

## Jung e il Dio medievale

Giorgio Antonelli<sup>119</sup>

Il Dio medievale è per Jung, in prima, manifesta istanza, il Dio dei teologi, il Dio della metafisica, il Dio del dogma, il Dio della fede. La distanza che Jung misura rispetto a questo Dio è la stessa che divarica il sapere dei medievali dal sapere psicologico. In quest'ottica il medioevo si estende ben oltre i confini cronologici canonici. Credere alla possibilità di asserzioni metafisiche dunque non psicologiche credere che si possa fare discorso di Dio, caratterizza tanto il medioevo quanto l'età moderna fino al XIX secolo<sup>120</sup>. I medievali non hanno alcuna idea dell'esistenza di qualcosa al di fuori della coscienza. Il loro è un mondo al quale provvede Dio. Jung ritiene che con questo Dio, della cui onnipotenza è impossibile dubitare, i medievali intrattengano uno splendido rapporto<sup>121</sup>. Il loro inconscio se ne sta, per così dire, assopito nella teologia. La sua attivazione costituisce invece un fenomeno del novecento<sup>122</sup>. Andare a messa ogni mattina, vivendo nell'ambito della Chiesa elargitrice di perdono e grazia, consentiva ai medievali di godere di uno straordinario sbocco per l'energia psichica circostanza, questa, di cui, del resto essi non sapevano alcunché. La condizione di assopimento dell'inconscio contribuiva inoltre a rilasciare ed alimentare la confortevole sensazione di vivere in un mondo sicuro nel quale c'era chi si occupava spiritualmente dei fedeli. Come vedremo più avanti vale qui, per i più, il monito di Tertulliano a non cercare oltre.

Il Dio medievale per Jung è il Dio di Anselmo, è il Dio di Tommaso, è il Dio della Scolastica. È quel *summum bonum* assolutamente alieno al male. Già gli gnostici del secondo secolo, nel porsi l'interrogativo dell'*unde malum*, si videro costretti, per stornarlo da Dio, ad attribuirlo a un dio minore, il dio creatore dell'Antico Testamento. Marcio-

119 ATANOR, Istituto di Psicoterapia – Scoppito (L'Aquila)

120 Jung, C. G., *Lettere*, vol. 1, edizioni Magi, Roma, 2006, pp. 294-295

121 Jung C. G. (1934), "Il mondo è alle soglie di una rinascita spirituale?", in *Jung parla. Interviste e incontri*, a cura di W. McGuire e R. F. C. Hull (1977), Adelphi, Milano, 1995, p. 111.

122 Jung C. G., "La psicologia analitica è una religione?", in *Jung parla. Interviste e incontri*, cit., p. 139.

ne, l'*eretico* cui dobbiamo il primo canone neotestamentario, con più sistematicità di altri ha provveduto a divaricare l'uno e l'altro Dio, mettendo sistematicamente in luce la loro antiteticità. Se la risposta che Jung dà a Giobbe procede dall'assunto di una inconscietà di Yahweh, ebbene in essa il pensiero di Marcione, sia pure in modo non esplicito, svolge un ruolo rilevante. Se poi pensiamo alla sequenza che Harnack ha creduto di stabilire tra la novità di Marcione e quella di Lutero allora possiamo allungarne la portata fino alla professione di *superprotestantesimo* resa da Jung.

Jung però non sposta il male dalle parti di un dio minore, creatore, per salvaguardare il Dio della trascendenza. Dio è uno, e il male deve in qualche modo emanare da quell'uno. La sua domanda è quella che fu anche di Schelling: "Hat er auch das Böse gewollt...?", Dio ha voluto anche il male?<sup>123</sup> Se, d'altro canto, il male è spostato dalle parti del diavolo si pone la questione, antica, della sua redimibilità. Se Dio è *summum bonum*, se è amore come recita Giovanni <sup>124</sup> per quale motivo il diavolo non deve essere perdonato, reintegrato, redento? Nel *Cur Deus homo* è Anselmo a stabilire in modo categorico l'irredimibilità del diavolo. La ragione per la quale Dio non può perdonare il diavolo e reintegrarlo è assolutamente *unpsychologisch*: Anselmo afferma semplicemente, dogmaticamente, *medievalmente*, che alla salvezza degli angeli caduti si oppone una ragione immutabile. L'idea che Dio possa divenire gli è del tutto estranea. La caduta del diavolo, cui Anselmo dedica un trattatello, è definitiva. In esso l'agostiniana dottrina della *privatio boni* sequela di assunti elettivamente greci e, in particolare, neoplatonici continua a celebrare i suoi non psicologici fasti: *malum quod est iniustitia semper nihil est*, scrive, il male che è ingiustizia è sempre nulla<sup>125</sup>.

A suo tempo, nel contesto di un cristianesimo ancora in fieri e di un pericolo gnostico non ancora del tutto scongiurato, era stato Origene a sostenere la tesi della redimibilità del diavolo alla fine dei tempi. Sarà distrutto il diavolo, afferma, non per non esistere più, ma per

123 Schelling F.W.J., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, a cura di Giuseppina Strummiello, Rusconi, Milano, 1996, pp. 182-183.

124 *Prima lettera di Giovanni* 4.16.

