**Teologia e psicologia:**

**resistenza, indifferenza, resa o integrazione?**

Bruno Forte, *Teologia e psicologia: resistenza, indifferenza, resa o integrazione?*, in AA.VV., *Antropologia interdisciplinare e formazione*, Bologna (EDB), 1997, pp. 75-95).

Il titolo di questa riflessione è volutamente “drammatico”: esso vorrebbe evocare sin dall'inizio la complessità del rapporto fra le parti in causa e la fenomenologia dei modelli in cui essa si esprime. “Dramatis personae” sono la teologia e la psicologia, ma lo svolgimento del “dramma” è pensato come un atto unico, dove è dei due uno solo degli attori, la teologia, che si interroga sui suoi rapporti reali o possibili con l'altro.

In verità, l'altro atto di questo “dramma” - pur'esso unico, e di singolare portata - è stato scritto proprio dall'Istituto, di cui celebriamo oggi i venticinque anni di esistenza, e dal suo ispiratore e infaticabile maestro, il Padre Luigi M. Rulla, S.J.: la “Scuola” che egli ha creato ha posto al centro del suo indugiante pensare - della sua σχoλή, appunto - il rapporto in questione, costituendo per le scienze umane il “pendant” di ciò che per la teologia è stata la cosiddetta “svolta antropologica”, il luogo e l'esempio, cioè, di una “svolta teologica” di queste scienze. «L'idea direttrice - scrive Rulla nel Suo “opus magnum” - è di favorire e congiungere una svolta, un orientamento antropologico della teologia con una svolta, un orientamento teologico dell'antropologia, cosicché ambedue le svolte e gli orientamenti si muovano verso un'antropologia cristiana». (1)

Questa semplice costatazione aggiunge un ulteriore significato alla “drammaticità” delle idee qui sviluppate: esse vengono presentate da un “illitteratus”, un inesperto della psicologia, che vive così il suo piccolo “dramma” di confrontarsi con un altro, da lui poco conosciuto e indagato. Vero è che questo “infante” (che parla, cioè, di ciò di cui *non potrebbe* parlare) ha lavorato più o meno negli stessi anni a un lungo e laborioso progetto teologico - di cui è soprattutto espressione l'ormai compiuta*Simbolica Ecclesiale*(2) - e che egli ha cercato di assumere nella sua “teologia come storia” le istanze della “svolta antropologica” in teologia: ma lo ha fatto in una direzione apparentemente del tutto opposta a quella invocata dal P. Rulla, e cioè in nome e per la causa di una teologia *più* teologica, più radicata e fondata nel suo centro e cuore, che è la rivelazione del Dio trinitario in Gesù Cristo. Forse, però, è proprio in questo che potrebbe trovarsi la ragione dell'invito rivoltomi: e cioè che precisamente dove il pensiero della fede si fa più pensante del suo fondamento, più biblico e storico e narrativo degli eventi e delle parole della “revelatio Dei”, esso si ritrova più vicino a quell'abisso, che è il mistero della persona umana, indagato dalla psicologia.

Sarebbe, allora, il “mistero” il luogo dell'incontro, quell'al di là del detto, da cui la Parola proviene e a cui rinvia, quel Silenzio dell'Origine nascosta e della Patria sempre più grande, dove si incontrano i sentieri interrotti dei diversi approcci alla domanda, che è l'uomo. Teologia e psicologia si troverebbero accomunate nella medesima confessione della Differenza, che solo può rischiarare il mondo dell'Identità, sottoposte alla medesima condizione ermeneutica, figlie di un medesimo, necessario “elogio dell'imperfezione”: «Non è la conoscenza che illumina il mistero, è il mistero che illumina la conoscenza. Noi possiamo conoscere solo grazie alle cose che non conosceremo mai». (3) Pensare questa comune povertà come luogo di un'integrazione è il punto d'arrivo delle riflessioni che seguono: che, però, proprio per guadagnare l'essenziale povertà dell'ascolto, dovranno sia pur brevemente percorrere le figure del confronto fra i diversi domini e possessi delle due discipline, verificandole almeno dal punto di vista della teologia. La *resistenza*, l'*indifferenza*, la *resa* saranno le stazioni da attraversare, per giungere a un orizzonte di possibile *integrazione*, intesa come incontro di pensieri diversi, entrambi in ascolto del Mistero, entrambi al servizio della causa delle donne e degli uomini, che si vogliano pienamente umani.

**1. *Resistenza***

Che il teologo opponga un'effettiva resistenza ad interessarsi della psicologia è un dato di fatto abbastanza facilmente constatabile: lo dimostra lo spazio bibliografico e tematico dedicato a questa disciplina nelle opere dei grandi maestri del pensiero della fede. Karl Barth, nella sua vigorosa protesta antiliberale, che sta all'origine di tutte le vie del Novecento teologico, mette in guardia da ogni possibile confusione fra l'Alterità trascendente e le forze psichiche o altre, a cui una teologia troppo cedevole vorrebbe ridurla: «Dio è il Dio sconosciuto. *Come tale* egli dà a tutti la vita, il respiro e ogni cosa. Perciò la sua potenza non è né una forza naturale, né una forza dell'anima, né alcuna delle più alte o altissime forze che noi conosciamo o che potremmo eventualmente conoscere, né la suprema di esse, né la loro somma, né la loro fonte, ma la crisi di tutte le forze, il totalmente Altro, commisurate al quale esse sono qualche cosa e nulla, nulla e qualche cosa, il loro primo motore e la loro ultima quiete, l'origine che tutte le annulla, il fine che tutte le fonda. Pura ed eccelsa sta la forza di Dio, non accanto e “soprannaturalmente” sopra, ma al di là di tutte le forze condizionate - condizionanti, né deve essere scambiata con esse, né messa in linea con esse, né senza estrema cautela può essere confrontata con esse». (4)

