

Psicoanalisi e Monoteismi

(introduzione alla prima parte degli Annali del Dipartimento Clinico “G. Lemoine” – Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 11-22)

Nicolò Terminio

UN'APERTURA D'ECCEZIONE

In modo del tutto inedito a Milano nel 2017 il Dipartimento clinico dell'IRPA è stato aperto da una lezione magistrale di Enzo Bianchi, fondatore ed ex-priore del Monastero di Bose. Non era mai successo che un ciclo di incontri destinati alla formazione e alla ricerca psicoanalitica fossero inaugurati dal discorso di un monaco. La particolarità di un tema come “la psicoanalisi e i monoteismi” ha facilitato l'occasione, però bisogna sottolineare che Enzo Bianchi è una figura speciale con una personalità ardente e ha saputo rendere vive, anche per analisti e giovani in formazione, le fonti sapienziali e le narrazioni custodite nel testo biblico. Come ci ha ricordato Massimo Recalcati, nella sua introduzione all'intervento di Bianchi: l'originalità del contributo di Enzo Bianchi “è fondamentalmente, per un verso una lettura del Cristianesimo antispiritualista e antisacrificale che mi ha sempre molto colpito e molto convinto; la seconda cosa, che riguarda più l'uomo che ho avuto modo di conoscere, anche in circostanze festose, come sempre sono i nostri incontri, è che è un uomo di desiderio, *l'homme du desire* dice Lacan quando si riferisce a Freud. L'“uomo del desiderio” è l'uomo in grado di costruzione, di impresa, di visione, di realizzazione che non si accontenta dell'esistente ma trasforma. La potenza della trasformazione! Il Monastero di Bose è stato costruito con le sue sole mani, con la sua sola nuda fede, con la nuda fede del desiderio e nella più totale solitudine. Poi da lì si è aggregato un gruppo di persone. Ci vuole la forza perché si costituiscano dei legami. Ai miei occhi Enzo è la testimonianza della forza pura del desiderio”.

Possiamo ancora approfittare delle parole del direttore scientifico dell'IRPA per iniziare a contestualizzare il particolare intreccio tra psicoanalisi e monoteismi che è stato sviluppato durante tutto il corso del Dipartimento: “Un'ultima parola, che non riguarda Enzo, ma noi, che abbiamo dedicato questo dipartimento ai ‘Monoteismi’, cioè al rapporto della psicoanalisi con la religione, riprendendo un grande tema della psicoanalisi e anche di Freud. Freud si è confrontato frequentemente con il Cristianesimo; dovremmo tutti rileggere almeno il suo testo fondamentale su questo argomento, che è *L'avvenire di un'illusione*, in cui Freud si confronta, a mio parere in modo un po' troppo rapido, con il Cristianesimo. Ma in realtà non si confronta con il Cristianesimo, ma con la patologia dell'uomo religioso. Un argomento su cui Enzo Bianchi ha anche scritto frequentemente. Bisogna distinguere la patologia antropologica dell'uomo religioso dal Cristianesimo, sul quale Freud, in realtà, non si è molto soffermato. Esiste il carteggio con il Pastore Pfister, che invito a rileggere come testo base per il lavoro di quest'anno. Lacan si è confrontato costantemente con il testo biblico, di cui Enzo Bianchi è un conoscitore straordinario. Sappiamo anche che il fratello minore di Jacques Lacan, Marc François, è stato un benedettino. La sua sola

opera tradotta in italiano è *Dio non è un assicuratore*. Questo titolo è interessante perché quando Marc François disse a suo fratello Jacques che si sarebbe voluto convertire, quest'ultimo gli consigliò di pensarci bene e magari, in alternativa, di mettersi a fare l'assicuratore. Marc François gli rispose appunto con il testo *Dio non è un assicuratore*".