125 Anselmo, *La caduta del diavolo* 26, a cura di Giacobbe Elia e Giancarlo Marchetti, Bompiani, Milano, 2007, pp. 162-163.

non essere più nemico e morte<sup>126</sup>. Analogo escatologico assunto caratterizza nel quarto secolo anche il pensiero di Didimo il Cieco, pensiero nel quale è contemplato il riscatto degli angeli caduti da parte di Cristo. La *privatio boni* viene così ad assumere i contorni di una *privatio mali*, una dottrina cioè che contempla l'esclusione del male in quanto principio, *archè*. Jung, dal canto suo, contesta su base esperienziale la dottrina della *privatio boni* e considera bene e male due metà equivalenti. Non sarebbe stato dunque d'accordo, Jung, col cristiano Diadoco di Fotice, che nel quinto secolo riproponeva l'adagio secondo cui il male è accidente e il bene esiste di per sé, o col pagano Proclo, il quale nello stesso secolo scriveva che il male non può darsi in nessun luogo<sup>127</sup>.

Il confronto e lo scontro con la dottrina della *privatio boni* include di fatto due millenni di storia orientale e occidentale, dal momento che essa, prima di riproporsi in Agostino e attraversare la stagione medievale, affonda le sue radici fin dentro la grecità classica. Anche Aristotele fa questione del male come di una mancanza, deviazione, *éleipsis*, *ékstasis*, del bene. Dalla *éleipsis* e dall'*ékstasis* di Aristotele si arriva alla teodicea di Leibniz che fa questione anch'essa della natura privativa del male passando per la *privatio* di Agostino, ovvero *stèresis* (ad esempio di Basilio il Grande), l'*ektropè* (allontanamento, deviazione) di Giovanni Damasceno, l'*absentia* di Tommaso. Mutano e trasmutano i nomi ma il refrain, si tratti di Taziano o di Teofilo, delle *Recognitiones pseudoclementine* (*in substantia nihil est malum*) o del *Silvanus* naghamaiano, dello PseudoDionigi o di Giovanni Damasceno e via elencando, e molto elencando, è sempre lo stesso. Bene riassume quel refrain Basilio il Grande nella omelia *Quod Deus non est auctor malorum*: il male non ha una sua propria *hypóstasis*, ma s'origina semplicemente da una *diàthesis*, da una disposizione dell'anima. Occorre arrivare, tra gli altri, a Schelling perché del male si possa predicare la positività. *Positive Umkehrung* è l'espressione impiegata dal filosofo tedesco, espressione nella quale l'*Umkehrung* può valere l'*ektropè* di Giovanni Damasceno. In cosa consisterebbe la positività di questa *Umkehrung* riferita al

126 Origene, *I Principi* III.6.5, a cura di M. Simonetti, Utet, Torino, 1968, p. 472.

127 Proclo, *Sull'esistenza del male* 13, in *Tria opuscula*, a cura di Francesco D. Paparella, Bompiani, Milano, 2004, pp. 504-505.

male? Nella constatazione che fin dal principio il male è stato necessario alla rivelazione di Dio. L'assunto positivo di Schelling sembra in qualche modo preannunciare la risposta a Giobbe di Jung, risposta che si declina fundamentalmente come discorso sul male originato da Yahweh e sulla sofferenza umana che ne è derivata.

Si è incluso anche Tommaso tra i sostenitori della *privatio boni* o *privatio mali* che dir si voglia. Nel corso del suo prolungato confronto epistolare col padre domenicano Victor White, autore di un *Dio e l'inconscio*, Jung contesta più volte Tommaso, nella cui lettura dice di essersi immerso senza sentirsene *rinfrascato*<sup>128</sup>. Tutti dimenticano, e include Tommaso nello stigmatizzato novero, di considerare l'eternità del diavolo e quella dell'inferno. La questione del male non può essere relegata a un *me on*, a un non essere, sia pure un non essere non assoluto, lo stesso che definisce in Platone la materia e con cui Didimo il Cieco nomina il *male*. Si comprende perché la risposta a Giobbe di Didimo sia così antitetica a quella data da Jung. Didimo ritiene che, se il diavolo non si trovasse al di fuori di Dio, non potrebbe operare nulla contro Giobbe<sup>129</sup>. Ciò significa che la sofferenza patita da Giobbe si origina da una volontà eterna a Dio. Nella risposta a Giobbe di Jung, invece, il male viene a collocarsi dalle oscure, originanti, inconse parti di Yahweh e la sofferenza è considerata l'esito di una proiezione operata da quello su Giobbe. La proiezione misura l'inconscietà di Yahweh, la sua *agnosia*. Ed è l'*agnosia*, è l'incoscienza, una delle più forti radici di ogni male<sup>130</sup>.

Come s'è detto, se Jung sembra leggere Yahweh al modo di Marcione, Harnack rivisita l'*eretico* cui si deve il primo canone neotestamentario alla stregua di un precursore di Lutero. Nell'ottocento idealista tedesco Schelling ha formulato la tesi dell'inconscietà di Dio, un Dio diveniente, ma il non psicologico Medioevo non avrebbe mai potuto intrattenersi con essa né tantomeno accettarla. La mancanza di un sapere psicologico ha anche impedito all'uomo medievale di trascendere i confini della sola, egoica, coscienza.