La resistenza, che il teologo avverte nei confronti della psicologia, può essere ricondotta a molteplici motivazioni. In primo luogo, sul piano *epistemologico*, la tradizione della teologia occidentale è stata a lungo caratterizzata dal predominio di una concezione noetica della verità, legata al pensiero classico: dove il vero è “adaequatio intellectus et rei”, ogni inadeguazione dell'idea nei confronti del reale è colta come debolezza o caduta. Di conseguenza, la psicologia moderna del profondo, che muove precisamente dalla rilevanza del vitale non portato a coscienza, viene necessariamente ad essere esclusa dal campo di interesse di un orizzonte veritativo, che si vuole “oggettivo”. Per riconoscere dignità epistemologica alla psicologia, la teologia dovrà passare attraverso una autentica conversione ermeneutica, che la porti ad assumere quell'orizzonte della coscienza storica, tematizzato per primo da Giovan Battista Vico, per il quale il criterio del vero si deve cercare nel senso della spiegazione: si conosce una cosa quando la si spiega nel processo del suo farsi, e perciò quando se ne può rappresentare l'evoluzione, la vita. Il senso profondo dell'assioma «verum et factum convertuntur» si oppone allora tanto ad una riduzione idealistica del reale all'ideale, quanto ad una cattura materialistica dell'ideale nel reale, per stabilire una esatta correlazione di soggettività ed oggettività nel conoscere, che non sacrifichi né il valore informativo, il dato, né la trascendenza della norma, la verità assoluta. La storia vichiana è perciò storia aperta: in essa il passaggio a stadi successivi e superiori di civiltà rivela una eterogenesi dei fini, che rimanda all'intervento della Provvidenza divina, insieme trascendente e sovrana ed immanente alla vicenda delle sue creature, che, lungi dal fare concorrenza all'uomo, lo apre nella maniera più radicale al nuovo, all'oltre e al più. L'assunzione della coscienza storica in teologia, frutto del “ritorno alle fonti” caratteristico del secolo che volge alla fine e sancito dall'impianto stesso della riflessione del Concilio Vaticano II sulla Chiesa “inter tempora”, posta cioè fra il “già” e il “non ancora” della salvezza, è allora la via da percorrere fino in fondo per superare in teologia anche la resistenza epistemologica nei confronti della psicologia come scienza.

C'è però una più ampia resistenza, di carattere *ermeneutico* che agisce nel pensiero speculativo, filosofico e teologico, della modernità nei confronti di tutto ciò che indaga e valorizza il vitale rispetto al logico: è la resistenza “illuministica”, propria della modernità. La esprime bene un pensiero hegeliano: «Così, - scrive Hegel nella *Scienza della Logica*(5) - dissipate le tenebre, rimossa l'incolore cura di sé dello spirito rivolto a se stesso, l'esistenza parve essersi trasformata nel sereno mondo dei fiori, tra i quali, com'è noto, nessuno è nero». Il “fiore nero” è qui metafora degli aspetti notturni della vita, di quel residuo oscuro, ritornante, che testimonia - fastidiosamente per la logica hegeliana, e più in generale per la coscienza adulta della modernità - l'eccedenza irrisolta del vitale rispetto alla trasparenza della verità saputa. Nei confronti di questa notte il sistema dell'idealismo è quanto mai riluttante e restio: esso tende semplicemente ad eliminarla, nell'ambizione di un possesso solare della realtà, dove tutto sia baciato dalla luce della ragione adulta ed emancipata. Questo rifiuto del “fiore nero” contagia l'intera ideologia moderna, rendendola totalitaria e violenta, incapace di riconoscere e accogliere a qualsiasi livello la differenza irriducibile all'identità: ed anche una teologia ammaliata dall'hegelismo, come quella del protestantesimo liberale, non potrà non opporre una medesima resistenza alle forme del pensiero, che sembrano risolversi nel primato dell'irrazionale. È in questa opposizione che si comprende la fatica della teologia moderna a riconoscere dignità veritativa alle indagini psicologiche. In questo senso, proprio il superamento critico del modello idealistico - ideologico della modernità potrà creare un nuovo spazio ermeneutico per l'incontro fra sapere della fede e psicologia.

Non vanno infine sottovalutate le resistenze di carattere *storico-esistenziale*, che hanno ostacolato il dialogo fra i due saperi: da una parte, il “carnet de doléances” dei pastori nei confronti delle intrusioni di alcune forme della psicologia nei conventi e nei seminari è sufficientemente nutrito per giustificare la noncuranza del teologo “serio” nei riguardi di una disciplina empirica, tanto molteplice nel suo presentarsi, quanto inaffidabile nella sua eventuale pretesa di oggettività; dall'altra, e proprio nei pensatori più rigorosi e maturi, si insinua una motivazione psicologica di resistenza a quell'inafferrabile, che il pensiero del concreto e del vissuto tenta di portare a coscienza. Qualcosa del genere spiega per Ernst Bloch come Hegel, che è per eccellenza il filosofo del divenire, abbia potuto chiudersi alle sorprese dell'oltre e del nuovo: «Hegel rimuove la tentazione del *plus ultra*; dietro il termine, nel dover-essere da raggiungere, non si trova interesse, bensì deserto e noia... Il progresso all'infinito, nel modo in cui è stato in particolare legato da Kant al dover-essere,... è chiamato da Hegel “cattiva infinità”. Vi è un qualcosa di insaziabile nel *plus ultra*, un piacere di non portarlo a termine, un qualcosa di problematico, che, come dice Goethe, non soddisfa alcuna situazione, ed al quale nessuna situazione soddisfa...». (6) Pensare l'oltre disturba, ferisce, perché impedisce di portare a compimento il solo compito del pensiero, che per la razionalità moderna sia veramente degno di esso: la “riconciliazione” (“Versöhnung”), dove la scissione da cui nasce il pensare è superata e risolta. Ed è allora che il teologo “serio e maturo” si difende dai saperi connessi alla psicologia, con l'apparente modestia di chi - invocando la specializzazione delle discipline - preclude ogni accesso dall'una all'altra, ritenendo metodicamente impossibile stare a cavallo di due così diversi processi di conoscenza...