FEDE E UMANITÀ

Uno dei fili conduttori che ha attraversato l'intero corso delle lezioni del Dipartimento riguarda la distinzione tra fede e religione. Si tratta di un aspetto cruciale per iniziare a distinguere la dimensione *reale* dell'esperienza di fede dalla cristallizzazione *immaginaria* dei principi religiosi. Sono state innanzitutto le parole di Enzo Bianchi che ci hanno portato al cuore della questione. La fisionomia del discorso del fondatore del Monastero di Bose può essere disegnata mettendo insieme una serie di temi e domande: il Cristianesimo è un monoteismo?, cos'è la fede?, perché si parla di religioni rivelate?, il Dio dei Padri, il Nome di Dio, il Giudaismo, i secoli dell'Intertestamento, gli Esseni e Gesù, le quattro rotture di Gesù, Maometto e il monoteismo. E per concludere: che cos'è il cristianesimo?, chi è il mio Dio?

Enzo Bianchi ci ha guidato lungo un percorso dove dobbiamo tenere conto non solo di quello che viene esposto nei libri di teologia e di quello che un cristiano confessa con le labbra. In realtà bisogna vedere esistenzialmente che cos'è la fede. La fede è un'adesione. Di un albero potremmo dire che "aderisce" se ha le radici profonde; di un uomo lo stesso, se assume una posizione in cui aderisce bene al terreno, quando soffia il vento, per resistergli. Ecco perché quando si parla di fede possiamo anche dire che si tratta di una fiducia tranquilla, di un abbandono; come il bambino quando sta in uno scialle legato al petto della madre.

Per i tre Monoteismi, "credere" significa "aderire", "sentirsi legato". Come ha sottolineato Enzo Bianchi è significativo che nei Vangeli, quando Gesù interroga qualcuno, gli domanda: "Credi tu?". E se de-confessionalizziamo questa domanda, possiamo tradurre: "Hai fiducia?". Ciò è cosa ben diversa dalla classica interpretazione che sovente traduce "Credi tu?" in "Credi in me?", "Credi in Dio?". Non è così, la domanda impiega l'assoluto: "Hai fiducia?". È inoltre significativo che le risposte che Gesù dà ai malati che egli cura – e su questo Enzo Bianchi ci invita a individuare l'elemento discriminante tra il Cristianesimo e le altre religioni – affermano: "Va', la tua fede ti ha salvato", volendo dire: "Non sono io che ti ho guarito. Non sono io che ti ho salvato". Gesù dice: "Va', la tua fede ti ha salvato", cioè: "La tua fiducia ti ha salvato". Si tratta di una frase che risuona nei Vangeli tantissime volte.

Un altro aspetto su cui si è soffermato Enzo Bianchi e che in modi diversi è ritornato nelle lezioni successive, riguarda il tema delle religioni rivelate. Le tre religioni monoteiste affermano infatti che Dio ha alzato il velo su di sé e ha rivelato alcune cose di sé consegnandole ad alcuni. Cose che, altrimenti, gli uomini non avevano nessuna possibilità di raggiungere e di elaborare. È già insito in questo una posizione di fede. Un uomo appartenente a una delle tre religioni monoteiste può certamente dire che è stato elaborato qualcosa di rivelato che è poi diventato un determinato credo all'interno di una delle tre rispettive vie. Queste tre vie, le tre religioni monoteiste, ritengono che l'uomo da solo non sarebbe mai arrivato a certe rivelazioni; ritengono che sia stato Dio stesso ad "alzare il velo" (a rivelare). Ecco perché si chiamano "religion rivelate".

In un altro degli intensi passaggi del suo discorso Enzo Bianchi ha sottolineato una caratteristica essenziale del Cristianesimo dove è pur vero che si professa un solo Dio ma si tratta di un Dio che contiene una comunione in se stesso, una pluralità in se stesso. E questa pluralità ha anche un'altra implicazione: Il Cristianesimo si configura infatti come un'interpretazione che rimanda ad altre interpretazioni. Il Cristianesimo nasce plurale, nasce come l'interpretazione e per tal ragione non potrà mai essere né integralista né fondamentalista. Il fondamentalismo infatti scaturisce quando noi prendiamo un libro alla lettera.

