

## Il contributo di C. G. Jung

Le linee dello sviluppo che abbiamo abbozzato conducono chiaramente a C. G. Jung e alla sua psicologia analitica. Si rende quindi necessaria, ora, una parola sul contributo che Jung ha dato al nostro problema. Ma, d'altra parte, abbiamo già avuto modo di sottolineare che egli non si è interessato espressamente al problema dell'*anima* di Gesù. Ciò che c'è da chiedersi è dunque se egli abbia dato o no un contributo indiretto o mediato al problema in questione. Solo in questi termini possiamo porre la domanda.

Ma, prima di tutto, dobbiamo fare un'osservazione critica. In un primo tempo, i teologi hanno reagito negativamente a Jung. Attualmente invece si fanno sempre più numerose le simpatie nei suoi riguardi. Questo fenomeno non è solo positivo, ma è anche un motivo di riflessione. In un momento in cui il messaggio della chiesa viene tanto contestato, improvvisamente si scopre, nella psicologia del profondo, qualcosa come un alleato. Si scopre tutto ciò che Jung ha detto molto chiaramente del carattere numinoso dell'inconscio, dell'archetipo di Cristo o in genere dei simboli cristiani più rilevanti. Bisogna ricordare che la chiesa, non molto tempo fa, ha dovuto combattere la sua battaglia contro la cosiddetta «seconda fonte della rivelazione» del ribollente sangue ariano e della sua storia che si faceva valere contro la Bibbia. Sappiamo come allora si formò un fronte di confessione, che combatté contro questa eresia fino alla rinuncia della propria esistenza.

Ebbene, al giorno d'oggi, è della psicologia di Jung che si fa qualcosa come una nuova fonte di rivelazione. D'improvviso, l'intero problema della fede appare sorprendentemente

semplificato. Con uno sforzo analitico relativamente modesto, dal contenuto dei sogni si pensa di poter tirar fuori, nella sua vitalità ancora primitiva, la fede che era stata soltanto messa in soffitta. Insomma, così si crede, gli archetipi e i simboli scoperti da Jung non sarebbero altro che la «vivente rivelazione primitiva di Dio». In questo modo, i sogni nei quali si presentano dei simboli religiosi diventano, si fanno diventare precipitosamente delle dichiarazioni sulla chiesa stessa: e con ciò, si esce dal campo della ricerca analitica e si diventa predicatori. Se per esempio in un sogno è apparso un vegliardo smarrito in paese straniero, esso viene riconosciuto come il simbolo di «Gesù nell'umiltà». I modi immediati con cui dall'inconscio si pensa di poter dedurre e celebrare fenomeni di fede, Lutero li avrebbe chiamati i modi della *theologia gloriae* e li avrebbe condannati come 'fantasmagorie'. Una tale maniera di procedere non fa propriamente teologia; inoltre, non è conciliabile col metodo della psicologia analitica, né era nelle intenzioni di Jung. Perciò, prendo qui l'occasione, ancora una volta, per dire che il problema che ci siamo posti non ha nulla a che vedere con una simile strumentalizzazione teologica di Jung.

Jung ha provocato in molte direzioni il dibattito su *Dio e l'inconscio* – questo è anche il titolo di un libro conosciuto<sup>1</sup>. Ma questa problematica non è ciò che a noi interessa qui. Noi infatti perseguiamo, con la maggior coerenza possibile, la domanda per noi centrale: chi ha detto qualcosa sul problema di Gesù, dal punto di vista della psicologia del profondo? Purtroppo, però, le molteplici ricerche sul tema «psicologia del profondo e fede» lasciano quasi sempre a desiderare; e ciò perché, dopo un po', in esse emergono le reali difficoltà che esistono nel prendere in considerazione Jung. A tale proposito io, proprio perché come psicoterapista sono legata nella teoria e nella pratica a Jung, vorrei dire quello che ci divide da Jung nella mutata situazione scientifica di oggi.

Anzitutto, in Jung si rispecchia ancora il punto di vista della ricerca storico-religiosa che si verificò alla svolta del no-

<sup>1</sup> V. WHITE, *Gott und das Unbewusste*, Zürich 1956.

stro secolo e poco dopo. Ciò che questa ricerca aveva di mira era l'essenza della religione in generale, intesa come un tutto continuo. Max Müller, che si situa all'inizio di quest'epoca, esortava a compiere l'individuazione degli elementi 'radicali' delle religioni, cioè le loro comuni radici. Ebbene, uno dei primi libri di Jung, *Simboli della trasformazione*<sup>2</sup>, sta ancora evidentissimamente in balia di un simile orientamento. Dove si vedeva emergere un comune simbolo, si spiegava il significato particolare che poteva avere in base al significato generale. Ma lo studio delle religioni ha dovuto ritirare questo preteso punto di vista unificante. Si è visto troppo chiaramente che, con ciò, i fenomeni osservati venivano eguagliati, livellati, cioè violentati. Ed allora, il centro dell'interesse, è stato posto in ciò che risulta specifico e storicamente straordinario. Si è concluso che a questa, anzitutto, deve essere resa giustizia, prima di poter giungere ad affermazioni generalizzanti.