**2. *Indifferenza***

Breve è il passo e larga la via che conduce dalla resistenza all'indifferenza: l'identità si chiude in se stessa e nessuno spazio è concesso all'avvento dell'altro, alle sorprese della differenza. Più che rappresentarla in figure concrete, l'indifferenza del teologo alle scienze umane ed “in primis” alla psicologia può essere colta efficacemente nei rischi delle sue conseguenze. Anche qui esse si lasciano riconoscere sul triplice piano epistemologico, ermeneutico e storico-effettuale. Sul piano*epistemologico* l'indifferenza esprime - e produce - una presunzione di totalità in teologia: dove il tutto è abbracciato, non c'è spazio per l'altro; ma dove non c'è spazio per l'altro, l'orizzonte è troppo corto e troppo breve. Un pensiero teologico o filosofico “in-differente” alle scienze umane rischia di risolversi in sistema chiuso, in ideologia della totalità, dove, presumendo di possedere la chiave della scienza, si perde anche il senso puro della Trascendenza, che si affaccia nella storia. È la critica radicale che ha mosso al pensiero speculativo dell'Occidente Emmanuel Lévinas: «Il volto dell'essere che si rivela nella guerra si fissa nel concetto di totalità che domina la filosofia occidentale. In essa gli individui sono ridotti ad essere i portatori di forze che li comandano a loro insaputa. Gli individui traggono da questa totalità il loro senso...». Contro questa totalità imprigionante e violenta Lévinas invoca proprio il pensiero biblico, l'escatologia profetica: essa «non introduce un sistema teleologico nella totalità, essa non consiste nell'insegnare l'orientamento della storia. L'escatologia mette in relazione con l'essere, *al di là della totalità* o della storia, e non con l'essere al di là del passato e del presente». (7) E conclude che per chi supera il dominio della totalità, aprendosi all'avvento dell'Infinito, l'attenzione all'altro, in primo luogo all'altro uomo concreto, si fa decisiva e discriminante: «Non può esserci alcuna “conoscenza” di Dio a prescindere dalla relazione con gli uomini. Altri è proprio il luogo della verità metafisica, indispensabile al mio rapporto con Dio. Non ha affatto il ruolo di mediatore. Altri non è l'incarnazione di Dio, ma appunto attraverso il suo volto, nel quale è disincarnato, la manifestazione della maestosità nella quale Dio si rivela». (8) L'epistemologia del pensiero speculativo, teologico o filosofico che sia, esige di essere aperta, pena la perdita del rapporto fondante con l'Altro: e questa apertura è ospitale della conoscenza dell'altro, dell'uomo concreto e storico, il cui volto è traccia dell'Altro trascendente e sovrano.

Sul piano *ermeneutico* non meno problematica è la condizione di una teologia che sia indifferente agli altri saperi, ed in particolare a quelli relativi alla condizione umana: come parlare a una cultura viva senza possederne in qualche misura il linguaggio? come dimostrare sensato il discorso di fede su Dio senza rivolgersi a un preciso orizzonte di ricerca del senso? Una teologia che non sia ermeneutica, che non sia cioè sforzo di interpretazione per mediare fra la salvezza offerta nella rivelazione e la presente storia degli uomini, si condanna al silenzio: l'indifferenza per l'altro da sé si risolve in mera ripetizione dell'identico, senza più alcuna presa sulla vita reale. La ricerca del senso della verità, del suo proporsi significativa ed eloquente alla vita degli uomini, non è sacrificio della profondità e dell'oggettività del vero, ma riconoscimento del fatto che la verità è insieme bontà attraente e bellezza irradiante. La verità in sé si fa verità per noi, senza perdere la sua trascendenza: donandosi nell'orizzonte di senso, essa si fa intelligibile e significativa, non a prezzo della sua eccedenza, ma proprio grazie ad essa e al suo mantenimento. «Molte volte rispondiamo a domande che nessuno ci ha posto e non sappiamo rispondere alle domande che ci sono poste. Non è già per se stessa ecclesiale una teologia che rimane con le sue tesi all'interno della solidarietà della “communio fidelium”. È questa una premessa indispensabile, ma non ancora il termine. La teologia è ecclesiale solo quando si sente solidale con gli increduli e considera i loro problemi come riguardanti la sua fede». (9) Assumere la coscienza storica, farsi ermeneutica della fede, in ascolto ed in dialogo con i diversi saperi sull'uomo, apprendendo il linguaggio del tempo in cui è posta, non sarà per la teologia un rinunciare alla «memoria Aeterni», ma un viverla in modo tale, che in essa l'avvento faccia veramente presa sul cammino esodale dell'uomo, offrendosi sensato e liberante per esso.

Infine, l'indifferenza della teologia all'altro da sé mostra le sue conseguenze tragiche sul piano *storico - effettuale*: perdendo di vista il suo destinatario totale, l'uomo come è in tutta la fatica del suo farsi storico, in tutta l'incatturabilità del mistero della sua persona, il sapere della fede si fa latitante proprio rispetto al suo compito di testimonianza e di servizio nei confronti della causa di Dio e di quella della creatura, realizzata secondo il progetto di Dio. Veramente, «la realtà di un mondo senza Dio, di fronte alla quale ci troviamo, è in parte solo la reazione ad un Dio senza mondo». (10) La teologia deve liberarsi dalla sua indifferenza, da quella “asetticità” che ancora viene invocata per essa, per farsi interlocutrice attenta, sensata, che assume e rispetta l'alterità e la temporalità, e sa fondare cammini graduali di incontro fra la Parola e la storia. In tal senso, una teologia “imperfetta”, che sa mediare la verità senza catturarla nella prigione di un sistema compiuto, appare più coerente con la grande tradizione della fede ecclesiale impegnata a dire la Verità nella storia, che non un pensiero teologico che si voglia definitivo e compiuto. In questo tempo di indifferenza, che è la vera notte del mondo, è dall'indifferenza che la teologia deve soprattutto guardarsi, per essere testimone dell'Altro nella compagnia della vita e della fede degli uomini reali: «Il tempo della notte del mondo è il tempo della povertà perché diviene sempre più povero. È già diventato tanto povero da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza... E perché i poeti nel tempo della povertà?... Esser poeta nel tempo della povertà significa: cantando, ispirarsi alla traccia degli Dei fuggiti. Ecco perché nel tempo della notte del mondo il poeta canta il Sacro»: (11) ed ecco perché - in questo stesso tempo - il teologo deve testimoniare l'Avvento con un linguaggio che faccia sua la notte e la rischiari, evocando in essa e per essa la forza della salutare Differenza.

**3. *Resa***

Oltre la resistenza, decisamente contro l'indifferenza, c'è chi sembra aver scelto la resa: la teologia si consegna alle architetture ed all'ermeneutica della psicologia. In una sorta di abbandono liberatorio, il sapere della fede pare dismettere i suoi panni - talvolta, in verità, piuttosto arcaici - per assumere l'epistemologia, l'ermeneutica e l'effettualità storica della vittoria sull'angoscia, promessa dalla psicologia del profondo. Terribile esito, che, tuttavia, non può impedire di riconoscere come ci sia in questa resa un contenuto di verità da non perdere...