Il Cristianesimo ha un'altra particolarità generata dalle quattro rotture che Gesù ha compiuto rispetto all'Ebraismo. Enzo Bianchi richiamando una formula inventata da Marcel Gauchet, ha evidenziato che il Cristianesimo è la religione che chiede l'uscita dalla religione. C'è infatti una critica serrata che la fede fa alla religione: per un cristiano, qualunque cosa gli dica tutta la Bibbia, se questa, passata al confronto con l'insegnamento di Cristo, è in contraddizione con lui, non vale tutta la Bibbia, vale solo quel che ha detto Gesù Cristo. È nel solco tracciato da questa prospettiva che possiamo intendere l'ultimo richiamo della testimonianza offerta dal discorso di Enzo Bianchi: "Dall'umanità di ciascuno di noi si vedrà chi è il nostro Dio. Se volete sapere qual è il mio Dio, guardate alla mia umanità e potrete risalirvi; se invece guardate a formule, appartenenze, libri, non riuscirete a trovare indizi autentici di verità".

UN ATEISMO DIFFICILE

Nel suo discorso su psicoanalisi e monoteismo Jorge Alemán attinge i suoi concetti chiave dai testi basilari di Freud sulla religione per poi dirigersi verso la curvatura esistenziale impressa dall'insegnamento di Lacan. E così possiamo trovare alcuni nodi tematici molto significativi: Freud illuminista, il Monoteismo in Freud, Monoteismo e Nome del Padre, discorso del padrone e oggetto *a*, il capitalismo e il vero ateismo, il Soggetto Supposto Sapere, Pascal e Heidegger, un ateo contemporaneo come Badiou, Lacan e il problema di Dio e infine un accenno molto evocativo e logicamente consistente su la Croce e l'Infinito.

La lezione di Alemán è partita dalla considerazione che se c'è un materialismo in Lacan dovremmo dire che è un materialismo del *reale*. E pertanto sorge dal materialismo in Lacan un ateismo "difficile". Dopo Lacan è difficile dire "sono ateo". Si può dire "sono ateo", ma è molto difficile perché in fondo esiste un sottofondo monoteista da cui si dipana il nostro movimento nel campo del linguaggio. È impossibile negare che si è monoteisti perché il Monoteismo forma parte della struttura del nostro inconscio e del ritorno del rimosso. È come se a partire da Freud non potessimo capire cosa significhi essere politeisti, come se il monoteismo costituisse qualcosa di logicamente molto più forte del politeismo.

C'è una torsione nell'opera del primo Freud illuminista, che è *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*. Il monoteismo per Freud è più complesso della religione. Nei testi di Freud sull'esperienza religiosa e i rituali ossessivi c'è la possibilità di curare la nevrosi. Ma ne *L'uomo Mosè* il monoteismo non è qualcosa di cui sia facile curarsi, non è qualcosa per cui si possa dire "sono ateo". Perché è costitutivo della struttura stessa dell'emergenza del Padre. In termini psicoanalitici il Monoteismo è strutturato come l'inconscio. È in tal senso che possiamo riprendere

il passaggio in cui Lacan dichiara che la formula dell'ateismo non è che Dio non esista, ma che Dio sia inconscio.

Nella psicoanalisi freudiana e lacaniana Monoteismo e Nome del Padre sono isomorfi. Ecco allora la questione che ne consegue: il Nome del Padre stabilisce il punto di capitone o nella genealogia del Nome del Padre c'è il Monoteismo? È un interrogativo che Alemán approfondisce richiamando all'appello non soltanto i concetti psicoanalitici più vicini alla critica della cultura, ma anche tutti quei riferimenti concettuali che gli analisti ritrovano nella propria pratica clinica. È questo uno degli aspetti più coinvolgenti del tragitto argomentativo compiuto da Alemán. Per esempio, possiamo anche notare come la religione venga collocata dentro il discorso del padrone perché è deputata a bloccare la relazione tra \exists e l'oggetto a . In altro modo possiamo anche osservare quanto quello che gli analisti lacaniani chiamano Soggetto Supposto Sapere presupponga la fede in una sorta di sapere che orienta le leggi dell'Universo. Alemán sottolinea che quel Dio, che Lacan indica come il Dio dei filosofi e degli scienziati e che potremmo chiamare il Dio ragionatore, è molto presente in maniera sottile nelle grandi menti razionaliste: c'è un atto di fede nel fatto che ci siano delle leggi. E questo riconduce anche nell'algebra lacaniana a $S(\%)$: nelle leggi c'è qualcosa che garantisce la sua esistenza.

