

Il ruolo del femminile nella Risposta a Giobbe
di Carl Gustav Jung
Shady Dell'Amico*

Ricevuto il 6 marzo 2022
Accolto il 12 luglio 2022

Riassunto

Nel presente articolo l'autore ha esaminato la funzione che le immagini del femminile ricoprono nella *Risposta a Giobbe* di Carl Gustav Jung, concentrandosi nello specifico sulla figura apocalittica della "Donna vestita di sole" e sui suoi rapporti con la Sophia, presente nella letteratura sapienziale, e con Maria. Viene mostrato come Jung sviluppi il particolare esercizio mitopoietico della *Risposta* coinvolgendo il femminile in matrimoni celesti capaci di dare alla luce espressioni sempre più complete dell'archetipo del Sé. Nelle conclusioni l'autore ha stabilito un confronto fra le prefigurazioni del testo junghiano e il nostro presente.

Parole chiave: *Femminile, archetipo, simbolo, mito, psicologia.*

Abstract. *The role of the feminine in Carl Gustav Jung's Response to Job*

In the present article, the author examined the function that images of the feminine play in Carl Gustav Jung's *Response to Job*, focusing specifically on the apocalyptic figure of the "Woman Clothed with the Sun" and her relationships with the Sophia, found in wisdom literature, and with Mary. It is shown how Jung develops the particular mythopoetic exercise of the *Response* by involving the feminine in celestial marriages capable of giving birth to ever more complete expressions of the archetypal Self. In the conclusion, the author established a comparison between the prefigurations of the Jungian text and our present.

Key words: *Feminine, archetype, symbol, myth, psychology.*

* Laureato alla magistrale di Filosofia all'Università di Pisa.
Località Ghiaccioni 31/22. E-mail: shadiron@gmail.com

Studi Junghiani (ISSN 1828-5147, ISSNe 1971-8411), vol. 28, n. 1, 2022
DOI: 10.3280/jun55-2022oa12790

Tutto ciò che passa non è che un simbolo, l'imperfetto qui si completa [...], l'eterno femminile ci attira in alto accanto a sé.
J.W. Goethe, *Faust*

La Donna vestita di sole

In una precedente uscita di *Studi Jungiani* ho preso in esame il processo di individuazione del divino presentato da Carl Gustav Jung all'interno della *Risposta a Giobbe* (Dell'Amico, 2021, pp. 75-92). In questo articolo intendo integrare l'analisi compiuta sul testo del 1952, soffermandomi su un aspetto che, se osservato nell'economia del contributo jungiano, appare di grande interesse: la particolare esaltazione dell'elemento femminile nella fase conclusiva di quello che è stato definito come «il libro più controverso di Jung» (Ellenberger, 1970, p. 136) e persino «il punto di arrivo della sua lunga riflessione teologica» (Devescovi, 2006, p. 96).

Quest'ultima fase, nella *Risposta*, ha come oggetto l'esame delle implicazioni psicologiche dell'Apocalisse di Giovanni. In una spaventosa enantiodromia – scrive Jung – le pulsioni aggressive e distruttive, censurate in nome dell'ideale del *summum bonum*, fanno di nuovo il proprio ingresso nella rappresentazione del divino, tanto da rovesciare nell'odio verso i nemici la dolcezza cristiana e il vangelo dell'amore. Il Cristo dei Vangeli si manifesta come un Agnello vendicativo pronto a versare il sangue dei suoi oppositori.

Jung evidenzia come, proprio in questa situazione escatologica, faccia di nuovo ingresso la Sophia. La Sophia, in un primo momento, era stata presentata come controparte femminile della coscienza maschile di Yahwèh (Jung, 1952, pp. 57-59). La sua “anamnesi” aveva condotto allo *hieros gamos*, al matrimonio celeste:

È imminente un grande cambiamento: *Dio vuole rinnovarsi nel mistero del matrimonio celeste* (come l'hanno fatto da tempi immemorabili le principali divinità egizie) *e vuole farsi uomo [...]* *L'avvicinamento della Sophia significa nuova creazione*. Ma questa volta non dev'essere il mondo a cambiare, è Dio che vuole mutare la sua stessa natura. L'umanità non deve venire, come prima, annientata, ma salvata. Si ravvia in questa decisione: l'influenza dell'amicizia che la Sophia prova per gli esseri umani: non dovranno venire creati nuovi essere umani, ma soltanto uno, l'uomo-Dio (ivi, pp. 60-61).

