesù abbandonato (...) ci sembrava l'espressione di tutti gli amori. Egli è la madre (...), il fratello (...), lo sposo (...), è padre (...)».

¹⁸ V. nota 23.

La teologa e psicologa Hanna Wolff dice anch'ella che Gesù è l'immagine integra dell'uomo che corrisponde all'immagine integra di Dio. Egli rivela «ciò che di più alto c'è nella psicologia del profondo e nella metafisica di tutti i tempi»¹⁹.

Un'altra psicanalista cattolica, Françoise Dolto (anch'ella posteriore a Chiara Lubich), vuole dimostrare che i testi evangelici non sono per nulla in contraddizione con l'inconscio degli uomini d'oggi. Il tema fondamentale che ne emerge, infatti, è che Gesù ha operato – e può operare in ogni uomo che lo prenda sul serio – un processo di liberazione da complessi e da tabù per raggiungere la vera libertà: libertà da condizionamenti individuali e sociali, libertà dalle fissazioni infantili che impediscono di maturare, superamento della quiete normalità per rischiare la propria vita alla ricerca della propria strada in vista della piena autorealizzazione.

Anche lei arriva a parlare, dunque, dell'abbandono di Gesù in un passo toccante: «Gesù vive questa angoscia nella solitudine dove non sono più né eco né specchio né appoggio alcuno. Il suo grido: “Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?”, riscatta tutti i dubbi che possiamo avere sul nostro desiderio, la nostra vocazione, la nostra missione, il senso della nostra vita, allorché vacillanti oscilliamo tra la seduzione del riposo e il richiamo a realizzarci fino al rischio volontario della morte (...). È proprio allora che (Gesù) dimostra di essere diverso e venuto da altrove: questo moribondo, in un ultimo sforzo, con un forte grido, emette allora il soffio venuto d'altrove (...). Il lungo grido del Cristo abbandonato dagli uomini, abbandonato da Dio suo Padre, il grido che sale senza risposta udibile, cos'è questo grido se non il modello della parola d'amore? (...). È con il grido che il neonato richiama la madre per rifugiarsi da lei, calmarsi, soddisfare la fame e la sete. È con il grido che ogni bambino si rivolge al padre per ottenere protezione dai cattivi. È con il grido che ogni uomo lan-

¹⁹ H. Wolff, *Gesù, la maschilità esemplare. La figura di Gesù secondo la psicologia del profondo*, Brescia 1979, p. 238.

cia la sua invocazione per preservare il suo diritto all'integrità allorché una parte del suo corpo, tradita dal dolore, sfugge alla coesione dell'insieme e si sfascia. Questo grido è allora una invocazione all'intervento, al soccorso di un altro. Grido del bisogno, grido del desiderio, grido dell'amore tradito, grido d'un figlio d'uomo, grido di tutti gli uomini. Nel suo grido tutti possono riconoscersi. Ma questo grido (...) non è forse per Gesù di Nazaret il messaggio in cui si può decifrare la resurrezione della carne, udibile nelle sue premesse proprio nel momento della morte sulla croce?»²⁰.

Dinamica della vita e della personalizzazione

Se Gesù, dunque, è l'immagine integra dell'uomo che corrisponde all'immagine integra di Dio, si dovrebbero riscontrare, nel processo di maturazione individuale, le tappe del progressivo raggiungimento della totalità umana di cui Gesù è l'icona.

Vediamo di tratteggiare questa possibilità.

Tanto in senso biologico quanto in senso psichico e spirituale l'unica possibilità di vita e di sviluppo dipende dal passaggio continuo da uno stadio considerato più egocentrico – per quanto inconscio – ad uno stadio sempre più complesso di integrazione con la realtà-ambiente (oggetti, persone, situazioni) nella quale ci si viene a trovare. Questa integrazione non è possibile senza un superamento (perdita, morte) dello stadio precedente. Nella lezione tenuta da Chiara Lubich in occasione della laurea *honoris causa* in psicologia conferitale a Malta, si accenna appunto allo svezzamento, ad esempio, come perdita del seno materno per acquistare una nuova autonomia; alla nascita del fratellino o sorellina come accettazione di non essere più centro unico dell'attenzione dei genitori; alla più ampia socializzazione che si acquista nell'asilo infantile dove si viene considerati uno dei tanti, e così via.

