

*È un compito gigantesco
creare un nuovo approccio
a una vecchia verità*
Lettera di Jung a Victor White (1)

Jung e l'interpretazione simbolica dei testi sacri. Come Jung ha modificato il modo di leggere la Bibbia

di Antonio Dorella

1. Jung e la Bibbia

Durante un Seminario, nell'autunno del 1931, Jung domanda all'uditorio: <<Conoscete lo schema della Città Celeste?>> Si riferisce alla struttura quaternaria della Nuova Gerusalemme, descritta nell'Apocalisse. I partecipanti l'hanno messa in associazione con la 'città bianca' del sogno di un paziente, che il professore ha portato come caso clinico. Una signora del pubblico si fa avanti e risponde: <<Non è forse un mandala?>> E Jung incalza: <<Lo può dimostrare?>> La signora: <<Ci sono i quattro fiumi>>. Allora lo psicologo svizzero chiede una Bibbia. L'apre e legge il capitolo 21 dell'Apocalisse di Giovanni, il testo conclusivo delle Sacre Scritture.

Poi commenta: <<E' necessario leggere la Bibbia, altrimenti non capiremo mai la psicologia. La nostra psicologia, tutte le nostre vite, il nostro linguaggio e il nostro corredo d'immagini sono costruiti sulla Bibbia.>> (Jung C.G. 1930-1934, p. 483)

Una esortazione alla rilettura simbolica dei testi sacri della cristianità che -in campo psicologico- oggi forse suona inattuale. Pericolosamente e inutilmente provocatoria delle fondamenta di scientificità della giovane scienza.

Un '*compito gigantesco*' che, al contrario, alcuni storici della psicologia hanno ipotizzato essere alla base di tutta la ricerca dello studioso svizzero. I biografi hanno fatto sempre notare la esuberante presenza di pastori protestanti in casa Jung: padre, otto zii, nonno materno. E hanno costantemente legato la 'compulsione' di Carl Gustav alla crisi di fede del padre. Anch'egli pastore d'anime, morto prematuramente e oggetto di robuste critiche da parte del figlio.

Per accertarsi dell'importanza della Bibbia in Jung -fa notare Rollins (1999, p. 48) - basta sfogliare il General Index dell'*Opera Omnia*. Cristo è fra gli argomenti ai quali sono dedicati più rimandi (Jung C.G. 2007, pp. 226-229). Mentre all'indice

delle opere citate, alla voce Bibbia si sviluppa una delle liste più interessanti (Jung C.G. 2007, pp. 83-85). In essa sono menzionati 53 dei 66 libri del Vecchio e del Nuovo Testamento (73 per i Cattolici), oltre agli apocrifi. La citazione più ricorrente è il vangelo di Giovanni, lo stesso autore dell'Apocalisse. L'opera di cui Jung ha dato lettura.

Giovanni non a caso è considerato l'evangelista a maggiore influenza gnostica.

Vi sono inoltre 185 nomi di personaggi biblici, alcuni ripetuti più di una dozzina di volte. All'elenco vanno aggiunti numerosi padri della Chiesa e commentatori testamentari. Sono infine state calcolate circa 230 frasi ed espressioni bibliche, che appaiono negli scritti, generalmente citati più di una volta: la perla di grande valore, la casa costruita sulla sabbia, il granello di senape, il tesoro nascosto nel terreno. 'Cammei' prelevati da parabole evangeliche.

Il padre della psicologia analitica si è dunque avvalso prepotentemente degli scritti fondativi della cultura cristiana. E al contempo ha invitato i suoi allievi a servirsene.

Pur accettando l'ipotesi di partenza di un legame inscindibile fra ricerca del sacro e fondazione della psicologia analitica, perché scrivere oggi un contributo sull'influenza di Jung nell'Esegesi Biblica? Egli certamente non ha fornito un sistema esegetico completo. Quale reale utilità dunque uno studio di questo genere apporta alla comprensione dell'eredità del padre della psicologia analitica? Perché dovrebbe risultare interessante un contributo riguardante il debito che la lettura odierna della Bibbia ha nei confronti dello psichiatra svizzero?

Insomma perché rispolverare un tema come quello del rapporto fra Psicologia e Religione per il quale l'attuale tendenza fenomenologica e interpersonale della psicologia analitica non sembra entusiasmarci? E ancora: quale relazione con l'attuale pratica clinica può avere un argomento di nicchia come quello che si interessa ai risultati dell'ermeneutica simbolica applicata ai testi biblici?

Dal mio personalissimo punto di vista, per due motivi. Entrambi -non si può non ammetterlo- condizionati dalla mia biografia.

Il primo è di carattere tipologico. Come altri, anch'io ho un conto aperto con il tema della

religione. E questa affinità non è estranea alla mia simpatia per il pensiero e l'opera del fondatore della psicologia analitica. I suoi scritti -in particolare *Aion, Psicologia e Religione, Psicologia e Alchimia, Mysterium coniunctionis e Vita simbolica*- sono inestricabilmente nutriti dalla ricerca religiosa. E in particolare dal materiale che proviene dalla Bibbia. Considero lo sforzo di integrazione fra psicologia e religione un percorso ancora aperto. Utile al rinnovamento della dimensione psicologica, clinica e anche spirituale della nostra cultura.