In un'altra annotazione Alemán aggiunge che tutto questo però è rimasto operativo e valido solo fino a quando non è comparso il valore dell'oggetto a come plus-godere. In quel passaggio non è più in riferimento a Dio, lì il plusvalore è relativo al circuito del capitale. Pertanto si è creato un problema nel cedere a Dio l'oggetto del sacrificio. È una nuova questione: un vero ateo materialista – come sottolinea Alemán – deve riconoscere che sia proprio il capitalismo il vero ateismo, dal momento che è proprio il capitalismo ad aver annunciato: “un momento: questo oggetto di sacrificio che voi concedete a Dio può essere ripreso dal processo economico, attraverso la costruzione del valore, la contabilità e l'eccedenza e lasciarlo rientrare nella produzione capitalistica”.

Possiamo comprendere allora perché Lacan parla dell'uscita dal capitalismo riferendosi alla figura del santo. Il primo impegno del santo è mostrare che l'oggetto a non può essere asservito alla contabilità del plusvalore.

Le incursioni teoriche di Alemán che il lettore potrà assaporare sono ancora tante e in particolare gli ultimi accenni al *Seminario XX* di Lacan, che è anche un trattato su Dio. Questa volta, invece di essere modellato sul padre, Dio è costruito a partire dalla donna. E da qui il passo per Alemán sembra condurre logicamente verso la constatazione che, nel confrontarsi con la Croce, chi è nella Croce non muore del tutto. È un passo che viene descritto da Alemán in modo lieve ma che allo stesso tempo sembra strepitoso nell'introdurre un punto di vista inedito.

FREUD E IL MONOTEISMO

Se ci rivolgiamo adesso ai temi toccati nella lezione di Elisabeth Roudinesco potremo notare che ci sono molti modi di affrontare il tema “Freud e il Monoteismo”. La questione del Monoteismo è presente infatti in tutta l'opera di Freud, anche quando non viene citata direttamente. Il tema del Monoteismo è infatti presente fin dall'inizio a causa dell'idea dell'assassinio del padre. In Freud la figura di Edipo è spesso associata a quella di Amleto, se da un lato Edipo mostra l'inconscio

travestito da destino, dall'altro (quello di Amleto) troviamo la nascita di una soggettività colpevole. Al contrario di Edipo, Amleto non uccide il padre, ma è costretto ad essere lo strumento della vendetta del padre.

Totem e tabù e Mosè e il monoteismo rimangono i riferimenti principali da cui estrarre l'idea dell'assassinio del padre e le considerazioni sulla religione del figlio. Possiamo dire che in *Totem e tabù*, che viene scritto tra il 1911 e il 1913, Freud tenti di dare un fondamento sociologico alla teoria secondo cui l'uccisione del padre sta alla base di tutte le società e preconizza l'idea che la legge dei figli operi una mutazione e trasformi in cultura la tirannia originaria del padre. Si passa dunque dalla barbarie alla civiltà, un tema che ritorna costantemente in Freud e che lui applica come schema all'invenzione del monoteismo, facendo dunque del primo monoteismo – ebraico – una religione altamente spiritualizzata e lo paragona al grande pensiero filosofico inventato dai greci. Perché? Perché al tempo stesso è in grado di rinunciare all'animismo e ai molteplici dei del paganesimo a profitto di un dio unico e invisibile. Questo monoteismo diventa detentore della legge, portatore di una parola, Mosè diventa così il legislatore del monoteismo nell'ultimo libro di Freud.

Come ci ricorda Elisabeth Roudinesco, secondo Freud, nel Cristianesimo, il secondo monoteismo, l'uccisione del padre che sta all'origine del primo monoteismo, non può essere espiata se non attraverso la messa a morte del figlio, cioè Gesù; ma anche attraverso l'abbandono del segno d'elezione, cioè la circoncisione. Freud dice che nel Cristianesimo questo viene espiato dalla morte del figlio, rinunciando anche alla marca dell'elezione: questo poteva consentire la formazione di una religione di massa. Secondo Freud con questa perdita dell'elezione il Cristianesimo diventa una religione universale e trasforma la religione ebraica in un fossile.