Si potrebbe continuare all'infinito.

²⁰ F. Dolto - G. Sévérin, *Psicanalisi del Vangelo*, Milano 1978, pp. 64-65.

Già Plutarco affermava su un piano più generale che il bambino deve morire per lasciar nascere il giovane, e che il giovane deve morire per lasciar nascere l'adulto.

Il Vangelo aggiunge soltanto che l'adulto deve morire per trasformarsi in Vita Nuova.

Non credo però che esista immagine più completa e plastica, di questo morire, di quella offerta dalla parola di Gesù: «Se il chicco di frumento che cade in terra non muore, resta solo, ma se muore porta molto frutto» (Gv 12, 24).

Il chicco di frumento, pur esistendo, non è ancora se stesso; è solo passando attraverso una specie di morte che diventa se stesso, spiga. Rifiutare quella specie di sofferenza e di morte vuol dire rinunciare alla vita, alla vita piena, ad essere utile secondo tutte le proprie potenzialità. Accettare, invece, di trasformarsi entrando in comunione con la terra (morire nel prossimo) vuol dire realizzarsi secondo il finalismo insito nel seme stesso. È la sofferenza della donna quando soffre i dolori del parto: è allora che sta diventando se stessa, e avrà la gioia di aver dato la vita a un altro essere umano (cf. Gv 16, 21).

Anche per ogni io c'è un morire che è capacità di perdere, di staccarsi, di *liberarsi da* ciò che intralcia il sano processo vitale: liberarsi dalle varie forme di schiavitù e di dipendenze passive, dai condizionamenti materiali e psicosociali: accenno all'inerzia; al ripiegamento su se stessi e alla paura di amare per evitare possibili delusioni o dipendenze; ai desideri che di fatto sono idoli; all'angelismo o al "solo spirito" in cui si perde l'unità bio-psico-sociale dell'io; al desiderio inconscio di sentirsi onnipotenti che si manifesta nella non accettazione dei propri limiti; al ricordo condizionante delle ferite del passato; alle immature e false relazioni con i genitori o con i superiori invece di vivere la propria differenza, la propria specificità: passare cioè dalla fusione del rapporto simbiotico a un rapporto di esseri uguali e distinti (anche qui è esemplare il rapporto di Gesù con Maria e Giuseppe e con le autorità civili e religiose, cf. Lc 2, 48-50; 20.21.25).

E c'è un distaccarsi, un *liberarsi per* (aspetto positivo): per integrarsi con il prossimo, per la solidarietà, per vivere la libertà dei figli di Dio come vocazione, e per essere capaci di mettersi a servizio degli altri come missione (cf. *Gal* 5, 13).

Solo chi è libero è nelle condizioni di amare tutti disinteressatamente. Solo chi è libero sa percepire i condizionamenti degli altri e aiutarli a liberarsi sul piano individuale e sociale²¹.

«Se è il figlio dell'uomo a liberarvi, sarete liberi davvero» (*Gv* 8, 26): perché la Parola del Vangelo porta l'uomo alla più alta forma di umanizzazione: «Dov'è lo Spirito del Signore ivi è la libertà» (2 *Cor* 3, 17).

È indubbio che ognuno di quei passaggi, a cui abbiamo accennato, comporta una perdita che è in sé dolorosa e che istintivamente si vorrebbe per lo meno ritardare, come si può osservare nei casi patologici dove le tendenze regressive vincono, spesso per colpa anche dell'immatunità dei genitori che non accettano essi stessi, ad esempio, di privarsi del rapporto unico e totale col proprio figlio. Se l'io si fissa sullo stadio precedente è per motivazioni sia inconscie che coscienti: per un verso non vuole perdere la comodità di uno *status* comodo e gratificante; per l'altro verso è condizionato dalla paura di affrontare situazioni nuove e compiti nuovi. Il Sullivan ha fatto notare che le difese escogitate dall'io per non variare lo *status quo* portano il soggetto ad una maggiore rigidità e staticità priva di finalizzazione, e pertanto al di fuori del progresso vitale che solo è significativo.