Il secondo motivo è geografico. La vicinanza alla fonte dottrinale del cattolicesimo mette a disposizione un clima e un materiale di riflessione straordinario. Abitare a Roma -mi sembra- permettere una confidenza speciale con le grandi questioni che ruotano intorno al primo monoteismo del pianeta, per diffusione.

Il presente lavoro dunque riguarda l'esegesi simbolica di derivazione junghiana nella odierna lettura della Bibbia. Esso si divide in quattro sezioni. Nella prima si analizza la situazione degli approcci e dei metodi esegetici alla luce di due fondamentali documenti cattolici: la Dei Verbum e l'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa Cattolica. Ci si sofferma sul metodo storico-critico e si fa riferimento alle accuse di astrattezza che alcuni esponenti dell'Esegesi Simbolica -Drewermann in particolare- le hanno formulato. Nella seconda sessione si indaga l'Esegesi Simbolica attraverso quattro tesi, relative ai principi, agli strumenti, all'oggetto e ai confini. Il terzo capitolo riguarda i due rischi di psicologismo in cui può incorrere una Esegesi Simbolica troppo aggressiva. Il riduttivismo di stampo freudiano e la ipermitologizzazione di matrice junghiana. Entrambi irrispettosi della 'cosa del testo' o 'mondo del testo', per dirla a' la Ricoeur (Ricoeur P. 1975, p.89). Nella quarta sezione infine si avviano le conclusioni sullo stato dell'arte.

2. L'esegesi biblica

La Bibbia racconta la storia di un popolo che si interroga sul proprio destino in relazione con Dio. L'esegesi simbolica la interpreta sistematicamente come metafora del processo di individuazione. Spiega Jung: <<Per esempio invece di usare il

termine Dio si può dire 'l'inconscio', invece di Cristo 'il Sé', invece di incarnazione 'integrazione dell'inconscio', invece di salvezza o redenzione 'individuazione', invece di crocifissione o sacrificio sulla croce 'comprensione della quattro funzioni' o della 'totalità'. Io penso che non sia pregiudizievole per la tradizione religiosa, se riusciamo a stabilire in che misura essa coincida con l'esperienza psicologica.>> (Jung C.G. 1981, p. 426).

I racconti del Nuovo e dell'Antico Testamento dunque assumono interesse, agli occhi dell'analista svizzero, nella misura in cui possono essere interpretati come percorso di integrazione fra l'Io e il Sé. Processo filogenetico, perché storicamente riferito alla storia di Israele, e quindi dell'umanità. E insieme processo ontogenetico, perché simbolicamente collegato allo sviluppo della coscienza di ogni singolo uomo.

Quale straordinaria innovazione apporta questo punto di vista? Prima di rispondere è necessario comprendere le coordinate ufficiali dell'attuale esegesi biblica. Quali sono le pratiche esegetiche accettate dentro la Chiesa? E quali invece sono i metodi e gli approcci in via di valutazione?

I due fondamentali lavori di indirizzo esegetico nel Cattolicesimo Romano sono la *Dei Verbum* (1965) e *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993). Il primo è il palinsesto ufficiale del Concilio Vaticano II, l'altro documento è il prodotto finale della Pontificia Commissione Biblica, presieduta dall'allora cardinale Ratzinger. Un'opera dotta, nel solco del Magistero, di grande chiarezza espositiva.

La *Dei Verbum* è la prima colonna dell'attuale esegesi. Essa ha aperto la strada al metodo storico-critico, di derivazione tedesca e protestante, fino ad allora fortemente osteggiato.

Il metodo storico-critico ha un grande merito. Si affianca alla valutazione dell'autore biblico come 'theopneustos', cioè ispirato totalmente da Dio. Il mondo giudaico-cristiano non ha mai elaborato una concezione 'mantica' dell'ispirazione divina, nel senso ellenistico del termine. Tuttavia lo scrittore biblico è considerato theopneustos -secondo la voce dei Padri della Chiesa- perché mosso da Dio come un plettro sulle corde di una cetra o di una lira (Mannucci 2010, p. 147). Oppure -si dice altrove- come un flauto (autore) soffiato da un Flautista (Spirito Santo).

La categoria dell'autore come 'puro strumento', come utensile di Dio, ha finito per irrigidire il

senso letterale dei testi. Soprattutto a scapito di quello spirituale, per non parlare di quello simbolico.

Quando la fede nell'ispirazione divina dello scrittore biblico comincia ad incrinarsi? O altrimenti detto: quando si comincia ad avvertire l'insofferenza per il teocentrismo delle Sacre Scritture?

L'incrinatura comincia a partire dal 1400. In quel periodo termina la fiducia medioevale nella sovrapposibilità fra teologia, gnoseologia e ontologia. In termini più semplici: viene frantumata l'unità gerarchica del creato. L'uso metodico della scienza da parte di Galilei rivela l'esistenza di equazioni nell'universo che l'interpretazione della Bibbia come ispirata materialmente da Dio fatica ad accettare. Anzi pubblicamente condanna.

Dentro i tribunali ecclesiastici si scopre che la fede nella veridicità delle asserzioni bibliche può essere contraddetta.