Esito del matrimonio celeste era stato il Cristo, l'uomo-Dio. Il fatto che, nella letteratura evangelica, la madre di Cristo (poi riconosciuta dalla tradizione come “Madre di Dio”, *Theotokos*) fosse una donna mortale, era stato

spiegato da Jung alla luce del ruolo del Figlio come *symbolum* del divino e dell'umano, cioè come figura "totale" dell'integrazione fra coscienza e inconscio (ivi, pp. 80-81). Maria, dunque, veniva così a incarnare «un'immagine della Sophia» (ivi, p. 65), la rappresentazione di quel lato femminile di Dio implicitamente riconosciuto, secondo la lettura junghiana, dalla bolla *Munificentissimus Deus* di Pio XII.

A quest'ultimo aspetto si arriverà fra poco. In effetti, dopo il suo matrimonio ierogamico con Yahwèh, e al di là dei suddetti parallelismi con la Vergine, della Sophia nella *Risposta* non se ne fa più menzione. Solo nelle ultime pagine, trattando delle folgoranti espressioni dell'Apocalisse di Giovanni, Jung la riconosce nell'immagine della Donna vestita di sole, con una corona di dodici stelle sul capo, e la luna sotto i suoi piedi (*Ap* 12,1). C'è una triangolazione simbolica – nota lo psichiatra – fra la Sophia, la Vergine e la Donna vestita di sole (Jung, 1952, pp. 133-134). La comparsa di quest'ultima prefigura un nuovo matrimonio ierogamico e, dunque, «una seconda nascita del Figlio dal ventre della Madre Sophia» (ivi, p. 154)¹.

Questa Donna celeste, nella descrizione apocalittica, è infatti incinta. Ella, commenta Henri Corbin (2014) confrontandosi con il testo di Jung,

contiene, nell'oscurità del suo seno, il sole della coscienza "maschile" che sorge, come infante, dal mare notturno dell'Inconscio [...] La visione è una parte, un'anticipazione dello *hieros gamos*, il cui frutto è un figlio divino [...] annuncia la ierogamia dei contrari, la riconciliazione della natura con lo spirito. Il figlio divino, il *filius Sapientiae*, generato nella ierogamia celeste della Sophia, è anch'egli una *complexio oppositorum*, un simbolo unificatore, una totalità della vita (p. 49).

Nel flusso delle visioni apocalittiche, scrive Jung (1952), la «Donna-Sole col suo bambino appare estranea, improvvisa, come ad esso non appartenente. Essa appartiene a un altro mondo, a un mondo futuro» (p. 158). Il mondo dell'uomo *totale* che ancora deve vedere la luce.

Il *filius solis et lunae*

La comparsa della Donna vestita di sole intende anticipare un nuovo matrimonio ierogamico, il cui risultato sarà il *filius Sapientiae*, il Figlio divino. Questo Figlio – avverte Corbin (2014) – è generalmente confuso con il Cristo,

1. Per l'approfondimento che Jung compie sul rapporto fra le immagini mariane e il simbolismo del vaso e della coppa – si pensi al Graal – si veda *Tipi psicologici* (1921, pp. 239-257). Un'interessante analisi sul simbolismo mariano in Jung è compiuta in uno studio di Lucia Guerrisi (2005, pp. 47-89).

la cui nascita è avvenuta in modo totalmente diverso e che non deve affatto nascere “di nuovo” (p. 49). La Donna celeste è contrassegnata da una forte simbologia cosmica, è unione del “sole” e della “luna”, e il Figlio a cui darà la luce è pertanto, per Jung, una congiunzione di questi due poli: un *filius solis et lunae*.

Per quanto la *Risposta* ribadisca la relazione fra il Cristo e il *filius solis et lunae* («la storia della sua nascita è una parafrasi della nascita di Cristo»: Jung, 1952, p. 153), tuttavia è evidente come questa ierogamia possieda un elemento di novità, rappresentato dal particolare bisogno psicologico da cui scaturisce, e cioè la *riconciliazione dei contrari*. Bene e male, luci e ombre, devono adesso integrarsi; è questa la differenza fondamentale fra Cristo e il *filius* apocalittico:

Psicologicamente il Sé è definito come la totalità psichica dell'uomo. Può diventare simbolo del Sé tutto ciò in cui l'uomo presuppone una totalità più comprensiva che in sé stesso. Quindi, il simbolo del Sé non sempre possiede quella totalità voluta dalla definizione psicologica: *neppure la figura di Cristo, poiché ad essa manca la faccia notturna della natura psichica, la tenebra dello spirito e il peccato*. Ma senza l'integrazione del male non c'è totalità (Jung, 1942-48, p. 151)².