Sul piano *epistemologico* il trionfo moderno del metodo storico - critico porta con sé non pochi problemi relativi alla stessa concezione della verità: chi è veramente criterio e arbitro nella conoscenza del vero trasmesso dalla rivelazione, il metodo o l'oggetto? È la domanda radicale che già Karl Barth aveva rivolto al suo antico maestro Adolf von Harnack, bollando quel mondo teologico «cui è diventato estraneo e inaudito il concetto di un *oggetto* normativo, davanti all'unica normativa del *metodo*». (12) L'Oggetto puro nell'atto del suo dirsi è per Barth l'unico criterio della verità della fede: ad esso si deve obbedire in ascolto radicale di quella Scrittura, che è nel senso più oggettivo possibile “sui ipsius interpres”. È tuttavia precisamente questo forte oggettivismo che salda la svolta barthiana a quanto apparentemente appare il suo opposto: il metodo storico critico, lì dove sia privo di un corretto rapporto fra il soggetto interpretante e l'oggetto da interpretare, può essere superato tanto in direzione dell'oggetto, come fa Barth, quanto in direzione del soggetto, come fa oggi una diffusa interpretazione ispirata alla psicologia del profondo. E come va riconosciuta la validità del contributo barthiano al recupero del primato del “Deus dixit” e del “soli Deo gloria” nella teologia del Novecento, così bisogna riconoscere che «la psicologia e la psicanalisi aprono la strada a una comprensione pluridimensionale della Scrittura e aiutano a decifrare il linguaggio umano della rivelazione». (13) La resa della teologia, tuttavia, è anche qui possibile e sta precisamente nell'assolutizzare *una* forma di “esegesi psicanalitica” o *un* metodo attento a scrutare nei testi «le zone dell'esperienza religiosa che non sono accessibili al ragionamento puramente concettuale, ma hanno nondimeno un valore per il problema della verità». (14) Ciò che evita la resa è il tenere aperta la circolarità ermeneutica soggetto - oggetto, superando le possibili aridità del metodo storico - critico, senza rinunciare agli apporti di oggettività che esso consente, ed assumendo l'istanza di un accostamento più “caldo” al testo, capace di illuminare la domanda di liberazione dall'angoscia, senza per questo rendere l'interpretazione del testo esclusivamente funzionale ad essa.

Anche sul piano *ermeneutico* la resa è possibile: qui essa si presenta nell'uso strumentale della Scrittura, ai fini di trovare in ogni modo in essa le risposte alle domande del cuore umano, quali si pongono nel contesto storico culturale dell'interprete. È la riduzione del messaggio a puro kerygma, svuotato di ogni contenuto storico, quale ad esempio è stato proposto dalla grandiosa impresa bultmanniana: «Io in fondo non voglio condurre il lettore ad una *“osservazione” della storia*, bensì ad un *incontro* personale al massimo con la storia». (15) Ciò che va cercato nella parola della fede è la risposta agli interrogativi del presente, non un'astratta verità teoretica: «Se dunque noi nella storia di Gesù incontriamo delle parole, esse non devono essere giudicate a partire da un sistema filosofico in relazione alla loro validità razionale, ma le incontriamo quali interrogativi sul modo in cui vogliamo comprendere la nostra esistenza. Con questo si presuppone che noi stessi siamo spinti dall'interrogativo della nostra esistenza». (16) Su questa strada non è però evitato il rischio che l'antropologia inghiotta la cristologia e addirittura che la fede crei il suo oggetto: ecco perché la reazione dei cosiddetti post-bultmanniani all'interpretazione esistenziale e al programma della demitizzazione non solo è stata necessaria e salutare per l'esegesi e la teologia, ma continua a mettere in guardia da qualunque uso meramente strumentale del testo biblico, in cui si consumi la resa della teologia a una qualsiasi interpretazione dell'essere umano, anche se questa apparisse più attuale e incisiva di una antropologia teologica. A nessuno è lecito rinunciare alla verità storica in nome di una presunta agonia del metodo storico-critico e della nobile intenzione di parlare al cuore dell'uomo, per ridurre tutto ad una commovente, ma volatile interpretazione, che obbedisca soltanto alle domande della psicologia del profondo. (17)

La resa della teologia alla psicologia è infine possibile sul piano storico - effettuale: di fronte alla crisi post-moderna, segnata dalla caduta dell'interesse ai grandi orizzonti di senso e dal conseguente trionfo della maschera, che copra il vuoto di tutti i valori, può apparire più utile fermarsi all'uomo e al suo mondo, alla comprensione delle sue domande e degli abissi che vi si affacciano, che puntare ad un orizzonte più grande, ultimo e fondativo del penultimo.

Lo aveva intuito efficacemente Dietrich Bonhoeffer: «Non essendovi nulla di durevole, vien meno il fondamento della vita storica, cioè la fiducia, in tutte le sue forme. E poiché non si ha fiducia nella verità, la si sostituisce con i sofismi della propaganda. Mancando la fiducia nella giustizia, si dichiara giusto ciò che conviene... Tale è la singolarissima situazione del nostro tempo, che è un tempo di vera e propria decadenza». (18) Rispetto a questa situazione di “décadence” non si esce che tornando a quella paradossale coniugazione di ultimo e penultimo, di fedeltà alla terra e di fedeltà al mondo che deve venire che si è compiuta nel Dio Crocefisso: «Solo Cristo ci dà la realtà ultima, la giustificazione della nostra vita dinanzi a Dio, ma nonostante ciò, anzi, a causa di ciò, non ci vengono tolte o risparmiate le realtà penultime». (19) Cristo realizza in sé questo incontro di ultimo e di penultimo, perchè è in persona l'amore: «Gesù Cristo è l'unica definizione dell'amore. Ma cadremmo nel più grave equivoco se dalla visione di Gesù Cristo, della sua opera e delle sue sofferenze volessimo ricavare una definizione generale dell'amore, L'amore non è ciò che egli *fa* e *soffre*, ma ciò che *egli* fa e soffre. Egli stesso è sempre amore». (20) Non la resa della verità teologica ad una psicologia assolutizzata libera e salva l'uomo, ma una teologia che si faccia ricca della conoscenza degli abissi del cuore umano perché attenta alla compassione con cui il Dio sofferente ha fatto suoi questi abissi, e perciò che resti aperta all'orizzonte ultimo della promessa. Ma questo lascia già intravedere il nostro punto di arrivo...