Si può dire che la psicoanalisi – come sottolinea Roudinesco – nasca a partire dal declino del padre e che Freud lo abbia valorizzato simbolicamente per prendere atto di quanto avesse perso potere nella realtà. È per questo che Freud pensa che ogni società sia fondata all'origine sulla religione del padre e sulla trasmissione dell'istituzione in quanto principio maschile fallimentare. Per Freud il padre è fallimentare, ed è una cosa buona. Freud capisce molto bene ciò che sta succedendo nella società, ne prende atto, non ha paura dell'emancipazione delle donne né della femminilizzazione della società, può tutt'al più rimpiangere nostalgicamente l'epoca antica a partire da Edipo, Amleto e tutti i miti dove il padre è fallimentare.

Nel suo modello edipico, che si ritrova in *Mosè e il monoteismo*, Freud fonda una sorta di teoria politica, dove ci sono due elementi maggiori: la colpa e la legge morale. Teorizza una teoria possibile della società: se la religione e la religiosità è dell'ordine della nevrosi, l'accesso alla spiritualità, dunque alla razionalità, dunque alla legge morale, è un progresso per l'umanità. Di conseguenza, l'esercizio moderno della libertà, secondo Freud, non si concilia con la liberazione della pulsione e del godimento, suppone che necessiti un interdetto, se non una repressione. Il discorso freudiano ci porta allora a constatare – come ci ha ben mostrato Elisabeth Roudinesco – che non c'è società senza conflitto e non c'è libertà senza la coscienza della necessità di una relazione conflittuale con l'Altro.

Il discorso di Angelo Villa si è sviluppato in un susseguirsi di narrazioni storiche strettamente intrecciate a delle puntualizzazioni sui presupposti antropologici del nostro divenire soggetti. I temi e le domande che hanno scandito la lezione di Villa sono infatti tutti accomunati dal problema della soggettività: Maometto come figlio, la questione del padre, la svolta nella vita di Maometto, fatalismo e responsabilità, il testo coranico, la questione della lingua coranica e il posto del credente.

Per affrontare meglio la questione del Corano, Angelo Villa propone di passare attraverso tre questioni chiave. La prima è il tema dell'*origine*, la seconda riguarda specificatamente il problema del *testo* e l'ultima il problema della *soggettività*.

Innanzitutto, possiamo notare – grazie alle precisazioni di Villa – che Corano significa letteralmente recitazione. Se da un lato il Corano si colloca storicamente al fondo della sequenza delle tradizioni monoteistiche, dopo la Bibbia e dopo i Vangeli, per altri versi l'idea che il testo coranico fosse già lì pronto in cielo, lo situa in una dimensione strettamente atemporale.

C'è un dibattito riguardo al fatto che il Corano sia un testo creato o un testo increato. Il Corano non è stato scritto da Maometto, ma si qualifica ad ogni modo come parola di verità. Si tratta di un testo scritto che è composto da una serie di capitoli, che sono le cosiddette *sūre*, le quali sono 114, che sono di varia lunghezza. Come la Bibbia e i Vangeli, la pluralità è già sin dall'inizio nella struttura, nella composizione del testo. È più il discorso di istituzionalizzazione che tende a unificarlo, ma la pluralità è all'origine del testo.

Ora, leggere il Corano – come sottolinea Villa – non è impresa facile, perché se uno si accosta alla Bibbia o al Vangelo si trova confrontato con quella che è una sorta di struttura narrativa del testo, uno sviluppo, un inizio, una fine. Nel Corano non è così. Gabrieli, che era uno dei più grandi arabisti di fine Ottocento, lo definì “un guazzabuglio”, nel senso che è un insieme di frasi rispetto alle quali non è sempre facile cogliere la struttura narrativa. Villa ci racconta di una volta in cui ha avuto una discussione con un arabista perché aveva detto che gli sembrava di leggere *Finnegans Wake* di Joyce e lui si era arrabbiato moltissimo.

Nel corso delle sue argomentazioni Villa ci fa anche notare che nell'Islam il problema di Dio non è facile da cogliere anche perché ci misuriamo con una differenza rispetto alla tradizione cristiana in particolar modo. Il problema dell'Islam è “dimmi che cosa vuole Dio, che cosa devo fare”. Non è se esiste Dio. Questo è un problema nostro, non è un problema dei musulmani. Dio è questa entità assoluta fuori discorso rispetto all'essere umano.

