

## CARL GUSTAV JUNG: LETTERE DELLA VECCHIAIA SULL'ANGOSCIA, SU DIO, SULL'INDIVIDUAZIONE\*

Lidia Procesi

“O Du Liebe meiner Liebe, Du verwünschte  
Seligkeit”<sup>1</sup>

### 1. *Elogio dell'angoscia.*

Le lettere della vecchiaia di Jung<sup>2</sup> sono una testimonianza straordinaria delle sue meditazioni sulla specificità del metodo e del merito della psicologia, rispetto alla sua responsabilità di scienziato, membro della comunità degli intellettuali e cittadino del mondo; sullo sfondo, la crisi dell'identità occidentale, sfregiata dall'ecatombe bellica del Novecento. Un argomento pertinente e cruciale è l'angoscia. Lo spunto è offerto da alcuni corrispondenti, interessati alla sua valutazione delle indagini filosofiche sull'angoscia, un soggetto tipico della psicopatologia. Sollecitato a commentare Søren Kierkegaard, Jung si lascia prendere la mano dal sarcasmo e con giudizio icastico introduce nel cuore di un problema spinoso e affascinante, la definizione dell'Io nello specchio dell' *imago Dei*.

Kierkegaard è un caso insopportabile di nevrosi teologica,<sup>3</sup> un seccatore cavilloso.<sup>4</sup> Per le sue querimonie, è degno compare di altri nevrotici incalliti, tutti successivi a Kant, l'ultimo dei filosofi.<sup>5</sup> Un altro caso clinico è Heidegger: chi gli è spiritualmente affine staziona di solito al manicomio, o come paziente o come psichiatra “filosoficamente scatenato”.<sup>6</sup> Questa perversione intellettuale è tipicamente tedesca, si pensi a Nietzsche.<sup>7</sup> Kierkegaard invece ha successo perché interpreta un'atmosfera spirituale

---

\* Pubblicato in, “Rivista di psicologia analitica”, nuova serie n. 10, Biblioteca di Vivarium, 62/2000, pp.137-156.

<sup>1</sup> “Oh Tu, amore del mio amore, Tu, maledetta (*dannata, verwünschte*) beatitudine”, invece di benedetta, (*desiata, erwünschte*). E' il lapsus della madre di Jung, che lo colpì tanto all'epoca delle sue prime crisi religiose. C.G.Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Rizzoli, Milano 1981,79.

<sup>2</sup> C.G. Jung, *Briefe*, hrsg. von A. Jaffé Zürich., G. Adler London., 1-3, Walter, Olten u. Freiburg i. B.,1972-1973 (citati come *Briefe*, I, II, III). Alcune lettere sono state pubblicate anche in edizione italiana, dall'antologia curata da Aniela Jaffé: *100 Briefe. Eine Auswahl*. Ausgewählt von Aniela Jaffé, Olten, Walter Verlag, 1975: Carl Gustav Jung, *Esperienza e mistero. 100 lettere*, a cura di Aniela Jaffé, tr.it. a cura di A. Vitolo e M.A. Massimello, Boringhieri, Torino 1982 (citato come *100 lettere*). Per la lettera a Freud: *Lettere tra Freud e Jung. 1906-1913*, tr. it.. a cura di Mazzino Montinari per le lettere di Freud e Silvano Daniele per le lettere di Jung, Boringhieri, Torino 1974 e 1990.

<sup>3</sup> Lettera a Rudolf Pannwitz, 27 marzo 1937. *Briefe* I, 294.

<sup>4</sup> Lettera del 28 febbraio 1943 ad Arnold Künzli, docente di filosofia politica all'università di Basilea, che stava elaborando una tesi sul concetto dell'angoscia in Kierkegaard. *Briefe* I, 410.

<sup>5</sup> “Per quanto riguarda la filosofia, io sono all'antica e non sono andato oltre Kant.” Lettera ad Arnold Künzli, 4 febbraio 1943. *Briefe* I, 407.

<sup>6</sup> Lettera ad Arnold Künzli, 28 febbraio 1943, *Briefe* I, 410: “Il *modus philosophandi* di Heidegger è nevrotico fino al midollo e si radica alla fin fine nella sua stramberia psichica. I suoi affini, vicini e lontani, stazionano nei manicomi, in parte come pazienti, in parte come psichiatri-filosofi scatenati.” Il giudizio su Hegel è costante: Jung non ha elementi, lo ha letto poco, però lo vede come uno psicologo mascherato, uno psicologo fallito (“*ein mißratener Psycholog*”, “*un psychologue raté*”). Alcune sue tesi concordano pienamente con l'idea dell'inconscio collettivo. Lettera a Joseph Rychlak, 27 aprile 1959. *Briefe* III, 246-247. Cfr. anche *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* (1947-1954), in *Opere* VIII, *La dinamica dell'inconscio*, Boringhieri, Torino 1976, 189, dove Hegel è definito uno “psicologo camuffato”.

<sup>7</sup> Dalla stessa lettera del 28 febbraio 1943 ad Arnold Künzli: *Briefe* I, 410. Successivamente, Jung si sofferma sull'impossibilità di immaginare i grandi filosofi senza stimate nevrotiche: un Nietzsche creativo senza essere un esaltato, predestinato a soccombere alla malattia mentale, probabilmente avrebbe trattato temi analoghi, ma senza tanto strepito. Un Nietzsche meno tedesco - tuttavia più simile

largamente condivisa dalla cultura riformata, che grazie a lui sconfinava dall'ambito delle diatribe di parte. Il suo limite è di piangersi addosso, prigioniero delle sue ruminazioni. Come medico, gli avrebbe consigliato di prestare più attenzione al Dio che gli parlava attraverso la sua sofferenza, desistendo dal rimuginare.<sup>8</sup> Quando Dio gli si presentò nelle vesti dell'Anima, quando la sua "Regina" alchemica gli si fece incontro, se la diede a gambe. L'amore era troppo pericoloso per il suo "autocratismo". Imparò che: "Amare ed essere amati è una passione di Dio", ma la sua paura non resse l'impatto.<sup>9</sup> Perciò la diagnosi: la nevrosi è sterile ed è scambiata per creatività solo dalla follia collettiva odierna.

Questa confusione grottesca tra la disperazione autentica e la paura puerile segnala che, per quanto nevrotica, l'idea filosofica più recente di angoscia adombra una ferita segreta dell'identità. I filosofi non sono riusciti a sfiorarla, distratti da un Io petulante. Invece di trasformare uno stato d'animo soggettivo in una visione generale, hanno coperto sotto i velami di un linguaggio ricercato e cerebrale la *Hosenscheißerei des Ichs*, alla lettera, un "Io cacasotto", più che pusillanime.<sup>10</sup> L'Io è il luogo dell'angoscia, insegna Freud; il dubbio è che dietro le meditazioni contorte<sup>11</sup> e la falsa umiltà - vera arroganza, superbia, presunzione - dietro i piagnistei, si sia barricato un Ego pidocchioso e impotente, un'imitazione dozzinale di Dio, le cui vergogne trapelano sotto la foglia di fico di una filosofia difensiva. Smascherata, quest'"angoscia dell'Io" si riduce alla spavalderia meschina di un idolo volgare, ridicola di fronte all'ombra onnipotente della divinità, che riempie di terrore il cielo e la terra. L'angoscia ostentata inaridisce la mente, quella vera la obbliga a sperimentare "Dio", a riconoscerlo e a riconoscersi.<sup>12</sup> Su questa distinzione essenziale si fonda l'identità e la funzione dell'Io, che costituisce il capitolo fondamentale della nuova etica, sfidata a capire la catastrofe. Nessuna denuncia né analisi può ignorare il punto di vista dell'anima, offerto dalla psicologia del profondo. L'angoscia autentica segna la nascita, la crescita, il fallimento o il successo dell'identità dell'uomo, di fronte al suo unico specchio, al suo interlocutore terribile. Altrimenti, resta il contrassegno dell'irresponsabilità contemporanea, sedotta dalla divinizzazione abusiva del suo Ego, calco grottesco della divinità, e poi sconvolta e inetta di fronte ai risultati. "Provare angoscia" è un eufemismo. L'angoscia stessa è il soggetto, è l'affetto che obbliga l'uomo ad accollarsi il compito più proprio, l'umanizzazione. Basta comprendere l'insegnamento biblico.

## 2. *Ecce timor Domini, ipsa est sapientia.*<sup>13</sup>

1945: è appena scoppiata la pace "nucleare". L'angoscia è sempre fondata, l'uomo che la perde si condanna a morte.<sup>14</sup> La terapia deve rispettarla e salvaguardarla, non eliminarla. Solo il suo eccesso morboso può essere curato senza effetti collaterali gravissimi. L'angoscia è un correttivo salutare della paranoia: spenta la sua eco, incombe sull'uomo l'inflazione dell'inconscio e il delirio ne dilata l'Io fino

---

a Goethe! - sarebbe stato più inibito e responsabile, più comprensibile e rispettoso, magari amico di Jacob Burkhardt. Lettera ad Arnold Künzli, 16 marzo 1943. *Briefe* I, 411-412.