«Sappiamo ormai troppe cose dal punto di vista storico, perché certe generalizzazioni possano essere ancora convincenti; tali generalizzazioni potranno andar bene per chi non è bene informato o per il dogmatico che non vuole integrare il suo sapere empirico e la sua fede»<sup>3</sup>. La ricerca onesta attuale si deve accontentare per il momento di 'conclusioni limitate', come ricorda Evans-Pritchard; solo una «analisi induttiva dei fatti osservati», fatta con molto rigore, può andare avanti passo passo e condurre con molta prudenza a deduzioni ampie<sup>4</sup>. Ebbene, Jung non si può più inquadrare in questa tendenza moderna della ricerca della religione: questo, lo si può dichiarare con tutta tranquillità. Nella sua ricerca, chiaramente faceva da filo conduttore ciò che di comune e di generale sembrava che si potesse trovare nelle religioni. Que-

<sup>2</sup> C. G. JUNG, *Symbole der Wandlung*, Zürich 1912 (trad. it., Boringhieri Torino 1970).

<sup>3</sup> WILFRED C. SMITH, *Mankind's Religiously Divided History Approaches Self-Consciousness*, secondo: O. WOLFF, *Anders an Gott glauben, Die Weltreligionen als Partner des Christentums*, Stuttgart 1969, p. 20.

<sup>4</sup> E. E. EVANS-PRITCHARD, *Religion*, in: *The Institutions of Primitive Society*, ed. da E. E. Evans-Pritchard, Oxford 1963, p. 7, 9.

sto giudizio, tuttavia, non è trasferibile *sic et simpliciter* alla sua psicologia.

L'osservazione che abbiamo premesso è, per il nostro studio, di non poca importanza: infatti, ora risulta del tutto chiaro perché anche Gesù, a priori, viene inquadrato da Jung in contesti più generali come Cristo, come archetipo, come ipostasi. Molto in fretta, Jung finisce per trascurare il Gesù storico, adducendo il motivo che la figura storica fu subito ricoperta «quasi completamente» dalle proiezioni del suo ambiente. Poi, il «quasi completamente» diventa, qualche riga più avanti, un «totalmente». Ed in questo senso risulta quindi «inequivocabile il risultato accertato»<sup>5</sup>.

Su un tale atteggiamento, la ricerca moderna, rivolta a ciò che è storicamente specifico, deve necessariamente pronunciarsi in senso negativo. E perciò, sulla base del grande cambiamento della teologia del ventesimo secolo, al quale abbiamo già accennato, secondo cui non ci si deve fermare al 'che' della rivelazione, — cioè 'che' la rivelazione sia avvenuta, — né alla costatazione delle proiezioni che sono state sovrapposte dall'ambiente sull'autore della rivelazione, ora ci si interroga intensamente sull'autore stesso della rivelazione. In verità, in questa impresa, non è stato portato alla luce un tale materiale storico da permettere di scrivere una 'biografia' di Gesù o di fare una «descrizione della sua vita interiore». Resta tuttavia il fatto che lo scenario storico globale ha subito egualmente un tale mutamento, da rivoluzionare l'immagine tradizionale di Gesù e da non permettere più, assolutamente, di dichiarare che, riguardo al Gesù storico, si deve 'completamente' tacere.

In secondo luogo, ogni discussione teologica che voglia riferirsi a Jung viene resa difficile da un'altra circostanza. Alludiamo al fatto che in Jung si costata l'incapacità di accedere ad un'autentica conoscenza di ciò che fa l'essenza del cristianesimo evangelico. Fino agli ultimi suoi anni, nel suo scritto *Risposta a Giobbe*, egli scrive una protesta appassionata contro la «pretesa» immagine di un Dio, il quale esige il sacrificio del proprio figlio per poter concedere nuovamente la sua grazia. Di questo insegnamento di una soddisfazione giuridico-

<sup>5</sup> C. G. JUNG, *Ges. Werke*, vol. II, Zürich 1963, p. 167 s.

legale, abbiamo già parlato a proposito dell'immagine di Gesù che si forma nel contesto deviante della mentalità patriarcale. Ma tale protesta, l'aveva già fatta Lutero, e poi il pietismo, e Schleiermacher, Ritschl, v. Hofmann, Reinhold Seeberg, Erich Seeberg, Karl Holl, Ferd. Kattenbusch, Gustav Aulén e molti molti altri.