128 Jung C. G., *Lettere*, cit., vol. II, p. 149.

129 Didimo il Cieco, *Fragmenta in Job* in Migne, *Patrologia Graeca* 39.1124C.

130 Jung C. G. (1942-1948), "Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità", in *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino, 1981, p. 191.

La tesi di una indisponibilità del concetto di psicologia costituisce un *leit-motif* del confronto di Jung col Medioevo e col suo Dio. Una conseguenza di tale indisponibilità è la difficoltà dei medievali a figurarsi qualcosa di intermedio tra l'esse *in re* e l'esse *in intellectu*. Quell'intermedio è l'*imaginatio*, in particolare nelle specie di una immaginazione attiva, pratica che caratterizza l'operato sotterraneo dei medievali marginalizzati e in particolare, tra loro, degli alchimisti. L'immaginazione è il problema. Valga per tutti la critica che Tertulliano rivolgeva agli gnostici valentiniani: "riducono tutto a immagini"<sup>131</sup>. I teologi sembrano molto temere quel qualcosa d'intermedio che risponde al nome di *imaginatio*. Sappiamo però da quale pulpito sgorgava la critica di Tertulliano: il padre africano ammoniva a *non cercare più*, perché la completezza della dottrina cristiana aveva posto per sempre termine al cercare. Il *non cercare più* individua il carattere proprio della fede come anche aveva espresso Filone Alessandrino nella formula *tó mekéti zetein*<sup>132</sup>. D'altronde è già dettato evangelico che la fede sia stata trasmessa ai credenti una volta per tutte<sup>133</sup>.

All'apostolo Paolo, che scriveva "camminiamo nella fede e non ancora in visione"<sup>134</sup>, Origene poteva tuttavia ribattere che credere in Dio non è lo stesso che conoscerlo. È meglio camminare mediante la visione che mediante la fede. Origene, però, era destinato anch'egli a esser tenuto ai margini. Non è certamente un caso che Tertulliano abbia svalutato l'esperienza visionaria il rapimento al terzo cielo di Paolo. Se la verità è stata trovata una volta per sempre, l'esperienza e la visione a nulla valgono e nulla aggiunge, la visione di Paolo, alla dottrina cristiana<sup>135</sup>. Il medioevo e il suo Dio ripensati da Jung riposano su questi assunti. L'esperimento che Jung conduce nel *Liber Novus* va incontro alla visione di Origene e in direzione opposta a quella fine del cercare decretata da Tertulliano. Jung recupera in questo modo anche la

131 Tertulliano, Q. S. F., *Contro i Valentiniani* 27.3, in *Opere scelte*, a cura di C. Moreschini, Utet, Torino, 1974, p. 931.

132 Filone Alessandrino, *Quis rerum divinarum heres* 101, in *Philo in ten volumes*, Loeb Classical Library, vol. IV, 1985, pp. 332-333

133 Lettera di Giuda 3.

134 Paolo, *Seconda Lettera ai Corinzi* 5.7.

135 Tertulliano, Q. S. F., *Sulla prescrizione contro gli eretici* 24.4, in *Opere scelte*, cit., p. 146.

visionarietà dei medievali marginalizzati. Solo una volta messosi anche lui ai margini della cristianità per essere entrato nelle fila degli *eretici* montanisti Tertulliano avrebbe nutrito un diverso pensare. Se *novus* è stato Marcione e poi Lutero, se *novus* è stato Gioacchino da Fiore sulla scia di quel' *Apocalisse* che recita *ecco io faccio nuove tutte le cose*<sup>136</sup>, *novus* dev'essere il *liber* nel quale Jung declina la realtà della propria *activa imaginatio*. Per Jung, dunque, in virtù del suo far leva sull'esperienza immaginale, e contro l'ancora cattolico Tertulliano, non si cessa mai di cercare. Per i medievali, al contrario, il riferimento all'esperienza personale è piuttosto concepito come un atto di superbia, come un cercare la propria gloria e non la gloria di Dio. Tanto rimproverava agli *eretici* suoi contemporanei Ugo di Amiens (1085-1164): "Experientiam non Deo sed sibi referunt; suam, non Dei gloriam quaerunt"<sup>137</sup>.

L'ancoramento alla fede significa la subordinazione di tutte le scienze alla teologia. La fede è al di là di ogni discussione, invalida il sapere, lo invalida in particolare nella misura in cui esso promana dall'esperienza. Su questo punto Jung insiste a più riprese, anche a partire da Kant e in virtù di un atteggiamento che potremmo senz'altro definire fenomenologico. Si tratta di trovarsi di fronte alla psiche nell'adesso in cui la psiche si mostra. La fede soffre di una posteriorità nei confronti dell'esperienza. La fede è semplicemente surrogato, *Ersatz*, dell'esperienza. Jung sconfessa allora il primato della fede ed elegge in suo luogo il criterio dell'esperienza. Rileva qui, Jung, uno iato profondo tra una psicologia non psicologica la psicologia medievale che non contempla alcunché di esterno alla coscienza e quell'attivazione dell'inconscio che ritiene essere un fenomeno tipico del ventesimo secolo.

