

*Il male in Dio. Il processo di individuazione del divino  
nella Risposta a Giobbe di Carl Gustav Jung*  
**Shady Dell'Amico\***

*Varrebbe forse la pena far comprendere, una buona volta,  
ai contemporanei istruiti cosa sia il cristianesimo,  
senza lasciare questo compito urgente allo psichiatra.*  
(Lettera di C.G Jung del 28 maggio 1952 a Dorothea Hoch)

*Ricevuto il 5 ottobre 2020  
Accettato il 19 gennaio 2021*

**Riassunto**

Nel presente articolo mi propongo di studiare la *Risposta a Giobbe* di Carl Gustav Jung. Com'è noto, il padre della psicologia analitica concepiva l'immaginario religioso come espressione delle dinamiche psicologiche di un uomo in continua evoluzione. La lettura qui adottata, in linea con questa posizione, vede nella *Risposta a Giobbe* la rappresentazione della divinità come soggetta a un processo di individuazione analogo a quello che il paziente compie durante il trattamento analitico.

**Parole chiave:** *psicologia, religione, simboli, archetipi, individuazione, inconscio*

**Abstract.** *Evil in God. The Individuation Process of Divine in Carl Gustav Jung's Answer to Job*

In this article I propose to study Carl Gustav Jung's *Answer to Job*. The father of Analytical Psychology conceived the religious imagination as an expression of the unconscious dynamics of man. The reading adopted here sees representation of divinity, in the *Answer to Job*, as subjected to a process of individuation similar to what the patient performs during analytical treatment.

**Key words:** *Psychology, religion, symbols, archetypes, individuation, unconscious*

\* Laureato alla magistrale di Filosofia all'Università di Pisa. Email: shadiron@gmail.com

*Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSN e 1971-8411), vol. 27, n. 1, 2021*  
DOI: 10.3280/jun1-2021oa10483

## Introduzione

Nel presente articolo intendo presentare alcune riflessioni sulle implicazioni psicologiche e filosofiche della *Risposta a Giobbe* di Carl Gustav Jung. Com'è noto, il padre della psicologia analitica concepiva l'immaginario religioso come espressione delle dinamiche psicologiche di un uomo in continua evoluzione. La lettura qui adottata – in linea con questa posizione – vede nella *Risposta a Giobbe* la rappresentazione della divinità come soggetta a un processo di individuazione analogo a quello che il paziente compie durante il trattamento analitico. Jung pare esaminare la narrazione biblica come una metafora psicologica: Yahwèh, figura dell'Io nevrotico e sofferente, viene progressivamente a integrarsi con i contenuti archetipici dell'inconscio collettivo, espressi attraverso le rappresentazioni che costellano lo scenario religioso ebraico-cristiano. Dopo un esame dell'indirizzo di questo singolare testo, presenterò le diverse fasi dell'*individuazione del divino* descritte da Jung.

### La *Risposta a Giobbe* come risposta di senso

«Questo non è un libro scientifico»: così esordisce Jung nella prima edizione di *Risposta a Giobbe*, edita da Rascher a Zurigo nel 1952. Quelle che presenta, infatti:

[...] sono considerazioni di un medico e di un profano in teologia che, avendo dovuto rispondere a molte domande in materia religiosa, si è visto costretto a riproporre il significato delle idee religiose dal suo punto di vista extraconfessionale. Erano domande suggerite dagli eventi contemporanei: menzogna, ingiustizia, schiavismo e genocidio hanno non soltanto sommerso gran parte dell'Europa, ma regnano ancora su vaste zone del globo. Che ne dice un Dio benevolo e onnipotente? (Jung, 1952, p. 185).

Dunque non un libro scientifico e neanche un'opera teologica in senso stretto. È piuttosto un libro filosofico – un «confronto personale con le concezioni del cristianesimo tradizionale», come lo definisce (*Ibidem*) – nel quale il padre della psicologia analitica intende chiarire il valore della letteratura biblica alla luce dell'esperienza psicologica. In questa sede non serve senz'altro evidenziare l'interesse di Jung per la religione, intesa anzitutto come accostamento all'esperienza del numinoso, «uno dei punti di appoggio [...] per la teorizzazione degli archetipi» (Màdera, 2016, p. 96). Né, tanto meno, occorre specificare l'importanza da Jung attribuita, per la psiche dell'uomo occidentale, all'immaginario simbolico-religioso cristiano (cfr.

Jung, 1934-54, pp. 28-31) e alle stesse Scritture. Così, ad esempio, affermava nel 1931: «È necessario leggere la Bibbia, altrimenti non capiremo mai la psicologia. La nostra psicologia, tutte le nostre vite, il nostro linguaggio e il nostro corredo d'immagini sono costruiti sulla Bibbia» (cit. in Dorella, 2013, p. 40).

Rispetto alle altre opere di psicologia della religione, l'approccio metodologico utilizzato nella *Risposta a Giobbe* è però del tutto particolare. Jung, che scrive sulla scia della Seconda Guerra Mondiale, non adotta in queste pagine lo sguardo di un osservatore distaccato. Come molti suoi contemporanei, egli si rivolge alla critica filosofica e religiosa per fecondare di senso le lacerazioni subite dalla cultura contemporanea, assumendo dunque una prospettiva esplicitamente *soggettiva* (cfr. Bishop, 2002, p. 2). Nel *Giobbe* che reclama giustizia, Jung vede la figura dell'umanità delle due Guerre Mondiali chiedere a Dio una risposta all'insensato della violenza e della morte. Lo suggerisce chiaramente già l'esergo alla prefazione dell'opera, in cui lo psichiatra svizzero, rivolgendosi al *lector benevolo*, cita 2Sam 1,26: *Doleo super te frater mi* ("L'angoscia mi stringe per te, fratello mio")<sup>1</sup>.

In virtù di questo carattere personale e poco rigoroso del testo – che tuttavia «pur non facendovi esplicito riferimento, riporta alla dimensione della terapia [...] come luogo che accoglie e ricomponi il dramma psichico» (Pintus, 1987, p. 115) – in *Risposta a Giobbe* l'esame della questione religiosa procede narrativamente, nel tentativo di cogliere l'orizzonte di senso nel quale essa si colloca. Il punto è recuperare, sviluppandola, l'esperienza di significazione che un tempo soddisfaceva le esigenze più profonde della psiche: «Soltanto ciò che ha significato redime», scrive Romano Màdera (2016, p. 98). La vicenda biblica, in particolare, è interpretata come la drammatizzazione di un processo endopsichico di Dio che, *per mezzo della relazione con l'uomo*, si apre a una metamorfosi sempre più radicale, conducendo «a una divinizzazione del mondo, della terra e di ciò che manca al simbolo trinitario: il male e il femminile» (ivi, p. 87).