**4. *Integrazione***

Le tappe percorse giustificano un'esigenza di integrazione fra teologia e psicologia: superata la resistenza, l'incontro non può essere né l'indifferenza né la resa. La teologia sa di non dover né poter rinunciare ai suoi elementi “architettonici”, a quelle strutture portanti del suo discorso che le derivano dall'obbedienza della fede nella vivente comunione della Chiesa: essa scopre tuttavia - e per esigenza intrinseca - di aver bisogno di non pochi elementi ermeneutici che una psicologia, che non si chiuda in se stessa assolutizzandosi, potrebbe fornirle. L'integrazione sarà per il teologo tanto più autentica, quanto più sarà cosciente di muovere dalle radici stesse del sapere della fede.

Le radici, che la teologia trova in se stessa a fondamento di un'integrazione autentica con la psicologia, sono anzitutto di natura *epistemologica*: alla base della conoscenza teologica c'è un movimento di conversione e di innamoramento, che coinvolge l'integralità della persona umana. È difficile trovare una formulazione più lucida ed incisiva di questo dato di quella offerta da Bernard Lonergan: «Essere innamorati di Dio, in quanto sperimentato, è essere innamorati in maniera che non conosce limite alcuno. Ogni amore è donazione di sé, ma essere innamorati di Dio è essere innamorati senza limiti, né restrizioni, né condizioni, né riserve. Come il nostro potere illimitato di domandare costituisce la nostra capacità di autotrascendenza, così l'essere innamorati in maniera illimitata costituisce l'attuazione propria di siffatta capacità. Questa attuazione... smantella e abolisce l'orizzonte entro il quale finora si verificava la nostra conoscenza e la nostra scelta, e stabilisce un nuovo orizzonte nel quale l'amore di Dio transvalorerà i nostri valori, e gli occhi di questo amore trasformeranno la nostra conoscenza». (21) L'originarietà di quest'atto fontale del sapere della fede mostra come all'inizio di tutti i cammini della conoscenza teologica vi sia un'esperienza, che coinvolge nel più profondo il vitale e il pre-logico, e che la riflessione si sforza di tematizzare criticamente, mentre la psicologia indaga, chiamandola, per quanto possibile, alla luce della coscienza o riconoscendola a partire dai comportamenti. Una integrazione delle due discipline risulta qui significativa ed arricchente per entrambe.

Non meno profondo è a livello *ermeneutico* l'incontro che si compie fra teologia e psicologia a partire dalle domande radicali, rispetto a cui interpretare il messaggio: la grande questione del nostro presente, segnato dalla crisi dell'identità sazia dell'ideologia, è sempre più quella del riconoscimento e dell'accoglienza dell'alterità e della differenza. (22) Si tratta di riscoprire l'Altro, a partire dalla sua dimensione assoluta e trascendente, e di portarne alla parola l'esperienza per renderla comunicativa e liberante per tutti: ed è il linguaggio teologico, soprattutto nella sua espressione più alta, che è quella dei mistici, a prestarsi più d'ogni altro a questa mediazione ermeneutica. «L'assente fa scrivere... Ciò che dovrebbe esserci non c'è: è una constatazione che lavora sommessa, quasi senza dolore. Raggiunge una zona che non sappiamo localizzare, come fossimo stati colpiti dalla separazione assai prima di saperlo. Infine, quando la situazione giunge a dir-si, la lingua può ancora essere quella dell'antica preghiera cristiana: “Che io non sia separato da te”. Non senza di te... Si è malati di assenza perché si è malati dell'unico. L'Uno, non c'è più. “L'hanno portato via”, dicono numerosi i canti mistici che, raccontandone la perdita, inaugurano la storia dei suoi ritorni, altrove e altrimenti, ma in registri che sono effetto più che confutazione della sua assenza...». (23) Testimone singolare di questa esperienza dell'assente Presenza, in cui si incontrano nell'ascolto dell'Altro psicologia e pensiero della fede, è proprio la “discretio spirituum”, da cui nascono e di cui fanno fare esperienza gli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio di Loyola. (24) Come osserva Roland Barthes, «la lingua che Ignazio vuol costituire è una lingua dell'interrogazione... Gli *Esercizi* sono il libro della domanda, non della risposta». (25) È questo che li rende così moderni, sempre così attuali: ed è questo che ne fa cogliere il centro e il cuore nella fatica del discernimento, che è un vero e proprio «riconoscere la funzione fondatrice della differenza». (26). Questa volontà di discernere, però, non si spinge mai alla forzatura, alla violenza sul testo: Ignazio vuole a tal punto la volontà di Dio, da accettare ed amare perfino il Suo silenzio: «Frutto finale e difficile dell'ascesi - osserva ancora Roland Barthes - è il *rispetto*, l'accettazione reverenziale del silenzio di Dio, l'assenso dato non al segno, ma al ritardo del segno». (27) L'intelligenza della fede si nutre di questo penetrare con discrezione negli abissi del mistero dell'uomo e di Dio, restando sempre in ascolto dell'Altro: ed è qui che può essere aiutata da una lettura psicologica, che non sia meno discreta e attenta al mistero.