Jung è stato reso sensibile ai cambiamenti apportati dall'Umanesimo dalla confidenza con il pensiero del suo maestro Burckhardt. Da un punto di vista psicologico lo psicologo svizzero rivela i segni di questo scollamento nella comparsa di tre fenomeni. Tre indicatori psicologici e culturali che datano il loro inizio all'alba dell'era moderna. La perdita della equilibratura e dell'equidistanza degli assi orizzontali della croce, che cominciano ad alzarsi lungo l'asse verticale. La ripresa dello gnosticismo. E la riemersione del torrente carsico dell'Alchimia. L'opus magnum dell'artifex che lavora in segreto alla corredenzione della natura, fuori e dentro se stesso. Tre segni che il mondo sta cambiando.

Dal Rinascimento dunque si avvia la divaricazione fra un'antropologia cattolica divenuta dogmatica, soprattutto in seguito al Concilio di Trento (2). Dall'altra parte una identità in fieri, basata sui valori della libertà e della responsabilità individuali, sempre più autonomi.

Non è un caso che lo scisma fra Cattolici e Protestanti avvenga proprio in questo periodo sotto la guida esegetica di un monaco, Lutero, che insegna alle coscienze ad appellarsi alla 'sola Scriptura'. Senza intermediari 'di Chiesa'.

Nasce l'ermeneutica.

L'ermeneutica biblica in ambito protestante produce dal XIX° secolo il metodo storico-critico. Cioè l'analisi scientifica del testo e dei generi letterari, dei suoi redattori e del contesto in cui gli scrittori hanno vissuto ed operato.

Come ha reagito la Chiesa di fronte alla vorticoso mobilitazione degli studiosi mitteleuropei, a partire dal fondatore dell'ermeneutica biblica moderna, il tedesco Schleiermacher (1768-1834)? <<L'atteggiamento prevalente dell'esegesi cattolica>>, scrive Mannucci nel suo fondamentale libro di introduzione alla Sacra Scrittura <<fu inizialmente di difesa>> (Mannucci V. 2010, p. 283). Eufemismo di cortesia. La Costituzione Dogmatica Dei Verbum, ad opera del Concilio Vaticano II, pone termine –solo nel 1965- ad una lunga serie di ritardi e di titubanze. Stratagemmi di negazione camuffati da timide aperture, che hanno anche provocato vittime illustri, attraverso la condanna del cosiddetto 'modernismo'. Il principale avanguardista del metodo storico-critico è stato il sacerdote romano Ernesto Buonaiuti (1881-1946). Esiliato dalle cattedre di teologia e poi anche –attraverso le leggi del Concordato- anche da quelle della Università pubblica, Buonaiuti è morto di stenti.

Al di là della difficile accettazione delle novità metodologiche in campo esegetico, come si presenta la situazione attuale, in ambito cattolico? Lo spiega splendidamente un opuscolo dal titolo *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, edito nel 1993 dalla Pontificia Commissione Biblica.

Il metodo storico critico è accettato come il più accreditato. Sono accolti i principi e le tecniche delle sue due scuole più importanti: la *Formgeschichte* o studio critico delle forme e la *Redaktionsgeschichte* o studio critico della redazione.

Alla prima appartengono studiosi come Gunkel, Dibelius e Bultmann. Essa ferma 'la sua attenzione sulla tessitura particolare dei diversi brani, cercando di definire il genere di ciascuno (per es. 'leggenda' o 'inno') e il loro ambiente di origine o *Sitz im Leben* (per es. situazione giuridica, liturgica etc.)'. La seconda scuola, altrettanto importante, è chiamata storia delle forme. Essa «cerca di mettere in luce il contributo personale di ciascun evangelista e gli orientamenti teologici che hanno guidato il loro lavoro di redazione» (3). In definitiva: il metodo storico-critico si divide in due momenti. La storia delle forme è più attenta alla segmentazione dello scritto iniziale negli elementi originari da cui è stata assemblata. Attraverso la ricerca testuale di specifiche ricorsività linguistiche, il metodo cerca di identificare le stratificazioni e le aggiunte che i numerosi autori hanno singolarmente apportato.

E in più si sforza di collocare la nascita di queste intersezioni all'interno di generi letterari e di comunità specifiche.

Ad esempio, la prima straordinaria formulazione teorica della storia delle forme è la cosiddetta 'Ipotesi Documentaria' (Zenger E. 1995, pp. 144-150). Il Pentateuco, cioè i primi cinque libri dell'Antico Testamento, deriverebbero dalla unione di quattro fonti. Quattro testi con date e schemi valoriali palesemente differenti gli uni dagli altri.

L'Ipotesi Documentaria è oggi un dato acquisito della ricerca filologica nella Bibbia.

Il secondo momento del metodo storico-critico è detto storia della redazione. Esso è ricostruttivo. Si propone di valutare il significato ultimo che il redattore ultimo ha voluto consegnare alla posterità, attraverso la composizione finale del libro. Così come esso è giunto fino a noi.

Il primo momento del metodo storico-critico dunque è diacronico e disseziona; il secondo è sincronico e ricuce.

Ma quale giudizio psicologico può essere formulato riguardo al metodo storico-critico?

Pur essendo stato molto osteggiato, oggi la Chiesa -Ratzinger in particolare- lo hanno adottato come l'unico attendibile, il prevalente.