1. Jung sa bene che le risposte teologiche del passato non possono più spiegare la complessità del reale. La particolare "crisi delle certezze" che ha investito l'Europa con le due Guerre Mondiali, e in generale la maturazione della psiche collettiva, ha reso lo scenario mitico cristiano – pur sempre costituito dalla proiezione di contenuti archetipici – incapace di favorire un'ulteriore integrazione fra coscienza e inconscio (v. Stein, 2006, pp. 115-129). Come si legge in *Aion*, «difficilmente potremmo oggi definire, se non per scherno, le cose che sono successe e che ancora succedono nei campi di concentramento degli Stati totalitari come "accidentale mancanza di perfezione"», in linea con la dottrina tradizionale del cristianesimo (Jung, 1951, p. 50). Tutto ciò equivale a una domanda di senso: questa è adesso responsabilità della psicoterapia, «che così si estende molto al di là dei limiti della medicina somatica e della psichiatria, sconfinando in ambiti un tempo riservati ai sacerdoti e ai filosofi» (Jung, 1935, pp. 134-135).

## Il processo di individuazione di Dio

Ovviamente a essere preso in esame come soggetto in trasformazione non è Dio *stricto sensu*, che – come Jung ripete spesso – resta sempre al di fuori delle indagini della psicologia, incapace di offrirsi a una qualche tendenza metafisica. Secondo James Wallace Heisig «gran parte della confusione provocata da questo libro viene da un fraintendimento delle intenzioni dell'autore. Jung parlò delle nozioni che l'uomo ha di Dio e del loro sviluppo, non di Dio stesso» (Heisig, 1971, pp. 793-794)<sup>2</sup>.

A subire una progressiva trasfigurazione è infatti l'*immagine* di Dio, la rappresentazione simbolica che rinvia alle «realità trascendenti della coscienza» (Jung, 1952, p. 7). L'incontro con l'*imago Dei* è pertanto l'incontro dell'Io con l'inconscio, dove l'insondabile si manifesta, privo di una qualche trascendenza ontologica, nell'alterità tutta immanente delle regioni più ignote della psiche umana (cfr. Palmer, 1997).

Le prime, preziosissime, pagine della *Risposta* vogliono proprio evitare che si confonda il terreno psicologico-fenomenologico con quello metafisico, inerente alla *realità extracognitiva* di questi archetipi<sup>3</sup>. Dato che la *Risposta* include anche uno sviluppo mitopoietico del modello cristiano, con l'ingresso dell'Ombra-Satana in Dio e la realizzazione di una “quaternità” divina alla fine della storia, ecco che l'intenzione di Jung si definisce – usando un'espressione di Murray Stein – come un «aiutare la tradizione a individuarsi», aiuto a sua volta finalizzato a favorire l'individuazione dell'uomo contemporaneo che in essa si rispecchia (Stein, 2006, p. 115). Si tratta di una precisazione importante: una volta chiarita, Jung sviluppa l'intera opera in un linguaggio interamente simbolico-religioso.

Il testo si apre con alcune considerazioni. Lo psichiatra svizzero afferma, in primo luogo, di considerare il *Libro di Giobbe* «un libro particolare sulla lunga via dell'evoluzione del dramma divino» (Jung, 1952, p. 10). Il complesso rappresentativo di Yahwèh è quello di un «Dio smodato nelle sue emozioni e che appunto soffriva di questa smodatezza»: un Dio ambivalente, in

2. La *Risposta a Giobbe* sarebbe il libro più controverso di Jung, in cui l'autore «cerca di rintracciare la storia dell'archetipo di Dio. Più specificatamente Jung intraprese una psicoanalisi di Jahvè e del “trauma” che provò nella sua scommessa con Satana e nel suo incontro con Giobbe» (Heisig 1971, pp. 793-794). Sull'immagine di Dio in Jung si veda anche Antonelli (1991, pp. 27-40).

3. In un'intervista di Mircea Eliade del 1952, a proposito della *Risposta a Giobbe*, ebbe a dire: «Io parlo da psicologo, e soprattutto mi riferisco all'immagine antropomorfa di Yahwèh e non alla sua realtà teologica. E come psicologo affermo che Yahwèh è contraddittorio e inoltre che questa contraddizione può essere interpretata psicologicamente» (cfr. McGuire, Hull, 1995 p. 244). Per un esame più vicino all'ottica della filosofia della religione si veda Ciampa (2005, pp. 63-65).

cui coesistono «contemporaneamente ponderatezza e sconsideratezza, bontà e crudeltà, energia creatrice e volontà di distruzione» (*Ibidem*). È questo lo statuto *patologico* della rappresentazione del Dio veterotestamentario che convoglia, senza alcuna mediazione razionale, attributi psichici contrastanti e fra loro in conflitto, creando una scissione interiore alla stessa divinità<sup>4</sup>.

Questo riassumere aspetti e inclinazioni antitetiche determina una frammentarietà caratteriale che, scrive Jung, spinge il Dio della narrazione biblica a una condotta fortemente contraddittoria. Sopraffatto dalle sue emozioni, dai suoi istinti autoaffermativi e dalle pulsioni di possesso, Yahwèh si rivela come una personalità *sofferente* capace di operare energici progetti di creazione come violenti moti distruttivi. Yahwèh non può riflettere perché non possiede coscienza di sé, perché è aggredito dall'interno da forze che lo feriscono e che lo costringono a sua volta ad aggredire: «Uno stato del genere – sentenza Jung – può venire descritto soltanto come *amorale*» (*Ibidem*). In una lettera a Eric Neumann del 5 gennaio 1952 esprimerà ancora più laconicamente: «Dio è una sofferenza che l'uomo dovrebbe curare» (cit. in Procesi, 2000).

## **Il Pentateuco, ossia la totale incoscienza di Dio**

Cerco dunque di ricapitolare in modo sintetico, e il più possibile connesso alle categorie della psicologia junghiana, quanto è possibile leggere nelle pagine della *Risposta*.