Infine, è a partire dal livello *storico - effettuale* che la teologia può scoprire in forma radicale l'appello e le condizioni di possibilità dell'integrazione con la psicologia: il modello antropologico di cui oggi c'è sommamente bisogno, al di là del crollo del totalitarismo ideologico e della rinuncia nichilista, è quello di un'antropologia aperta verso la Trascendenza. Occorre non soltanto offrire un orizzonte di senso ultimo, capace di motivare l'impegno etico, ma anche scrutare nella persona umana i dinamismi che la rendono interrogativa e accogliente nei confronti di questo Mistero santo. La teologia - nello sforzo di coniugare oggettivismo classico ed emergenza moderna della soggettività - ha posto a fondamento della sua ”svolta antropologica” proprio una visione dell'uomo come essere dell'autotrascendenza. È Karl Rahner che con singolare efficacia ha tratteggiato le linee di questa antropologia: «La trascendenza dell'essere in genere è necessariamente tematizzata e costituisce essenzialmente l'uomo in quanto spirito». (28) Aperto e interrogativo nel più profondo del suo essere spirituale, l'uomo è l'“uditore della Parola”, chiamato ad accogliere liberamente la libera autocomunicazione di Dio: «L'uomo è l'ente che, amando liberamente, si trova di fronte al Dio di una possibile rivelazione. L'uomo è in ascolto della parola o del silenzio di Dio nella misura in cui si apre, amando liberamente, a questo messaggio della parola o del silenzio del Dio della rivelazione». (29) In questo movimento di autotrascendenza l'uomo si affida al Mistero che lo avvolge e lo attrae, e che gli parla nell'atto della rivelazione, che è comunicazione di verità e di vita, grazia offerta per la piena realizzazione della creatura secondo la più profonda direzione del suo essere. È qui, in questo riconoscimento del mistero dell'uomo in quanto aperto al Mistero di Dio e chiamato a realizzarsi nel pieno incontro del patto salvifico, che teologia e psicologia possono integrarsi, l'una offrendo il quadro di un'antropologia aperta alla Trascendenza, l'altra approfondendo i dinamismi vitali, inconsci o coscienti, di questa apertura sempre in atto di compiersi.

L'integrazione fra teologia e psicologia si radica dunque nella stessa struttura epistemologica, ermeneutica e storica del sapere della fede, come un aspetto di quella più generale architettura dell'“historia salutis”, espressa già dalla formula di Ireneo «gloria Dei vivens homo: vita autem hominis visio Dei». (30) La conoscenza del mistero dell'uomo rimanda alla contemplazione dello splendore di Dio, così come una più profonda intelligenza del Mistero santo, che tutto avvoge, apre l'accesso anche a una migliore conoscenza degli abissi del cuore umano: *Abyssus abyssum invocat* (Sal 41,8)! Teologia e psicologia si corrispondono all'interno dell'orizzonte del Mistero più grande, che entrambe sono chiamate a riconoscere e scrutare: ciò che può separarle è allora soltanto la chiusura verso la Trascendenza, quell'assolutizzazione del penultimo che aliena dall'ultimo, invece di fondare in esso la conoscenza e l'azione. Una teologia ideologica è un rischio tutt'altro che irreale, come testimonia la storia del pensiero della fede (basti pensare alle espressioni della teologia liberale del secolo XIX): ma la seduzione ideologica sembra non meno grande per le varie scuole psicologiche, come dimostra la loro stessa varietà e le non rare, reciproche esclusioni. Si deve anzi dire che se una teologia chiusa alla Trascendenza è in se stessa contraddittoria, una psicologia realmente aperta al Mistero non è affatto data per scontata. È insomma *l'antropologia sottesa ai due campi di indagine il vero criterio che può misurare la reciproca disponibilità delle due discipline ad integrarsi vitalmente nella varietà degli apporti e nella complementarità delle prospettive*. Ed è un'antropologia aperta al Mistero il vero campo del dialogo fra i due saperi, perché è nel suo silenzio d'attesa e di accoglienza che può affacciarsi l'Alterità, capace di dare salvezza al mondo. (31)

Quale reciproco apporto potranno dunque offrirsi una teologia e una psicologia, che non siano chiuse in se stesse, e che perciò sappiano farsi aperte e interrogative del Mistero, l'una in ascolto dell'altra, insieme in ascolto dell'Altro? La teologia può offrire ad una tale psicologia l'orizzonte ultimo di senso che attinge a Dio, mistero del mondo, quale è stato rivelato in Gesù Cristo: in tal modo, nell'immagine del Dio Trinità Amore essa riconosce la vocazione ultima dell'uomo e del mondo, in rapporto alla quale l'uomo può realizzarsi in una vita buona, sana e felice, anche quando dovesse essere chiamato a testimoniare nel dolore l'amore più grande, che lo sostiene e che dà senso alla vita. Per adempiere a questo compito la teologia in questione deve essere totalmente in ascolto della Trascendenza, pensiero dell'obbedienza della fede che accoglie la sorpresa e la novità dell'avvento di Dio nel cuore dell'esodo umano: *solo una teologia, che sia rigorosamente e propriamente “teologica”, che cioè abbia a cuore l'Eterno e parli di Dio come del suo Oggetto puro, al tempo stesso in cui riconosce in Lui il vivente Soggetto, che la raggiunge nella Parola e nel Silenzio cui si sforza di corrispondere, potrà entrare in dialogo autentico e significativo con una psicologia, che sia sorretta da una visione dell'uomo aperta al Mistero.* Da parte sua, una simile psicologia offre alla teologia quel senso di realismo e di concretezza nei confronti della situazione umana nel mondo, che la libera da ogni possibile tentazione ideologica e la spinge a farsi coscienza critica della prassi personale ed ecclesiale, perché siano sempre animate dal primato della carità. Lungi dall'escludersi o dal confondersi le due discipline vengono così ad integrarsi, ciascuna consapevole di quanto può dare e interrogativa di quanto può ricevere. L'antropologia aperta e accogliente nei confronti della Trascendenza, che costituisce il comune orizzonte nel quale è resa possibile una tale integrazione, corrisponde alla visione dell'uomo e del mondo che ispira la “svolta antropologica” della teologia, fatta propria dal Vaticano II, e che una psicologia, incamminata decisamente in direzione di una “svolta teologica”, nella linea proposta esemplarmente dal P. Rulla e dalla Sua Scuola, è chiamata incessantemente ad approfondire come elemento architettonico, al cui servizio si pone la mediazione ermeneutica propria dell'indagine psicologica.