È chiaro, dunque, che ogni nuovo stadio raggiunto nella evoluzione dell'io implica e significa un distacco (perdita, rinuncia) dallo stadio precedente, perché questa è la dialettica della vita in quanto vita e di ogni processo vitale, dalla più elementare

²¹ Chiara Lubich spesso dice che «dobbiamo sempre mantenerci liberi da ogni creatura in modo da poterle amare tutte e cioè da poter penetrare in tutti i cuori» (cf. la meditazione «Dilatare il cuore», in *Meditazioni*, cit.). Qui la relationalità è massima, e quindi massima la personalizzazione.

forma biologica al processo della conoscenza, da una ridotta vita individualistica a una vita dove l'individuo *sa perdersi per integrarsi con gli altri*. Ora, questo passaggio da un modo di essere ad un altro, da una situazione esistenziale ad un'altra, oltre che simbolo fondamentale di ogni religione (morte e vita, rinascita, ascesi) è necessità di vita ad ogni livello: passaggio dal meno perfetto al più perfetto. E se effettivamente lo sviluppo psichico della persona deve seguire tutto il percorso dalla fase narcisistica a un campo di relazioni sempre più vasto, esso, afferma Igor Caruso, dovrebbe approdare a un Tu trascendente «dopo aver superato l'ultimo ostacolo che impedisce la piena maturazione: il proprio Io».

Il che corrisponde alla Parola e al vissuto di Gesù che ha detto: «Nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita per i propri amici» (cf. *Gv* 15, 13).

Chiara Lubich esprime tutto questo con una affermazione densissima: «Si guadagna perdendo, si vive morendo. Il chicco di grano deve morire per dar la spiga; occorre esser potati per dare buoni frutti»²².

Ma, dando per certo che ogni individuo possiede una energia vitale immanente, ossia che il fenomeno crescita dipende da una attività autonoma del proprio composto bio-psichico individuale, capace di continuo adattamento progressivo alle nuove situazioni e necessità, ci si può domandare come mai un individuo, invece di assecondare questa spinta autonoma decide di “non rischiare”, e di bloccarsi nell'apparente sicurezza dello stadio raggiunto.

Ma non è questo il luogo per sviluppare detta patologia. Si potrebbe esprimere sinteticamente: chi accetta la paura o l'angoscia della perdita, afferma la vita; chi si rifugia nella vita conosciuta per evitare la paura e l'angoscia del nuovo, si atrofizza e (psicologicamente) muore. La frase più densa che fotografa questa verità universale è quella evangelica che dice: «Chi vuol salvare la

²² Cf. I. Caruso, *Psicanalisi per la persona*, Milano 1965, p. 123; C. Lubich, *L'unità e Gesù abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 67-68.

propria vita la perderà, ma chi perderà la sua vita (...) la salverà» (cf. Lc 9, 24). Quando ad esempio ci si rifiuta di entrare in comunione col prossimo e di amarlo per salvare il proprio io dal pericolo di venire spersonalizzati dagli altri, ci si rifiuta di fatto di superare il narcisismo infantile e di camminare verso l'amore oblativo. Per dirla col Bouvet, *l'io psichico diventa l'unico oggetto di se stesso*, e si atrofizza.

Victor E. Frankl ha del resto affermato che «il 95% dei mali (nel mondo) proviene dal fatto che gli individui sono troppo concentrati su se stessi»²³, ossia stentano a “farsi uno” (perdersi) con gli altri.

Motivazioni spirituali e progresso psichico

Cerco ora di spiegare come motivazioni spirituali (voler vivere ad esempio le Parole del Vangelo) possono essere un mezzo non solo di progresso spirituale, ma anche di grande progresso psichico e di guarigione psichica per la loro capacità di far superare le spinte negative che in situazioni particolari potrebbero condizionare la persona e la sua vita di relazione²⁴.

Prendo ad esempio le motivazioni (dette soprannaturali) chiamate fede, speranza e carità, che si rivelano in definitiva essere non solo motivazioni ma cause reali di personalizzazione²⁵.

²³ V.E. Frankl, *Alla ricerca di un significato nella vita. Per una psicoterapia riumanizzata*, Milano 1990.