Il presupposto è noto: per Jung la storia evolutiva di Dio si pone come un processo di integrazione di una personalità dissociata. Questo fenomeno, che può essere anche proprio delle cosiddette personalità normali, assume tratti patologici laddove vi è una totale *identificazione dell'Io con la Persona*, la *maschera* usata nelle interazioni con l'oggetto (cfr. Jung, 1928, pp. 109-110). È in questo senso che Jung legge la psicologia divina dell'Antico Testamento: l'Io di Yahwèh si pone identificandosi in modo completo con il suo atteggiamento esteriore, cosa che comporta la repressione degli altri contenuti psichici a livello inconscio. Pur essendo un Dio di potere e non di giustizia, Yahwèh: «si atteggiava a geloso custode della morale; in particolare era molto sensibile per quanto concerneva la giustizia. Egli doveva perciò venire sempre magnificato come “il Giusto”, cosa alla quale, a quanto sembra, teneva non poco» (Jung, 1952, p. 16)

Yahwèh desidera essere riconosciuto come soccorritore nonostante sia il

4. «Yahwèh è un concetto di Dio che contiene contraddizioni ancora indiscriminate», si legge ne *Gli archetipi dell'inconscio collettivo* (Jung, 1934-54, p. 26).

primo fra i persecutori del suo popolo. «Le sue diverse proprietà sono insufficientemente connesse le une con le altre, in maniera da disintegrarsi in atti reciprocamente contraddittori» (ivi, pp. 20-21). Dio vive una «totale opposizione interna» (ivi, p. 16). Per tutto il *Pentateuco*, l'ira di Yahwèh – scrive Jung – si scontra con la sua misericordia, e il suo desiderio di vita per l'uomo contende il primato con l'istinto a sterminarlo. Egli vuole essere adorato come la fonte della giustizia nonostante eserciti un potere teocratico e violento.

«La dualità dell'atteggiamento – si legge in *Tipi psicologici* – è particolarmente manifesta nelle nevrosi» (Jung, 1921, p. 35). Da ciò si origina anche il “complesso di potenza” di Yahwèh e la sua volontà di schiacciare tutto quanto non riconosca la supremazia dell'Io e la sua identificazione con la Persona<sup>5</sup>.

## Il ruolo di Giobbe

Questa situazione procede fino ad un “punto di rottura”: il *Libro di Giobbe*. Yahwèh, che nel suo Io ipertrofico si è voluto identificare con la propria Persona di Dio amorevole e giusto, di fronte alla correttezza e all'integrità di Giobbe intuisce il proprio negativo interiore, la propria Ombra e, per non accoglierla, la trasferisce sull'uomo.

La percezione dei contenuti inconsci latenti, incompatibili con la propria immagine rivelata, lo spingono pertanto a reagire di fronte alla superiorità morale della sua creatura, proiettando in lei un suo elemento soggettivo: il *dubbio*<sup>6</sup>. Giobbe diviene così la personificazione dell'insicurezza che Yahwèh avverte in realtà verso di sé.

È a questo punto che scatta la terribile aggressione di Dio. Permettendo che a Giobbe vengano rubate le sue greggi, facendo trucidare i suoi servi, i suoi figli e le sue figlie, e portando lo stesso innocente al limite delle sue forze per una malattia tormentosa che gli divora il corpo, «Yahwèh viola in maniera flagrante perlomeno tre delle leggi che egli stesso aveva dettato sul

5. Jung definisce *complesso di potenza* «l'insieme di tutte quelle rappresentazioni e quelle aspirazioni che tendono a collocare l'Io al di sopra di altre influenze e a subordinare queste all'Io, sia che tali influenze provengano da uomini o situazioni, sia che esse provengano da impulsi, sentimenti e pensieri propri, soggettivi» (Jung, 1921, pp. 467-468).

6. Particolare è il ruolo rivestito dal *satàn* nel “prologo in cielo” del *Libro di Giobbe*. Dio si lascia tentare dalla scommessa della creatura soprannaturale che si fa presente alla sua corte dopo aver compiuto un giro di perlustrazione sulla terra (Gb 1,7). Questa figura, da Jung, è letta come la simbolizzazione di alcune delle proprietà cognitive di una psiche divina ancora internamente scissa e contraddittoria: «È infatti con una facilità sconcertante e senza alcun valido motivo che Yahwèh si è lasciato influenzare da uno dei suoi figli, da un *Pensiero di dubbio*, e indurre così a dubitare della fedeltà di Giobbe» (Jung, 1952, p. 25).

monte Sinai» (Jung, 1952, p. 27). Non solo; Dio si rivela «con un grande sfoggio di lampi e di tuoni» (ivi, p. 32), sprigionando le forze cosmiche e dando vita a uno scenario grande e terribile, a tutti gli effetti inutile per persuadere il suo interlocutore.

Perché, dunque, Dio aggredisce Giobbe? Perché Giobbe ha una moralità autentica, laddove Dio desidera solo mantenere la maschera con cui si è identificato. Tutto questo si sviluppa in modo inconscio e serve ad allontanare il più possibile la consapevolezza della propria dissonanza, del proprio *non* essere all'altezza del suo Decalogo. Yahwèh, che domanda di essere celebrato come fonte di ogni giustizia, si trova così a constatare di avere sotto di sé esempi molto più forti di cosa essa sia. Solo «una gelosia di questo tipo – sostiene Jung – potrebbe forse spiegare la condotta di Yahwèh» (*Ibidem*).

Avvertendo in Giobbe quell'integrità da lui non posseduta, il Dio biblico (spinto dal proprio dubbio, dal *satàn*) decide di travolgere Giobbe di sventure con l'obiettivo di costringerlo alla bestemmia e dimostrare la fondatezza dei suoi sospetti. Il rischio infatti è che il suo interlocutore possa metterlo davanti a se stesso. Ma Giobbe non pecca, anzi, è allora che chiede a Yahwèh di elevarsi allo stato di coscienza: la condotta che sta avendo non è degna di lui. Comportandosi come un tiranno, egli non si mostra per quel Dio di giustizia e di pietà che dice di essere. Dio lo mette a tacere, scatenando un trionfo di forze cosmiche finalizzato a convincere «in primo luogo Yahwèh stesso della sua inattaccabile potenza» (ivi, p. 33). Ma ormai qualcosa è cambiato. Il Dio biblico prende coscienza che Giobbe ha ragione e ritira la proiezione della sua Ombra dall'uomo<sup>7</sup>. Come scrive Antonio Vitolo, «Giobbe, con la sua coscienza, ha creato un ostacolo rendendo necessaria l'autoriflessione di Dio. È questa la modificazione più profonda che si produce nella divinità dall'incontro con Giobbe» (Vitolo, 2001, p. 36). Grazie a questo rapporto, Yahwèh capisce di non essere così unilaterale come credeva e che pertanto – se desidera essere compatibile con la sua Persona – deve fare i conti con la propria Ombra. È l'inizio dell'emersione della coscienza divina, cioè del progressivo costituirsi di rapporti fra i contenuti inconsci e l'Io.

7. È un processo di *assimilazione*, cioè di «adeguamento di un nuovo contenuto di coscienza al materiale soggettivo pronto a riceverlo, ragion per cui vien dato particolare rilievo alla somiglianza del nuovo contenuto con il materiale soggettivo preesistente». Il contrario dell'assimilazione è la *dissimilazione*, cioè «lo straniarsi del soggetto da sé, a favore dell'oggetto, sia che si tratti di un oggetto esterno, sia che si tratti di un oggetto "psicologico", ad esempio un'idea» (Jung, 1921, pp. 458-459).