Nella Bibbia invece c'è comunque una continua lotta – alcune volte ripresa – tra Dio e gli ebrei, perché gli ebrei hanno la testa dura, si ribellano, non ne vogliono sapere. Ma questa dimensione non c'è nel Corano, Dio sta dovunque ma non entra in dialettica con nulla dell'umano. Per cui la sola idea di associarlo al padre è blasfema, sarebbe come ricondurre qualcosa di divino a qualcosa dell'ordine dell'umano, non è possibile.

Come ci mostra lucidamente Villa, il problema è che se noi pensiamo il tema della soggettività, la soggettività la ritroviamo in primo luogo dal lato di Dio. In maniera estrema, molto forte. La troviamo dal lato di Dio o la ritroviamo dal lato per esempio del diavolo. Diventa curioso infatti che nel discorso coranico ci sia sempre un punto di commistione, di non chiara distinzione tra ciò che è

dell'ordine del divino e ciò che invece è dell'ordine della tentazione, del male. Per cui bisogna avere un atteggiamento sempre un po' paranoicizzato rispetto all'altro.

Ora, che cosa vuole alla fin fine Dio? Nel dare una risposta a questa domanda Villa riprende una sua interpretazione in base a cui si direbbe che tutto il Corano sia costruito attorno a una domanda di Dio, come se Dio volesse che l'uomo ritornasse a lui. Come se l'uomo fosse una parte di Dio che poi deve ritornare a Lui nel giorno del Giudizio Universale.

Un altro aspetto da sottolineare riguarda il fatto che nella tradizione musulmana la questione di Dio come Padre si manifesta come logica patriarcale (e maschilista): il Corano si rivolge agli uomini e la donna non è un'interlocutrice del discorso divino, che è tutto costruito attorno all'uomo.

Il tema della virilità rappresenta poi un punto di estrema vulnerabilità del discorso musulmano. La virilità viene mediata dalla figura di Maometto, che non è il padre, ma è piuttosto l'uomo, l'uomo o il figlio cresciuto è costruito attorno a un mito virile. È questo il motivo per cui per esempio Cristo non può morire in croce, insomma, la morte all'interno del Corano è la morte per combattimento, è una morte orgogliosa. Non c'è qualcosa del senso della mancanza. Questo costituisce, secondo Villa, il perno della struttura sessuata del discorso islamico.

E infine, la questione del credente. Qual è il posto del credente? – si chiede Villa. *Musulmano* significa, nella definizione più comune, *sottomesso all'altro*. Parrebbe quasi una definizione lacaniana. In realtà non ci indica come il soggetto sia sottomesso al luogo dell'Altro, ma la posizione dell'individuo nei riguardi del discorso divino. La soggettività è infatti dal lato di Dio o dalla parte di Maometto.

È in questo frangente argomentativo che Villa sviluppa in modo efficace il tema dell'interpretazione del testo coranico. Interpretare diventa infatti l'atto attraverso cui esiste il soggetto. E la possibilità per il credente di porsi in un atteggiamento interpretante diventa allora la chance per esistere come soggetto. In fondo, – conclude Villa – potremmo andare ai *Tre saggi sulla sessualità* di Freud, quando Freud parla della pulsione di sapere, per sottolineare la necessità antropologica della dimensione della domanda: “Perché? Tu dici così, sì, ma perché? Cosa vuol dire?”. Ecco, questo corrisponde psichicamente all'atto di nascita del soggetto.

PSICOANALISI E CRISTIANESIMO

La lezione di Massimo Recalcati riassume e allo stesso espande gli argomenti toccati negli interventi precedenti. Nell'affrontare l'interrogativo sul “Lacan cristiano” Recalcati rielabora in modo originale alcuni nodi tematici: psicoanalisi e fede, le definizioni di Dio, “Dio è inconscio”, il simbolo della Croce, legge e sacrificio, il fantasma sacrificale e infine la forza nell'atto.

Il discorso prende avvio considerando che possono esserci due problemi che interferiscono e rendono difficile porre la questione del rapporto tra Lacan e il Cristianesimo. La prima difficoltà è data dall'opera di Sigmund Freud.