La Chiesa cattolica è vuota di inconscio. Quella protestante necessita di un trascendimento. Jung si considerava un *superprotestante*. Se ritiene una sua legittimità l'aver posto in sequenza l'*eretico* Marcione e il protestante Lutero, ebbene Jung si pone al di là dei due, li attraversa e li trascende. È in questa, attraversante, superante, direzione che possiamo intendere la sua professione di *superprotestantesimo*. Un *superprotestante* intrattiene relazioni con le immagini e, in particolare, le intrat-

136 *Apocalisse di Giovanni* 21.5.

137 Hugo Ambianensis, *Contra haereticos sui temporis* I.9, in Migne, *Patrologia Latina* 192.1263D.

tiene con le immagini di Dio. In quanto psicologo, in effetti, Jung rivendica di non poter fare discorso di Dio. Non può dunque in prima istanza criticare il Dio metafisico, che è il Dio dei medievali. Ciò significa forse che un teologo o anche un filosofo sono legittimati a fare discorso di Dio? Non lo sono, risponde Jung facendo leva sul presupposto metodologico ricavato dalla *Critica della ragion pura* il cui autore, Kant, è rivisitato da Jung anche in contrapposizione al modo di pensare medievale<sup>138</sup>.

Interessante appare in tale contesto di riferimenti la rilettura che il fondatore della psicologia analitica opera del suicidio di Kleist. Il drammaturgo fu in realtà protagonista di un doppio suicidio, il proprio e quello della consenziente amante Henriette Vogel malata di cancro. Jung lega il tragico gesto all'effetto esercitato sul drammaturgo dalla lettura dello scritto critico kantiano. Kleist non avrebbe retto a quel testo che minava per sempre il suo credo più profondo. Quel credo corrispondeva al magico mondo dell'infanzia "in cui era ancora vivo l'intero medioevo". Leggere Kant convinse Kleist del fatto che gli esseri umani sono confinati in questo mondo e non possono asserire alcunché su un mondo che non sia il loro, non possono conoscere nulla al di là di loro stessi dal momento che sono rinchiusi nelle proprie categorie mentali<sup>139</sup>. Attraverso Kleist è così il medioevo col suo Dio metafisico a non reggere all'urto della ragion critica kantiana.

Nel discorrere del loro Dio i medievali credono di poter affermare qualcosa al di là di ogni esperienza. Si appoggiano i medievali alla magia delle parole. Impiegano parole credendo di porre realtà. Nominano Dio e, in virtù di questo nominare, pretendono di farne discorso. Certamente, nel nominarlo, esperiscono Dio. Ciò di cui fanno esperienza sono però immagini di Dio. Kant ha contribuito così a quel programma di *Wörtentzauberung*, di demagicizzazione della parola, nel quale Jung trova inedito, non menzionato, alleato Wittgenstein. Non avendo una psicologia termine, quest'ultimo, che secondo alcuni sarebbe stato inventato alla fine del XVI secolo, e in ambito filosofico, da Rudolf Göckel alias Goclenius i medievali hanno potuto concepire il

138 Jung C. G., *Lettere*, vol. II, cit., p. 246.

139 Jung C. G., *Visioni. Appunti del Seminario tenuto negli anni 1930-1934*, a cura di Claire Douglas, in due volumi, edizioni Magi, Roma, 2004, pp. 1460-1461.

loro Dio e il loro mondo all'interno della vituperata – da Jung e da Wittgenstein – magia delle parole. Il modello medievale appare così a Jung quello di serrare il mondo in una rete di concetti<sup>140</sup>.

In quella rete non c'è ovviamente spazio per l'unico discorso che Jung ritiene possibile, *sub specie psychologica*, in relazione a Dio, il discorso che prende l'avvio dalla sua immagine. I medievali ritengono di fare discorso di Dio, laddove è l'immagine di Dio che quel discorso rende possibile e variamente determina. In quest'ottica va intesa la lettera inviata al pastore Dorothee Hoch nella quale Jung rivendica di non criticare il Dio metafisico, dal momento che, scrive, non viviamo più nel Medioevo, quando si credeva di fare torto al buon Dio<sup>141</sup>.

Il leitmotif che informa le prese di posizione di Jung è sempre quello del mancato possesso di una psicologia da parte dei medievali e ciò a dispetto del fatto che essi sapevano esprimersi anche elevatamente intorno all'anima, come dimostra la Beatrice di Dante e insomma attesta quel culto della donna che, significando il culto dell'anima, ha fatto anche da modello al *Faust* di Goethe. Si pensi inoltre alla relazione intima tra anima e Dio predicata da Meister Eckhart, il principe dei mistici medievali. Ne ricava Jung che all'origine del moderno individualismo insiste un motivo spiccatamente medievale. Se i medievali avessero avuto una psicologia, Abelardo avrebbe potuto dirimere il conflitto tra nominalismo e realismo elevando a formula conciliatrice l'esse *in anima*. Così non fu e il tentativo di conciliazione poté soltanto approdare a un esisto logico-intellettualistico<sup>142</sup>.