## Anamnesi della Sophia

L'emersione avverrà in due modi, esposti nei paragrafi successivi. Il primo è l'incontro con l'Anima, la controparte femminile della psiche maschile, personificata nel testo come Sophia<sup>8</sup>. Il punto di partenza di Yahwèh è di una totale non consapevolezza della propria Anima. Al modo di tutti coloro il cui Io non è differenziato dalla loro Persona, anche Yahwèh non ha un rapporto cosciente con i processi inconsci connessi alla sua controparte femminile, che possiede tratti antitetici rispetto a quelli propri dell'atteggiamento esteriore (cfr. Jung, 1921, p. 457). Come succede in casi del genere, essa è allora proiettata su un oggetto esterno verso cui si realizza un rapporto di dipendenza assoluta, di amore e di odio, dovuto al fatto che «un vero adattamento cosciente all'oggetto che rappresenta l'immagine dell'Anima è impossibile» (ivi, p. 496).

L'incoscienza della propria Anima porta infatti Yahwèh a proiettarla sul popolo eletto, «che viene così costretto a un ruolo femminile» (Jung, 1952, p. 57)<sup>9</sup>. Gli scoppi d'ira, di gelosia, le minacce e poi i più grandi gesti di sentimento che si leggono nel testo biblico, sono dovuti – dice Jung – al fatto che Yahwèh non può operare un adattamento cosciente all'oggetto: egli riveste in modo inconsapevole Israele dell'immagine dell'Anima e le chiede una perfezione incompatibile con la sua natura, avendo per lei un attaccamento morboso fatto di promesse e punizioni<sup>10</sup>.

È pertanto nei libri sapienziali successivi a Giobbe che si attua un'evoluzione della coscienza in questo senso. La proiezione dell'immagine dell'Anima è un fenomeno di dissimilazione che svincola il soggetto dalle proprie dinamiche interiori, dinamiche che possono farsi coscienti soltanto se rein-

8. È interessante vedere come Jung *non nomini neanche una volta l'archetipo dell'Anima*, ma esso sia del tutto assorbito in motivi gnostici, cristiani o cabalistici. Il tono dell'argomentazione procede infatti interamente a livello "pleromatico". Poiché – dice Jung – la Sophia è personificata in un ruolo femminile (femminile è infatti il termine greco *sophia*, sapienza, ma anche quello ebraico *ruah*, spirito/soffio) e Yahwèh in un ruolo maschile, ciò che desidera fare Dio è «*rinnovarsi nel mistero del matrimonio celeste*», realizzare cioè quello «*hierogamos pleromatico*» capace di restituire l'unità all'interno del divino, di garantire, in altre parole, il processo di individuazione (v. Jung, 1952, p. 60).

9. Spiega Jung: «In tutti quei casi nei quali sussiste un'identità con la Persona, e quindi l'anima è inconscia, l'immagine dell'anima è trasferita in una persona reale. Questa persona è oggetto di un amore intenso, oppure di un odio altrettanto intenso [...]» (Jung, 1921, 496). Per Jung, l'identificazione con la Persona fa sì che l'uomo non abbia alcun rapporto cosciente con i propri processi interni, tanto da doverli proiettare su una donna per riuscire a sperimentarli.

10. Dio non può vedere il popolo eletto per quello che realmente è a causa della "trappola" della sua proiezione. Ciò che lega Yahwèh e Israele è un vincolo perfezionistico, dovuto al fatto che Israele si scopre sistematicamente inadeguata alle pretese di Dio: è espressione, per Jung, di una logica di coppia nemmeno troppo infrequente (cfr. Jung, 1952, p. 59).

tegrate<sup>11</sup>. Questa fase di integrazione è ciò che viene espresso, per Jung, nel rapporto biblico fra Yahwèh e Sophia: l'Io si decentra e accoglie l'archetipo numinoso indice del suo atteggiamento inconscio. È un processo di assimilazione che Jung, qui, definisce *anamnesi* (evidentemente intesa nel senso platonico di "reminiscenza"). Tanto più Yahwèh si è identificato nell'immagine virile della pura potenza, quanto più la Sophia è caratterizzata come emozionale e relazionale. Giobbe si era reso conto di questo lato "affettivo" di Dio e lo aveva reclamato a gran voce; ma l'Io di Yahwèh non sapeva allora di avere un'Anima, non era conscio ancora della sua Sophia.

Scoperta questa componente dentro di sé, Dio non ha più bisogno di reclamarla da Israele: qui – scrive Jung – comincia ad affermarsi una tendenza universalistica dove il ruolo del popolo eletto perde sempre più di centralità (Jung, 1952, p. 59).

### La "buona novella" come rimozione dell'Ombra divina

L'altro modo messo in atto da Yahwèh per emergere come coscienza consiste nel tentativo di rimozione consapevole dell'Ombra dalla propria personalità. Con ciò l'Ombra di Yahwèh non smette di sussistere, anzi, acquisisce di potere, sebbene venga rappresentata come estranea alla divinità: è il Satana del Nuovo Testamento. Per Jung, infatti, «il diavolo è una variante dell'archetipo dell'Ombra, cioè dell'aspetto pericoloso del lato oscuro dell'uomo, il lato che non vuole essere riconosciuto e accettato» (Jung, 1917-43, p. 155).

L'Io divino procede a identificarsi in modo unilaterale con soltanto uno dei suoi poli psichici, quello positivo, cosa che comporta un totale rifiuto dell'altro. In questo modo Yahwèh:

[...] identificandosi con il suo aspetto luminoso, diviene un Dio buono e un Padre amoroso. Egli non ha certamente perso la sua natura collerica e può ancora infliggere delle punizioni, ma da ora in avanti solo secondo giustizia. Sembra che non si debbano più temere casi sul genere della tragedia di Giobbe (Jung, 1952, p. 83).

Si tratta di una nevrosi difensiva che origina l'idea di un Dio come *sum-mum bonum*: «L'uomo fu vincolato al regno dei cieli: e un abisso lo separò dal male» (Jung, 1951, p. 242).