Un'ulteriore ierogamia indica, pertanto, la promessa di una *nuova* immagine di totalità, più completa rispetto a quella del Cristo evangelico, capace di integrare pienamente conscio e inconscio: «Il Sé è un *teleios anthropos*, l'uomo perfetto (conosciuto bene da tutte le gnosi mistiche), i cui simboli sono il Figlio divino, il *filius Sapientiae*, *filius solis et lunae*» (Corbin, 2014, p. 60). Questi temi – evidenza Corbin – si rinvengono anche all'interno della simbologia ermetica e dell'alchimia, in cui il matrimonio pleromatico acquista un ruolo psicologico fondamentale. La straordinaria scoperta di Jung, a suo avviso, sta nell'aver «riscontrato la stupefacente riapparizione di questo motivo nei sogni degli uomini moderni, totalmente a digiuno di alchimia [...] La questione che ha preoccupato gli alchimisti per 1700 anni è la stessa che opprime l'uomo moderno» (ivi, pp. 52-53). Noi moderni saremmo dunque dominati dall'inconscia tensione a integrare le diverse istanze psichiche collettive, esternate all'interno dell'immaginario religioso tradizionale.

Il dogma dell'Assunzione

Questo sfondo psicologico spiega perché, nel 1950, si è assistito a quello

2. Corsivo mio.

che Jung ritiene «il più importante avvenimento religioso dai tempi della Riforma» (Jung, 1952, p. 168): la proclamazione del dogma dell'Assunzione della *Mater Gloriosa* da parte di papa Pio XII. Ciò è letto, dal padre della psicologia analitica, come l'estensione simbolica della Trinità all'elemento femminile, incarnato in Maria, a sua volta immagine psichica dell'Anima come lo è la Sophia e la Donna celeste.

L'ingresso di Maria nella trascendenza indica, infatti, la realizzazione di una nuova unione metafisica. Maria è accolta nel cielo con un ruolo sponsale e materno: «*Oportebat sponsam – scrive lo psichiatra citando Giovanni Damasceno – quam Pater desponsaverat, in thalamis caelestibus habitare*»³. Unita nel talamo celeste come sposa del Padre, Maria riflette nuovamente la relazione che Yahwèh aveva con la Sophia. Ha ragione, pertanto, la Chiesa nel ritenere che l'Assunzione della Vergine venisse prefigurata in diverse immagini dell'Antico Testamento, come nel Cantico dei Cantici, o del Nuovo, come nella visione della Donna vestita di sole di Giovanni. Questo dogma, che «è attuale sotto ogni punto di vista», infatti «realizza in maniera figurata la visione di Giovanni» (Jung, 1952, p. 159) e allude così alla nascita di un nuovo uomo *totale*, il *filius solis et lunae*.

Così come il primo *hieros gamos* – quello fra Yahwèh e la Sophia – era stato preludio di un'incarnazione, anche questo matrimonio pleromatico esprime un'intuizione molto simile. Non, però, nel senso di «una nuova nascita di Dio, bensì nella progressiva incarnazione di Dio che ha avuto inizio con Cristo» (ivi, p. 165). A ben guardare, l'aspirazione popolare all'Assunzione della Madre di Dio esprime «il desiderio di veder nascere un salvatore, un pacificatore, un *mediator pacem faciens inter inimicos*» (*ibidem*). È il presentimento psichico alla realizzazione di un uomo completo, capace di tenere insieme gli opposti psichici luminosi e umbratili, maschili e femminili.

In altri termini, il dogma dell'Assunzione non è solo l'ingresso del femminile nella vita endodivina, così che la Trinità possa accogliere anche l'istanza generatrice e ctonia per costituire un sistema quaternario; è anche la promessa di un avvenimento storico: la nascita di un uomo pienamente integrato, traguardo di un processo di individuazione transpersonale.