Secondo il giudizio di Freud la vita dell'uomo religioso è dominata da una ritualizzazione ossessiva. Questa ritualizzazione sarebbe per Freud una difesa nei confronti del reale della pulsione. Quindi la psicologia dell'uomo religioso esprime una difesa nei confronti della scabrosità reale della pulsione. Freud sottolinea inoltre che l'uomo, nella misura in cui sottomette la propria vita alla

ritualizzazione delle pratiche religiose, regredisce. La religione sarebbe una manifestazione di una regressione dell'uomo al bambino. E si tratterebbe di una regressione dell'uomo alla credenza infantile che comporta l'idealizzazione del Padre. In questo senso – come evidenzia Recalcati – la preghiera, come punto chiave della ritualizzazione religiosa, non sarebbe nient'altro che un modo per riesumare il Padre Onnipotente dell'infanzia, cioè il Padre esente dalla castrazione. O, come direbbe Lacan in un quadro un po' più complesso, l'Altro dell'Altro, cioè l'Altro della garanzia. Nella religione in sostanza sarebbe in gioco un *evitamento del reale*.

La prospettiva tratteggiata da Recalcati intende andare oltre la psicopatologia dell'uomo religioso: il senso dell'esperienza religiosa non può essere ridotto alla psicopatologia dell'uomo religioso.

La seconda difficoltà nel trattare il tema “Lacan cristiano” è costituita da una versione sacrificale e colpevolizzante del Cristianesimo: l'esperienza del Cristianesimo sarebbe un'esperienza di espiazione, di sacrificio della vita in nome di un riscatto finale che avverrà solo in un altro mondo.

Nello sviluppo del suo discorso Recalcati individua tre grandi temi che mostrano una convergenza profondissima tra il testo di Lacan e il testo biblico. Il primo grande tema è il tema della verità; il secondo è quello del Nome del Padre; il terzo tema, infine, è quello più decisivo dell'amore. Si potrebbe dire – seguendo Recalcati – che questo grande triangolo – verità, Nome del Padre, amore – è un triangolo cristiano, su cui si ordinano i concetti fondamentali della psicoanalisi di Lacan.

In primo luogo, possiamo notare che la verità di cui si occupa lo psicoanalista nel proprio lavoro, ha sempre un volto singolare; non è la verità generale della filosofia, né tanto meno della teologia. Questa verità ha un nome proprio, una storia. È una singolarità insostituibile. Ma affermare che la verità implica un nome proprio, una storia significa anche dire che la dimensione più propria della verità, per come Lacan ce la consegna – sottolinea ancora Recalcati – a partire dall'esperienza della psicoanalisi, è quella del sintomo, cioè quella della sofferenza. E questo è un punto molto presente nel testo biblico: la verità parla laddove qualcosa soffre. Dunque c'è qualcosa che lega l'esperienza della verità all'esperienza della sofferenza.

Secondo Recalcati un altro elemento cristiano nella teorizzazione lacaniana è costituito dal fatto che la parola del padre non è una parola tra le altre, ma una parola che fonda la possibilità stessa della parola. È la parola della parola, la Legge della parola. È la parola che unisce la vita al senso e che salva la vita dalla sua fatticità insensata. Non nega la fatticità della vita ma, al tempo stesso, non riduce la vita alla sua fatticità. Quindi, in questo senso, salva la vita dall'insensatezza dell'esistenza.

Recalcati si spinge ancora oltre nella sua elaborazione e afferma che possiamo pensare che tutto l'enorme sforzo di attraversamento che Lacan fa della questione del Padre nella sua immensa opera, sia coerente con la stessa operazione che Gesù Cristo compie nei confronti della Legge ebraica. In altre parole, il rapporto che Lacan struttura con la problematica del Padre in Freud concerne lo stesso problema che Gesù deve affrontare con la Legge mosaica. Perché è lo stesso problema? Perché in fondo Gesù dice: “sono venuto non per negare la Legge, non per cancellare la Legge ma per portare la Legge al suo compimento”. E Recalcati ci sollecita a considerare: non è la stessa cosa che fa Lacan, portare a compimento il problema della Legge nel Padre, portare a compimento il pensiero della Legge presente nell'ebraismo di Freud?