Disconosciuta la propria Ombra e accolti i processi inconsci connessi all'Anima-Sophia, l'Io di Yahwèh è allora oggetto di una *enantiodromia*, di

11. A suo parere, «la proiezione dell'immagine dell'anima svincola il soggetto dall'interesse per i propri processi interiori», che dunque devono essere assimilati sulla via dell'individuazione (Jung, 1921, pp. 497).

una “corsa nell’opposto” che interviene laddove una direttiva eccessivamente unilaterale domina la vita cosciente (cfr. Jung, 1921, pp. 473-475). Da carnefice Yahwèh si rende vittima e decide di incarnarsi per espriare i peccati commessi verso l’uomo. «Come l’uomo ha sofferto da Dio, così Dio deve soffrire dall’uomo» (Jung, 1952, p. 89). Il Dio non-umano che aveva schiacciato Giobbe, ora si rende umano incarnandosi nella nuova figura giobica del Cristo:

La vita di Cristo è precisamente come deve essere, per essere contemporaneamente la vita di un dio e quella di un uomo. Si tratta di un *symbolum*, della sintesi di due nature eterogenee, all’incirca come se si fossero uniti Giobbe e Yahwèh in una sola personalità (*Ibidem*).

Jung raffigura questa “unità” come l’esito del matrimonio ierogamico fra Yahwèh e la Sophia, come il risultato di un incontro fra la coscienza e l’inconscio. Cristo è immagine della totalità psichica che ne risulta, anche se ancora *imperfetta*, perché priva del principio negativo che gli si contrappone nella figura di Satana. Egli rappresenta l’archetipo del Sé che, per realizzarsi, deve crocifiggere l’Io e negare se stesso (cfr. Jung, 1942-48, pp. 151-152). Il processo di individuazione del divino passa pertanto attraverso una *via crucis* che vede l’Io di Yahwèh, che tanto aveva fatto patire l’uomo, ora inchiodato come uomo al fine di garantire l’integrazione completa della psiche del divino<sup>12</sup>.

Ecco dunque la novità della *buona novella*: l’aver introdotto un’immagine di Dio come quintessenza della bontà (Jung, 1952, p. 151). Eppure, scrive Jung, «è purtroppo esperienza generale che le affermazioni particolarmente positive e categoriche si presentano specialmente dove è avvertibile un leggero dubbio che si vorrebbe eliminare» (ivi, p. 84).

Si vedrà come questa constatazione porterà, nell’esegesi psicologica del testo biblico, a conseguenze inaspettate.

### **L’Apocalisse e l’esigenza di una *coincidentia oppositorum***

Così si apre l’ultima parte della rivelazione, quella apocalittica. Qui è di nuovo il fenomeno dell’enantiodromia che mette fine all’alienazione (o dis-

12. Si legge ne *Il simbolismo della messa*: «Sappiamo dall’Antico Testamento che Yahwèh era sì un custode della legge, ma non era giusto egli stesso, e andava soggetto ad accessi d’ira di cui poi doveva pentirsi [...]. La colpa di Dio consisteva nel fatto che egli non aveva dato soddisfazione come creatore del mondo e come re delle sue creature, e perciò dovette essere sottoposto [con la crocifissione] a uccisione rituale» (Jung, 1942-54, pp. 102-203). Come si vede, Jung rovescia la dottrina tradizionale della Chiesa: Cristo è punito non per i peccati degli uomini, ma per quelli di Dio. In questo modo dà alla sua interpretazione un’esplicita connotazione gnostica (cfr. *ibidem*).

simulazione) di Satana. Il Dio assolutamente buono compie un “passaggio all’opposto” nell’*Apocalisse* di Giovanni, dove recupera la sua natura distruttiva e caotica. Il Cristo mite e umile di cuore dei Vangeli si rende un giudice implacabile che sommerge nella vendetta gli infedeli. È la vittoria dell’Ombra, che fa di nuovo il suo accesso nella psiche cosciente, creando inizialmente uno scopenso:

Una vera orgia, di collera, di vendetta e di cieca frenesia di distruzione, che non si appaga di immagini terrificanti e fantastiche, ma esplose e inonda con sangue e fuoco un mondo per la redenzione del quale si stavano proprio allora compiendo i maggiori sforzi nella speranza di riportarlo allo stato originale d’innocenza e comunità d’amore con Dio (*Ibidem*).

Tutto ciò si sarebbe già realizzato *storicamente*. In *Aion* questo sommovimento psichico è espresso attraverso riferimenti astrologici con un chiaro riferimento storico. L’eone cristiano coinciderebbe con l’era astrologica dei Pesci, dove il primo pesce ha un significato “cristico” e il secondo, che nuota in senso opposto, “anticristico”. Se il primo millennio dell’era cristiana ha visto l’affermarsi della Chiesa e dei valori dello spirito, il secondo è stato contraddistinto dall’avvento dell’Anticristo. E cioè dal rovesciamento dei valori cristiani, che ha condotto prima all’alchimia e alla scienza sperimentale, poi al materialismo e alle ideologie politiche novecentesche (cfr. Dell’Amico, 2020, pp. 66-67)<sup>13</sup>. L’inflazione del negativo in tutta la sua portata distruttiva si è infine realizzata con la scoperta della bomba atomica e il suo uso su Hiroshima e Nagasaki nella Seconda Guerra Mondiale.

L’*Apocalisse* non è dunque un evento del futuro, ma del presente. Noi uomini di metà Novecento, dice Jung, viviamo alla fine del regno dell’Anticristo, ed è pertanto nostra responsabilità integrare l’Ombra e favorire un rapporto armonico fra gli elementi della natura umana. È in noi, in cui Dio si è incarnato per sempre per mezzo della Pentecoste, che deve avvenire l’*integrazione dell’Ombra* che il cristianesimo ha voluto estromettere: «Ora, tutto dipende dall’uomo; nelle sue mani è posta una mostruosa potenza di distruzione e il problema è sapere se sarà capace di resistere al desiderio di usarla e sarà capace di domarla valendosi dello spirito dell’amore e della saggezza» (ivi, p. 163).

Serve una *coincidentia oppositorum*. Solo così, dice Jung, sarà possibile

13. In modo, fra l’altro, piuttosto subdolo. «Il diavolo – sostiene Jung – è infatti tanto più pericoloso quanto meno lo si riconosce. Ma chi potrebbe sospettarne la presenza sotto il manto dei suoi nomi melodiosi; benessere universale, sicurezza esistenziale, pace tra i popoli, ecc.? Il diavolo si nasconde sotto il velo degli idealismi, sotto gli “-ismi” in generale [...]. L’era attuale deve confrontarsi drasticamente con il sic et non, con l’antagonismo assoluto che non solo dilacera politicamente il mondo, ma spezza anche il cuore del singolo» (Jung, 1951, p. 81).

incarnare definitivamente Dio, cioè attuare quel centro psichico fondamentale, il Sé, dove bene e male non sono affatto pacificati, ma vivono al contrario una tensione dialettica irriducibile<sup>14</sup>. Non a caso Jung definisce il Sé come «l'archetipo più importante per la visione e la comprensione dell'uomo moderno» (1951, p. 251) Realizzare il Sé vuol dire anche riconoscere che l'Io cosciente non è che uno dei molti elementi della psiche, i quali ruotano tutti nell'orbita del Dio *che è in noi*.