Drewermann però non è in sintonia con questa scelta. Nel suo giudizio è categorico: il metodo storico-critico è da rigettare. Esso rappresenta il male oscuro dell'odierna esegesi perché <<si rivolge esclusivamente all'intenzione enunciativa consapevole del tramandante.>> (Drewermann E. 1984, p.16). La soluzione -per il teologo tedesco- è la sostituzione del metodo storico-critico con l'esegesi ottenuta attraverso gli strumenti della psicologia del profondo e della filosofia esistenzialista. Le sole capaci di recuperare l'intimità della psiche dell'individuo all'interno delle vicende bibliche.

Il parere formulato qui, in questo contributo, è più accomodante. La tesi che qui si cerca di dimostrare è che la psicologia dinamica e del profondo possono offrire –in aggiunta al metodo storico-critico- uno stimolo ulteriore e irrinunciabile.

La Commissione Biblica conclude la sua ricognizione sopra al mondo dell'interpretazione biblica menzionando gli altri metodi e approcci emergenti.

Metodi e approcci non sono usati come sinonimi. Tecnicamente gli studiosi considerano il metodo come lo strumento operativo sicuro e accreditato.

E l'approccio come una lettura biblica guidata da uno specifico punto di vista. Quasi una interpretazione aprioristica, una visione ideologica del testo.

Fra gli approcci che emergono dagli assunti delle scienze umane è compreso -oltre all'approccio sociologico e antropologico- l'approccio detto 'psicologico e psicoanalitico'.

Quali sono le caratteristiche -secondo la Commissione Pontificia- dell'esegesi psicologica rispetto agli altri metodi e approcci e in particolare nei confronti del metodo storico-critico?

I rilievi della Commissione forniscono l'incipit della nostra analisi. Innanzitutto, è riportata una premessa di benvenuto, che considera la rigorosità del testo appare non formale. Si dice infatti che «gli studi di psicologia e di psicoanalisi apportano all'esegesi biblica un arricchimento». Poi viene definita l'essenza dell'approccio psicologico: l'esplorazione del linguaggio simbolico per entrare in zone «non accessibili al ragionamento puramente concettuale». Quindi le criticità: non esiste un pensiero psicologico unitario e non è accettabile nessun tentativo di riduzionismo. Poi un giudizio solo parzialmente condivisibile da parte della sensibilità di uno psicologo analista. E cioè la funzione della religione come regolatrice del «corretto orientamento delle pulsioni umane» emergenti dall'inconscio.

Il ruolo indiscutibilmente prioritario delle facoltà coscienziali e l'insignificanza evolutiva delle istanze psichiche -ridotte a 'pulsioni'- non coincide con l'ambivalente ricchezza antropologica proposta dalla ricerca empirica della psicologia analitica.

Lì la ratio domina l'inconscio, interpretato freudianamente; qui la psiche diventa il Sé che guida verso l'individuazione.

Infine la Commissione pone il nodo centrale, il tema di confronto più aspro, su cui lo stesso maestro svizzero fu chiamato polemicamente a rispondere ai suoi interlocutori in abito talare. La verità storica ed elettivamente salvifica delle narrazioni.

Scrivono la Commissione: «Psicologia e psicoanalisi non devono eliminare la realtà del peccato e della salvezza. Bisogna d'altra parte guardarsi dal confondere religiosità spontanea e rivelazione biblica o dal dimenticare il carattere storico del messaggio della Bibbia, che assicura ad esso valore di evento storico» (4). Insomma l'esegesi simbolica per essere corretta deve

rimanere nel solco della Rivelazione, così come il Magistero insegna.

In una splendida lettera di risposta al pastore Ernst Jahn, nel 1935, Jung ribadisce i principi del rapporto fra psicologia e religione. E di conseguenza anche della esegesi simbolica. Scrive il maestro svizzero: «Quando parlo di Dio, ne parlo sempre come psicologo. L'immagine di Dio è, per lo psicologo, una realtà psicologica. Sulla realtà metafisica di Dio egli non può affermare nulla. Come empirico conosco solo le immagini, nate originariamente nell'inconscio, che l'uomo fa della divinità oppure, per meglio dire, che di dio vengono create nell'inconscio» (Jung C. G. 1906-1945, pp. 233-234).

Per Jung l'esegesi simbolica vive di vita propria.

3. Esegesi simbolica

«L'esegesi storico-critica ha assolutamente bisogno della psicologia del profondo per comprendere il senso dei risultati della propria ricerca», dice fino allo sfinimento Eugen Drewermann (2007, p.70).

Ma bisogna fare una autocritica. La psicologia della religione di Jung -con le sue pretese teologiche- ha finito talvolta per intimorire gli interlocutori. Sia gli interlocutori in abito talare, come testimonia il reverendo White (in Devescovi 2006, p.91) quando scrive che «la religiosità di Jung è adatta a spaventare come, e forse più, dell'irreligiosità». Sia gli altri psicologi, quali Fromm, per il quale «il punto di vista di Jung è relativistico, e se in apparenza può sembrare più favorevole alla religione di quello di Freud, in realtà è fondamentalmente contrario allo spirito di religioni come l'ebraismo, il cristianesimo e il buddismo» (Jung C.G. 1981, nota 2, pp. 391-392).