L'anima non pensa mai senza immagini. L'assunto, di Aristotele, vale anche per Jung. Con altro linguaggio potremmo riassumerne il pensiero affermando che le immagini sono i significanti dell'anima, che l'anima risuona è *wirklich*, è felice di effetti attraverso le immagini. Altrove, analogamente, Jung sosterrà che non si dà esperienza senza immagine. E non si dà trasformazione senza *conversazione* con le immagini. L'immaginazione è attiva. Le immagini parlano. A suo tempo

140 Jung C. G. (1932), "Freud come fenomeno storico-culturale", in *Opere*, vol. 15, Boringhieri, Torino, 1991, p. 6.

141 Jung C. G., *Lettere*, vol. II, cit., p. 246.

142 Jung C. G. (1921), *Tipi psicologici*, in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1979, pp. 59, 323.

l'esperienza dello gnostico Valentino, che Ippolito o chi per lui considerò fondativa del suo pensiero e della sua scuola, suona più che eloquente a riguardo. Vede un bambino appena nato, Valentino, e gli chiede chi sia. Dal momento che le immagini parlano, quello risponde di essere il Logos. All'esperienza, scrive Ippolito, Valentino aggiunse un mito tragico e da questo fece derivare la propria, gnostica, scuola.

Presumibilmente anche Tommaso ha avuto la sua visione, non diversamente da Valentino o da Jung. L'ha avuta ma cosa ne ha fatto? L'ha razionalizzata. Così si muoveva la scolastica. La razionalizzazione procede da un non credere nella *ousia* della psiche. La critica che Jung rivolge a Tommaso fa il paio con quella che Heidegger rivolge a Kant nella delicata *passé* dalla prima edizione alla seconda della *Critica della ragion pura*. Si sarebbe ritirato, Kant, dall'immaginazione. Tommaso avrebbe fatto lo stesso nei confronti dell'urgenza esperienziale di una supposta visione prontamente ridotta a ragione.

In questo junghiano interrogare l'immagine e riceverne risposte s'intravedono i fondamenti di un'altra nascita, quella della psicologia analitica. La psicologia analitica può anch'essa, a buon diritto, essere considerata un effetto dell'esperienza di Jung, del suo lacerante confronto con le immagini. Ed è forse con la mente rivolta a Valentino che Jung chiede al lettore di *Psicologia e Alchimia* di non scandalizzarsi se la propria esposizione suona come un mito gnostico. Altrove definisce il proprio concetto di anima "gnosticismo bell'e buono"<sup>143</sup>. Risiede qui l'incolmabile iato che separa chiesa primitiva e chiesa medievale. La vita, pensa Jung, è uscita fuori dalle chiese per non farvi più ritorno. Il medioevo tradisce, senza tramandarla, l'urgenza esperienziale della chiesa primitiva. Quell'urgenza Jung la ritraduce, la rivive, nel *Liber Novus*. In calce a un proprio mandala Jung può così scrivere che l'*aeon* è *finitus* e in questa fine elenca in sequenza la chiesa cattolica, i protestanti e i nascosti nel segreto. Chi possano essere i nascosti nel segreto, nell'ottica esperienziale abbracciata da Jung, è presto detto: sono gli alchimisti. Jung può legittimamente annoverarsi tra le loro fila.

L'urgenza esperienziale gli alchimisti ancora l'avvertono e la praticano, ma l'avvertono e praticano nel nascondimento e in solitudine.

143 Jung C. G. (1952), "Prefazione a V. White *Dio e l'inconscio*", in *Opere*, vol. 11, cit., p. 293.

Sono ovviamente costretti, gli alchimisti, a operare nel segreto. Che la figura del Mercurio alchemico rappresenti un medievale tentativo di compensazione rispetto a quella di Cristo non era, tra i vari altri, assunto da manifestare impunemente. Per questo Jung scrive che nel medioevo egli sarebbe senza dubbio finito in qualche segreta o su un rogo<sup>144</sup>. Presumibilmente pensava, Jung, a quel secondo Concilio Costantinopolitano, tenutosi nel 553, nel corso del quale Origene fu scomunicato, o al concilio di Latran (1129) che condannò Arnaldo da Brescia, successivamente impiccato e bruciato, a Pietro di Bruys bruciato nel 1130, al concilio di Reims (1148) che condannò postumamente Enrico di Losanna, detto l'Eremita, o anche al Concilio di Costanza (1414-1418) che condannò al rogo Jan Hus e a un rogo postumo il suo ispiratore John Wycliffe o, infine, alle successive, analoghe morti degli *eretici* Serveto, Bruno e Vanini.

In virtù della sotterranea equazione gnostico-alchemica che informa la propria opera Jung può sostenere la tesi di un profondo radicamento della psicologia analitica nel medioevo cristiano oltre che nella filosofia greca. Egli ha chiare le progressioni storico-culturali che conducono alla psicologia del profondo e, in particolare, alla fondazione della psicologia analitica. L'anello di congiunzione, lo afferma a più riprese, è costituito dall'alchimia. A sua volta l'alchimia è considerata una sequela dello gnosticismo. È in una forma inconscia che la multiforme eresia gnostica avrebbe attraversato il Medioevo. E per *forma inconscia* Jung intende in particolare il travestimento dell'alchimia. A suo modo anche gli analisti possono essere considerati dei nascosti nel segreto e il loro secretato setting può essere ripensato come luogo di accadimenti di anima, cioè di accadimenti archetipici, divini. La psicologia archetipica di Hillman procede da questo assunto e non è casuale che anche Hillman, parlando del *Liber Novus*, faccia riferimento al suo recupero dell'urgenza esperienziale della Chiesa primitiva.