In altre parole: il passaggio finale dell'individuazione di Yahwèh, ossia l'integrazione dell'Ombra-Satana così da evitare l'inflazione del negativo "rimosso" nell'era cristiana, coincide con la chiamata dell'uomo contemporaneo alla *totalità*. Egli deve accettare le sue dimensioni aggressive e distruttive per evitare che queste continuino a esercitare un potere irriflesso e inconsapevole. L'individuazione divina e quella del singolo finiscono così per coincidere: Dio e uomo si fondono, e questo dà luogo – come si legge nella *Risposta* – a «una cristificazione di molti» (Jung, 1952, p. 178). Così Jung scrive al pastore Hans Schär, professore di teologia e di psicologia della religione all'Università di Berna, a proposito della *Risposta a Giobbe*:

Ho dovuto, per così dire, staccarmi da Dio per trovare in me quell'unità che Dio cerca attraverso l'uomo [...]. Dove altro potrebbe la divina antinomia raggiungere l'unità, se non in colui che Dio ha preparato per se stesso per questo fine? Mi sembra che faccia la volontà di Dio soltanto colui che cerca di realizzare la sua natura umana e non colui che fugge davanti a questo fatto scandaloso che è l'"uomo", ritornando al Padre anzitempo, o addirittura non lasciando mai la casa del Padre. Mi sembra che l'Incarnazione sia quanto desidera Dio in noi [...]. Finché rimango vicino al Padre, gli rifiuto l'uomo nel quale egli potrebbe integrarsi; e in quale miglior maniera posso aiutarlo se non integrando me stesso? (Jung, 1952, pp. 182-183).

La fine della dissociazione dell'Ombra, nel ritratto mitico della *Risposta*, è espressa dall'ingresso di Satana nella vita trinitaria e nella nascita di una "quaternità" di Persone divine. Questo momento culminante del dramma divino è però responsabilità dell'uomo, nel quale Dio si è definitivamente incarnato con la Pentecoste (ivi, 161-163). L'uomo deve realizzare nella sua

14. L'integrazione, come Jung chiarisce alla fine della *Risposta* (1952, pp. 164-172), non riguarda soltanto l'Ombra, ma anche l'Anima. La stessa Chiesa cattolica, con la proclamazione del dogma dell'Assunzione del 1950 da parte di Pio XII, ha – secondo Jung – favorito uno sviluppo mitopoietico dell'immaginario cristiano, che ora contempla la presenza del femminile nella trascendenza. Questa ierogamia fra Padre e Madre celeste è, per lo psichiatra, prefigurazione alla nascita del *filius soli et lunae*, ossia dell'uomo completo, dell'uomo del domani (ivi, pp. 173-174). Una trattazione su questi temi, perfettamente inseriti nella "escatologia" junghiana, tanto da riprendere ed elaborare motivi apocalittici, meriterebbe una discussione a parte e non è possibile inserirla qui. Rimando, comunque, all'articolo di Guerrisi sull'immagine junghiana di Maria (Guerrisi, 2015, pp. 47-89).

individualità quella che è la totalità di Dio, il quale è bene e male, è giorno e notte, è Cristo e il Diavolo.

Con ciò l'alienazione è finita, il teismo è morto. L'escatologia gnostica di Jung, come ha colto Martin Buber con grande efficacia, non è che un'edizione aggiornata del superomismo nietzschiano: l'avvento di un "oltreuomo" dove bene e male sono finalmente riuniti. Jung, dice Buber:

[...] innalza sul trono del mondo il Sé, l'unione nuziale fra il bene e il male, quale nuova "incarnazione" [...]. Questa figura che accoglie in sé Cristo e Satana, realizzazione della "identità di Dio con l'uomo" è l'ultima forma discesa sulla terra di quel Dio gnostico nel quale Jung, fin dall'inizio, si riconosceva e al quale è sempre rimasto fedele, alludendo alla sua imminente comparsa. La psicologia religiosa di Jung va intesa come l'annuncio di questo Dio che viene (Buber, 1952, pp. 88-89).

Sta qui tutta la responsabilità dell'Era dell'Acquario, in fase nascente. L'uomo-Dio, che ora ha assunto tutta la forza apocalittica prima relegata nelle pagine di un qualche testo antico, è in grado di tuonare con il potere della nuova scienza: «Sono venuto a gettare il fuoco sulla terra» (Lc 12,49).

Questa non è più semplicemente psicologia. La *Risposta a Giobbe*, come constata Henri Corbin, arriva molto più lontano, dal momento che fa propria una prospettiva escatologica in grado di condurre «a una filosofia profetica» (Corbin, 1953, p. 20).

## Interpretazioni

Tutto ciò contribuisce a chiarire dubbi sul senso generale dell'opera junghiana. Dubbi senz'altro leciti, che rimandano alla sincera perplessità di Martin Buber quando sosteneva di non essere «in grado di scorgere qualcosa di anche lontanamente comprensibile nell'espressione "una funzione psicologica di Dio" – con la quale si attribuisce in tutta serietà a Dio una psiche e una psicologia» (Buber, 1952, p. 77). Si tratta delle stesse complessità che portano Ellenberger a parlare della *Risposta a Giobbe* come del «libro più controverso di Jung» (Ellenberger, 1970, p. 136).

La lettura che qui ho intenzione di offrire è senz'altro una delle molte possibili, ma parte dall'idea – più volte ribadita dallo psichiatra svizzero – che la discussione intorno al processo di individuazione del divino abbia una valenza psicologica, non metafisica<sup>15</sup>. Come si è visto, infatti, il percorso di progressiva integrazione degli elementi dissonanti della psiche, descritto nella lettura junghiana della parabola biblica, riflette anzitutto la dinamica

15. Per un differente esame sulla *Risposta* si veda ad esempio Biasci (2000, pp. 90-101).

dell'individuazione del singolo: la psicogenesi di Dio altro non è che espressione di un processo di ontogenesi.

La psicogenesi di Dio è pertanto esposta da Jung come un processo di differenziazione della psiche che, dall'inconscia mescolanza in un'unica pulsione volitiva, viene progressivamente a costituirsi come un organismo relazionale e poli-funzionale con un solo centro di gravità, il Sé.