L'esegesi simbolica cerca di correggere l'interpretazione simbolica dei testi sacri, operata da Jung. Il nome stesso che è stato scelto per definirla è un ossimoro. Costituisce l'indicazione di una terza strada fra l'esegesi storico-critica e l'ermeneutica simbolica.

L'esegesi simbolica è un dispositivo moderno di lettura biblica che prende le mosse dall'uso clinico che la psicologia del profondo fa del linguaggio simbolico. Grant per primo l'ha denominata *Psychological Criticism*. Altri come Rollins e Kille preferiscono indicare il metodo

come *Psychological Biblical Criticism* (Kille A.D. 2001). Theissen –il più eclettico- lo definisce in alcuni testi Egesi Psicologica e altrove anche Psicologia Ermeneuticamente Orientata.

Nel libro 'La strada nel deserto' l'incontro fra esgesi storico-critica e psicologia dinamica, come detto, viene definita Egesi Simbolica.

Di seguito cerchiamo di argomentare quattro tesi relative al funzionamento dell'Egesi Simbolica. La prima sui principi veritativi, la seconda sugli strumenti, la terza sugli oggetti e la quarta sui confini del metodo varato da Jung.

Il principio fondamentale di indagine dell'esgesi simbolica è che essa non si ferma alla verità storica degli eventi narrati. Ma ricerca 'anche' la rilevanza di significato di quegli eventi per lo sviluppo psichico del soggetto.

<<La Scrittura è una metafisica ed una teologia sotto la specie del racconto storico>>. (Tresmontant in Mannucci V. 1982, p. 40).

Ecco la fonte della dualità che rende i racconti biblici interessanti sia per il metodo storico-critico che per la psicologia del profondo. I libri dell'Antico e del Nuovo Testamento narrano storie. Storie cronologicamente collocate. Storie di amori e di tradimenti, di guerre e di affetti, di dedizione e di sesso. Storie di uomini in cammino sulla terra, mentre rimangono in colloquio con Dio.

Uno psicologo del profondo si esprimerebbe, dicendo: in dialogo con le esigenze numinose della psiche.

<<Ecco il motivo per cui>> spiega Galimberti (1979, p. 95) <<l'unico vero peccato presente all'interno dell'Antico Testamento è l'interruzione del rapporto con il divino>>. Il filosofo junghiano parte dall'analisi dei vocaboli aramaici e greci che traducono i termini spirito e corpo. Giunge così a definire 'dualismo cosmico' fra uomo e Dio la tensione che pervade tutte le vicende bibliche. L'opposizione alla presenza di Dio struttura la perdita di identità di Israele.

A questo primo dualismo -continua- se ne sostituirà un secondo, nel momento in cui Platone entrerà nei testi sacri e nella dogmatica cristiana. Egli lo chiama 'dualismo antropologico', per intendere la colpevolizzazione del corpo a favore delle qualità 'superiori' dello spirito. Dall'irruzione del neoplatonismo -conclude- la scissione diventerà costitutiva della cultura occidentale.

La nascita della psicologia del profondo si situa qui. Al crocevia fra il recupero dell'esperienza

personale del significato dell'esistenza e la interiorizzazione del divino nel corpo e nella psiche di ogni individuo. Si può dire che la funzione storica della psicologia del profondo sia stata quella di ricreare l'unità dell'uomo in dialogo con il divino. Unità presente nella Bibbia, ma infranta dall'unilateralità del pensiero occidentale, da un certo momento in poi.

Ecco perché è utile il dialogo fra metodo storico-critico e psicologia del profondo.

Nella visione biblica la storia è rivelatrice dell'identità di Dio e quindi dell'uomo. Le gesta dei patriarchi, dei profeti e di Gesù sono portatrici di senso e di salvezza. Yahwè si manifesta attraverso la concretezza e a volte anche la prosaicità delle vicende umane.

Dabar Jahwè, Parola di Dio, non corrisponde al logos nel senso classico della lingua greca. Dabar non indica un pensiero astratto e disincarnato. Ma un accadimento.

Non stupisce dunque l'interesse per la Bibbia da parte di entrambi i metodi. Ognuno con le sue specificità. Il primo dietro, il secondo davanti al testo. Un punto in comune li unisce nella ricerca. Il biblista e lo psicologo junghiano hanno fiducia nella 'ulteriorità' degli oggetti e degli eventi rispetto al loro significato immediato.

Non la demitologizzazione, secondo il dettato di Bultmann, fondatore del metodo storico-critico, ma anzi la rimitologizzazione della Bibbia (5) è il motivo del loro interesse di ricerca.

La seconda tesi riguarda gli strumenti dell'indagine esegetico-simbolica. Ebbene l'esgesi simbolica si avvale del linguaggio simbolico e dei costrutti in genere della psicologia dinamica.

Quando Jung afferma: <<oggi il Cristianesimo si è indebolito perché è distante dallo spirito del nostro tempo. Il mito deve essere nuovamente raccontato con un nuovo linguaggio spirituale>> (Jung C.G. 1981, p.427), l'esgesi simbolica si propone di offrire gli strumenti per ridurre l'esteriorità e, in alcuni casi, la soffocante pedanteria delle analisi del metodo critico-critico. Con l'ausilio delle categorie ermeneutiche del simbolo e della psicologia dinamica, l'esgesi simbolica cerca di rendere di nuove vive, personali ed emozionanti le storie della Bibbia. Come se raccontassero le vicende della nostra anima.