L'avvento di questo uomo-totale garantirà l'integrazione dell'Ombra; Ombra che adesso, invece, vediamo inflazionata nel fenomeno dell'enantiodromia apocalittica (Jung, 1951; McGuire e Hull, 2013, pp. 248-250). Lo scompensato di cui è stato vittima il secolo scorso, storicamente determinato nelle Guerre Mondiali e dall'uso della bomba atomica, è destinato ad am-

3. «Era opportuno che la sposa, che il Padre aveva sposato, abitasse nel talamo celeste»: G. Damasceno, *Enconium in Dormitionem* (cit. in Jung, 1952, p. 159).

mettere un nuovo equilibrio. L'uomo-totale prefigurato dall'inconscio è, infatti, una congiunzione di opposti, la sintesi integrata di antitesi diverse: del maschile e del femminile, certo, ma anche dell'elemento spirituale e di quello materiale, dunque del bene e del male.

La complessità del simbolo mariano

È noto come Jung concepisca la Quaternità essenzialmente come un ingresso di Satana nella logica intra-divina. Eppure, qui, a chiusura del suo saggio, Jung non parla più dell'apoteosi del diavolo, ma di Maria: è lei che entra come "quarto" assieme alle tre Persone della tradizione. Jung spiega altrove come Maria venga assunta nella trascendenza col corpo, corpo – come dichiara la Bibbia – soggetto al "principe di questo mondo" (Gv 12,31). La materia, infatti, «è propriamente la dimora del diavolo, con il suo inferno e il suo focolare in seno alla terra, mentre lo spirito luminoso si libera nell'etere, libero dalle catene della gravità» (Jung, 1942-48, p. 164). È con l'assunzione di Maria, pertanto, che viene «portata nella sfera metafisica la materia, e con essa il principio corruttore del mondo, il male» (*ibidem*)⁴.

Con l'ingresso della Madre di Dio nel pleroma, anche il Satana vi viene introdotto, dal momento che questo avversario è «con perfetta logica, pensato in certo modo come anima della materia» (*ibidem*). Non è infatti un caso, per Jung, che Maria venga detta *beata* ma non *divina*, cosa che dipende dal suo rappresentare «la terra, che è anche il corpo con la sua tenebra» (Jung, 1938-40, p. 73). Essa è resa, nell'iconografia cattolica, come ricoperta da un manto azzurro, che vuole proprio indicare il suo simboleggiare la terra ricoperta dalla volta azzurra del cielo:

Azzurro è il colore del celeste manto di Maria: essa è la terra coperta dalla volta del cielo. Ma [...], secondo il dogma, essa è soltanto beata e non divina. In più, essa rappresenta la terra, che è anche il corpo con la sua tenebra. Questa è la ragione per cui essa è *gratia plena*, è autorizzata a intercedere per tutti i peccatori, ma anche la ragione per cui, nonostante la sua posizione privilegiata (l'angelico "non posse peccare"), essa sta alla trinità in un rapporto intimo e tuttavia lontano, impossibile da concepirsi razionalmente. [...] Era infatti un grande problema, per il Medioevo, questo mistero della trinità, da una parte, e, dall'altra, quello del riconoscimento, ma condizionato, dell'elemento femminile: della terra, del corpo e infine della materia che tuttavia erano figurati nel grembo di Maria, la sacra dimora divinità e l'indispensabile strumento dell'opera divina di redenzione (ivi, pp. 73-74).

4. Si potrebbe obiettare che anche Cristo è asceso col corpo; eppure – per Jung – la sua materialità possiede un diverso significato, poiché lui era Dio, Maria no.

Per il suo carattere celeste ma anche ctonio, per il suo essere *gratia plena* ma anche soggetta alla carne e ai suoi desideri, Maria si trova in una posizione ambivalente con la Trinità, assumendo tratti divini per certi aspetti, ma anche il ruolo di mediatrice con il mondo sublunare.

Questo strano accostamento fra il Satana e Maria riconosce, dunque, la sua spiegazione nel comune elemento materiale e nel concetto di Quaternità (Jung, 1942-48, pp. 163-164). Si potrebbe, del resto, ricordare come, nella tipologia psicologica junghiana, l'Ombra e l'Anima si manifestino attraverso una stessa "quarta funzione", che indica la facoltà psicologicamente più inconscia della personalità (la cosiddetta funzione inferiore). Come il Satana è immagine dell'Ombra, Maria è immagine dell'Anima, la quale rappresenta «l'inconscio con tutte quelle tendenze e tutti quei contenuti che finora erano esclusi dalla vita cosciente» (Jung, 1938-40, p. 77). L'Anima e l'Ombra sono archetipi differenti, eppure possono manifestarsi assieme in modo, qualche volta, difficilmente distinguibile⁵.