Ebbene, Jung crede di fare, con la sua protesta, una cosa nuova; e dà l'impressione che la teoria giustamente respinta sia l'unico inequivocabile oggettivo punto centrale del cristianesimo. Non vede affatto che il cristianesimo evangelico, nelle sue origini, è esattamente la rottura con l'insegnamento rifiutato da Jung, cioè la rottura con ogni forma di legalismo. Jung non si rende conto che la linea di questa concezione non si è mai del tutto oscurata, neppure nei giorni più bui della storia del protestantesimo. Eppure, proprio ai tempi di Jung, questa linea essenziale del protestantesimo – che cioè è proprio quel che è antilegale a donare la grazia risanante – riviveva potentemente nella rinascita luterana e veniva molto chiaramente e particolarmente sottolineata, sì da essere riconoscibile. In questo contesto, ci imbatteremmo evidentemente in problemi che toccherebbero molto intimamente lo sviluppo psicologico di Jung, in problemi che oggi ci risulterebbero semplicemente incomprensibili. Certo è che, dal pesante insegnamento promosso nello stretto ed anche allargato suo gruppo familiare, Jung ha ricevuto in ogni caso una non trascurabile oppressione.

E terzo, anche il rapporto sostenuto da Jung verso il Nuovo Testamento non è più scientificamente pensabile per noi. Egli può ancora sostenere con forza polemica l'affermazione: «Il Nuovo Testamento, come ci sta davanti, è il *Corpus Christianum* che deve essere accettato come un tutto o non accettato per nulla»<sup>6</sup>. Nel contesto, in cui si trova questa frase, è senz'altro notevole che Jung si opponga a intendere Gesù come un razionalistico predicatore morale. Ma il motto 'il tutto o niente' sarebbe la fine di ogni scienza del Nuovo Testamento; esso è semplicemente impossibile. La scienza del Nuovo Testamento, piuttosto, deve distinguere proprio le diverse for-

<sup>6</sup> C. G. JUNG, *Briefe II*, p. 304.

mazioni della tradizione; deve poter individuare ciò che è venuto prima e ciò che è venuto più tardi; deve, con un affinato e specifico procedimento, discernere tra ciò che è periferico e ciò che è centrale. Ma la grandezza di Jung sta altrove: e quindi non gli si fa un gran torto se si conclude che il rapporto di Jung verso il Nuovo Testamento non era scientifico. Certo è che egli, non volendo distinguere, appunto non lo faceva; e perciò, lo si vede citare la Scrittura del tutto acriticamente come se le parole della Scrittura fossero tutte su uno stesso piano.

Questo atteggiamento, che oggi è completamente inaccettabile, mette in dubbio tutte le asserzioni che Jung fa sul Nuovo Testamento, e comunque obbliga a controllare caso per caso la portata delle sue affermazioni. Perciò, un dialogo teologico con Jung si trova di fronte a enormi difficoltà. In altri termini: Jung rimane superato dalla scienza moderna neotestamentaria e specialmente dalla ricerca su Gesù. Un Gesù che non si fa passare per il Figlio dell'uomo della fine dei tempi, che non fa uso dei titoli di Figlio di Dio e di Messia, e che come tale non può essere visto in un contesto escatologico come ha fatto Albert Schweitzer – la cui opera, a proposito, era ben conosciuta da Jung –, un tale Gesù, certamente, Jung non avrebbe potuto immaginarlo.

Ora, il fatto che queste barriere profonde, le quali oggi dividono Jung dalla ricerca teologica nelle molte discussioni già in atto e in continuo aumento, non appaiono neppure, ciò dipende da tre motivi di fondo che si possono osservare di continuo. O non si conosce affatto o non si conosce a sufficienza lo stato attuale della ricerca, e si preferisce non farne alcun calcolo. In tutte queste discussioni, la figura di Gesù non ha alcun ruolo, non acquista rilevanza tematica. E perciò si parla molto genericamente, secondo il vecchio stile, *della religione e della fede o di ciò che è religioso*. Questo, in verità, è troppo facile.