Ma quali sono i presupposti per l'uso del simbolo nell'esgesi?

Da questo punto di vista Drewermann (1984; 1985) è stato l'esegeta simbolico europeo più

prolifico e politicamente impegnato. Come nell'analisi di un sogno, nella prima fase della ricerca sul testo si enuclea il mitema. Cioè all'interno della vicenda biblica analizzata si sottolineano la trama, i personaggi principali e la loro azione. Poi si confronta il mitema con quelli provenienti da altre culture religiose o da generi letterari differenti, come la fiaba, la saga o la leggenda. O anche il romanzo e la poesia. Quindi si interpreta la vicenda biblica 'per il soggetto'. La regola fondamentale è la rilevanza per la psiche. L'obiettivo -secondo la visione 'pastorale' di Drewermann- è l'acquisizione della fiducia nell'intervento di forze che liberano dalla paura dell'isolamento e dall'angoscia del 'dover essere'. Ciò richiede una visione del mondo 'poetica' perché basata sulla presenza salvifica delle immagini.

L'ex sacerdote applica sistematicamente il suo metodo all'analisi di una sterminata quantità di testi, fra i quali: il Vangelo di Marco, i racconti dell'infanzia del Vangelo di Luca, il discorso della Montagna sulle Beatitudini e il Padre Nostro, le figure femminili nella Bibbia (Rachele, Tamar, Raab, Betsabea e per quel che riguarda il Nuovo Testamento: l'emorroissa, la figlia di Giairo, Maria di Magdala...). E poi ancora: le parabole di Gesù e la leggenda di Tobia, libro deuterocanonico dal contenuto davvero inconsueto.

Ma l'esegesi simbolica non è solo junghiana. Oltre allo strumento del simbolo, archetipicamente inteso, la *Psychological Biblic Criticism* si avvale oggi di tutte le moderne acquisizioni sia della psicologia del profondo che della psicologia dinamica. Termine -quest'ultimo- che alcuni studiosi preferiscono alternare con quello di psicologia dello sviluppo.

Una polifonia di strumenti psicologici che -con esiti alterni- hanno utilizzato sul versante psicologico Françoise Dolto, Gérard Séverin (1978) e Alejandro Jodorowsky (1996). E sul versante teologico, l'opera eclettica di Gerd Theissen.

Per la terza e la quarta tesi relative agli ambiti di interesse biblico dell'esegesi simbolica e ai suoi confini, non ci fermiamo. Rimandiamo eventualmente alla lettura del libro.

4. I pericoli dell'esegesi simbolica

1. rischio di psicologismo

I primordi della psicologia del profondo sono rappresentati dall'opera di Freud e di Jung. Per comprendere le caratteristiche di entrambe le ermeneutiche, nell'utilizzo della lettura biblica, esse sono state messe a confronto da Kille. Sono state paragonate nell'interpretazione dei primi tre capitoli della Genesi. I capitoli che raccontano le vicende della creazione e della cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso Terrestre. Lo stesso confronto potrebbe essere proficuamente fatto per la figura di Mosè, di cui si è parlato nel precedente capitolo. L'esercizio sinottico di Kille illumina i due pericoli a cui la psicologia incorre, quando diventa autarchica. Due rischi di psicologismo, sempre presenti in ogni esegesi simbolica. Li abbiamo chiamati: psicopatologizzazione di stampo freudiano e ipermitizzazione di matrice junghiana.

<<Una sciagurata, tendenziosa distorsione>>. Così il padre della psicoanalisi definisce le vicende del primo libro della Bibbia (Kille A.D. 2001, p.57). Distorsione in riferimento al contenuto latente, che lo scritto rivela -al microscopio psicoanalitico- al di sotto delle vicende manifeste. Molte sono le versioni interpretative proposte, a seconda dell'autore freudiano di turno. Ma identica è la conclusione. Il vero contenuto è di natura sessuale. Meglio ancora se legato ad un complesso edipico fra la madre di tutti i viventi, Eva, e il supposto figlio, Adamo.

Jung non si è mai interessato -come per il libro di Giobbe- all'intero racconto della Genesi. Ma ne ha parlato saltuariamente. E soprattutto ha proposto i personaggi di Adamo ed Eva in chiave di confronto con l'alchimia. Ha asserito che <<al pari di Rex e Regina, anche i nostri progenitori fanno parte delle figure con cui gli alchimisti esprimono il simbolismo degli opposti>> (Jung C.G. 1971, p.388) Le analogie fra Bibbia e alchimia sono state approfondite in epoca recente da Edinger (1922-1998), il quale paragona alcuni Salmi con gli scritti e le pitture dei ricercatori del Lapis Philosophorum (Edinger F.E. 2004).

Ebbene questo contributo considerati esperimenti legittimi, ma lontani dalle coordinate dell'esegesi simbolica. L'associazionismo che guida le ricerche sugli archetipi è dotto e affascinante ma non riguarda più il corpo scritturistico dal quale le figure sono state prelevate. E' una fantasia guidata,

una speculazione 'vitalistica' per la tessitura di una rete di immagini universalmente correlate. Quando però è applicata indiscriminatamente all'analisi di un testo biblico, costituisce un inciampo. Un vertiginoso esubero. L'esempio della seconda deriva dello psicologismo. Quello che in questa sede definiamo ipermitizzazione, o archetipizzazione selvaggia.