**Conclusione: fra “aleph” e “beth”...**

L'integrazione, cui il nostro cammino è approdato, è ricca di promesse e di sfide: il dialogo andrà sviluppato nella lucida consapevolezza delle sue premesse e della sua necessità, al servizio sia della diagnosi del male, che copre la faccia della terra e ferisce la vita degli uomini, sia di quella crescita graduale nel bene, che rende la vita stessa degna di essere vissuta e amata. Di questo dialogo vorrei cogliere le forme strutturali in un'icona conclusiva, che traggo dalla tradizione ebraica. Una gustosa riflessione rabbinica narra dell'umiltà della lettera “aleph” - la più eterea e volatile dell'alfabeto, la più modesta - che unica fra tutte le lettere si astenne da ogni pretesa ad essere scelta per iniziare il racconto della creazione: la prima parola della Torah è infatti “berešit”, “in principio”, e la prima lettera è quella “beth”, con cui comincia ogni benedizione del Santo (“berakah”) e che è aperta nella direzione in cui in ebraico prosegue la scrittura, quasi a dire che l'inizio non è compimento, ma domanda ed attesa. Il racconto narra poi che l'Eterno volle ricompensare la “aleph” per la sua umiltà, dandole il primo posto nel Decalogo: “Io sono il Signore Dio tuo” - la parola dell'eterno fondamento invisibile, che viene ad affacciarsi nel tempo grazie alla rivelazione ed a stabilire l'alleanza fra il Dio vivente e il Suo popolo - comincia infatti con “io”, “anochì”, la cui iniziale è “aleph". (32) Se dunque la storia dell'uomo e del mondo inizia con la “beth” ed è perciò sempre aperta in direzione del suo sviluppo e approfondimento, la verità di Dio ci viene offerta pienamente solo a partire da quell'“aleph”, con cui inizia l'“Io” della Sua sovrana autocomunicazione. Volendo allora riconoscere nella “beth” la metafora della conoscenza dell'uomo, di cui è esperta una psicologia ispirata ad un'antropologia aperta e interrogativa, e nell'“aleph” l'eco di ciò che una teologia umile ed ospitale riceve come Oggetto supremo ed insieme vivente Soggetto del suo pensare, il racconto verrebbe a dirci che l'avventura di ogni conoscenza che libera e salva secondo il progetto dell'Eterno inizia sì dall'abisso del cuore umano, aperto ed interrogativo, ma si compie veramente soltanto quando è raggiunta dall'offerta della verità, custodita nel mistero del Dio vivente e santo. L'“aleph” viene dopo, ma illumina la “beth” che la precede: una teologia umile e aperta nasce solo con la rivelazione, in obbedienza ad essa, ma corrisponde, illuminandone il più profondo dinamismo, a quanto l'indagine psicologica può intendere del mistero originario dell'uomo. L'una viene prima, come la “beth” di “berešit”, ma non dimentica che l'inizio di tutte le vie dell'uomo e di Dio è in quell'“anochì”, carico di mistero, di grazia e di promessa: «Io sono il Signore Dio tuo...» “Aleph” rinvia a “Beth”, “Beth” rinvia ad “Aleph”. L'una con l'altra. Mai l'una senza l'altra. Inseparabili, non confuse, in un dialogo che per essere vero e fecondo dovrà mantenersi sospeso fra la “beth” dell'inizio esodale e l'“aleph” dell'indeducibile Avvento, datore di senso e di vita...

**Bruno Forte**

**Note**

[1] L.M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana, I, Basi interdisciplinari*, Casale Monferrato 1985, 47; cf. specialmente 21-47. Sul rapporto fra le due discipline cf. tra l'altro D.S. Browning, *Religious Thought and the Modern Psychologies: A Critical Conversation in the Theology of Culture*, Philadelphia 1987. 19893; A. Cencini, *Per amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, Bologna 1994, 183-207; G. Groppo, *Psicologia e Teologia: modelli di rapporto*, in *Orientamenti Pedagogici* 5(1980) 783-798; F. Imoda, *Aspetti del dialogo tra le scienze umane e pedagogiche e la dimensione teologica*, in *Seminarium* 1(1994) 89-108 (con bibliografia); B. Kiely, *Psicologia e teologia morale. Linee di convergenza*, Torino 1982, 294-301; A. Manenti, *Teologia e psicologia: il metodo interdisciplinare*, in*Rivista di Teologia Morale* 19(1987) 71-82; 20 (1988) 87-97.

[2] Cf. B. Forte, *Simbolica Ecclesiale*, 8 volumi, Milano 1981-1996.

[3] P. Evdokimov, *L donna e la salvezza del mondo*, Milano 1980, 13.

[4] K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Milano 1974, 11s: «Gott ist der unbekannte Gott. *Als solcher*gibt er allen Leben und Odem und alles. Und so ist seine Kraft weder eine Naturkraft noch eine Seelenkraft, noch irgendeine von den höheren und höchsten Kräften, von denen wir wissen oder möglicherweise wissen könnten, weder ihre oberste, noch ihre Summe, noch ihr Zorn, sondern die Krisis aller Kräfte, das ganz andere, an dem gemessen sie etwas sind und nichts, nichts und etwas, ihr erstes Bewegendes und ihre letzte Ruhe, ihr sie alle aufhebender Ursprung und ihr sie alle begründendes Ziel. Rein und überlegen steht die Kraft Gottes nicht neben und nicht (“supranatural”) über, sondern jenseits aller bedingt-bedingenden Kräfte, nicht mit ihnen zu verwechseln, nicht an sie anzureihen nur mit äußerster Vorsicht mit ihnen zu vergleichen» (*Der Römerbrief*, München 19222, 11s).

[5] *Wissenschaft der Logik, I. Die objektive Logik* (1812-1813), (*Gesammelte Werke*, XI), hrsg. Fr. Hogemann u. W. Jaeschke, Hamburg 1978, 6: «So daß, nach Vertreibung dieser Finsternisse, der farblosen Beschäftigung des in sich gekehrten Geistes mit sich selbst, das Dasein in die heitere Welt der Blumen verwandelt zu sein schien, unter denen es bekanntlich keine *schwarze* gibt».

[6] E. Bloch, *Soggetto - Oggetto. Commento a Hegel*, Bologna 1975, 464s.

[7] E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 1980, 20s: «La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens... (L'eschatologie) n'introduit pas un système téléologique dans la totalité, elle ne consiste pas à enseigner l'orientation de l'histoire. L'eschatologie met en relation avec l'être, *par delà de la totalité* ou l'histoire, et non pas avec l'être par delà le passé et le présent» (*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1974, Xs).

[8] *Ib.*, 76s: «Il ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune “connaissance” de Dieu. Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et indispensable à mon rapport avec Dieu. Il ne joue point le rôle de médiateur. Autrui n'est pas l'incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle» (51).

[9] W. Kasper, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia 1969, 41s.

[10] Id., *Fede e storia*, Brescia 1975, 160.