²⁴ Romano Guardini ed altri hanno scritto che mentre la religione buddista è una *religione ascetica*, il cristianesimo è una *religione terapeutica*. Gesù infatti si autodefinisce *medico*: «Non i sani hanno bisogno del medico, bensì i malati: non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori!», Mc 2, 27 (cf. E. Biser, *La forza sanante della fede*, in «Concilium», 5/98, p. 105).

²⁵ Queste idee-forza, che comprendono quasi tutte le Parole del Vangelo e le immagini che ne derivano e che, se vissute, si ripersonificano in altrettanti aspetti della vita di Gesù dando origine ai cosiddetti carismi, psicologicamente non sono dissimili da altre idee-forza per nulla ispirate alla Scrittura (come ad es. la “razza pura” del nazismo). È che la pianta si riconosce dai frutti: gli uni per la vita, gli altri per la morte. Jung ne ha tratteggiato la verità psicologica in un testo che riassumo brevemente. «La mentalità e la condotta di una persona sono spesso definiti da una sola parola, di solito da un ideale. Non di rado la quintessenza di un ideale non è né una massima, né un ideale, ma una personalità onorata e

Quando infatti queste realtà non rappresentano un immaginario luogo di fuga o di alienazione, ossia delle entità disincarnate in cui ci si rifugia come comodo alibi per sfuggire alla concreta disponibilità verso gli altri e agli impegni e responsabilità personali e sociali, richiesti dai propri doveri di stato e dalla situazione storico-sociale in cui si vive, ma si percepiscono invece come realtà che favoriscono l'ascesi – spesso drammatica ma sempre liberante – verso una vita più piena, si costata allora che lungi dall'essere nevrotizzanti perché trascendenti, aiutano – proprio perché trascendenti – i dinamismi naturali di liberazione dal narcisismo verso una più completa personalizzazione.

La *fede*, ad esempio, che è anche certezza dell'amore personale di Dio per me, posso viverla patologicamente come quietismo, come sicurezza e orgoglio narcisistici; ma posso viverla ortodossamente come conseguente dovere mio personale di amare il prossimo. La particolarità infatti che ha la fede – come la speran-

imitata. Sono immagini che prendono possesso di un uomo e restano attive tutta la vita come idee superiori permanenti. Questi ideali, che contengono in sé una vasta esperienza di vita e la più profonda riflessione, rivelano ciò che in psicologia si chiama "spirito" nella migliore accezione del termine. Se un'idea superiore di questa specie acquista illimitato dominio, si dice che la vita vissuta sotto la sua guida è una vita spirituale.

E quanto più assoluta e costrittiva è l'influenza di una idea superiore, tanto più essa ha la natura di un complesso autonomo che si presenta alla coscienza dell'io come un fatto indiscutibile. Questi ideali, non esclusi i migliori, non sono parole magiche di effetto assoluto, perché possono diventare attivi e influire solo quando il soggetto vi aderisce. Solo allora l'idea superiore può diventare un complesso autonomo. Senza l'adesione dell'animo l'idea rimarrebbe un "aggeggio intellettuale" senza forza determinatrice. L'idea, infatti, come semplice concetto intellettuale, non ha influenza sulla vita, perché in questa condizione non è molto di più che una mera parola. Ma inversamente, se quell'idea (ideale) acquista significato di complesso autonomo, opera attraverso l'animo sulla vita della persona» (cf. C.G. Jung, *Il problema dell'inconscio*, cit., pp. 302-303).

Per portare un esempio attuale, possiamo pensare a una persona carismatica come Chiara Lubich la quale ha interiorizzato un "ideale" che ha costituito per essa stessa e per chi l'ha seguita un "complesso autonomo" basato sulla parola: «Che tutti siano una cosa sola», unità da raggiungersi attraverso «Gesù abbandonato», visto come l'anima dell'anima del Vangelo, colui che perde e si spoglia di tutto per realizzarla. Basta leggere *Il grido* (v. nota 26) per capire come un ideale lanciato da Gesù diventa realtà storica (un'Opera) nella sua doppia natura umano-divina. La teologia si fa più comprensibile se se ne fa l'esperienza sia spirituale che psicologica.