2. *Rischio di 'elementi beta'*

La prima tesi considerava gli errori provenienti dalla personale 'dottrina psicologica' di riferimento. Questa seconda tesi sui rischi dell'esegesi simbolica contempla quelli derivanti dalla dimensione psichica dell'interprete. Il controtransfert, insomma. Gli 'elementi beta', per dirla alla Bion. Sia il controtransfert oggettivo, del quale l'esegeta simbolico ha più o meno consapevolezza per averlo sottoposto ad analisi personale. Sia -più pericoloso- il controtransfert soggettivo del quale lo studioso non riesce ad identificare la presenza e che gli si impone alla mente come un pensiero autonomo. Come una scoperta all'interno del testo.

Maneggiare i simboli è un'operazione delicata. Necessita di studiosi consapevoli della qualità delle proprie proiezioni. Analisti di se stessi, oltre che degli scritti.

I rischi di controtransfert sono presenti in tutte e tre le fasi dell'esegesi simbolica: la scelta del mitema, le modalità di amplificazione e l'interpretazione finale. Distorsione esegetica -quest'ultima- in cui è incorso André Gide, nella parafrasi della parabola del figlio prodigo.

3. *Rischio di sconfinamento nella teologia*

Drewermann ha posto la sua ermeneutica simbolica a fondamento della teologia morale. Dal momento che <<la dottrina di Dio e la dottrina dell'anima hanno bisogno l'una dell'altra, se vogliono liberare l'uomo>> (Drewermann E. 1982, p. 15). Anche Devescovi -autore di 'Jung e le Sacre Scritture'- è convinto che <<l'operazione di Jung di rileggere il Testo Sacro attraverso il campo di conoscenze della psicologia, può essere considerata di fatto, la proposta di una nuova lettura teologica>> (Devescovi P.C. 2006, p.72).

Jung è profondamente pervaso dalla medesima convinzione. La psicologia del profondo applicata alla Bibbia è chiamata a correggere la teologia. Lo psicologo svizzero arriva a

congratularsi con Pio XII° per la proclamazione del dogma dell'Assunzione in cielo della Vergine Maria (1950). Saluta l'evento in guisa di un avvicinamento del Magistero alle sue proposte di rinnovamento teologico. E' la quaternità il vero simbolo del divino.

Ebbene, a cinquant'anni dalla morte di Jung, credo che sia giunto il momento di domandarsi se è lecito il passaggio -tentato dal maestro svizzero- dalla psicologia del profondo alla teologia. E' teoricamente giustificato il salto dalla lettura simbolica dei testi biblici, rinforzati dai dati della clinica e degli studi degli altri movimenti di pensiero, alla formulazione di iniziative di modifica dei dogmi religiosi già esistenti?

Probabilmente, no. Perlomeno per lo sviluppo di una sana e convalidata esegesi simbolica come metodo autonomo, lo sconfinamento nella teologia rappresenta un rischio. Un esercizio di altra natura.

Conclusione

<<Le mie osservazioni dimostrano soltanto l'esistenza di un'immagine archetipica della divinità e questo è tutto quello che, a parer mio, possiamo dire di Dio da un punto di vista psicologico>> (Jung C.G. 1938-1960, p. 66). Ermeneutica simbolica e religione si incontrano qui, in queste limitazioni epistemologiche, ripetute fino allo stremo, dal padre della psicologia analitica.

Nel dibattito con gli studiosi della Bibbia l'ermeneutica simbolica ha subito un destino di irraggiamento. Pur rappresentando un settore di nicchia del movimento analitico, essa si è innestata nella tradizionale analisi biblica e si è trasformata in Psychological Biblical Criticism. In questo contributo abbiamo preferito indicarla come Egesesi simbolica. Ora essa è un metodo esegetico ufficiale, secondo il cristianesimo protestante e un approccio per l'interpretazione della Bibbia, secondo il giudizio degli studiosi cattolici.

L'esegesi simbolica ha origine dai costrutti della psicologia analitica. Ma è diventata uno strumento condiviso per la lettura della Bibbia quando ha saputo staccarsi dalle pretese teologiche del maestro zurighese. E il suo consolidamento procede nella misura della capacità che dimostra nel dialogare con le altre discipline esegetiche e

psicologiche.

«E' un compito gigantesco creare un nuovo approccio ad un vecchia verità» scrive Jung al suo interlocutore preferito per i temi di religione, il reverendo domenicano Victor White nel 1945 (Jung C.G. 1946-1955, p.426-429). Un compito gigantesco e rischioso, aggiungiamo.

L'esegesi simbolica partecipa a questa straordinaria azione di rinnovamento.

Considero l'esegesi simbolica divisibile in due filoni. Il primo teorico, il secondo applicativo. I teorici più documentati ed equilibrati –dal mio personale punto di vista- sono Rollins e Kille. Gli esegeti più generosi ed emozionanti –anche se non sempre accettabili- sono Drewermann e Edinger.