In tal senso, l'utilizzo del linguaggio mitico, nella *Risposta*, sarebbe finalizzato alla costruzione di un ordine immaginativo capace di riflettere quanto accade sotto il profilo psicologico. A parere di Jung questo riveste una primaria importanza terapeutica: il bisogno di mitopoiesi risponde alla perdita di contatto con le vecchie immagini religiose, perdita capace di comportare una malattia nevrotica se non adeguatamente compensata da nuovi simboli. Si legge in *Aion*: «Si fa bene perciò a verificare con cura gli aspetti psicologici del processo di individuazione alla luce della tradizione cristiana, perché la descrizione che essa ci offre supera di gran lunga per esattezza e forza di persuasione i nostri deboli tentativi individuali» (Jung, 1951, p. 44).

Del resto è forse possibile affiancare a questa interpretazione una proposta più complessa e generale, che vede la psicogenesi divina nei termini di una rappresentazione del processo di sviluppo dell'inconscio collettivo nella storia. Questa speciale “filosofia della storia” di Jung, come la definisce Ellenberger (1970, p. 132), è trattata soprattutto in *Aion*, ma se ne trovano espliciti riferimenti anche in *Risposta a Giobbe*, laddove – ad esempio – ci si riferisce all'*Apocalisse* come ricettacolo dell'azione «di un'evoluzione collettiva archetipica» (Jung, 1952, p. 136)<sup>16</sup>. Del resto, è proprio lo studio che Jung fa della letteratura apocalittica a evidenziare come la *Risposta*, più che esporre il processo di individuazione del singolo con immagini mitiche, applichi le dinamiche del processo di individuazione alla dimensione impersonale dell'inconscio, arrivando a una tesi esplicitamente radicale: «Tutta la natura inconscia aspira ardentemente alla luce della coscienza» (ivi, p. 162).

Letta da un simile punto di vista, che dunque deve tenere conto del carattere *autonomo* degli archetipi rispetto alla coscienza (cfr. ivi, p. 8), la *Risposta* appare come una “drammatizzazione” della storia evolutiva dell'inconscio collettivo, da Jung simbolicamente indicata in immagini religiose. Una interpretazione di questo tipo aiuta a definire certi passaggi – soprattutto negli scritti privati o non inclusi nell'opera scientifica – dove si parla dell'emersione della coscienza come determinata da un “oscuro impulso” interno ai labirinti dell'evoluzione (Jung, 1961, pp. 409-410). Questo “senso latente”, il quale avrebbe agito implicitamente per favorire l'emersione della coscienza, è spesso associato al bisogno di Dio di *diventare cosciente* attra-

16. Per la nozione di “individuazione universale” cfr. Dell'Amico (2020, pp. 64-68).

verso la relazione con l'uomo. Si legge ad esempio in una lettera a un anonimo collega del 1959:

Se si attribuisce al creatore il senso latente come programma creativo cosciente, allora sorge la questione: perché il creatore metterebbe in atto questo fenomeno universale quand'Egli sa già in che cosa potrebbe specchiarsi, e perché dovrebbe specchiarsi quando è già conscio di se stesso? [...] Dopo tutte queste riflessioni sono giunto alla conclusione che la specularità dell'immagine vale non solo per l'uomo, ma anche per il creatore: Egli è simile o uguale all'uomo, ossia Egli è altrettanto privo di coscienza quanto l'uomo o ancora di più, poiché, conformemente al mito dell'*incarnatio*, si sente addirittura spinto a divenire uomo e a offrirsi all'uomo come vittima (ivi, p. 453).

Come si vede sono le stesse considerazioni poste nella *Risposta a Giobbe*. Una simile posizione può destare perplessità, eppure non è raro trovarla in Jung, il quale compie un esercizio mitopoietico sullo scenario cristiano proprio innestando sull'immagine tradizionale di Dio l'intuizione di un'evoluzione archetipica. Ne risulta un "mito" riassumibile nei termini seguenti: Dio in origine era incosciente, e ha dovuto acquisire faticosamente consapevolezza direzionando l'evoluzione dei viventi verso l'emersione di una «coscienza minore», quella umana (*Ibidem*). Non solo: Dio ha scelto di *incarnarsi* in questa coscienza minore, giacché solo così può prendere consapevolezza di sé. L'uomo è dunque in grado di raggiungere il pieno significato dell'esistenza solo aiutando Dio nella sua psicogenesi. L'assimilazione dell'inconscio alla coscienza è infatti:

Un "servizio divino", servizio che l'uomo può rendere a Dio, affinché la luce possa emergere dalle tenebre, e il Creatore possa divenire conscio della sua creazione, e l'uomo di se stesso. Questa è la meta, o una meta, che inquadra significativamente l'uomo nella creazione e, allo stesso tempo, dà a questa un significato. È un mito chiarificatore che lentamente ha preso forma in me nel corso dei decenni (ivi, p. 409).

È quello che Jung definisce come il suo *mito personale*. Si tratta di un modello "mitobiografico" in grado di orientare la narrazione della vita in una prospettiva di senso (cfr. Bernhard, 1969)<sup>17</sup>. De-mitizzare questo mito, così da trasporlo in concetti chiari e distinti, è possibile solo in parte. Certamente, come si è detto, esso contempla una filosofia della storia e, dalla prospettiva

17. Questa originale posizione si afferma dopo che la rottura con Freud e il successivo periodo depressivo lo avevano costretto a un radicale ripensamento delle proprie idee e della propria vita, in ambito anche religioso. Jung aveva allora ammesso di non riconoscersi nel mito cristiano tradizionale, senza però poterlo sostituire con niente di più adeguato alle sue esigenze spirituali (cfr. Jung, 1961, p. 154).

di questa filosofia, si può dire qualcosa, indicando ad esempio in “Dio” l’immagine di quella *volontà nella natura* già riconosciuta da Schopenhauer. Una volta emersa la coscienza, questa “volontà inconscia collettiva” continuerebbe – secondo Jung – ad agire in due modi: nella storia filogenetica umana, promuovendo un’evoluzione psichica transpersonale, e nell’ontogenesi dei singoli individui, come impulso inestinguibile alla realizzazione di se stessi. I due movimenti sono in realtà correlati, giacché solo per mezzo del secondo si verifica anche il primo. Da ciò si ritorna all’importanza dell’individuazione, quanto simbolicamente è possibile definire come «il servizio che l’uomo può rendere a Dio»<sup>18</sup>.