<sup>8</sup> Un consiglio costante di Jung, fin dalle prime testimonianze dell'epistolario: "Non si dovrebbe sempre lasciare la parola a Dio stesso, nonostante il panico più che comprensibile di fronte all'esperienza primordiale? Io considero mio dovere e compito educare i miei pazienti e i miei allievi in modo tale che siano in grado di accogliere la richiesta immediata che esiste dentro di loro." Lettera a Oskar A.H.Schmitz, 26 maggio 1923. *Briefe* I, 62.

<sup>9</sup> Lettera del 26 dicembre 1953 a Willi Bremi. *Briefe* II, 366. Jung sfrutta la possibilità di alludere alla fidanzata di Kierkegaard, Regina Olsen come a un "*nomen-omen*", riducendo la vicenda del mancato matrimonio, cruciale per la sua filosofia, alla testimonianza inconfutabile di una maturazione fallita, a conferma del suo giudizio impietoso. Lettera a Mitchel Bedford del 31 dicembre 1952. *Briefe* II, 317: Kierkegaard, in fin dei conti, è un pensatore insipido

<sup>10</sup> Lettera ad Arnold Künzli, 16 marzo 1943. *Briefe* I, 412.

<sup>11</sup> Lettera ad Arnold Künzli, 28 febbraio 1943: a proposito di Heidegger, Jung usa la definizione *psychische Verdrehtheit*, che rinvia alla stramberia, alla stortura, alla confusione psichica. *Briefe* I, 410.

<sup>12</sup> Lettera del 16 marzo 1943 ad Arnold Künzli, in cui si enuncia la *gnosis theou*, gnosi di Dio. L'esperienza che rivela l'onnipotenza dell'inconscio - la divinità - trova l'identità collettiva del tutto impreparata, distratta e destinata all'inflazione. *Briefe* I, 412.

<sup>13</sup> *Ibidem*, è la citazione da *Giobbe*, 28,28.

<sup>14</sup> Lettera a Fritz Buri del 10 dicembre 1945. *Briefe* I, 492; *100 lettere*, 65.

a coincidere con la divinità. Questa caricatura di Dio è la sindrome del Superuomo, che minaccia l'umanità di estinzione. L'angoscia riconduce l'"animale uomo"<sup>15</sup> ai limiti naturali del suo territorio e per questo è essenziale al suo adattamento biologico, è una funzione orientata alla vita e alla sopravvivenza. Permeata da questo stato d'animo, la nostra specie ha definito "divina" l'essenza dell'ambiente in cui ha lasciato tracce e ha fondato il suo mondo incontrando il "Dio". Prima delle analisi dotte di Lucien Lévy-Bruhl e Rudolf Otto, ne fa testo l'oracolo di Delfi: *vocatus atque non vocatus Deus aderit*.<sup>16</sup> L'angoscia rende l'uomo adatto a resistere e a progredire scontrandosi con quel Dio che "sarà presente, anche se non invocato". Se non si arrocca nelle certezze dell'organicismo, lo psicologo empirista del Novecento vi riconosce l'oggetto limite della sua scienza. Due citazioni da due lettere offrono un bandolo nel groviglio dell'angoscia, per intuirne il segreto:

"La Sua concezione, secondo cui l'inconscio collettivo ci circonda da ogni parte, concorda pienamente con il modo in cui spiego l'inconscio ai miei allievi. E' piuttosto un'atmosfera in cui viviamo, che qualcosa che si trovi solo in noi. E' l'ignoto del mondo per antonomasia".<sup>17</sup>

"In quarto luogo, come terapeuta non tento mai di liberare i miei pazienti dalla paura (*Angst*). Al contrario li conduco sino al motivo profondo che spiega come essa sia giustificata (...). Mi permetto di parlare così perché sono religioso e anche perché ho la certezza scientifica che il mio paziente non si è inventato la sua paura, ma che essa gli è stata imposta. Da chi o da che cosa? *Dall'ignoto*. Il religioso lo chiama *Deus absconditus*, il pensiero scientifico lo definisce inconscio".<sup>18</sup>

Se l'Io ha sconfinato, infischiosene dei segnali di pericolo, l'inconscio gli si manifesta nella fantasmagoria dell' *imago Dei*. In parole povere, l'Io gli assomiglia sempre più. Non è la rivelazione o la "gnosi" che salva, è un'esperienza di destabilizzazione estrema, che il terapeuta traduce in un enunciato ipotetico: la psiche oggettiva che si esprime in un eccesso di amori e furori. La sua fenomenologia è incomprensibile, se l'immagine e somiglianza biblica tra uomo e Dio sia stata accantonata tra i cascami visionari di metafisiche vetuste o riservata agli esercizi della devozione. Anno fatidico, il 1945: "Mio caro Padre White...". Dio è un'illusione? Quantomeno è un fatto psichico. Dio è un complesso? E' quantomeno un complesso molto reale, alquanto simile all'uomo.<sup>19</sup>

"Quando dico "Dio", intendo un'immagine divina antropomorfa (archetipica) e non presumo di aver detto qualcosa su Dio. Con ciò non lo ho né negato né affermato, al contrario della *gnosi* cristiana o gnosticistica, che formula asserzioni o pretende di formularle su un Dio metafisico".<sup>20</sup>

Chiunque si specchia nella propria "*imago Dei*" è un piccolo Fratel Klaus, virtualmente preda dell'esperienza religiosa limite, l'inconscio collettivo.<sup>21</sup> Il paradosso è che gli stessi teologi protestanti che accusano Jung di blasfemia o di ateismo, per aver formulato la tesi audace dell'antropomorfismo dell' *imago Dei*, cadono nel peggiore degli psicologismi quando includono nella definizione di Dio tratti tipicamente antropomorfi, senza rendersi conto che non stanno parlando di una rappresentazione filtrata

---

<sup>15</sup> "*Das Animal Mensch*", espressione usata a esempio in una lettera a Wilhelm Bitter, 12 luglio 1958, sul concetto freudiano di Super-Io. *Briefe III*, 200.

<sup>16</sup> Lettera del 19 novembre 1960 a Eugene M.E. Rolfe. *Briefe III*, 359.

<sup>17</sup> Lettera a Fritz Künkel, 10 luglio 1946. *Briefe II*, 42.

<sup>18</sup> Lettera a Fritz Buri, 10 dicembre 1945. *Briefe I*, 493, *100 lettere*, 65.

<sup>19</sup> Lettera a Victor White, 5 ottobre 1945. *Briefe I*, 473-479. Sull'amicizia tra Jung e White, cfr.: Pier Claudio Devescovi, *Note sull'epistolario fra Jung e White*, in, "Psicoanalisi e metodo", 2, 1993, 124-132.

<sup>20</sup> Lettera a H. Haberlandt, 23 aprile 1952. *Briefe II*, 264.

<sup>21</sup> Lettera a Max Frischknecht, 8 febbraio 1946. *Briefe II*, 15: "Non ho mai affermato che la visione di Dio del beato frate provenga dall'inconscio personale, ma piuttosto da quella sfera misteriosa – possiamo dirlo – di fattori sovraperpersonali, che in qualche modo sono basilari per l'uomo". Jung aveva già segnalato Fratel Klaus come un caso tipico di esperienza religiosa non dogmatica. Lettera a William Ernest Hocking, 5 maggio 1939. *Briefe I*, 340.

dal vissuto dell'uomo, come in psicologia, ma stanno enunciando tesi metafisiche.<sup>22</sup> Una lettera a Erich Neumann esplicita le conseguenze dell'irruzione di quest' "immagine e somiglianza con Dio", con una descrizione efficace, sintetica e provocatoria. Anno 1952, sta per scoppiare la guerra scatenata da *Risposta a Giobbe*. "Carissimo Neumann...".<sup>23</sup> Rispondendo all'amico, che lo interroga sull'*imago Dei*, Jung sottolinea di non avere in mente un concetto filosofico, universale: Dio si fa riconoscere proprio perché è molto peculiare, perché è "locale". Personalmente, si sente scombuscolato dall'immagine occidentale di Dio, del tutto indipendentemente dal suo assenso o dissenso intellettuale. La Gnosi, i Midrashim, il Tao interessano il suo pensiero ma non commuovono la sua emotività, che è "locale", è "barbarica, infantile e abissalmente ignorante". In conclusione:

"Dio è una sofferenza che l'uomo dovrebbe curare".<sup>24</sup>

L'uomo non deve essere guarito dall'angoscia, che lo pungola a mantenersi al suo posto, Dio è invece la sofferenza, è la passione di cui si deve prender cura. Così incalza Jung, in una lettera a Max Frischknecht, assiduo corrispondente, cui illustra il concetto controverso di archetipo.<sup>25</sup> L'alternativa tra Dio, ente metafisico, e l'inconscio personale, non ha senso, perché l'inconscio personale è incomprendibile senza l'ipotesi dell'inconscio collettivo: l'inconscio personale sta all'inconscio collettivo come i cristalli stanno all'unico reticolo cristallino.<sup>26</sup> Accantonando la filosofia naturale, una metafora più calzante è la dottrina teologica che consacra l'uomo a immagine e somiglianza di Dio, addossandogli tutte le conseguenze di quest'eredità, a sua gloria o vergogna.