Ma cosa significa portare a compimento il problema della Legge? Lacan lo indica con un chiaro riferimento alla lezione cristiana: unire, e non opporre, la Legge al Desiderio. Ecco come viene ripreso un altro tema sviluppato da Recalcati nel corso degli anni nelle sue diverse ricerche. E si tratta anche del programma di Gesù rispetto alla tradizione ebraica: liberare la Legge da ogni fantasma sacrificale; liberare la Legge dalla Legge; portare la Legge al di là della Legge. In termini psicoanalitici si tratta di liberare la Legge dal Super-Io. È il cuore dell'esperienza dell'analisi, ci ricorda Recalcati.

Dunque, l'essenziale è che nel pensiero di Cristo non è l'uomo a essere fatto per la Legge, ma è la Legge che è fatta per l'uomo. Questo è un aspetto cruciale per Lacan riguardo alla questione del Nome del Padre.

Un altro punto che Recalcati mette in rilievo è l'amore. L'amore per il prossimo. Gesù lo dichiara più volte. Quando viene interrogato dai suoi discepoli sul comandamento principale, sul "vero" comandamento, sul comandamento dei comandamenti, Gesù risponde: "ama!". A Gesù interessa il rispetto dell'unico comandamento che è quello di amare il prossimo.

Ora, Recalcati propone un'ulteriore torsione a questo riguardo sottolineando che un'esperienza analitica consiste nell'amare il prossimo, ma il prossimo (in quanto nemico) va inteso come il godimento che mi abita, come l'impuro che mi abita. Un impuro che non implica, per Gesù, nessun culto moralistico della purificazione com'era invece in voga nel costume e nella tradizione ebraica. Il rapporto con l'impuro non è il rapporto con l'esterno, ma con l'interno. Il primo volto del nemico non è lo straniero ma l'alterità della pulsione. L'impuro non viene da fuori, non è il cibo contaminato, non è la sporcizia esteriore del corpo; l'impuro riguarda il mio prossimo, cioè me stesso, il mio rapporto con la pulsione e il desiderio. È la dimensione anti-paranoica in cui sempre si muove Gesù.

Il comandamento di Gesù dell'amore per il prossimo ritorna nelle parole di Lacan del *Seminario X*, quando sostiene che la sola possibilità di tenere insieme il godimento e il desiderio sia quella dell'amore. Solo l'amore può tenere insieme la *jouissance* – l'Uno scabroso, pulsionale della *jouissance* – con l'Altro, che è il luogo del desiderio, dell'apertura, della relazione.

Recalcati ci segnala ancora un altro passaggio concettuale in cui propone una sua interpretazione del detto di Lacan "Dio è inconscio". Secondo Recalcati "Dio è inconscio" nel senso che anche l'inconscio come Dio è il luogo da cui proviene una chiamata. Anche l'inconscio chiama e richiama a sé. Questa esperienza della chiamata a sé è il nome proprio del desiderio. E si tratta di un desiderio che è sempre al di là dell'utile e che non può essere relegato nella logica del sacrificio. Il desiderio implica un oltrepassamento del sacrificio perché non è finalizzato all'ottenimento di una ricompensa come invece impone il fantasma sacrificale che guarda sempre al di là per riscattare ciò che viene sacrificato.

L'ipotesi di Recalcati è che tutto quello che Gesù dice oltrepassa l'orizzonte del culto religioso del sacrificio. Al centro della sua predicazione c'è l'esigenza di portare la vita aldilà della cultura penitenziale del sacrificio, c'è l'esigenza di giungere al punto dove viene sacrificato il sacrificio stesso. E la Croce più che il simbolo del valore imprescindibile del sacrificio è il simbolo del suo oltrepassamento. Con la parola di Gesù finalmente si mette in croce il sacrificio. Finalmente abbiamo la critica serrata al godimento del sacrificio, abbiamo la liberazione del soggetto dal fantasma del sacrificio; il sacrificio viene liberato dal sacrificio.

Su questa via il discorso di Recalcati giunge verso le conclusioni sottolineando che la forza e il compimento del desiderio sono nell'atto stesso della sua realizzazione. Non nei benefici dell'atto. E seguendo questa prospettiva saremo portati a concludere, se desiderio e vocazione sono isomorfi, che forse, dal punto di vista psicoanalitico, essere cristiani vuol dire cercare di realizzare la singolarità del proprio desiderio interrogando l'esperienza della Croce.