Da entrambi i punti di vista, l'esegesi simbolica costituisce l'espressione di un movimento epocale di cambiamento. Al di là dei risultati delle sue produzioni, il suo eclettismo non vuole essere ingenuo, né irrispettoso della Tradizione. Ma solo più vicino alle nuove esigenze della psiche.

NOTE

1. Jung C. G. (1906-1945), Lettere, in *Opere* Vol I. Edizione Scientifiche Magi, Roma, 2006, pp. 426-429.

2. 'Per reprimere gli ingegni troppo saccenti (il Sacrosanto Concilio) dichiara che nessuno, basandosi sulla propria saggezza, negli argomenti di fede e di costumi che riguardano la dottrina cristiana, piegando la Sacra Scrittura secondo i propri modi di vedere, osi interpretarla contro il senso che ha (sempre) ritenuto e ritiene la santa Madre Chiesa, alla quale spetta di giudicare del vero senso e dell'interpretazione delle sacre scritture' (EB 62; CE 526; FC 61)

3. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html

4. 'Il tentativo di de mitologizzazione di Bultmann rappresenta una conseguenza del razionalismo protestante', (Jung C.G.1946-1955, p. 185)

bibliografia

Devescovi P.C. (2006), *Jung e le Sacre Scritture. Clinica e teologia*, Vivarium, Milano.

Dolto F., Sèverin G.(1978), *Psicoanalisi del Vangelo. Un modo nuovo di leggere i Vangeli applicando uno strumento inedito: la psicoanalisi*, 1978, Rizzoli, Milano.

Drewermann E. (1982), *Psicoanalisi e teologia morale*, Queriniana, Brescia, 1993.

Drewermann E. (1984), *Psicologia del profondo ed esegesi 1. Sogno, Mito, Fiaba e Leggenda*, Queriniana, Brescia, 1996.

Drewermann E. (1985), *Psicologia del profondo e esegesi. Sogno, Mito, Fiaba, Saga e Leggenda*, Vol. II, Queriniana, Brescia, 1996.

Drewermann E. (1986), *Il tuo nome è come il sapore della vita. Interpretazione dei racconti dell'infanzia del Vangelo di Luca a partire dalla psicologia del profondo*, Queriniana, Brescia, 1996.

Drewermann E. (1987), *Il Vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, Queriniana Ed., Brescia, 1984.

Drewermann E. (1992), *Dal discorso della montagna. Le Beatitudini e il Padre Nostro*, Queriniana, Brescia, 2000.

Drewermann E. (1992), *Il messaggio delle donne. Il sapere dell'amore*, Queriniana, Brescia, 1994.

Drewermann E. (1992), *Quando il cielo tocca la terra. Prediche sulle parabole di Gesù*, Queriniana, Brescia, 1993.

Drewermann E. (1985), *Il cammino pericoloso della Redenzione. La leggenda di Tobia interpretata alla luce della psicologia del profondo*, Queriniana, Brescia, 1993.

Edinger F.E. (2004), *The Sacred Psyche. A Psychological Approach to the Psalms*, Inner City Books, Canada, Toronto.

Galimberti U. (1979), *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano, 1996.

Jodorowsky A., *I Vangeli per guarire. Lo straordinario potere del mito cristiano*, 1996, Mondadori, Milano, 2009

Jung C. G. (1906-1945), *Lettere, Vol I*. Edizione Scientifiche Magi, Roma, 2006.

Jung C.G. (1930-1934), *Visioni. Appunti del Seminario tenuto negli anni 1930-1934*, Vol 1, Edizione Scientifiche Magi, Roma, 2004.

Jung C.G. (1938-1960), "Psicologia e Religione", in *Opere* Vol 11. Boringhieri, Torino, 1979.

Jung C.G. (1944). "Psicologia e Alchimia", in *Opere* Vol 12. Boringhieri, Torino, 2006.

Jung C.G. (1946-1955), *Lettere II*, Edizioni Magi, 2006.

Jung C.G. (1951), "Aion. Ricerche sul simbolismo del Sè". In *Opere*, Vol 9/2, Boringhieri, Torino, 1997.

Jung C.G. (1955-56). "Mysterium coniunctionis", in *Opere* Vol 14/2. Boringhieri, Torino, 1990.

Jung C. G. (1965), "Indici analitici", *Opere* Vol 19/2, Boringhieri, Torino, 2007.

Jung C.G. (1971), "Adamo ed Eva, Mysterium coniunctionis", *Opere* Vol 14/2, Boringhieri, Torino, 1990.

Jung C.G. (1981), "Jung e la fede religiosa", in *Opere* Vol. 18, Boringhieri, Torino, 1993.

Jung C.G. (1993), *La vita simbolica*, in *Opere*, Vol 18, Boringhieri, Torino.

Mannucci V. (2010), *Bibbia come parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia.

Kille A. D. (2001), *Psychological Biblical Criticism*, Fortress Press, Minneapolis.

Ricoeur P. (1975), *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia Editrice, Brescia, 1983.

Rollins G. W. (1999), *Soul and Psyche. The Bible in Psychological Perspective*, Fortress Press, Minneapolis.

Tresmontant, "Essai sur la pensèe hebraique", in Mannucci V., *Bibbia come parola di Dio*, 1982, Queriniana, Brescia.

Zenger E., *Introduzione all'Antico Testamento*, 1995, Queriniana, Brescia, 2005