## Conclusioni

In questo articolo si è partiti constatando come, per Jung, l’immaginario cristiano tradizionale sia del tutto incapace di rispondere alle domande di senso dell’uomo contemporaneo. Alla luce delle interpretazioni che si sono date, la *Risposta a Giobbe* potrebbe pertanto definirsi come un’esegesi moderna delle Scritture finalizzata alla formulazione di una narrazione compatibile con le esigenze psicologiche del mondo contemporaneo. Così Murray Stein definisce il complesso rapporto fra Jung e il cristianesimo:

La posizione che [Jung] assunse da adulto nei confronti del cristianesimo era quella del terapeuta nei confronti del paziente, e come il terapeuta che, profondamente colpito dalla sofferenza del suo paziente, la prende su di sé per produrre la guarigione, così Jung prese su di sé i conflitti del cristianesimo e cercò soluzioni nelle risposte che la psiche gli rimandava. Le sue riflessioni e le sue esperienze potrebbero essere utili ad altri che cercano un modo per portare avanti l’evoluzione del cristianesimo nel nuovo secolo (Stein, 2006, pp. 116-117).

“La Scrittura cresce con chi legge”, secondo le parole di Gregorio Magno; anche se questo dilatarsi, nel caso di Jung, porta alla constatazione che Dio è incosciente e vuole, incarnandosi nell’uomo, realizzare in lui tanto i suoi aspetti luminosi quanto i suoi attributi distruttivi. Forse non per tutti vale questo mito, questa particolare *risposta* alla domanda di Giobbe, e tuttavia

18. Del resto questo “servizio” è possibile solo una volta assodata la grande distanza fra la considerazione dell’inconscio della psicoanalisi e quella della psicologia analitica. Se per Freud, infatti, l’inconscio sorge dalla coscienza, come area psichica in cui sono raccolte idee e memorie censurate dal Super-io, per Jung è la coscienza a nascere dall’inconscio. La mente conscia emerge da processi inconsapevoli che la precedono di migliaia di anni, che sono estranei all’esperienza personale e vengono trasmessi in modo meramente ereditario. È da questa fondamentale differenza che si costruisce il “mito” junghiano.

ciò non fa che ribadire l'urgenza della domanda che ne costituisce la base: «Ma allora qual è il tuo mito? Il mito nel quale vivi?» (Jung, 1961, p. 214).

## Bibliografia

- Antonelli G. (1991). Jung e l'immagine di Dio, *Rivista di Psicologia Analitica*, 44, 27-40.
- Bernhard E. (1969). *Mitobiografia*. Milano: Adelphi.
- Biasci L. (2000). *La risposta a Giobbe* di Jung: "esercizio" di spiritualità laica e culmine "tragico" del pensiero psicoanalitico, *Rivista di Psicologia Analitica*, 61, 90-101.
- Corbin H. (1953). La Sophia éternelle (à propos du livre de C.G. Jung: *Antwort auf Hiob*). *Revue de culture européenne* 5, 44 (trad. it. *La Sophia eterna*. Milano-Udine: Mimesis, 2014).
- Bishop P. (2002). *Jung's Answer to Job*. New York: Brunner-Routledge.
- Buber M. (1952). *Gottesfinsternis: Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie* (trad. it. *L'eclissi di Dio*. Firenze: Passigli, 2000).
- Ciampa M. (2005). *Domande a Giobbe. Modernità e dolore*. Roma: Mondadori. (La prima parte del testo era stata pubblicata in Roma: Città Nuova, 1989).
- Dell'Amico S. (2020). Miti che curano. Il ruolo del simbolismo religioso nella psicologia analitica di Carl Gustav Jung, *Studi Jungiani*, 1, 54-75.
- Dorella A. (2013). Jung e l'interpretazione simbolica dei testi sacri. Come Jung ha modificato il modo di leggere la Bibbia. *Quaderni di Cultura Jungiana*, 2, 40-49.
- Ellenberger H.F. (1970). Carl Gustav Jung and Analytical Psychology. In: *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books (trad. it. *Introduzione a Jung*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017. Tratto da H.F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, Torino: Bollati Boringhieri, 1976, cap. 9).
- Guerrisi L. (2015). Dall'archetipo materno al Vas Sapientiae del Logos. La visione jungiana di Maria. *Illuminazioni*, 34, 47-89.
- Heisig J.W. (1971). La nozione di Dio secondo Jung, *Humanitas*, 1, 777-802.
- Jung C.G. (1917-43). Über die Psychologie des Unbewussten (trad. it. Psicologia dell'inconscio. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Bollati Boringhieri, 2012).
- Jung C.G. (1921). Psychologischen Typen (trad. it. Tipi psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Bollati Boringhieri, 2011).
- Jung C.G. (1928). Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten (trad. it. L'Io e l'inconscio. In: *Opere*, vol. 7. Torino: Bollati Boringhieri, 2019).
- Jung C.G. (1934-54). Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten (trad. it. Gli archetipi dell'inconscio collettivo. In: *Opere*, vol. 9/1. Torino: Bollati Boringhieri, 1977).
- Jung C.G. (1935). Allgemeine Probleme der Psychotherapie (trad. it. Che cos'è la psicoterapia?. In: *Opere*, vol. 16. Torino: Bollati Boringhieri, 2016).
- Jung C.G. (1942-48). Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas (trad. it. Saggio di interpretazione psicologica del dogma della Trinità. In: *Opere*, vol. 10. Torino: Bollati Boringhieri, 2013).
- Jung C.G. (1942-54). Das Wandlungssymbol in der Messe (trad. it. Il simbolo della trasformazione nella messa. In: *Opere*, vol. 11. Torino: Bollati Boringhieri, 2013).
- Jung C.G. (1951). Aion: Untersuchungen zur Symbolgeschichte (trad. it. Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé. In: *Opere*, vol. 9/2. Torino: Bollati Boringhieri, 1982).
- Jung C.G. (1952). Antwort auf Hiob (trad. it. Risposta a Giobbe. In: *Opere*, vol. 11. Torino: Bollati Boringhieri, 1992).
- Jung C.G. (1961). *Erinnerungen, Traume, Gedanken von C.G. Jung*. Zürich: Rascher (trad. it. *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*. Milano: BUR, 1992).

- Màdera R. (2016). *Carl Gustav Jung*. Milano: Feltrinelli.
- McGuire W., Hull R.F.C., eds. (1995). *Jung's speaking*. Princeton: Princeton University Press (trad. it. *Jung parla. Interviste e incontri*. Milano: Adelphi, 1999).
- Palmer M. (1997). *Freud and Jung on Religion*. New York: Psychology Press (trad. it. *Freud, Jung e la religione*. Torino: Centro Scientifico Editore, 2000).
- Pintus A. (1987). Crudeltà di Giobbe. *Rivista di Psicologia Analitica*, 36, 113-122.
- Stein M. (2006). *The Principle of Individuation. Toward the Development of Human Consciousness*. Asheville: Chiron Publications (trad. it. *Il principio di individuazione. Verso lo sviluppo della scienza umana*. Bergamo: Moretti & Vitali, 2010).
- Vitolo A. (2001). *Jung e l'ebraismo*. Firenze: La Giuntina.