### 3. *Imago Dei*.

Un lungo percorso si è snodato da un'antica lettera a Freud del 1909, a questa replica. Jung si è confrontato con la fenomenologia delle religioni, con l'alchimia e con il cristianesimo delle origini. Nel 1909, così scriveva:

"Senza mitologia e senza storia della civiltà non scioglieremo il nodo ultimo della nevrosi e della psicosi, è una certezza assoluta che ho acquisito, infatti *l'anatomia comparata* è strettamente connessa con *l'embriologia*, e senza la prima la seconda è un gioco della natura che resta incompreso nella sua radice più profonda".<sup>27</sup>

Dopo molti decenni, le meditazioni psicologiche su Cristo focalizzano il destino dell'Io nel corpo a corpo con la sua immagine e somiglianza con Dio. Jung espone con ulteriori particolari la difficoltà d'illuminare quest'ultima metafora, che gli ha procurato per lo più imputazioni di ateismo.<sup>28</sup> C'è una sola *imago Dei* ed è sempre la medesima per tutti, immutabile ed eterna: questa è il *principio della formazione dell'uomo*, l'analogo del *reticolo cristallino* per il cristallo, è il mitologhema che ricapitola tutti gli stadi della sua genesi. E' l'archetipo dell'umanizzazione, è la condizione incondizionata della

<sup>22</sup> Lettera a Theodor Bovet, 9 novembre 1955. *Briefe* II, 519.

<sup>23</sup> Lettera a Erich Neumann, 5 gennaio, 1952. *Briefe* II, 240-243.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 241.

<sup>25</sup> Lettera a Max Frischknecht, 8 febbraio 1946. *Briefe* II, 13-18.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 14. L'argomento è ripreso in termini analoghi in una lettera a Bernhard Milt, 13 aprile 1946, in cui Jung si appoggia anche a Burckhardt e alla sua utilizzazione della terminologia del *Faust* goethiano. *Briefe* II, 25. Questo famoso paragone è un classico nella filosofia della natura del romanticismo e dell'idealismo tedeschi - Goethe insegna - e viene abbandonato con lo sviluppo dell'embriologia e con l'evoluzionismo nell'Ottocento. Carl Gustav Carus lo sostituisce con le relazioni tra la madre e il feto, dal cui modello trae l'idea di *Unbewußtes*, quell'inconscio che Jung cita, senza sopravvalutarne la portata, in quanto concetto puramente speculativo.

<sup>27</sup> Lettera a Freud scritta tra il 25 e il 31 dicembre 1909. *Briefe* I, 34.Tr. it.: *Lettere tra Freud e Jung*. 1906-1913, 300.

<sup>28</sup> Respinte fino alle ultime testimonianze epistolari. Lettera a Kenneth Gordon Lafleur, 11 giugno 1960: *Briefe* III, 312: "In ogni caso ho trattato il problema religioso così spesso, che mi è stato rimproverato alternativamente lo gnosticismo, l'ateismo il materialismo e il misticismo."

sua psiche, insediata nel cuore dell'inconscio, perciò Jung chiede che "gli sia concesso" di chiamare "divina" quest'anima ("o qualunque cosa mai possa essere!") in antinomia con quanto sia invece a disposizione della coscienza, sia umano. Divino, dunque, nel senso di "inumano, non-umano, perché non ha nulla di umano". Proprio per tale sua estraneità l'*imago Dei* è un'appendice pericolosa, complica implacabilmente la "semplice anima umana nella sua schiettezza".<sup>29</sup> Quando parla di Dio, l'uomo ha in mente solo immagini prodotte spontaneamente dall'inconscio; la psicologia tocca i suoi limiti e dà ragione a Meister Eckart: "Dio è un puro nulla". Perciò è sbagliato pensare che l'individuazione sia la salvezza di se stessi: espone alla forza del non-Io, al cielo e all'inferno, alla grazia e alla distruzione. Gli influssi che promanano dalla "volontà di Dio" sgorgano da fonti interiori sconosciute, cui alludono le rappresentazioni che le coprono, lasciandole imperscrutabili.<sup>30</sup> Si comprende quindi lo sfogo esterrefatto su una nuova voga filosofico-teologica, in una lettera indirizzata a un anonimo:

"Demitizzazione"! Che atto di *hybris*! Ricorda una disinfezione del cielo, messa in atto con sublimato da un medico pazzo, che non ha scoperto Dio in quest'occasione. Dio è il mitologhema *kat'exochen*.<sup>31</sup>

Dio non è solo un complesso a tonalità affettiva,<sup>32</sup> è il complesso, è il mitologhema per eccellenza. 13 giugno 1955: il panico è un argomento più che sufficiente per ammettere l'incontro con l'umanità dell'inconscio collettivo, nello specchio dell'*imago Dei*.<sup>33</sup> Non si possono trattare gli archetipi ignorando che le malattie mentali vivono della loro sostanza. È un'illusione tragica, frutto di entusiasmo ingenuo, appellarsi con il "Tu" a Dio, secondo quanto sostengono filosofi di chiara fama. L'*imago Dei* è un'esperienza esagerata, testimoniata universalmente dalle culture, che prende corpo nei deliri individuali e soprattutto collettivi, quando la depersonalizzazione è estrema. La sua attivazione obbliga a soccombere o a creare un nuovo equilibrio. Nell'individuazione, in cui è l'interlocutore, attacca l'Io con violenza inaudita, tentando di scempiarlo:

"Per il terrore di questo confronto non mi verrebbe mai in mente di appellare con il "Tu" confidenziale questa presenza sempre minacciosa e incantatrice"<sup>34</sup>

L'immagine psichica di Dio è un concetto importante della comparazione religiosa, da utilizzare come un capitolo di anatomia comparata, sostenere che non abbia un effetto potente sull'anima è una sciocchezza disonesta.<sup>35</sup> Uno zoologo, trattando delle forme primitive dei vertebrati, non dimostra che sono state impresse negli animali da Dio, né il fisiologo divinizza il corpo, descrivendolo come un

<sup>29</sup> Lettera a Max Frischknecht, 8 febbraio 1946. *Briefe* II, 15.

<sup>30</sup> Lettera del 14 maggio 1950 a Joseph Goldbrunner. *Briefe* II, 189; *100 lettere*, 94-95.

<sup>31</sup> Lettera a un anonimo Dr. H., 17 marzo 1951. *Briefe* II, 212.

<sup>32</sup> Sul vespaio suscitato da questa definizione alla prima uscita dei *Simboli della trasformazione*, cfr. la lettera a Victor White del 5 ottobre 1945, *Briefe* I, 473-479. Sul concetto di "complesso a tonalità affettiva" può essere interessante questa puntualizzazione nell'epistolario: lettera a Smith Ely Jelliffe, 24 febbraio 1936. *Briefe* I, 270: "Il concetto "complesso a tonalità affettiva", come è usato nel test di associazione, è di fatto una mia invenzione, se non si insiste sul fatto che la parola "complesso" è stata già usata prima di me con vario significato. Ma non mi è noto, che sia stata usata già nel senso speciale, in cui io l'ho utilizzata."

<sup>33</sup> Lettera a Walter Bernet, 13 giugno 1955. *Briefe* II, 495-503.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 497-498. L'allusione è al "Tu" di Martin Buber. Nella *Risposta a Martin Buber* (1952), Jung espone il suo giudizio sulla proposta filosofica di "dare del Tu a Dio", con rispettosa ironia: massima reverenza per le asserzioni teologiche e metafisiche su Dio, corretta da un forte richiamo al pericolo mortale in cui incorre chi si azzarda ad avviare questo dialogo: "Lo si può chiamare un "Tu", la cui realtà è testimoniata dai fatti addirittura diabolici del nostro tempo...D'altronde ho anche visto che si esprime con parole di bellezza, bontà, saggezza e grazia..." *Opere* XI, *Filosofia e religione*, Boringhieri, Torino 1979, 463. Sulla polemica con Buber, cruciale per il rapporto tra Jung e lo gnosticismo: AA.VV., *Maestri scomodi. Ernst Bernhard, Buber e Jung*, "Rivista di Psicologia Analitica", 54, 1996, a cura di R. Madera, in particolare: Arnaldo Petterlini, *Il contrasto tra M. Buber e C.G.Jung*, 45-54, R. Madera, *La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica*, 131-151.

<sup>35</sup> Lettera a Max Frischknecht, 7 aprile 1945. *Briefe* I, 444-448.

sistema autoregolantesi. Quel fattore psichico che da tempo immemorabile l'uomo definisce così non è "Dio", né la psicologia comparata delle religioni è una nuova religione, né Jung è un ateo né, all'opposto, è il fondatore di una nuova religione. Solo l'ignoranza della psicoterapia è responsabile di ipotesi così bizzarre. La scienza non può affermare nulla su Dio, né che esista, né che crei i modelli di comportamento a base istintuale, gli archetipi, né che li imprima nella specie umana. Quando il cuore è malato, la terapia tenta di farlo funzionare, così la psicoterapia prova a ripristinare l'*original pattern*, la reazione originaria corretta della psiche. Da millenni si usa per questa funzione il termine "archetipo", vocabolo del lessico filosofico-religioso. Perciò bisognerà scusare sia il teologo che il medico: il primo perché pasticcia con la medicina, il secondo perché pasticcia con la teologia. Un tempo, del resto, i pastori di anime ballavano ricoperti di pelli di leopardo: erano uomini-medicina.<sup>36</sup> L'archetipo è un capitolo della dottrina dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio.<sup>37</sup> Jung dovrà naturalmente tornare su questo punto,<sup>38</sup> per sconfessare gli immancabili fraintendimenti: "archetipo" è un concetto empirico, non un'idea speculativa ispirata o ereditata da qualche filosofo del passato.