D'altra parte, le barriere che ci separano da Jung non si possono far valere in modo troppo unilaterale e rigido. Questa osservazione può sorprendere; ma è del tutto 'obiettiva', in quanto fa conto di quel tipo di scienziato che Jung fu. Infatti, esiste in Jung, quasi riguardo a ogni problema, un

altro lato. Ed è per questo motivo che una certa critica di poco conto gli ha rimproverato contraddizione, superficialità e mancanza di coerenza. Ma è che Jung appunto non è un pensatore sistematico, ma un pensatore problematico o uno scienziato creativo. I pensatori sistematici, soprattutto nel campo dello spirito e della psiche vivente, raramente sono creativi: a costoro, naturalmente, non capita mai di contraddirsi. Il pensiero di Jung, invece, è troppo profondo per non presentare delle discordanze. Il processo del suo pensiero è, nella sua genesi, elementare, cioè originariamente creativo. Perciò, è un pensiero fluente. La sua opera non vuole essere catturata e inquadrata in una teoria da mettere in pratica — questo ha già abbastanza danneggiato Jung. La sua opera, piuttosto, dà l'impulso a seguirlo ma anche a fare un proprio cammino.

Succede così che la sua posizione verso il cristianesimo come pure verso la figura centrale del suo fondatore, con le sue osservazioni critiche, non è né definitiva né tanto meno conclusa. Ed è per tale motivo che, nel seguito, potremo registrare una dichiarazione riguardo a Gesù che, nonostante la sua presunta assoluta irricongoscibilità, è di un'importanza unica. E potremo capire la posizione di Jung verso il cristianesimo con altre dichiarazioni, che sono, nella storia spirituale dell'Occidente, di altrettanta rara grandezza. Con ciò, ci avviciniamo al contributo indiretto di Jung alla nostra domanda su Gesù, della quale abbiamo parlato e alla quale tendiamo.

Per quel che riguarda, anzitutto, la sua affermazione sul problema del cristianesimo e dell'Occidente<sup>7</sup>, bisogna dire che egli si esprime con un vivo senso della continuità storica, che in genere è caratteristico di Jung. La costatazione lapidaria è la seguente: «Noi siamo radicati in terreno cristiano». Non possiamo negarlo, e bisogna quindi farne conto. «L'attuale tendenza distruttiva o il voler rendere vana ogni tradizione potrebbe interrompere, intercalandovi la barbarie, il normale

<sup>7</sup> Cf. anche l'apprezzamento dei pensieri di Jung riguardo alla tradizione cristiana in: W. BITTER, *Der Verlust der Seele*, Ein Psychotherapeut analysiert die moderne Gesellschaft, Freiburg 1969. p. 212 ss.

processo di sviluppo per vari secoli. Ed è ciò che già accade là dove domina l'utopia marxista». Ma che cosa significa, dal punto di vista psicologico, questo intervallo di barbarie? Esso produce nevrosi: è la prima risposta: «Lo sradicamento o il taglio con la tradizione nevrologizza le masse e le predestina all'isterismo collettivo». Jung è, a questo proposito, molto esplicito: «Là dove predomina il materialismo razionalistico, gli stati si sviluppano per tal motivo meno come prigionieri che come manicomi». E da quando Jung ha scritto queste righe, abbiamo avuto abbondantemente occasione di osservare nevrosi collettive, causate dalla rottura radicale e violenta con il passato.

Che cosa significa ulteriormente la «non-coscienzizzazione di ogni tradizione», dal punto di vista psicologico? Significa regressione a non finire. Jung dice: «Se un'opera viva è tagliata dalle radici, allora le viene a mancare il collegamento con la base della sua esistenza e quindi è destinata a disseccarsi. Da qui si vede come l'anamnesi delle origini sia di importanza vitale». Perciò succede appunto che, se una crescita generale ha raggiunto una volta un alto livello ma poi viene staccata con violenza dal suo radicamento nella tradizione in cui si è sviluppata, ciò conduce necessariamente ad una generale regressione. Ed allora certe idee di natura primitiva e barbara, da lungo tempo sopite e superate, riprendono ad affermarsi caoticamente. E lo sappiamo benissimo, perché l'abbiamo visto dopo il 1933, nelle lotte tra le diverse concezioni del mondo. Di ogni forma di materialismo materialistico, che intenda sradicare certi atteggiamenti di fede, vale quanto Jung afferma: «Il materialismo materialistico, con le sue chimere, forma la religione di quel movimento razionalistico che consegna la libertà della persona alle masse e con ciò stesso la cancella».