«Ecco, io faccio nuove tutte le cose» (Ap 21,5)

Da almeno cinquant'anni l'industria cinematografica e quella letteraria si sono mobilitate, con un grande investimento di pellicola e di inchiostro, per descrivere in vario modo la catastrofe che attenderebbe il futuro dell'uomo. L'immaginario apocalittico – che riprende e trasforma lo scenario tradizionale religioso nei termini di una calamità determinata dagli sviluppi disordinati della tecnica – sembra avere assunto, decennio dopo decennio, un magnetismo sempre più pervasivo, dimostrandosi la modalità simbolica più efficace per fare esperienza delle delicate dinamiche della storia recente. La *Risposta a Giobbe* di Jung, nella quale si affermava l'attualità della vicenda apocalittica, si è dimostrata un testo per molti aspetti lungimirante, pur nei suoi elementi enigmatici.

Secondo Miguel Benasayag e Gérard Schmit (2003), il gusto per la fine del mondo appagherebbe la pulsione di morte introdotta da Freud nel 1920 con il suo saggio *Al di là del principio del piacere*. C'è infatti, affermano i due autori, «nella distruzione e nella decadenza una forma di attrazione forse aberrante ma innegabile: fa parte della complessità della situazione e dell'uomo» (p. 59).

La sensazione di vivere in un clima insopportabile, dove la pressione è

5. In *Simboli della trasformazione* si legge: «L'Anima personifica l'inconscio nella sua totalità fino al momento in cui essa, in quanto figura, non viene differenziata da altri archetipi» (Jung, 1912-1952, p. 425).

eccessiva e il non-senso pervasivo, condurrebbe – a loro avviso – ad un desiderio di evasione violenta, in cui la minaccia finisce per far saltare il mondo in aria. La percezione collettiva, per i motivi più diversi (alcuni magari anche ragionevoli), è di essere arrivati al limite della catastrofe: «Non ci si può fare nulla, tutto fa pensare che a questo punto il diluvio sia inevitabile, che sia giunto il momento di rompere tutti i legami e di gridare alto e forte: “Dopo di me...”. In mancanza di un nuovo Noè, gli uomini e le donne gridano “si salvi chi può”, giacché questa è la consegna dettata dal nuovo spirito dei tempi» (ivi, pp. 50-51).

Questo non cancella il carattere ambivalente dell’immaginario apocalittico. Nell’Apocalisse, come il cristianesimo sa da sempre, c’è qualcosa di spaventoso e *contemporaneamente* consolatorio. È la fine dell’attuale sistema di cose dove domina l’ingiustizia. Con l’Apocalisse la situazione finalmente precipita, il movimento infinito si arresta, la tensione cala e ci si apre ad un nuovo inizio.

Secondo James Hillman (1982), le fantasie apocalittiche del nostro tempo sono nientemeno che *ossessioni suicidarie* «e realizzano, in modo fin troppo letterale, la teoria di un mondo già dichiarato morto dalla tradizione occidentale» (p. 154). Ad essere distrutto sarebbe il mondo-macchina cartesiano, il quale verrebbe soppresso per fare posto a un ritorno al contatto con la natura e con i suoi ritmi (ivi, p. 155).

Le scene terribili che indicano la fine dell’attuale sistema di cose non vogliono solo spaventare, ma, piuttosto, creare *piacere* nello spettatore. Nel vedere bruciare la sua società, così cara e così tormentata, l’individuo post-moderno tira finalmente un respiro di sollievo. Non ne può più della sua “post-modernità”, del mito dell’efficienza, della produttività, del consumo. Vuole recuperare un’esperienza più autentica, tornare all’*anno zero*, vedere le terre emergere dall’acqua come se il cosmo fosse appena nato. Ha bisogno di riprendere contatto con i cicli della natura e con gli aspetti più semplici della vita.

Ma è davvero sufficiente intendere il magnetismo dell’immaginario apocalittico come una subordinazione del principio del piacere alla pulsione di morte (Freud, 1920)?