"Esso (l'archetipo) poggia unicamente su condizioni empiriche, ossia sul dato di fatto sorprendente, che non di rado formazioni dell'inconscio nell'uomo moderno concordano quasi alla lettera con simboli che si trovano in tutti i tempi presso tutti i popoli, senza che sussista alcuna possibilità di migrazione o di trasmissione orale".<sup>39</sup>

1960: il problema incalza. "Quando dico che Dio è in primo luogo una nostra rappresentazione, la mia affermazione è distorta in: "Dio non è altro che una nostra rappresentazione."<sup>40</sup> "Dio esiste" è un'asserzione la cui verità non riguarda lo psicologo; la sua struttura è invece interessante, perché si tratta di un complesso autonomo a tonalità affettiva come il complesso paterno, il complesso materno o il complesso di Edipo.<sup>41</sup> La questione cruciale è identica: come agisce il complesso-Dio negli individui o nelle società? Ogni terapeuta può illustrare l'enormità del potere di un complesso: dalla schizofrenia, alla droga, alla stupidità quotidiana, l'Io è una marionetta indispettita e supponente nelle mani di Demoni, Spiriti e Dei. Jung si scusa di annoiare il suo interlocutore con frasi fatte, perché i concetti sono stati pubblicati nei suoi libri fin dai *Simboli della trasformazione*. Ancora non è riuscito a intavolare una discussione proficua su un'idea cardine della sua psicologia, che frattanto sembra sfumare in un luogo comune: Dio è la più imponente realtà psicologica dell'uomo, affermarlo non comporta né una professione di ateismo, né elucubrazioni metafisiche. L'ateismo e l'agnosticismo sono difensivi; la metafisica non compete allo psicologo, che tutt'al più è tenuto a pronunciarsi se le verità proclamate acquistino il carattere sinistro di vere e proprie inflazioni dell'inconscio:

"Come vede, siamo alle solite: *il fraintendimento totale dell'argomento psicologico*: nell'ambito della psicologia "Dio" è un complesso autonomo, un'immagine dinamica, e questo è tutto ciò che la psicologia in genere può stabilire. Di Dio non può sapere di più. Non può dimostrare né la sua esistenza né la sua non-esistenza, tuttavia sa quanto ingannevoli sono le immagini dell'anima umana".<sup>42</sup>

#### 4. Dio e il sofisma sul male.

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, 447.

<sup>37</sup> Jung cita come il più antico riscontro Filone Giudeo, *De Opificio Mundi*, che fa riferimento all'*imago Dei*. *Briefe I*, 447: Lettera a Max Frischknecht, 7 aprile 1945, in nota si rinvia alla lettera del 24 settembre 1948 a Victor White, *Briefe II*, 129.

<sup>38</sup> Le lettere sono piene di definizioni e spiegazioni classiche del concetto di archetipo: "Designo quelle strutture fondamentali come archetipi, ossia forme istintive del comportamento mentale. *Non si tratta di rappresentazioni ereditate, bensì dell'espressione mentale degli istinti*, di forme e non di contenuti". Lettera a Valentine Brooke, 16 novembre 1959. *Briefe III*, 273.

<sup>39</sup> Lettera a Joseph F. Rychlak, 27 aprile 1959. *Briefe III*, 247.

<sup>40</sup> Lettera a Bernhard Lang, 8 giugno 1957, *Briefe III*, 101.

<sup>41</sup> Lettera del 29 giugno 1960 a Robert Smith, che all'epoca stava redigendo uno studio sulla discussione tra Jung e Buber. *Briefe III*, 316-320.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 318.

Tra tanti equivoci e polemiche, uno degli inganni più difficili da smascherare, fonte delle difficoltà più astruse in cui la mente si dibatte quando tratta di Dio, è un caposaldo della metafisica antica e moderna, la spiegazione del male come *privatio boni*, mancanza di bene: un nucleo teorico della teologia cristiana e della sua versione laica e deista più di successo, la teologia razionale. “Caro Victor...”<sup>43</sup> Non dovrebbe suscitare gravose disquisizioni l’assunto che “bene” e “male” siano giudizi morali; se invece l’assunto afferma che “nulla accade senza una ragione sufficiente”, nulla, propriamente, è “male”. Conclusione difficile da accettare. Per il pensiero empirico, tuttavia, il “*tertium quid*” è sempre l’osservatore, colui che si pronuncia a riguardo: “È del tutto impossibile per un teologo riconoscere il dato di fatto che ha sottomano, ossia che bene e male sono solo giudizi morali? E che come tali sono relativi a un osservatore?”<sup>44</sup>

Traducendo questa disputa illustre e vetusta in termini più orecchiabili, il male sarebbe a conti fatti una questione di punti di vista. Se l’osservatore è Dio il problema non si pone affatto, né si porrebbe per l’uomo, se solo gli riuscisse di conquistare la stessa prospettiva; purtroppo, questa gli è preclusa, anche se si ostina a provarci, continuando a lasciarsi tentare dall’idea di “essere come Dio”, come da copione.<sup>45</sup> Qui interviene lo psichiatra e traduce la domanda sul male nel problema di smascherare l’immagine e somiglianza di Dio che lo sta seducendo al momento. In quanto a questo compito, il credo empirista della psichiatria si fonda su un altro famoso principio: *nihil est in intellectu quod antea non fuerit in sensu*.<sup>46</sup> Questo conferma l’esistenza di Dio come fatto empirico psichico e ne rispetta fedelmente la definizione di complesso, consentendo di diagnosticare il male che sconquassa l’equilibrio, in quell’immagine e somiglianza, che nei casi più gravi di inflazione coincide addirittura con l’intera potenza della divinità.

“Quando dico che non ho bisogno di credere in Dio perché “so”, intendo che so dell’esistenza di immagini di Dio in generale e in particolare. So che si tratta di un’esperienza universale, e poiché non sono un’eccezione, so che anche io possiedo una tale esperienza, che chiamo Dio”.<sup>47</sup>

Scrivendo a Mircea Eliade, Jung invoca il principio della gnoseologia empirista per eliminare ogni equivoco sulla creatività dell’inconscio, autonoma e incontrollabile, che segna la qualità dell’incontro col numinoso e quindi dell’esperienza di Dio. L’istinto forma senza modelli coscienti, secondo il *pattern*

---

<sup>43</sup> Lettera a Victor White, 30 giugno 1952. *Briefe* II, 285-288.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 287.

<sup>45</sup> Tra le citazioni possibili, innumerevoli: “La critica che io rivolgo al concetto di *privatio boni* è valida solo per quanto concerne l’esperienza psicologica. Dal punto di vista scientifico, tale concetto si fonda, come ciascuno può vedere, su una *petitio principii* dalla quale invariabilmente discende la premessa iniziale. Argomenti siffatti non hanno alcuna forza persuasiva”. *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* (1951), in, *Opere* IX\*\*, Boringhieri, Torino 1982, 51. Sul tema in ambito di studi junghiani: AAVV, *Il male*, Raffaello Cortina, Milano 2000, a cura del CIPA.

<sup>46</sup> “Come Lei sa, ho ricevuto la mia formazione scientifica nell’ambito delle scienze naturali, il cui principio è *nihil est in intellectu quod antea non fuerit in sensu*. In ogni caso questo è il Credo fondamentale degli psichiatri.” Lettera a Mircea Eliade, 19 gennaio 1955, *Briefe* II, 442. Il tono è piuttosto animoso, Jung si sente considerato da Eliade un idiota. L’assunto è così tradotto in nota: “Nella conoscenza non vi è nulla che prima non sia stato nei sensi”. Per inciso, il riferimento ai *Nuovi saggi* di Leibniz è fuorviante, in quanto proprio in quel testo l’assioma empirista è corretto in termini razionalisti: niente è nell’intelletto, che prima non sia stato nei sensi, se non lo stesso intelletto (*nisi ipse intellectus*).

<sup>47</sup> Lettera a Valentine Brooke, 16 novembre 1959. *Briefe* III, 274. Tale assunto è continuamente ribadito. A esempio, nella lettera a Bernhard Lang, 14 giugno 1957, sempre attorno alla polemica con Buber. *Briefe* III, 104. La scienza non può azzardarsi a stabilire l’esistenza di Dio, ciò spetta alla fede. Perciò, Jung si contenta di constatare l’esistenza delle immagini di Dio, nell’esperienza limitata dell’imperfezione umana, senza che da queste si possa però dedurre alcunché. Cfr. anche la lettera a Mr. Leonhard, 5 dicembre 1959. *Briefe* III, 276. “Per l’appunto non ho detto: “Esiste un Dio”, ho detto: “Io non devo credere a Dio, *io so*. Ciò non significa: io so di un Dio determinato (Zeus, Yahwe, Allah, il Dio trinitario etc.), bensì: io so che sono evidentemente confrontato da una grandezza in sé sconosciuta, che definisco “Dio” *in consensu omnium (quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur)*”.

of behaviour biologico, vero artista e inventore, la coscienza si limita a imitarlo: “se esso (l’inconscio) imitasse, non sarebbe creativo”.<sup>48</sup> Si tratta di un’ulteriore e importante delucidazione dell’*imago Dei*: la coscienza scimmietta Dio, con conseguenze incalcolabili, se l’immedesimazione è fusionale. Quando Dio si manifesta, l’uomo è sopraffatto dalla sua creatività: in questi termini il suo concetto dovrebbe garantire la conciliabilità tra la definizione teologica e quella psicologica, e dimostrare definitivamente la futilità dei tentativi cerebrali di giustificare l’origine del male e la sua presenza nella creazione:

“Dal punto di vista psicologico, l’esperienza del Dio Creatore corrisponde alla percezione di un impulso sopraffattore che scaturisce dalla sfera dell’inconscio”.<sup>49</sup>

Quest’ammissione avrebbe dovuto far riflettere sulla tentazione della mente, di costruire analogie tra sé e l’ignoto, attribuendo a “Dio” modalità tipicamente umane, salvo sorprendersi delle contraddizioni che ne scaturiscono e rifugiarsi nell’elucubrazione di petizioni di principio, come la tesi che il male, a ben vedere, non esiste. “Cara Mrs. Kotschnig...” che dire di un Creatore inconscio, incosciente?<sup>50</sup> Se il Creatore fosse dotato di un’autocoscienza suprema, l’esistenza dell’uomo sarebbe senza scopo e la creazione senza senso: non basterebbe respingere l’ipotesi che l’universo è un gioco d’azzardo con cui Dio scaccia la noia, toccherebbe arrendersi all’idea insopportabile che esso è una macchina, un marchingegno ingegnoso. Così replica Jung, commentando la famosa frase di Einstein sul gioco dei dadi, sul caso e la necessità, e sulle sue conseguenze rispetto al problema del male.<sup>51</sup> Se s’imbocca la comoda strada dell’analogia e delle proiezioni, non solo Dio ne esce malconcio rispetto all’onniscienza e alla somma bontà ma, soprattutto, svanisce il suo enigma, fonte di quel panico essenziale per l’uomo, e compare al suo posto un abbozzo di coscienza. Dio saprebbe ciò che vuole ma non come ottenerlo né come prevedere le conseguenze rovinose dei suoi progetti sconclusionati.<sup>52</sup> L’onniscienza a misura del modello umano stravolge Dio in un duplicato difettoso dell’uomo, peggio di un *Göttlicher Schelm*, briccone-buffone divino. E’ più realistica, purtroppo, la verità dell’angoscia:

“Che ne è del timor di Dio (*Gottesfurcht*)? Non è terribile il decreto di Dio? Non ha forse paura Pfister che gli vengano spezzate le gambe e di dover alla fine ciondolare col mento infilzato a un gancio da macellaio?”<sup>53</sup>

L’analogia è un vezzo dagli illustri precedenti, a esempio quei filoni di pensiero che Jung predilige per illuminare l’inconscio collettivo. “Illustre Pastore, Dr. Jakob Amstutz...”<sup>54</sup> Il Dio in divenire, tema d’attualità nella filosofia contemporanea, dimostra ancora una volta l’arroganza tutta “gnosticistica” del pensiero speculativo, che gli attribuisce qualità antropomorfe. In conclusione è meglio accontentarsi di contenere ogni sua definizione nei limiti dell’esperienza psichica, ossia del mitologhema “Dio” come una metafora linguistica, come un’asserzione fondata su presupposti che rinviano alle forme in cui si lasciano intuire i modelli di comportamento istintuali.<sup>55</sup> Insomma:

“Da questo punto di vista Dio diventa un “modello” biologico, istintuale “naturale”, una costellazione archetipica di contenuti individuali, contemporanei e storici, che malgrado la sua eventuale numinosità è e deve essere esposto alla critica intellettuale e morale, come per esempio l’immagine del Dio “in divenire” o quella di Yahwèh, del *Summum Bonum* o della Trinità.”<sup>56</sup>

<sup>48</sup> Lettera a Mircea Eliade, 19 gennaio 1955, *Briefe* II, 443.

<sup>49</sup> Lettera a Victor White, 24 novembre 1953. *Briefe* II, 353.

<sup>50</sup> Lettera a Elined Kotschnig, 30 aprile 1956. *Briefe* III, 38-43.

<sup>51</sup> Lettera a James Kirsch, 28 maggio 1953, *Briefe* II, 335.

<sup>52</sup> Lettera a Elined Kotschnig, 30 aprile 1956. *Briefe* III, 39.

<sup>53</sup> Lettera a Fritz Buri, 10 dicembre 1945, *Briefe* I, 492, *100 lettere*, 65. Si discute del libro di Oskar Pfister, *Das Christentum und die Angst*, Zürich 1944.

<sup>54</sup> Lettera a Jakob Amstutz, 23 maggio 1955. *Briefe* II, 491-493, *100 lettere*, 122-124.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 122: “D’altro lato “Dio” è un’immagine verbale, un predicato o un mitologhema che si fonda su presupposti archetipici che dal canto loro stanno alla base della struttura psichica, in quanto forme di rappresentazione degli istinti (*instinctual pattern*).”

<sup>56</sup> *Ibidem*, 123.

“Mio caro Padre White...” per la biologia l’istinto è straordinariamente conservatore, addirittura immutabile. La psicologia si occupa solo di cambiamenti che riguardano l’uomo, il cui equilibrio è inaffidabile rispetto a quello degli altri animali, perché la sua cultura è in conflitto con l’inerzia istintiva. Quando riesce a trasformarne un ammontare minimo, producendo un pensiero, un sentimento, agisce sempre sulla base e con l’aiuto di un archetipo preesistente, che devia la libido dal suo corso biologico<sup>57</sup> e qui, al punto di partenza dell’evoluzione umana, prende corpo anche il disturbo e la psicologia s’imbatte nella creatività onnipotente di Dio, che si oppone alle costruzioni della coscienza, devastandole:

“Molte nevrosi si scatenano quando la vittoria sul corpo e le sue forze oscure sia stata troppo radicale (...) Non si tratta naturalmente di teologia, piuttosto è un’occasione di igiene mentale. Quando Dio creò gli animali, li fornì proprio dei bisogni e degli impulsi che li resero in grado di vivere secondo le loro leggi. Ammettiamo che Egli fece lo stesso con l’uomo. A modo suo l’animale è più pio dell’uomo, perché adempie meglio la volontà divina, di quanto mai si sia sognato l’uomo. L’uomo può deviare dal cammino, può essere impaziente: infatti egli possiede la coscienza”.<sup>58</sup>

Il conservatorismo dell’istinto è subito psicologicamente come creazione del caos da parte di un Dio incomprendibile, nemico mortale della sua creatura migliore e prediletta: esplose la disperata pretesa di capire il male. Bisognerebbe invece rileggere il caso clinico di Miss Miller e commentarlo alla luce delle visioni finali di Mrs. Christiana Morgan, per riconoscerne la creatività minacciosa.<sup>59</sup> La sua teofania è l’archetipo dell’antico serpente, il Signore delle tenebre, di fronte a cui la coscienza delira terrorizzata, con la speranza che un bell’eccesso di angoscia terapeutica la riconduca nei limiti. “Stimatissimo collega... Quando Lei mette in rapporto certe rappresentazioni archetipiche con sostrati fisiologici, si muove seguendo una linea che ha il mio plauso incondizionato.”<sup>60</sup> La traduzione dei simboli più caotici dell’inconscio collettivo in termini di anatomia comparata e fisiologia è un tema tipico dei casi clinici di Jung: draghi e serpenti alludono allo scarto tra la coscienza e la più antica formazione embrionale della specie, il sistema nervoso cerebrospinale, corteccia esclusa. Gli antichi già lo capivano:

“I vertebrati inferiori sono da tempi antichissimi i simboli prediletti della base psichica collettiva la cui localizzazione anatomica coincide con i centri subcorticali, il cervelletto e il midollo spinale. Di questi stessi organi è formato il serpente. Sogni di serpenti avvengono quindi normalmente nei casi di deviazione della coscienza dalla base istintiva”.<sup>61</sup>

Il disastro è assicurato: quando l’uomo esagera, manipolando sconsideratamente la libido, l’inconscio collettivo lo corregge pesantemente, riflettendogli un’immagine di Dio corrispondente alla sua tracotanza incosciente. Compare dunque il Drago a compensare il Superuomo, mostrandogli il destino che l’aspetta, visto che pretende di “essere come Dio”. Quanta più libido vorrà agguantare, tanto più sarà obbligato a risalire alla fonte; stadio dopo stadio raggiungerà quel punto arcaico da cui si è differenziato il sistema nervoso dei vertebrati, che ne incanala una modica quantità, e lo oltrepasserà, scomparendo inghiottito dal caos virulento della vita organica e inorganica. Un termine recente per indicare questo processo è schizofrenia: il serpente verde che uccide Chiwantopel è l’anima stessa di Miss Miller, è la sua anima vegetativa, il suo sistema nervoso che la sta abbandonando.<sup>62</sup> Il Dio-

<sup>57</sup> Lettera a Victor White, 13 febbraio 1946. *Briefe*, II, 19-20.

<sup>58</sup> Lettera a Canon H. George, 8 gennaio 1948. *Briefe*, II, 106.

<sup>59</sup> C.G. Jung, *The Visions Seminars*, Spring Publications, Zürich 1976, II, 510-516.

<sup>60</sup> Lettera a Albert Jung, 21 dicembre 1960. *Briefe*, III, 367.