za e la carità – di avere un oggetto trascendente o di farmi credere in un soggetto trascendente, si rivela come un insostituibile motivo di progresso personale anche quando non sono evidenti le prove di amore da parte di Dio verso di me. Continuare a credere che Dio mi ama anche quando soggettivamente circostanze e avvenimenti mi farebbero credere il contrario, mi spinge malgrado tutto a vivere in modo “igienico” e ortodosso, perché proprio quella fede non mi esonera dall’amare il prossimo con la stessa intensità con cui lo farei se mi sentissi anche emotivamente amato da Dio. E ancora: anche quando il prossimo mi può apparire niente affatto amabile o persino odioso, la certezza di fede che Dio mi ama malgrado le mie deformità e i miei compromessi e le mie piccole e grandi menzogne esistenziali, mi spinge a non negargli il mio amore.

Questa prassi tipicamente evangelica, pertanto, diventa un grande fattore terapeutico, non consistendo in altro la terapia della psiconevrosi che nello smascherare e nell’eliminare il latente narcisismo per acquistare la libertà di amare al di là dei condizionamenti interiori ed esteriori.

Allo stesso modo: la *speranza* che è ancora certezza nel Dio che mi salva, nonostante l’attesa storica cosparsa di tribolazioni, di imperfezioni, di cadute, di regressioni, e nonostante l’angosciante coscienza di incompiutezza della vita presente, mi permette di accettare con fiduciosa serenità la provvisorietà del negativo in me e fuori di me, non quietisticamente o masochisticamente, ma per superarlo a tappe verso una sempre più limpida novità di vita. Il pianto sul proprio passato, la tentazione di rimuginarlo o di reinterpretarlo, non sempre è indice di umiltà o di maggiore chiarezza di coscienza, e non sempre è utile come analisi critica in vista di evitare certe sue ombre per il futuro; può diventare infatti una fissazione nevrotica con tratti masochistici. E allo stesso modo, rimuovere nell’inconscio ciò che del nostro passato non ci onora, non vuol dire cancellarlo, bensì mascherarlo e riviverlo sotto forma di ansia patologica. La speranza, come virtù teologale, permette di evitare queste due falsificazioni: so di avere sbagliato, non me ne compiaccio ma neppure mi dispero, accetto il mio limite nella

certezza che la crescita umana e spirituale e, infine, la salvezza sono tuttavia possibili se non rinuncio a guardare avanti.

In questo senso, dunque, anche la speranza – come la fede e la carità – oltre a essere virtù teologale è un insostituibile fattore terapeutico. Nessuno infatti sfugge a una certa dose di ansia naturale legata al fatto che la vita, come progresso e conquista, è tessuta di desideri e fallimenti, di insicurezza del futuro e di frustrazioni, di certezza di sé e di momenti di sfiducia in se stessi. Ma questa è appunto l'ansia "sana" che la speranza non solo salva-guarda dal pericolo di trasformarsi in ansia patologica, ma trasforma in elemento vitale di progresso verso valori, volta a volta, più alti e veri.

A nessuno sfugge che questa dinamica e che questi risultati riscontrabili sono la testimonianza autentica che la vita può sempre affermarsi al di là delle pulsioni regressive. In definitiva, di fronte ad ogni "perché" della vita personale la risposta psicologicamente sana e costruttiva sta sempre nel non recriminare, non analizzare²⁶, non ripiegarsi, non disperare, ma nel continuare ad aprirsi, ossia a trascendere se stesso nell'accettare come "doni" anche quei momenti di oscurità, di insicurezza, di solitudine, di irrazionalità o di assurdo che ci si presentano, proprio come il «figlio dell'uomo» ha fatto, sperando contro ogni speranza, credendo all'amore del Padre malgrado tutto, e continuando ad amare fino all'ultimo respiro, fino a gridare: «Tutto è compiuto» (Gv 19, 30).

Anteporre infatti a ogni cosa e a ogni situazione l'amore al prossimo, non si può fare senza rischiare la "perdita" – evangelica – della propria vita, della propria personalità umana, senza accettare coscientemente e quasi in continuità i dolori di un parto spirituale, come un atto creativo che fa gemere, è vero, il proprio "vecchio uomo" che è in noi, ma per generare l'opera d'arte più alta e perfetta del creato: l'Io-Gesù.

SILVANO COLA

²⁶ Cf. C. Lubich, *Il grido*, cit., pp. 73-74.