L’annullamento delle tensioni, l’abolizione delle dinamiche ansiogene che organizzano la civiltà, non sembra infatti essere mosso solo da un’inconscia ambizione a tornare alla quiete del mondo inorganico. L’Apocalisse non è semplicemente l’affermazione collettiva di una *nohuntas*, di una volontà del nulla; ciò che Freud ha chiamato – riprendendo un’espressione di Barbara Low – “principio del Nirvana”. Questa «“tendenza” all’abbassamento fino a un livello zero dell’eccitazione [...], alla morte *psichica*» (Green, 1983, p.

25) sembra contenere, in sé, anche una fantasia di rinascita; quella *palingenesi* (da *palin*, “nuovo”, e *genesis*, “generazione”) che gli stoici antichi collocavano dopo la distruzione del mondo a opera di una conflagrazione nel fuoco.

In questo senso, le ossessioni suicidarie presenti nell’immaginario apocalittico rispondono non a una volontà di morte, ma di vita. Nel suicidio, scriveva già Arthur Schopenhauer (1819), non si rinuncia affatto al desiderio di vivere: il suicida «vuole la vita, vuole l’esistenza e l’affermazione indisturbata del corpo, ma l’intreccio delle circostanze non glielo consente, il che gli procura profonde sofferenze» (p. 509). Nel suicidio, per il filosofo di Danzica, non è negata la vita, ma le condizioni in cui essa si manifesta; in altre parole, è negato *questo* mondo, con i suoi rapporti di forza limitanti, con le sue ingiustizie; è negata *questa* particolare collocazione, quella del soggetto, nell’economia della realtà.

L’Apocalisse, nel suo parlare di distruzione, simbolizza l’esigenza di un annientamento, la tendenza a una regressione, che però contiene in sé la speranza di un ritorno alla fase “prenatale” della civiltà. Questa condizione aurorale è la vera causa finale dell’Apocalisse, il nucleo di desiderio che alimenta il magnetismo della catastrofe: «Aspettiamo *nuovi cieli e una nuova terra* nei quali avrà stabile dimora la giustizia» (2Pt 3,13; Ap 21,1). È una situazione di cui Jung si è interessato soprattutto in *Risposta a Giobbe*: solo attraverso la chiusa apocalittica dell’*eone cristiano* è possibile accedere a un’epoca più integrata, di cui, a suo avviso, saremmo alla vigilia, l’Era dell’Acquario⁶.

L’escatologia junghiana

Ma perché l’Apocalisse deve affiancarsi alla centralità del femminile? In effetti, alla luce di quanto detto, nell’immaginario apocalittico è possibile riconoscere la presenza *ambivalente* dell’archetipo materno. Da una parte, abbiamo la «“Madre terrificante” che distrugge e divora e, di conseguenza, rappresenta la morte» (Jung, 1912-1952, p. 321). In una nota di *Simboli di trasformazione*, aggiunta evidentemente in una delle edizioni più tarde, Jung scrive che la pulsione di morte elaborata da Freud sarebbe stata mutuata, grazie alla mediazione della brillante Sabina Spielrein, dal suo esame sul *tremendum* dell’archetipo materno. Derivazione non priva di aspetti problematici. L’errore di Freud sarebbe quello di leggere il bisogno auto-distruttivo

6. Cfr., a questo riguardo, anche la parte conclusiva della *Mitobiografia* di Ernst Bernhard (1969, pp. 207-210).

insito nell'uomo in modo troppo letterale, dal momento che – secondo Jung – non si tratterebbe affatto di una “pulsione di morte” *stricto sensu*, quanto piuttosto del movimento *interno alla vita spirituale*.

Questa inclinazione alla regressione, mossa dalla costellazione della dimensione “terribile” dell'archetipo della Madre ed esternata nelle tradizioni mitiche dalle figure del drago o della balena che ingoiano l'eroe, sarebbe infatti finalizzata alla scoperta di una “perla di gran valore” (*Mt* 13, 46) nel buio della catabasi: «Queste possibilità di vita e di progresso “spirituali” o “simbolici” costituiscono la meta ultima ma inconscia della regressione» (ivi, p. 324). Una dinamica alla base degli eventi misterici, presenti in vario modo nelle differenti tradizioni culturali.