<sup>61</sup> *Psicologia dell’archetipo del fanciullo* (1941-1951), in, *Opere IX,1, Gli archetipi e l’inconscio collettivo*, Boringhieri, Torino 1980, 159-160. I seminari sui sogni dei fanciulli – *Kinderträume* (1987) - sono intessuti di questa metafora.

<sup>62</sup> *Simboli della trasformazione. Analisi dei problemi di un caso di schizofrenia*, in, *Opere V*, Boringhieri, Torino 1970, 425: “Quando l’eroe e il suo cavallo muoiono, rimane il serpente verde, che altro non è che l’anima inconscia dell’autrice stessa, e questa, come abbiamo già visto, subirà la morte di Chiwantopel, sarà cioè sopraffatta dal suo inconscio.” Da notare che nella prima edizione questa

Serpente, distruttore e salvatore, Satana e Cristo, sembra onnipresente negli incubi dell'uomo contemporaneo e suggerisce che il suo inconscio abbia ripreso a esprimersi con simboli gnostici, provocando una nuova sfida sibillina. Jung l'accetta con l'empirismo dello psichiatra, che rivendica lettera dopo lettera.

##### 5. *Non c'indurre in tentazione*<sup>63</sup>

E' inutile appellarsi alla mente, quando l'uomo se n'è sbarazzato per la mania di sconfinare.<sup>64</sup> Nei casi estremi le espansioni simboliche sono armi a doppio taglio. "Mio caro Neumann!..." A Jung, Sofia è indubbiamente più simpatica del Demiurgo, purché non si tratti della loro realtà.<sup>65</sup> "Illustre Signor Pastore..." quando si parla di Dio, in particolare delle sue antinomie:

"Affinché nulla possa intromettersi tra la coscienza umana e l'esperienza numinosa originaria, mi sembra che nella discussione debba essere chiaramente riconosciuto il pericolo gnosticistico, che il dato di fatto del Dio inconoscibile, indicibile e incomprendibile possa essere soppiantato da filosofemi e mitologemi."<sup>66</sup>

Per scongiurare il rischio di distrarsi definitivamente da realtà inaccettabili, dilatando i limiti dell'intelletto,<sup>67</sup> è fondamentale riconoscere l'*imago Dei* antropomorfa e distinguerla dalla scaturigine, discernere la coscienza dalla psiche oggettiva che la precede, l'accompagna e la riassorbe, costituendone il limite. La giustificazione del male nel confronto impari tra ottica umana e divina presuppone un primato implicito dell'intelletto. "Mio caro Neumann..." All'autore della "*Nuova Etica*",<sup>68</sup> Jung illustra reiteratamente il suo giudizio. Il male è sempre ciò che sappiamo di non dover fare e commettiamo lo stesso, malgrado le buone intenzioni. L'uomo si sopravvaluta: sicuro di saper discriminare e di scegliere liberamente, sottovaluta la sua ombra come un inconveniente passeggero o la liquida come irrilevante. Tanta sicumera fomenta solo ulteriore irresponsabilità e mancanza di scrupoli. Queste storture "sono appunto caratteristiche dell'uomo che, in conseguenza della sua morale difettosa, possiede una

---

traduzione del serpente nell'anima di Miss Miller manca e Jung si ferma alla constatazione che il serpente è la sessualità di Miss Miller che non è riuscita a esprimersi sufficientemente. Cfr. la riedizione del testo del 1912, C.G.Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, 1912, in, C.G.Jung, *Taschenbuch Ausgabe* in elf Bde, hrsg. von L. Jung, Deutsche Taschenbuch Verlag, München 1997, 409: "Per la nostra autrice è la sessualità che si esprime in modo inadeguato, che come serpente assume il ruolo del carnefice e consegna l'eroe alla morte e alla rinascita." Nella versione definitiva questo è il passo corrispondente: "Nella gioventù il serpente denota la paura della vita, nella vecchiaia la paura della morte. Nel caso di Miss Miller il significato fatale del serpente è, alla luce degli avvenimenti posteriori, senz'altro evidente. Non così agevole è l'individuazione del vero motivo del sopravvento preso dall'inconscio". Cit., 426.

<sup>63</sup> Lettera a Morton T. Kelsey, 27 dicembre 1958. *Briefe* III, 216.

<sup>64</sup> Sempre evocando il "timor di Dio", Jung ironizza sulla superficialità con cui l'opinione pubblica, almeno tra molti psichiatri, si entusiasma all'idea di forzare l'ingresso nell'inconscio collettivo, grazie alla sintesi di nuovi allucinogeni: "Non abbiamo ancora finito con la coscienza, perché dovremmo aspettarci di più dall'inconscio?" Lettera a Victor White, 10 aprile 1954, *Briefe* II 397.

<sup>65</sup> Lettera a Erich Neumann, 5 gennaio 1952. *Briefe*, II, 241.

<sup>66</sup> Lettera a Jakob Amstutz, 23 maggio 1955. *Briefe* II, 493.

<sup>67</sup> Commenti analoghi sono espressi nella lettera a H. Haberlandt, 23 aprile 1952, a proposito della sua presunta gnosi. Illustrando la differenza tra la sua posizione e le asserzioni dogmatiche sull'esistenza di Dio, Jung esplicita: "Questo è gnosticismo con il suo caratteristico superamento del limite della conoscenza teorica. (...) Di contro, io perseguo una psicologia come scienza naturale, che si potrebbe definire come anatomia comparata dell'anima. In ciò, presuppongo l'anima come qualcosa di reale. Questa ipotesi non si può però affatto definire "gnostica", come non si può definire così la teoria atomica". *Briefe* II, 265.

<sup>68</sup> Lettera a Erich Neumann, 3 giugno 1957. *Briefe*, III, 96-99. Erich Neumann, *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, Zürich 1949.

corrispettiva inflazione intellettuale.”<sup>69</sup> Un altro dilemma è costituito dal rovesciamento nell’opposto. “Caro Victor...” La faccenda della *privatio boni* è detestabile e pericolosa, perché provoca un’inflazione negativa nell’uomo, che finisce col crederci se non la fonte del male, per lo meno un grande distruttore, capace di devastare la creazione.<sup>70</sup> Il Dio onnisciente, il *Summum Bonum* è un’immagine grandiosa a misura di parametri umani, modello corrispondente a un’umanità insuperbita dalle sue doti; era inevitabile che sarebbe stata brutalmente smentita anche nel ventesimo secolo:

“Noi abbiamo passato delle prove talmente inaudite e sconvolgenti, che il problema di una conciliabilità di tutto ciò con l’idea di un Dio di bontà è divenuto scottante. Qui si tratta ormai non più di un problema teologico specialistico, bensì di un incubo religioso di portata umana generale, all’esame del quale anche un profano in teologia, quale io sono, può e forse deve contribuire.”<sup>71</sup>

“Caro Victor...” Jung si dichiara un pratico, oltre che un empirico. È insensato voler cogliere a tutti i costi una scintilla di bene nel male, ostinandosi a negarne la realtà. Dal punto di vista pratico la dottrina della *privatio boni* è moralmente pericolosa, perché minimizza il male e lo derealizza, così sminuisce anche il bene, gli sottrae il suo opposto necessario.<sup>72</sup> Questa dottrina si è alleata del resto con la voga recentissima della demitizzazione, che mira a ridurre il divino a proporzioni più accettabili per l’ottica contemporanea, proprio perché l’idea del *Summum Bonum* ha perso di credibilità.<sup>73</sup> Se il Dio-Creatore lascia imbarazzati, il Dio-Salvatore, sottoposto a un accurato *restyling*, tolti dunque i tratti mitici – nascita divina, miracoli, resurrezione – può essere riciclato come un esemplare eccellente di superiorità etica: il buono per antonomasia, che si sacrifica per l’umanità, come altri illustri esempi di cui è testimone la storia.<sup>74</sup> Di questo benefattore Jung non sa che farsene:

Cristo fu forse un filosofo della morale, o cosa resta di lui se non è un mitologhema?<sup>75</sup>

Criticando Albert Schweitzer e la sua ricerca sulle “vite di Gesù”,<sup>76</sup> Jung demitizza a sua volta l’ermeneutica filantropica, che pretende di aggiornare l’esperienza religiosa di Cristo, traducendola in termini più appetibili per l’opinione pubblica e consacrandolo come il migliore, il *primus inter pares*, tra i fondatori delle grandi religioni. La sua vita può essere letta ancora come esempio di perfezione morale. Jung contrappone a questo modello edulcorato la peculiarità del suo cristianesimo e ironizza: a essere cristiani ci si rimette, ci hanno rimesso Savonarola e Serveto, persino Cristo ci ha rimesso.<sup>77</sup> Ribadito che la verità dei simboli non supera i limiti della loro realtà di fenomeni psichici, Jung rivendica a sé il compito di capire il senso dei simboli cristiani e di salvaguardarli. In questo caso, la distinzione

<sup>69</sup> *Ibidem*, 98.

<sup>70</sup> Lettera a Victor White, 31 dicembre 1949. *Briefe* II, 169.

<sup>71</sup> *Risposta a Giobbe*. In, *Opere* XI, cit., 434.

<sup>72</sup> Lettera a Victor White, 30 aprile 1952. *Briefe*, II, 270-273.

<sup>73</sup> Lettera al Pastore Tanner, 12 febbraio 1959. *Briefe*, III, 228: “E’ possibile che un mondo in cui accade ciò, sia retto da un Dio buono, da un *Summum Bonum*?”.