S'è detto che, in prima, manifesta istanza, il Dio medievale di Jung è metafisico, teologico, confessionale, dogmatico. Il confronto che egli ingaggia col Medioevo non si ferma però a questo discrimine. Passa attraverso la visione, anche astrologicamente rivisitata, dell'abate Gioac-

144 Jung C.G., *Lettere*, vol. II, cit., p. 188.

chino da Fiore. Con Gioacchino Jung arriva pressoché a identificarsi, così come si era identificato con lo gnostico Basilide in quel testo, i *Septem Sermones ad Mortuos*, che non volle fosse incluso nell'edizione delle sue opere. In esso, da gnostico, Jung parla ai morti, cioè ai cristiani, a quegli stessi che nel secondo secolo Basilide, da *super Cristiano* e *super Cristiano* si consideravano anche gli gnostici di altri orientamenti considerava non maturi, non pronti. Anche Jung, sulla scia di Gioacchino, si fa profeta di quell'età dello Spirito (corrispettivo dell'eone dell'Acquario) che si pone come approdo definitivo dopo l'età del Padre (*Antico Testamento*, eone dell'Ariete) e l'Età del Figlio (*Nuovo Testamento*, eone dei Pesci). Profetizza, Jung, un eone della psicologia, non diversamente da quanto Gioacchino da Fiore e prima ancora Montano aveva fatto relativamente all'età dello Spirito. Si fa profeta Jung, per quanto neghi a più riprese di esserlo. In compenso, perché l'inconscio compensa perché nel troppo guardare vige una certa cecità sogna di esserlo.

Un Milton disilluso dal fallimento della rivoluzione puritana di Cromwell poteva scrivere, nel proemio del *Paradiso Perduto*, che lo Spirito preferisce il cuore puro e retto a tutti i templi. Seguiva Milton il dettato dei radicali inglesi a lui contemporanei. Milton non è però ancora quel *superprotestante* che Jung s'intitola di essere. Cosa pensa dunque, Jung, da *superprotestante*, da uomo e psicologo che ritiene di aver superato le equazioni cattoliche e protestanti? Pensa che Cristo sia scomparso e che dunque spetti ad ogni uomo portare Dio in sé. È per questa via che Jung ritiene, a ridosso di un trasvalutato Gioacchino da Fiore, che sia compiuta la discesa dello Spirito Santo nella materia. Afferma in modo inequivocabile, Jung, di avvicinarsi alla fine dell'eone cristiano riallacciandosi alla profezia di Gioacchino e a quella di Cristo sulla venuta dello Spirito.

In questo approssimarsi di una fine si gioca un dramma archetipico, psicologico oltre che storico. Il primo millennio di cristianesimo s'inverte nel secondo approdando a una scissione in conseguenza della quale Cristo viene svalutato. Sebbene Cristo sia un simbolo ancora valido, Jung ritiene che Dio possa svalutarlo per mezzo del Paraclito.<sup>145</sup>

145 Ivi, p. 313.

Nella discontinua sequela che, rispetto alla psicologia analitica, si registra in quella archetipica fondata da Hillman, ci si trova oltre il cristianesimo. Dal punto di vista di un cristianesimo assunto come prescindibile Hillman può vedere Jung impigliato in un conflitto, anch'esso prescindibile, tra Cristo e Mercurio.

L'inversione dell'anno mille, in pieno eone dei Pesci, segna l'emergenza di un nuovo mondo che si manifesta, scrive Jung, con strani movimenti religiosi<sup>146</sup>. Tra questi vanno segnalati i Bogomili (già attivi nel IX/X secolo), i Patarini, i Catari/Albigesi, gli Amalriciani, gli Enriciani, i Petrobrusiani, Beghine e Begardi, i Valdesi, i Dolciniani. Vanno in particolare ricordati i Fratelli del Libero Spirito, attivi nel Ries svevo verso la fine del XIII secolo. La svalutazione della figura di Cristo si lascia leggere in alcune delle loro proposizioni, memori di analoghi pronunciamenti attribuiti dagli scrittori cristiani ai discepoli dello gnostico Carpocrate o al gruppo dei Perati. I Perati si ponevano come *attraversanti* questo il significato del loro nome rispetto a quel Serpente, il Figlio, che tiene insieme i mondi il mondo ingenerato, il mondo di mezzo e quello materiale. Quando Jung si dice *superprotestante* si colloca anch'egli in una certa misura su quella scia.

Quanto sostenevano i Perati si ritrova in ambito carpocraziano. I discepoli di Carpocrate facevano esplicito discorso di una uguaglianza o anche superiorità nei confronti di Cristo e dei suoi apostoli. E vale la pena di ricordare come Jung sia stato accusato, da Buber, di aver riesumato, *sub specie analytica*, la gnosi di Carpocrate, in particolare per aver divinizzato il male. Accade così che, nell'introduzione a *Psicologia e alchimia*, Jung si chieda e accusi altri, medievali inclusi, di aver premeditatamente tralasciato di esaminare la questione se nella potenza del male non sia insita una particolare volontà divina.