Tutto ciò permette di illuminare con più chiarezza le implicazioni dell'immaginario apocalittico. Nell'Apocalisse – sostiene Jung – si presenta, anzitutto, la fenomenologia della “Madre negativa”, il cui *tremendum* si manifesta nella figura della città di Babilonia, del Drago e della Bestia del mare. Vi è anche, contemporaneamente, la fenomenologia della “Madre positiva”, che si rivela tanto nella “Gerusalemme celeste” (ivi, p. 214-218) quanto nella Donna vestita di sole, dal momento che «l'immagine dell'Anima porta con sé aspetti dell'immagine materna» (ivi, p. 378) e che gli archetipi, come segnala Hillman (1988), si compenetrano e «si fondono fra loro» (p. 171). Questa Donna, identificata in Maria, con la proclamazione del dogma cattolico dell'Assunzione a opera di Pio XII, è stata collocata “nei cieli”, cioè nella trascendenza della divinità⁷. L'Apocalisse risulta dunque – per Jung – fortemente intrecciata all'affermazione della centralità del femminile archetipico nelle sue diverse qualità.

Una simile centralità, ovviamente, non si limita al cristianesimo. Il simbolismo del materno richiama la terra, la fertilità, l'orizzontalità, nonché una certa «emotività orgiastica e le profondità stigie» (Jung, 1938-1954, p. 83). Il regno della Madre è caratterizzato «dal ciclo protettivo, nutritivo e generativo negli animali e nelle piante, dal seme alla morte; da un'affinità per la bellezza, per l'atemporalità e per l'emotività»; oltre che per gli aspetti destruttivi già citati (Hillman, 1988, p. 152). *Fascinans* e *tremendum* si rinven- gono in molte espressioni culturali della contemporaneità, in cui si rivendica l'abolizione delle differenze, l'importanza della vita affettiva e, in modi diversi, l'attenzione per la materia.

Le manifestazioni ecologiche, ad esempio, sembrano svilupparsi entro

7. Da ciò, per Jung, (1952) la maggiore sensibilità del cattolicesimo rispetto ai vari indirizzi del cristianesimo protestante per l'evoluzione dei processi psichici transpersonali. Il protestantesimo, infatti, appare a Jung come «una religione puramente maschile, la quale non conosce una rappresentazione metafisica della donna» (p. 162).

l'azione dell'archetipo materno. Nella Roma Repubblicana il popolo si riuniva a maggio sull'Aventino e festeggiava il culto della *Bona Dea*, dea laziale della natura, che agiva per il bene e la salute di tutti. Questo culto si ripete ora nelle più grandi città occidentali. Ciò che sta emergendo, nota Murray Stein (2006),

è una coscienza ecologica collettiva che riecheggia i miti della Grande Madre. Non però nel senso di una regressione culturale a uno stato pretecnologico di identità con un mondo splendente di immagini di paradiso; è, invece, un movimento che può portare avanti la coscienza verso l'identificazione dell'umano come parte della rete che forma un'unità planetaria. La differenziazione (*separatio*) dalla natura che è stata raggiunta in millenni di evoluzione sarebbe ora sostituita, o, per meglio dire, sarebbe accresciuta, da un nuovo livello di unione (*coniunctio*) [...] Questo potrebbe motivare gli esseri umani a usare la tecnologia in modo nuovo (p. 139).

Il nume tutelare delle manifestazioni ambientali è *Gaia*, la prima divinità a sorgere dall'abisso secondo la *Teogonia* di Esiodo. Gaia richiama l'inizio, l'origine della storia, la matrice di ogni possibilità, ma questo "inizio" non si declina come un ritorno al passato, quanto piuttosto come unica speranza per il futuro⁸. La cornice apocalittica (che oggi si declina sul piano della storia) viene così abitata dall'ambivalenza dell'archetipo: da una parte, l'antropofagia terrificante della Madre-negativa, pronta ad annientare la civiltà per la sua *hybris*; dall'altra, l'aspirazione alla fratellanza universale nel segno di un rapporto amichevole con la Madre-positiva.

Se si accoglie la previsione della *Risposta*, e più in generale del contributo di Jung, questa centralità dell'archetipo materno è da leggere come un'attesa di *rinascita*. Il confronto con la Madre obbliga a fare i conti con la propria Ombra, la cui inflazione, storicamente concretizzata dalla tracotanza distruttiva della tecnica, costringe a essere inghiottiti nel pericolo della catastrofe. «*Luciferi vires accendit Aquarius acres*, "L'Acquario accende le forze selvagge di Lucifero"» (Jung, 1952, p. 147). Solo, però, da questa *morte culturale*, nella quale gli aspetti scissi nell'epoca cristiana (nella figura del Satana) possono annientare l'umanità o essere integrati, è possibile conseguire quel carattere "totale" prefigurato dal *filius solis et lunae* delle Scritture.