<sup>74</sup> *Ibidem*, 229: “Cade un dogma dopo l’altro. In genere il “Vangelo del crocifisso e del risorto” non è più capito, ma tutt’al più sentito ancora come un buon insegnamento etico intuitivo, a cui se non altro si può accordare una qualche utilità. Da qui al parere che si possano acquisire principi etici certi senza l’ornamento “mitologico” c’è solo un passo.”

<sup>75</sup> Lettera a un anonimo Dr. H., 17 marzo 1951. *Briefe*, II, 212.

<sup>76</sup> Lettera a Willi Bremi, 11 dicembre 1953. *Briefe* II, 360-364. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906), che il massimo studioso vivente di questi problemi, il teologo e filosofo Xavier Tilliette definisce “un catalogo impressionante” di studi su *La vita di Gesù*, un genere molto in voga nell’Ottocento, i cui antecedenti più famosi sono opera di G.W.F. Hegel e D.F. Strauß. X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, in particolare, *Il Gesù dei professori. Strauß e Renan*, 219-226. Tra tanti pensatori, compreso Freud, a Jung è dedicato solo un accenno di sfuggita: l’autore ne apprezza la definizione di Cristo come “simbolo vivente della nostra cultura”, “potente catalizzatore di simboli”, ma è evidentemente perplesso dalla ridondanza di metafore alchemiche.

<sup>77</sup> Lettera al Pastore W. Niederer, 1 ottobre 1953. *Briefe*, II, 348-349.

dell'inconscio collettivo, il non-Io, dalle sue rappresentazioni, focalizza in Cristo l'*imago Dei* che media l'Io e il non-Io, perché partecipa dell'umanità e della divinità: demitizzarlo significa perciò scantonare di fronte alla constatazione che l'esperienza psicologica del Sé, che include gli opposti, è impersonata proprio da lui. "Cara signorina Kiener!... Il "Cristo-archetipo", come Lei scrive, è un concetto sbagliato. Cristo non è un archetipo ma una personificazione dell'archetipo."<sup>78</sup>

"Caro reverendo Kelsey..."<sup>79</sup> Discutendo su *Risposta a Giobbe*, Jung illustra la sua concezione del Cristo-Sé in una lettera-dialogo tra psicologia e teologia protestante, in cui è centrale l'idea del Salvatore, rispetto al Creatore. In termini psicologici, un fattore inconscio potente si manifesta alla psiche come esperienza di salvezza e di guida; per distinguerlo dall'Ego, la guida conosciuta, la scienza lo definisce "Sé". Cristo vi corrisponde per la sua natura umana, comprensibile empiricamente. Il medico perciò dichiara che Cristo è un altro nome per il Sé e il religioso replica che quanto il medico definisce il Sé è in realtà il Cristo, a cui ci si può abbandonare fiduciosamente. Il medico ribatte che per quanto encomiabile, questa professione di fede non spiega cosa suscitò i disturbi da cui l'uomo vorrebbe essere liberato. Dio – il mitologhema – è luce e ombra, amore e ira, dà la vita e dà la morte. "Non c'indurre in tentazione" è la preghiera del cristiano. Cristo impersona invece solo il lato luminoso del Sé: ha combattuto l'ombra e ha scelto la luce, offre all'uomo la vita eterna, questo è il nucleo psicologico della sua dottrina. "Grazie al Suo avvicinamento all'uomo, si perfeziona il carattere morale dell'*auctor rerum*. Cristo appare come il garante della bontà di Dio. È l'avvocato in cielo, il "Dio contro Dio di Giobbe."<sup>80</sup> Purché non si confonda l'esperienza psicologica con la dottrina tradizionale di Cristo *lumen de lumine*.<sup>81</sup> Il Dio di Giobbe è un'esperienza religiosa, una rivelazione spontanea di straordinaria vitalità. È del tutto privo di moralità, la sua creazione non è ridicibile a canoni conoscibili di finalità o di razionalità. Manca di ragione e di valori, ossia proprio di quei tratti caratteristici dello spirito umano maturo, proiettati nell'ideale del Sommo Bene. È la personificazione di una forza brutale, è una divinità naturale demonica, con tratti di bontà. Anche al Dio cristiano si vorrebbe chiedere perché faccia subire al Figlio le conseguenze della sua creazione imperfetta. L'analogia più prossima a quest'immane contraddizione è l'inconscio collettivo: un pezzo di natura che la psiche non può comprendere. Ogni realtà di questo genere è preoccupante e paradossale: questa è l'esperienza dell'uomo con Dio, non quella del *Summum Bonum*.<sup>82</sup>

"Cara Signora Dottoressa...", l'idea della discesa di Dio nella natura umana è un autentico mitologhema, in cui possiamo sperimentare la trasformazione dell'Io nell'incontro con un altro Io che lo sovrasta. Perciò l'inconscio lo connota con i simboli della divinità: Figlio di Dio, Dio comprensibile in figura umana, *Anthropos*. Quest'esperienza psicologica è il processo d'individuazione.<sup>83</sup> "Cara Signorina Kiener!" Il secondo capitolo della lettera di Paolo ai Filippesi, sintesi della teologia cristiana dell'incarnazione, esprime l'esperienza dell'individuazione.<sup>84</sup> Dio rinuncia al potere e assume la forma di schiavo, l'uomo empirico, morte compresa: l'inconscio collettivo assopisce la sua virulenza. Per questo, "Cara Signora Kotschnig...", il sacrificio di Cristo è una depotenziazione drastica dell'immagine di Dio, che ne smaschera l'ingiustizia, l'imprevedibilità e l'inaffidabilità. Spogliatosi della divinità, il Figlio ammette la natura amorale del Padre, di cui presenta però una nuova immagine, priva di ombre:

---

<sup>78</sup> Lettera a Hélène Kiener, 1 giugno, 1956. *Briefe III*, 30.

<sup>79</sup> Lettera a Morton T. Kelsey, 27 dicembre 1958. *Briefe III*, 213-216.

<sup>80</sup> *Ibidem*, 214-215.

<sup>81</sup> Lettera a Erastus Evans, 17 febbraio 1954. *Briefe II*, 379. Jung respinge naturalmente il docetismo. A esempio, lettera a Fritz Buri, 10 dicembre 1945, *Briefe I*, 492, *100 lettere*, 65.

<sup>82</sup> Lettera a Morton T. Kelsey, 3 maggio 1958. *Briefe III*, 176-178.

<sup>83</sup> Lettera a un'anonima, 2 gennaio 1957. *Briefe III*, 70.

<sup>84</sup> Lettera a Hélène Kiener, 1 giugno 1956. *Briefe III*, 30. Di passaggio, si noti che questa citazione è un topos della cristologia filosofica, in particolare della filosofia classica tedesca. Cfr. X. Tilliette, *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1997, Parte Seconda, *Topica*, cap. II, *L'inno dei Filippesi*, 187-220, e cap. IV, *Il Venerdì Santo speculativo*, 247-272.

“Per questa ragione il sacrificio significò l’auto-annientamento del Dio amorale, incarnato in un corpo mortale. Il sacrificio ottiene il carattere di un’azione altamente morale, per così dire di una punizione di se stesso.”<sup>85</sup>

Il Cristo razionalista e deista, maestro di virtù e prototipo della ragione pratica, si eclissa e compare un Dio umiliato, specchio di un’umanità vessata dall’inconscio, che finalmente le va incontro senza annientarla.<sup>86</sup> Jung aveva già affrontato la coincidenza tra la teologia cristiana dell’incarnazione e il mitologhema dell’individuazione terapeutica, scrivendo a Victor White.<sup>87</sup> Psicologicamente, Cristo rappresenta la ricomposizione dell’Io, conquistata col discernimento dell’ombra. Quando l’uomo subisce supinamente e irresponsabilmente l’onnipotenza dell’inconscio, si limita a benedire o maledire a seconda della sorte il Dio-Creatore, indifferente al discernimento. Nel Dio-Salvatore, invece, l’inconscio acquista il punto di vista della coscienza ed è costretto a giudicare, separando bene e male, così come spetterebbe all’uomo consapevole.<sup>88</sup> Secondo il mitologhema, Cristo è obbligato a lottare col demonio e a scacciarlo: assunta l’ottica umana, Dio riconosce la sua violenza e se ne assume la responsabilità, provando su di sé il dolore e la morte. Quando il paziente si sveglia dal suo stato d’incoscienza e si scontra con l’ombra, volente o nolente è costretto a imitare Cristo, primo passo dell’individuazione.<sup>89</sup> Perciò l’uomo deve in parte farsi divino, il che, a scanso equivoci, significa esattamente l’opposto di quanto si sarebbe tentati di interpretare, ossia dell’invito a “gonfiare” la propria identità: l’uomo dovrà svuotarsi di se stesso, rinunciando all’Io inflazionato dall’*imago Dei*:

“In pratica, ciò significa che egli (l’uomo) diviene adulto, responsabile per la sua esistenza, consapevole non solo di dipendere da Dio, ma che anche Dio dipende dall’uomo (...). Il nostro culto e il nostro rapporto con Dio non troveranno più espressione nelle lodi in onore di un re imprevedibile o in preghiere puerili rivolte a un padre amoroso, ma si configureranno in noi nella vita vissuta con responsabilità e nel compimento della volontà di Dio. La bontà di Dio significa grazia e luce, il Suo lato oscuro la tentazione tremenda della potenza.”<sup>90</sup>

Tanta più divinità, quanta più responsabilità: il contrario dell’onnipotenza. Psicologicamente parlando, la volontà divina è appunto quella forza sovraordinata, che l’uomo chiama “destino”, “istinto”, “fede”, “inconscio”,<sup>91</sup> il cui senso diventa comprensibile solo a chi si sobbarca il compito faticoso di sfatare il fascino della propria divinizzazione. Il codice morale collettivo e tradizionale, per quanto importante, rispettabile, non può essere confuso con la “volontà di Dio”, pena la moltiplicazione di coperture inutili come la dottrina della *privatio boni*. Un equivoco che infesta la vita di errori.<sup>92</sup> In conclusione, se Dio è il *Summum Bonum*, Cristo è un filosofo morale, venuto a impartire una pedagogia divina. La potenza dell’inconscio collettivo, banalizzata in una proiezione insulsa del Super-Io, potrebbe vendicarsi, dando sfogo alla sua irresponsabilità, riservando alla sua copia infedele sorprese devastanti.