Ed ancora, che cosa significa, nella prospettiva psicologica, il cosciente sradicamento cristiano che vien fuori? Significa infine e soprattutto questo: «All'abolizione dell'immagine di Dio segue istantaneamente l'annullamento della personalità umana»<sup>8</sup>. Certo, l'immagine di Dio storica che ci sta davanti

<sup>8</sup> C. G. JUNG, *Aion*, p. 160, 261, 263.

necessita sempre di essere riformata, nel senso di un suo adeguamento al presente; se però, alla fine, viene a mancare un qualsiasi riferimento alla trascendenza, allora l'uomo è defraudato dalla sua umanità. La stessa psicologia, a questo punto, lavora con un'immagine depauperata dell'uomo. Avviene ciò che Mircea Eliade ha descritto, partendo da un altro punto di vista: «Tutte le esperienze vitali, dalla sessualità all'alimentazione, dal lavoro al gioco, sono state desacralizzate. In altre parole, ognuno di questi atti fisiologici è stato spogliato di qualsiasi significato spirituale, quindi della dimensione veramente umana»<sup>9</sup>.

Ebbene, tutti questi fenomeni di sradicamento, Jung li vede essenzialmente sotto l'aspetto della «dissociazione della personalità», che è il «fondamento di ogni nevrosi: il conscio va verso destra e l'inconscio verso sinistra». Vale a dire: il conscio si consegna sempre più all'ideologia estrema, mentre l'inconscio parla con sempre maggiore urgenza un linguaggio completamente diverso. Per tale motivo, i problemi che stanno davanti allo psicologo moderno «sono risolvibili soltanto nella linea di ciò che è stato storicamente tracciato, ed il risultato equivarrà ad una ricezione continuata del mito trasmesso, dove venga presupposta la continuità dello sviluppo». E la circostanza di fatto, storica e psicologica, è ormai questa: «Noi siamo radicati in terreno cristiano»<sup>10</sup>.

Perciò Jung mette anche in guardia da affrettate assunzioni di altre culture. Ai suoi tempi, così come del resto anche oggi, c'era motivo di guardarsi da assimilazioni acritiche della cultura orientale che colmassero il vuoto dell'insegnamento dell'ideologia e della coscienza occidentale. E ciò, soprattutto, a proposito delle idee dei sistemi indiani. Ma «tale aspettazione è ingannevole perché quegli stessi sistemi, così come quelli cristiani, esprimono l'inconscio, il quale rappresenta in misura elevata il rispettivo passato spirituale. Gli insegnamenti indiani rappresentano l'essenza della plurimillennaria esperienza indiana. Possiamo, sì, imparare molto dal modo di pensare

<sup>9</sup> M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957, p. 98 (trad. it., Boringhieri Torino, II ed. 1973, p. 106).

<sup>10</sup> C. G. JUNG, *op. cit.*, p. 261, 262 s.

indiano, però mai ci troveremo espressi da esso secondo quel passato che è custodito in noi. Il nostro presupposto è e rimane il cristianesimo». Quelle assunzioni obbediscono alle regole delle superimposizioni intellettuali, e non c'è la capacità di una genuina assimilazione interna. «Chi crede di poter assumere direttamente i modi di vedere che sono propri dell'oriente, sradica se stesso, perché quei modi non esprimono il passato dell'occidente, e rimangono dei concetti astratti e senza vita che non fanno vibrare le corde del nostro essere più profondo. Noi siamo radicati in terreno cristiano»<sup>11</sup>. Quest'ultima frase, spesso ripetuta, esprime per Jung la necessaria anamnesi o 'terapia collettiva'. La sua inequivocabile convinzione di base relativa alla necessità di una continuità storica, è precisa e psicologicamente fondata, come si vedrà subito.

Il fatto è che il modo cristiano di pensare, attraverso innumerevoli generazioni, non ha solo influenzato di volta in volta la coscienza, ma ha anche avuto come conseguenza degli effetti dinamici sin dentro l'inconscio. Il millenario contatto del cristianesimo, la sua influenza, non solo ha invaso con sempre nuove parole il conscio delle diverse generazioni, ma ha avuto anche un'azione in profondità. Alla ricezione di Cristo nel conscio, che si costata nei dogmi o nei racconti della pietà religiosa, corrisponde «la ricezione di Cristo nella matrice psichica», o nell'inconscio, soprattutto dell'occidente. Jung cerca di inseguire e di scoprire questo processo interiore nelle sue analisi dei padri della chiesa, dei dogmi, la mistica, l'alchimia, la storia della devozione, la religione e la filosofia, a partire dai loro inizi. Anche in questa grande impresa, si tratta dunque di 'collegamenti', che vengono illuminati, per trovare i 'radicamenti' impediti dallo sradicamento. Ma questo orientamento di Jung, che potrebbe aver l'aria di essere apologetico, non è in effetti per nulla tale.