«Il mistero del rinnovamento è di natura spaventevole» (Jung, 1912-1952, p. 379): la scoperta della "perla di gran valore" richiede il passaggio in ciò che Hegel definiva il "travaglio del negativo", una crisi nella quale diviene necessario riscattare l'elemento anticristico della cultura occidentale (la materia, la femminilità, l'aggressività) dal suo millenario stato di separazione.

8. Non a caso il nome del più celebre movimento ambientalista contemporaneo è *Friday for Future*.

Questa, almeno, è l'*escatologia* junghiana, il tentativo di guardare, attraverso gli strumenti della psicologia analitica, a quel *mito del nuovo millennio* con cui – alle soglie del mese platonico dell'Acquario – si apre una nuova stagione della storia umana: «Non penso, con le mie considerazioni sul significato e sul mito dell'uomo, di aver detto una verità definitiva, ma ritengo che questo è quanto si possa e si debba dire alla fine del nostro eone dei Pesci, in vista del prossimo eone dell'Acquario, che è una figura d'uomo e [...] sembra raffigurare il Sé» (Jaffé, 1961, p. 410).

Bibliografia

- Benasayag M., Schmit G. (2003). *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise sociale*. Paris: La Découverte (trad. it.: *L'epoca delle passioni tristi*. Milano: Feltrinelli, 2005).
- Bernhard E. (1969). *Mitobiografia*, Milano: Adelphi.
- 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).
- Dell'Amico S. (2021). Il male in Dio. Il processo di individuazione del divino nella Risposta a Giobbe di Carl Gustav Jung. *Studi Junghiani*, 1: 75-92. DOI: 10.3280/jun1-2021oa10483
- Devescovi P.C. (2000). *Il giovane Jung e il periodo universitario*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Devescovi P.C. (2006). *Jung e le Sacre Scritture. Clinica e teologia*. Milano: Vivarium.
- 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*, cap. 9. Torino: Bollati Boringhieri, 1976).
- Freud S. (1920). Jenseits des Lustprinzips. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag (trad. it.: Al di là del principio del piacere. In: *Opere*, vol. 9. Torino: Bollati Boringhieri, 1989).
- Green A. (1983). *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*. Paris: Les Éditions de Minuit (trad. it.: *Narcisismo di vita, narcisismo di morte*. Milano: Raffaello Cortina, 2018).
- Guerrisi L. (2015). Dall'archetipo materno al Vas Sapientiae del Logos. La visione junghiana di Maria. *Illuminazioni*. 34: 47-89.
- Hillman J. (1979) *Puer Papers*. Irving, TX.: Spring Publications (trad. it.: *Saggi sul Puer*. Milano: Raffaello Cortina, 1988).
- Hillman J. (1982). *Anima mundi: the return of the soul to the world*. Dallas, TX: Spring Publications (trad. it.: *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*. Milano: Adelphi, 2002).
- Jaffé A., Jung C.G. (1961). *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*. Zürich: Rascher (trad. it.: *Ricordi, sogni, riflessioni di C.G. Jung*, BUR. Milano: Rizzoli, 1992).
- Jung C.G. (1912-1952). Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie (trad. it.: Simboli della trasformazione. In: *Opere*, vol. 5. Torino: Bollati Boringhieri, 1992).
- Jung C.G. (1921). Psychologischen Typen (trad. it.: Tipi psicologici. In: *Opere*, vol. 6. Torino: Bollati Boringhieri, 2011).
- Jung C.G. (1938-1954). Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus (trad. it.: Gli

- aspetti psicologici dell'archetipo della Madre. In: *Opere*, vol. 9,1. Torino: Bollati Boringhieri, 1997).
- Jung C.G. (1938-40). *Psychologie und Religion* (trad. it.: *Psicologia e religione*. In: *Opere*, vol. 11. Torino: Bollati Boringhieri, 1992).
- 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. (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).
- 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).
- Schopenhauer A. (1819). *Die Welt als Wille und Vorstellung* (trad. it.: *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi Classici, 2013).
- 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).