---

<sup>85</sup> Lettera a Elined Kotschnig, 30 giugno 1956. *Briefe* III, 40.

<sup>86</sup> Lettera a Dorothee Hoch, 3 luglio 1952. *Briefe* II, 289, a proposito della possibilità di contemplare Dio. La Bibbia è stata redatta da uomini e perciò è “mitologica”, ossia antropomorfa. Dio è certo reso visibile, ma non lo si può contemplare. Sarebbe troppo per l’uomo, anche contemplarlo nella sua incarnazione, ossia nella “forma di servo”, nella “chenosi”.

<sup>87</sup> Lettera a Victor White, 24 novembre 1953. *Briefe* II, 353-359.

<sup>88</sup> Il termine giudizio, *Urteil*, si collega a *Teil* e *teilen*, parte, dividere. Si può notare di passaggio che questa catena semantica fu molto cara alla filosofia classica tedesca, che l’applica proprio alla figura del Cristo giudice, in quanto separa luce e tenebre.

<sup>89</sup> Lettera a Victor White, 24 novembre 1953. *Briefe* II, 354. Il Cristo esorcista dell’ombra, come archetipo che fonde il sacerdote con lo psicoterapeuta è evocato da Jung in un’altra lettera a Victor White, 8 gennaio 1949. *Briefe* II, 142: “M’immagino che anche tra i primi seguaci di Cristo ci fossero persone disturbate, a esempio i posseduti guariti”.

<sup>90</sup> Lettera a Elined Kotschnig, 30 giugno 1956. *Briefe* III, 42-43.

<sup>91</sup> Lettera a William Kinney, 26 maggio 1956. *Briefe* III, 27-28.

<sup>92</sup> *Ibidem*, 28.

L'uomo può ormai cancellare il pianeta, vuol dire che molta forza divina è stata messa nelle sue mani: la speranza è che dall'*imago Dei* provenga l'esempio di una pari assunzione di responsabilità.<sup>93</sup>

#### 6. *An creator sibi consciens est?*<sup>94</sup>

L'angoscia segnala sempre all'uomo il suo compito: lo avverte di essere diventato oggetto dell'interesse di Dio, che sta sperimentando su di lui i suoi disegni imperscrutabili.<sup>95</sup> Non si tratta di un luogo comune scontato della devozione. "Al Dr. Hans Schär... Caro Signor Pastore!.." *Risposta a Giobbe* è anche il cammino che Jung è stato obbligato a seguire per allontanarsi dal Buon Dio e sperimentarne il terrore, restandone profondamente ferito. Nella lacerazione di sé consiste la natura degli esperimenti divini sull'uomo, perché Dio è antinomico e ha creato in lui lo strumento adatto a ripristinare di volta in volta la sua quiete:

"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".<sup>96</sup>

Il mitologhema dell'incarnazione aiuta l'"animale uomo" ad affrontare il compito duro e ineludibile di continuare a differenziarsi dall'inconscio collettivo, umanizzandosi grazie alla potenza affettiva del simbolo. Sempre secondo una prassi che ha ben poco di pio, si scatena una guerra senza esclusione di colpi. Parlando di sé, Jung si rammarica di aver attaccato la divinità con mezzi riprovevoli quali lo scherno e il sarcasmo. Dio a sua volta va sul pesante, lasciando scatenare le smanie di potere della sua copia, tra dittature sanguinarie e sterminii, e non si sazia finché l'uomo si oppone alla sua presa di coscienza, alla sua incarnazione.<sup>97</sup> L'individuazione è perciò un insulso esercizio retorico, senza la critica della giustizia divina, in particolare quando è sfidata al compito più arduo. "Al Dr. Erich Neumann. Caro amico..." A che scopo Dio dovrebbe creare a fianco della sua onniscienza una seconda coscienza inferiore?<sup>98</sup> *An creator sibi consciens est?* Questa dotta questione non esprime una sua "idea prediletta" ma un'esperienza dolorosissima, molto difficile da argomentare, le cui conseguenze sono imprevedibili. Si potrebbe chiosare che un famoso caso clinico di paranoia, il presidente Schreber, ne era suo malgrado perfettamente a conoscenza. Nel corso dei millenni, un lemure arboreo si è evoluto in uomo e solo a questo punto, quando il suo cervello ha cominciato a produrre senso, la macchina dell'universo è diventata la "creazione".<sup>99</sup> Altrimenti, se Dio fosse autocoscienza assoluta, non si comprende perché avrebbe creato l'umanità, moltiplicando una miriade di specchi difettosi, che riflettono la sua opera in modo approssimativo e frammentario, deformandola. Jung conclude che l'immagine e somiglianza non riguarda solo l'uomo ma anche Dio: "Egli è simile o uguale all'uomo, ossia, tra l'altro, è altrettanto inconscio o ancora più inconscio, infatti, coerentemente al mito dell'incarnazione, si sente perfino indotto a diventare uomo e offrirsi in sacrificio agli uomini."<sup>100</sup> Dio si cala dunque totalmente nell'ottica umana:

---

<sup>93</sup> Lettera a Elined Kotschnig, 30 giugno 1956. *Briefe* III, 43.

<sup>94</sup> Lettera a Erich Neumann, 10 marzo 1959. *Briefe*, III, 238.

<sup>95</sup> Lettera a Victor White, 8 gennaio 1949. *Briefe* II, 142.

<sup>96</sup> Lettera a Hans Schär, 16 novembre 1951. *Briefe* II, 236. Un estratto di questa lettera è pubblicato in appendice a *Risposta a Giobbe*: in, *Opere* XI, cit., 454-455.

<sup>97</sup> L'eco di Meister Eckart è notevole: il Padre non si stanca di inseguire e di dare la caccia in ogni dove alla creatura, finché non genera suo Figlio in lei come copia. Cfr. la lettera a Morton Kelsey, 3 maggio 1958, *Briefe* III, 178.

<sup>98</sup> Lettera a Erich Neumann, 10 marzo 1959. *Briefe* III, 238-241.

<sup>99</sup> Cfr. a riguardo anche la lettera a Miguel Serrano, 14 settembre 1960: "Se Dio avesse previsto la sua creazione, essa non sarebbe che una macchina senza scopo e l'esistenza dell'uomo un capriccio inutile". *Briefe* III, 345.

<sup>100</sup> Lettera a Erich Neumann, 10 marzo 1959. *Briefe* III, 240.

“*Il Creatore vede Se Stesso attraverso gli occhi della coscienza umana*, questo è il motivo per cui Dio divenne uomo e diede all’uomo in misura crescente la prerogativa pericolosa dello “spirito” divino. Essa è espressa nelle parole “sarete Dei”.<sup>101</sup>

Senza l’instabilità divina, l’uomo tenderebbe ad arroccarsi nella parte del lemure arboreo, tentato irresistibilmente dalla regressione “alla casa del Padre”, da un’irresponsabilità fatale. Non gli è consentito sottrarsi all’incombenza umana, pena il contrappasso della nevrosi individuale e collettiva, o peggio, della psicosi di massa: la scissione nucleare di Dio procede implacabile, travolgendo la civiltà che l’ha sollecitata e che non riesce a reggerne l’impatto. Questo è l’insegnamento famoso di *Risposta a Giobbe*. E’ bello sentir parlare dell’amor di Dio, ma il panico? E lo sgomento di fronte alla crudeltà gratuita del male? E la presa di coscienza? E la responsabilità? Il compito dell’uomo è sintetizzato in una lettera del 1960, come in un testamento spirituale:

“Invano Lei cerca a Delfi la parola enigmatica “*vocatus atque non vocatus deus aderit*”: essa è incisa sulla porta d’ingresso della mia casa a Küsnacht, presso Zurigo. (...) È un oracolo delfico e vuol dire: sì, il Dio sarà sul posto, ma in quale figura e a quale scopo? Io pongo l’iscrizione, per ricordare a me e ai miei pazienti: “*Timor dei initium sapientiae*”. Qui comincia un cammino diverso e non meno significativo, non l’accesso al “cristianesimo”, ma a Dio stesso, e questa sembra essere la questione ultima.”<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Lettera a Morton T. Kelsey, 3 maggio 1958. *Briefe III*, 178.

<sup>102</sup> Lettera a Eugène M.E. Rolfe, 19 novembre 1960. *Briefe III*, 360.