Lo gnosticismo dei primi secoli penetra per tempo in occidente e ad esempio si riversa tra i sopra menzionati Fratelli del Libero Spirito. Inverano questi *eretici*, a partire dalla loro stessa denominazione, l'assunto di Jung, sopra riportato, secondo cui Dio può svalutare Cristo attraverso il Paraclito. Fulcro delle loro dichiarazioni era appunto costitui-

146 Jung C. G. (1950), *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé*, in *Opere* 9/2, Boringhieri, Torino, 1982, p. 141.

to dal motivo dell'assimilazione a Dio, motivo già teorizzato da Platone e medioplatonici, che però aggiungevano l'attenuativa formula *secondo il possibile*. Non diversamente dai loro, presumibilmente incogniti, predecessori carpocraziani, gli *eretici* del Ries rivendicavano di essere uguali se non superiori a Cristo. Grundmann parla a riguardo di *svalutazione ereticale della persona del Cristo* e ricorda il caso di quell'*eretica* che sosteneva di aver allattato Gesù<sup>147</sup>.

La svalutazione della persona di Cristo è già percepibile nel grido di Cristo "Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?"<sup>148</sup>. A ridosso di questa lezione ce n'è un'altra ad esempio nel *Codex Bezae* utilizzato anche da Jung che impiega *offeso* in luogo di *abbandonato*. Nel XIV secolo c'era chi riteneva che nella sua discesa agli Inferi Cristo avesse patito pene analoghe a quelle dei dannati. L'assunto di Jung rinviene un sostegno indiretto nell'immagine baudelairiana di un Dio che irride le sofferenze di Gesù. A suo tempo i seguaci di Basilide avevano anche pensato a un Cristo che irrideva i crocifissori per la loro *agnosìa* nei confronti di un uomo crocifisso che non era lui o che pativa soltanto in immagine.

Una sequenza che dallo gnosticismo dei primi secoli passi attraverso la mediazione delle eresie medievali a Jung appare plausibile. Nei *Capitula Haeresum Petri Abelardi* si trova scritto che, come da professione gnostico-doceta, Cristo non assunse la carne. Nell'*Apologia contra Bernardum* l'idea doceta viene ribadita: Cristo non assunse la carne per liberarci dal giogo del diavolo. Spingendo la tesi ai suoi esiti estremi si direbbe che la salvezza portata da Cristo non è carnale ma immaginabile. Nella stessa *Apologia*, inoltre, la svalutazione di Cristo è ricondotta alla sua potenza inferiore rispetto alla piena potenza del Padre. Altrove si trova invece scritto, quasi si trattasse di una prefigurazione della tesi avanzata da Hans Jonas, che Dio non può impedire il male, tesi che, diversamente formulata, trova accoglienza nel corpus psicoteologico di Jung. Yahweh, in effetti, non può non proiettare la propria oscurità su Giobbe. Sta a Giobbe rendere edotto Yahweh della sua inconscietà. La

147 Grundmann H. (1935, 1961), *Movimenti religiosi nel medioevo*, il Mulino, Bologna, 1980, pp. 354, 360.

148 *Vangelo secondo Marco* 15.34.

tesi, a ben vedere, fa il paio con una delle 219 proposizioni condannate nel 1277 dal vescovo di Parigi Etienne Tempier e che recita: *quod Deus non cognoscit alia a se*. Che relazione può darsi tra questo Dio e la redenzione degli esseri umani?

In una intervista allo *Spiegel* Heidegger sosteneva che solo un dio ci può salvare. Analoga era la posizione di Serveto per il quale la sola speranza di redenzione dal male andava riposta nella carne celeste di Cristo. La tesi, a dispetto delle proteste dello stesso Serveto, suona gnostica e come tale Tertulliano l'aveva denunciata nel *De carne Christi*. Di contro Jung ribatte e il pensiero rinviene i suoi antecedenti nella gnosi cristiana e in quella ebraica (la Kabbalah di Luria) che è l'uomo a salvare Dio. Tale assunto s'affaccia anche nella sequenza che porta dalle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* alla *Filosofia della Rivelazione* di Schelling. Se nel *De erroribus philosophorum*, trattatello compilato da Egidio Romano nel 1270, viene attribuita a Mosè Maimonide la tesi secondo cui la provvidenza divina dipenderebbe dalle nostre opere<sup>149</sup>, Schelling non esita a parlare dell'uomo come del redentore della Natura.

Il superprotestantesimo professato da Jung, cioè il suo essere un attraversante, un superatore, un Perata, nei confronti del protestantesimo, privilegia la tesi di una relatività del concetto di Dio, tesi che Jung ritiene di poter rinvenire in Meister Eckhart<sup>150</sup>. I medievali non potevano arrivare a tanto, mancando loro una psicologia. La tesi relativizzante si lascia tuttavia scorgere se ci si sposta dalle parti degli *eretici* e, anche, dei mistici, là dove il passaggio della gnosi cristiana, in particolare, si rende più evidente. Se infatti Jung può parlare di un radicamento anche medievale della psicologia analitica, ciò lo si deve soprattutto a quel passaggio e alla sua prosecuzione alchemica.