A che cosa mira Jung? Semplicemente a dimostrare per quale «via Cristo è diventato un avvenimento interiore, è diventato 'Cristo in noi'». Vorrebbe orientare la comprensione a capire «che cosa avviene nell'inconscio come risultato dei

<sup>11</sup> C. G. JUNG, *op. cit.*, p. 254 s.

molti secoli di sviluppo della coscienza cristiana» – il che naturalmente non significa affatto che egli possa capire una tale manifestazione e che sappia di conseguenza integrarvisi. Egli vorrebbe appunto decifrare questo linguaggio dell'inconscio. Vorrebbe far vedere quali 'forme di accettazione' ha usato l'inconscio, per poter assimilare la figura di Cristo. In questo modo, dovrebbe chiarirsi che cosa Cristo, lungo tutti questi secoli, «significhi nell'esperienza soggettiva e sotto quali rivestimenti di natura illusoria ma illuminante venga vissuta la sua presenza attiva» nelle molteplici testimonianze accennate.

Ebbene, si dimostra in modo significativo che l'inconscio, per compiere tale ricezione, ha impiegato, per così dire, le sue ultime e migliori possibilità. Esso ha impiegato le sue categorie di ricezione più elementari, cioè quelle archetipe e dei fenomeni primitivi. Se non fossero intervenute categorie di tal genere, l'uomo dell'occidente non sarebbe stato mai toccato veramente da Cristo, la sua profondità non sarebbe stata per nulla mobilitata e tutto non sarebbe stato altro che un moto dell'intelletto rimasto in superficie.

Non si tratta però di questo. Prendiamo infatti in considerazione alcune significative parole-chiave dell'inconscio. In primo luogo, il simbolo del pesce. Questo, ovunque appaia, indica interezza, integrazione, relazione creativa di senso, e cose del genere. Ebbene, Gesù lo adopera già, quando per esempio dice di voler fare, dei suoi discepoli, dei pescatori di uomini. Qui, e molte altre volte, viene da lui stesso toccato un significativo recondito terreno di psicologia del profondo. Non si tratta, cioè, di un innocuo modo di parlare per immagini. Forse nessun altro simbolo ha trovato tanta fortuna nella lingua e nelle immagini come questo, che è di importanza fondamentale. Esso compare già nel Nuovo Testamento e poi si ripresenta negli affreschi delle catacombe, e arriva fino alle moderne rappresentazioni. Nella letteratura cristiana, il fonte battesimale, per esempio, viene raffigurato come una vasca di pesci: i pesciolini che vi nuotano sono le anime, i sacerdoti sono i pescatori; l'era cristiana, nel suo insieme, viene presentata come era del pesce.

Un'altra parola primordiale, carica di riferimenti, è, per l'inconscio, la pietra. Quando nell'induismo un adepto deve

essere consacrato, la cerimonia spesso si compie in modo che egli venga posto sopra una grande pietra, con intorno i sacerdoti. Il ritornello, che costoro cantano, nella sua frase centrale dice: «Diventa duro come una pietra! Diventa duro come una pietra!». Ci si riferisce naturalmente alla saldezza, alla risolutezza e interezza interiore. Anche riguardo al simbolo della pietra, si potrebbe scrivere un'intera monografia. Ma qui dobbiamo accontentarci di sottolineare che, se poi Gesù viene inteso come pietra ultima del coronamento dell'edificio o pietra angolare, come traduce Lutero, allora certamente questa non è soltanto l'espressione di un parlare per immagini e similitudini, ma è un'asserzione fondamentale che investe tutta l'esistenza.