[11] M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, tr. P. Chiodi, Firenze 1984, 247. 249s: «Die Zeit der Weltnacht ist die dürftige Zeit, weil sie immer dürftiger wird. Sie ist bereits so dürftig geworden, daß sie nicht mehr vermag, den Fehl Gottes als Fehl zu merken. “...und wozu Dichter in dürftiger Zeit?” Dichter sein in dürftiger Zeit heißt: singend auf die Spur der entflohenen Götter achten. Darum sagt der Dichter zur Zeit der Weltnacht das Heilige» (*Wozu Dichter?*, in *Holzwege*, Frankfurt a.M. 19725, 248. 250f.).

[12] K. Barth, *Risposta alla lettera aperta del Professor von Harnack*, in *Le origini della teologia dialettica*, a cura di J. Moltmann, Brescia 1976, 390.

[13] Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993, I, D, 3 (*Approcci psicologici e psicanalitici*), 55s.

[14] *Ib.*

[15] R. Bultmann, *Gesù*, ed. it. a cura di I. Mancini, Brescia 1972, 102: «Also zu einer *Geschichts ‑ Betrachtung* will ich den Leser im Grunde nicht führen, sondern zu einer höchst persönlichen*Begegnung* mit der *Geschichte*» (*Jesus*, Tübingen 1926, 10.

[16] *Ib.*, 106: «Begegnen uns also in der Geschichte Jesu Worte; so sollen sie nicht von einem philosophischen System aus in Bezug auf ihre rationale Gültigkeit beurteilt werden, sondern sie begegnen uns als Fragen, wie wir selbst unsere Existenz auffassen wollen. Daß wir selbst von der Frage unserer Existenz bewegt werden, ist dabei freilich die Voraussetzung» (14).

[17] Il rischio non sembra assente nell'opera di Eugen Drewermann: cf. C. Casale-Marcheselli, *Il caso Drewermann. Psicologia del profondo: un nuovo metodo per leggere la Bibbia?*, Casale Monferrato 1991, che - sebbene simpatizzi non poco con l'Autore, di cui ricostruisce accuratamente le scelte - non esita ad affermare: «I due metodi (quello storico - critico e quello ispirato alla psicologia del profondo) sono destinati a restare a lungo, forse per sempre in piedi. Integrati, sì, ma soppiantati, no. Essi colgono due aspetti del problema che appartengono alla natura stessa dell'uomo e del messaggio di Dio all'uomo: si tratterà di saperne condurre una sintesi, che il Drewermann stesso sembra non aver raggiunto» (33, n. 12).

[18] D. Bonhoeffer, *Etica*, a cura di E. Bethge, tr. it. di A. Comba, Milano 19692, 91: «Weil es nicht Beständiges gibt, darum zerbricht die Grundlage des geschichtlichen Lebens, das Vertrauen, in jeder Form. Weil es kein Vertrauen zur Wahrheit gibt, darum tritt an ihre Stelle die sophistische Propaganda. Weil es kein Vertrauen zur Gerechtigkeit gibt,darum wird das, was nutzt, als recht erklärt... Das ist die einzigartige Situation unserer Zeit, und es ist echter Verfall» (*Ethik*, hrsg. E. Bethge, München 1966, 114f.).

[19] *Etica*, *o.c.*, 120: «Nur Christus bringt uns das Letzte, die Rechtfertigung unseres Lebens vor Gott, dennoch oder vielmehr darum bleibt uns das Vorletzte nicht abgenommen und erspart» (*Ethik*, 150).

[20] *Ib.*, 41: «Jesus Christus ist die einzige Definition der Liebe. Es wäre aber wieder alles mißverstanden, wenn nun doch aus dem Blick auf Jesus Christus und sein Tun und Leiden eine allgemeine Definition der Liebe erhoben werden sollte. Nicht was er *tut* und *leidet*, sondern was *er* tut und leidet, ist Liebe. Liebe ist immer Er selbst» (156).

[21] B. Lonergan, *Il metodo in teologia*, Brescia 1975,125s: «Being in love with God, as experienced, is being in love in an unrestricted fashion. All love is self-surrender, but being in love with God is being in love without limits or qualifications or conditions or reservations. Just as unrestricted questioning is our capacity for self-transcendence, so being in love in an unrestricted fashion is the proper fulfilment of that capacity. That fulfilment... dismantles and abolishes the horizon in which our knowing and choosing went on and it sets up a new horizon in which the love of God will transvalue our values and the eyes of that love will transform our knowing» (*Method in Theology*, London 1971, 105f).

[22]Cf. su questo punto B. Forte, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1995.

[23]M. de Certeau, *Fabula mystica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Bologna 1987, 37s.

[24] Cf. F. Imoda, *Esercizi spirituali e psicologia. L'altezza, la larghezza e la profondità (Ef 3,18)*, Roma 1994.

[25] R. Barthes, *Loyola*, in Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, tr. M.J. Severi, Milano 1988, VIII e XXXVII.

[26]*Ib.*, XV.

[27]*Ib.*, XXXVIII.

[28]*Uditori della parola*, Torino 1967, 98: tr. it. fatta sulla rielaborazione del 1963 di J.B. Metz, approvata dallo stesso Rahner. Nella prima edizione l'idea era così formulata: «Der Satz also von der Transzendenz der Erkenntnis auf das Sein überhaupt als der Grundverfassung des Menschen als Geist ist der erste Satz einer metaphysischen Antropologie, die ausgerichtet ist auf eine Religionsphilosophie als Begründung der Möglichkeit einer Offenbarung» (*Hörer des Wortes*, München 1941, 86).

[29]*Ib.*, 145: «Wir können also unseren zweiten Satz unserer metaphysisch-religionsphilosophischen Antropologie dahin formulieren, daß der Mensch jenes Seiende sei, das in freier Liebe vor dem Gott einer möglichen Offenbarung steht. Der Mensch ist in dem Maße horchend auf das Reden oder Schweigen Gottes, als er sich in freier Liebe dieser Botschaft des Redens oder Schweigens des Gottes der Offenbarung öffnet» (136).

[30]*Adversus Haereses* IV, 20, 7: *PG* 7,1037.

[31] Sul modello ad esempio dell'antropologia presentata come orizzonte e materia della psicologia da F. Imoda, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Casale Monferrato 1993.

[32] Cf. L. Ginzberg, *Le leggende degli Ebrei - I: Dalla creazione al diluvio*, a cura di E. Loewenthal, Milano 1995, 27s.