Tra le proposizioni condannate da Etienne Tempier figurano anche quelle in cui si consuma una decisa relativizzazione di Dio. La proposizione 27 recita ad esempio che Dio non può produrre nulla di nuovo. Si comprende perché gli *eretici* condannati da Tempier pretendesse-

149 *Tractatus de erroribus philosophorum, Aristotelis, Averrois Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis*, XII.8, Paris, Nation. Lat. 16195, p. 23.

150 Jung C. G., *Tipi psicologici*, cit., p. 245 sgg.

ro di poter comprendere Dio *per essentiam*. Questa tesi era anche intrattenuta dagli Anomei, un gruppo di ariani estremisti detti anche eunomiani operanti nel quarto secolo. Non è casuale che l'omelia in cui Giovanni Crisostomo attacca le posizioni di questi eretici sia stata intitolata *Sull'incomprensibilità di Dio*. Il pensiero eretico ha disegnato la sua nordoccidentale parabola e il medioevo se ne è fatto sotterraneo ricettacolo. Nel medioevo dei filosofi l'assunto si ritrova anche legato al nome di Sigieri di Brabante. Alla sua base opera certamente l'ormai millenaria equazione gnostica. La sequela gnostico-medievale è stata poi presa in carico, resuscitata, da Jung. Si comprende per questa via il senso delle sue reiterate affermazioni circa la forte componente medievale presente nella psicologia analitica.

Jung preferisce far discorso di immagine di Dio. Se c'è una *essentia* di Dio di cui si possa parlare *sub specie analytica*, tale *essentia* è immaginale. La tesi eckhartiana secondo cui la conoscenza di Dio deve avvenire senza immagine è *unpsychologisch*. È *unpsychologisch* quella *onbeeltheit* di cui scriveva il mistico Jan van Ruusbroec, termine medio-olandese che gode di una lunga storia a partire da Evagrio Pontico, attivo nel IV secolo della cristianità e fondatore del misticismo monastico. L'*onbeeltheit* di Ruusbroec rinviene i suoi equivalenti nel tedesco medievale di Suso, allievo di Eckhart, e riappare come *imagination denuatio* nella traduzione latina del 1552. L'assunto dell'*ontbeelden*, del togliere immagini, ha radici antichissime. Esemplare a riguardo è quanto Atanasio scrive sul segno della croce al cui cospetto *panta tà eìdola eremoùtai*, tutte le immagini sono fatte deserto<sup>151</sup>. L'assunto dell'*ontbeelden*, ancora, è lo stesso che Bonhoeffer avrebbe rimproverato a Bulthmann e alla sua demitizzazione. Il togliimento delle immagini questa la pretesa dovrebbe condurre all'essenza del messaggio neotestamentario, senonché quel messaggio sono appunto le immagini. Le immagini, protestava Bonhoeffer, sono la cosa stessa.

Se la visione di Paolo fu qualcosa, questo qualcosa deve essere stato un fenomeno psichico. Non può darsi per gli esseri umani un'esperienza senza immagine. Su questo discrimine si misura la distanza di

151 Nel *De incarnatione* 31, in Athanasius, *Contra Gentes* and *De Incarnatione*, edited and translated by R. W. Thomson, Oxford, at the Clarendon Press, 1971, pp. 210-211.

Jung nei confronti del Dio dei medievali nonché una relativa vicinanza agli assunti più sotterranei che hanno attraversato quella stagione fondante della storia europea, stagione della cui secretata linfa la psicologia analitica si pone come sequela. Jung può allora, del tutto conseguentemente date le premesse, professare di non aver parlato di altro Dio che dell'immagine di Dio. Appunto ciò non sembrano aver compreso i lettori di *Risposta a Giobbe*. Pensavano che Jung stesse facendo discorso di Dio, laddove di quel testo possiamo ragionevolmente asserire che avesse come elettivo oggetto appunto l'immagine di Dio. All'intervistatore della BBC che gli chiedeva se credesse in Dio, Jung rispose di non credere in Dio, ma di sapere che esiste, suscitando un vespaio di polemiche tra i telespettatori. *So che Dio esiste*, tuttavia, è proposizione che Jung ridefinisce appunto immaginalmente. Ciò che egli sa è che esistono immagini di Dio. Una professione di gnosi piuttosto che di fede.

L'immagine di Dio è variamente pensata da Jung come rappresentazione collettiva, complesso autonomo, espressione di un'esperienza che trascende la razionalità. Gode di numerosi prodromi, non ultimo la distinzione operata da Meister Eckhart tra *Gottheit* (divinità) e *Gott* (Dio). Dio *wirt unt entwirt*, diviene e cessa di divenire, scrive il mistico renano e con ciò intende anche sostenere che la cessazione del divenire inerisce alla *Gottheit*. Il divenire di Dio sembra proprio costituire il corrispettivo eckhartiano della junghiana immagine di Dio. Questa è soggetta a trasformazioni ed è dunque destinata a costellare negli esseri umani la necessità di progressivi e anche estenuanti confronti. Estenuante fu a suo tempo, per Giobbe, il confronto con Yahweh. Estenuante si è concordemente dimostrata, per Jung, la stesura della *Risposta a Giobbe*. Dio non cessa di divenire e ciò vale anche per il Dio dei medievali. Anche il Dio dei medievali è un'immagine di Dio.