Deve poi essere almeno citato il simbolo del serpente, costituendo esso pure una parola essenziale dell'inconscio. In effetti, esso possiede una tale ricchezza di richiami ed ha una tale pienezza di significati, che difficilmente può essere apprezzato a sufficienza. Forse possiamo capirlo se appena ricordiamo la Kundalini-yoga dell'India. La *libido*, la semplice forza vitale, viene raffigurata come un serpente, il cui innalzarsi dai più bassi ai più alti centri della vita simboleggia lo sviluppo progressivo o il più alto divenire conscio dell'uomo. Se dunque Gesù viene rappresentato come il serpente della croce o albero della vita, allora è chiaro che è semplicemente inteso come forza positiva e fonte di vita<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> C. G. JUNG, *op. cit.*, p. 184 ss, 202 ss, 332 ss. Naturalmente anche questi simboli non possono essere assunti come se non fossero ambigui; e quindi hanno bisogno assolutamente della penetrazione critica da parte della coscienza razionale. Su questo punto, cioè sulla necessità della ricezione critica per mezzo della ragione, sono sorte di recente diverse confusioni in campo teologico. G. Hummel critica che in Jung l'inconscio stia alla coscienza in un rapporto 'compensatorio'. In fondo, sarebbe l'inconscio ad avere la parola, e la coscienza occuperebbe un ruolo soltanto 'funzionalistico', sarebbe 'di rango inferiore', solo 'ordinatrice'. Perciò, sarebbe decisamente necessaria una 'correzione critica' di Jung per salvare meglio ciò che è 'autonomamente proprio della coscienza'. A tale scopo, viene richiesta una 'meditazione complementare'. Ma qui esiste un malinteso di fondo. Il compensatorio in Jung è l'immutabile critica di ordine superiore della coscienza – ciò che Hummel, parlando del rapporto solamente complementare, appunto non

Questi tre esempi possono già da soli farci comprendere come l'inconscio, soprattutto l'inconscio dell'uomo occidentale, abbia risposto all'annuncio di Cristo. Ha risposto, non in modo secondario e superficiale, ma addirittura con energia. Ha effettivamente messo in opera il meglio di sé, al massimo, ha usato le sue più potenti parole simboliche per esprimere adeguatamente ciò che, in quel confronto, accadeva nelle sue profondità.

Senza timore di esagerazione, si può dunque dire che Jung, partendo dall'inconscio, ha dato alla comprensione di Cristo un contributo insolitamente originale: forse, il contributo più originale. Se poi si considera che egli interpreta in questo contesto altri simboli dell'inconscio, quali il punto, la monade, la croce, il centro dello sparviero marino, eccetera, si può dire che c'è presso di lui una crisologia dell'inconscio.

Ora, se si pensa che tutto quello che inerte all'inconscio rappresenta un dinamismo efficace e operante, allora si comprende come per esempio nei sogni possano irrompere d'improvviso dei simboli che sono fondamentalmente cristiani: e ciò, anche in coloro la cui ideologia atea lo proibirebbe per principio; il fenomeno si fa indesiderabilmente vivo anche in coloro che con la parola e la ragione lo negano esplicitamente.

In questo suo profondo contributo sul 'Cristo in noi', Jung non dimentica certo di interrogarsi su colui che porta o determina o sta dietro alle determinazioni psicologiche interne,

vede. Se la coscienza critica smette la guida, le manifestazioni dell'inconscio diventano, secondo Jung, dei 'fuochi fatui'. Queste manifestazioni non vogliono essere 'concretizzate', vale a dire semplicemente recepite e come tali seguite o accolte. Vogliono piuttosto essere fondamentalmente 'realizzate', vale a dire criticamente interpretate nel loro significato simbolico, esaminate nel valore che occupano nell'attuale stato dell'esistenza della persona in causa, affinché, dopo un articolato processo di comprensione, possano infine essere recepite e integrate coscientemente. È sempre la coscienza critica a mantenere la guida ultima. Se si lascia che l'inconscio 'straripi' acriticamente, aggregandovisi complementariamente, allora il processo analitico finisce inevitabilmente in un disorientamento psichico, infine nella psicosi e definitivamente in manicomio. La 'correzione' di Hummel indica direttamente tale strada, se scalta il dominio della coscienza critica e raziocinante; G. Hummel, *op. cit.*, p. 310 ss.

sovrasoggettive o storiche. Jung però lo fa a partire da ciò che egli chiama l'aspetto archetipo. Ma io non vorrei entrare esplicitamente nella discussione del 'Cristo come archetipo'. E ciò perché dovremmo allora dilungarci in ampie e complicate implicazioni filosofiche, senza raccogliere poi un vero guadagno. Dico questo, essendo pienamente cosciente del fatto che, proprio a proposito del Cristo interpretato come archetipo, di solito viene fuori la questione della visione religiosa di Jung.

Del resto, qui parliamo di Gesù uomo, di Gesù in quanto persona storica. Secondo questo punto di vista, Jung avrebbe dovuto chiedersi: quale uomo, quale personalità storica sta sotto a questo Cristo che è stato in grado di operare così incisivamente fino alle profondità dell'inconscio? Come psicologo, avrebbe dovuto chiedersi: è oggi ancora possibile giungere a qualcosa di tangibile e concreto, a partire dalla psicologia del profondo? Ma questa domanda, Jung non se l'è posta; e l'omissione è coerentemente legata al suo orientamento, condizionato e legato alla situazione del suo tempo, che indagava sulla religione nel suo insieme.

Non è stato Jung il solo a non porsi tale domanda; anzi, molti l'hanno persino rifiutata coscientemente, per giungere alla negazione di Gesù. Così, se per esempio Gesù si esprime in termini di esclusività là dove dice «Io e il Padre mio» e rivendica nei riguardi del Padre 'suo' una posizione del tutto particolare, allora, poiché la figura storica si innalza ad un tratto a una eccezionale assolutezza, si conclude e si sentenzia: ma ciò non esiste! E alla fine, si afferma: questo Gesù è un esaltato, è un pazzo, un irresponsabile, uno psicopatico. In effetti, il tema sulla 'salute spirituale' o sulla 'responsabilità di Gesù' è stato vivacemente dibattuto per lungo tempo. Ma a questo modo di pensare e dubitare, Albert Schweitzer ha dato una risposta senz'altro definitiva, là dove dimostra che i negatori di Gesù, in quel loro argomentare, si appoggiano su delle frasi della Scrittura che la più recente ricerca ha provato essere non genuinamente di Gesù<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> A. SCHWEITZER, *Die psychiatrische Beurteilung Jesu*, Tübingen 1913.

A proposito di questo, bisogna dire che lo psicologo deve sempre tornare a imparare che le teorie psicologiche più ambiziose vengono a cadere di fronte ai fatti provati. La prova della realtà storica rimane il criterio decisivo. A sostegno delle ricerche di Albert Schweitzer, sta Walter E. Bundy con varie, grandi opere sul tema. Tra l'altro, in Bundy, è particolarmente impressionante come egli sappia darci un'immagine chiara e abbastanza completa del paranoico, quale si può incontrare in ogni clinica psichiatrica. Ebbene, una volta che l'autocoscienza d'un paranoico sia lasciata emergere innanzi a noi, ci viene meno il coraggio di tentare ancora un qualsiasi confronto col Nuovo Testamento: risulta evidente l'assurdità di una tale impresa<sup>14</sup>.

Certo, lo psichiatra Jung non si lascia andare per questa via, così come pure non si smarrisce nella falsa strada preferita dai suoi contemporanei. L'intuizione vigile e viva di Jung sente con immediatezza che la personalità storica stessa, per quanto sia potuta diventare relativamente inafferrabile, possiede qualcosa di compiuto in sé come di chi dona pienezza, qualcosa di elementare nel senso di esemplare, qualcosa di assolutamente essenziale. A questo proposito, esiste il passo di una lettera, nella quale la sua opinione più matura trova la migliore espressione. Dice: «Il 'merito' (meglio, il significato) psicologico di Cristo consiste in ciò, che egli, come un 'primogenito', rappresenta il modello del 'téleios', dell'uomo integrale»<sup>15</sup>. Ecco: Gesù, il primogenito e modello dell'uomo o maschio integrale o integrato! Che poi Jung, in questo passo citato, dica Cristo, dove avrebbe dovuto dire Gesù, questo non ci deve disturbare, poiché è relativo al suo modo di esprimersi. Senza dire che parlare di una integrazione di Cristo, in quanto potenza metafisica o Figlio di Dio, non avrebbe affatto alcun senso. Infatti, l'integrazione è un fatto psicologico, che ha signifi-

cato solo in quanto si può riferire ad un *humanum*, perché riguarda sempre e solo l'umano. Dunque, dopo tutte queste considerazioni, è chiaro questo: viene affermato che Gesù è il primo uomo integrato, il primo uomo che possiede l'integrazione d'anima nella storia universale, e che pertanto si apre con lui un capitolo totalmente nuovo di tale storia. Questa, a dire il vero, è una ammissione, una dichiarazione potente e grandiosa!

In seguito a ciò, Jung avrebbe dovuto porsi tutte le domande a cui abbiamo sopra accennato. Ma egli non l'ha fatto. Perciò, sulla sua scia, dobbiamo ora porcele noi: come si presenta colui che è il primo maschio integrato della storia universale, come pensa e agisce, come vive e muore? E fino a qual punto è il modello perenne per tutti i tempi?

<sup>14</sup> WALTER E. BUNDY, *Die Persönlichkeit Jesu in psychopathologischer Sicht*, in: *Wer war Jesus von Nazareth? Die Erforschung einer historischen Gestalt*, a cura di G. STRUBE, München 1972, p. 105 ss.

<sup>15</sup> C. G. JUNG, *Briefe II*, p. 219.