

Jung e l'immagine di Dio

Giorgio Antonelli Roma

Gode di un'origine, e di quale origine, la distinzione più volte sostenuta da Jung e da lui ritenuta fondamentale tra «Dio» e «immagine di Dio»? Gode di un'origine, certo, ma che significa godere di un'origine? Evagrio Pontico (IV sec.) ha affermato che lo gnostico cristiano, del quale aveva già parlato Clemente Alessandrino, mantiene lo sguardo costantemente rivolto in direzione dell'archetipo (1). Nell'archetipo è nominato Dio e, scrive Evagrio, occorre ricondurre a Dio le immagini, tutte le immagini, occorre guadagnare a quella riconduzione anche l'immagine che è caduta. E l'immagine, come leggeva Evagrio nella deuterocanonica *Sapienza*, il più recente dei libri *ŪQV Antico Testamento*, viene appunto definita come ciò che ha bisogno d'aiuto (Sap 13.16). Analogamente s'era espresso Gregorio di Nazianzo (IV sec.) che definiva la conoscenza di Dio come un risalire dell'immagine all'archetipo (2). L'uomo non può, dunque, secondo tale concezione, conoscere Dio se l'immagine non sia prima risalita all'archetipo. Una proposizione, questa di Gregorio, memore di quel passo del *Timeo* platonico in cui si dice che il demiurgo, nel formare il mondo, manteneva lo sguardo rivolto al modello eterno (3). Assistiamo qui, per certi versi, a un divaricarsi di immagine e archetipo, di immagine e Dio, di immagine e gnosi. Nell'origine confluiscono e sembrano annullarsi le immagini è tale confluire e annullarsi delle immagini in Dio corrispondereb-

(1) Evagrio Pontico, *Le gnostique ou A celui qui est devenu digne de la science*, cap. 50, Paris, Les Editions duCerf, 1989, pp. 192-193.

(2) Gregorio di Nazianzo, *Discorsi* 28.17.

(3) Platone, *Timeo* 29a.



be, secondo modalità non certo suscettibili di agevoli catture, alla conoscenza di Dio. La conoscenza di Dio implicherebbe in altri termini la dissoluzione delle immagini. L'origine, insomma, è un luogo senza immagini, non ha volto e non possiamo darle volto. Sappiamo che, in greco, la parola che nomina il volto, *prósopon*, è la stessa che nomina la persona. Il volto dell'altro, sostiene Lévinas, è l'origine del comportarsi etico, ma, al cospetto dell'origine, quale spazio resta all'agire etico e quale spazio a quello psicologico? Non gratuitamente ritiene Jung fondamentale la propria distinzione, dal momento che essa significa veramente il richiamo a quel «fondo» che è l'origine senza immagine e, se si vuole, l'origine dell'immagine. Se Dio è, per definizione, ineffabile, per definizione non possiamo parlarne. Il non poter parlare di Dio è dovuto al suo essere senza immagine. Solo nell'immagine di Dio, di converso, può procedere il nostro dire. Così come solo all'interno del processo di risalita delle immagini all'archetipo, non certo nel suo presunto esito finale, l'uomo possiede voce in capitolo. Il non aver preso in considerazione la distinzione Dio/immagine di Dio ha, secondo Jung, fatto in modo che molti critici, ad esempio i lettori di *Risposta a Giobbe*, ne travisassero le intenzioni, confondendo i due piani e traslando indebitamente dal piano psicologico, interessato all'immagine di Dio, a quello metafisico. Ciò appare tanto più grave nel caso, appunto, di *Risposta a Giobbe*, dal momento che questo testo risulta specificamente dedicato alla questione dell'immagine di Dio, secondo quanto insistentemente emerge dalla nutrita corrispondenza avuta a riguardo da Jung (4). Ed è da una lettura trasversale dell'epistolario di Jung che possono trarsi suggestive indicazioni in merito alla questione della *imago Dei*. L'immagine di Dio, infatti, vi si trova variamente definita dal momento che Jung doveva affrontarvi al meglio le numerose obiezioni e gli altrettanto numerosi fraintendimenti degli interlocutori di turno. Intanto, la necessità di mantenere una distinzione tra Dio e immagine di Dio viene in più luoghi ribadita (5). Non mantenerla significa cadere nel feticismo o nella magia delle parole, ovvero nella presunzione di credere che il nominare (il nominare la parola Dio e il parlare di Dio)

(4) C.G. Jung. *Letters*, selected and edited by Gerhard Adler in collaboration with Aniela Jaffé in two volumes, Routledge & Kegan Paul, London, 1973 (1° voi.) e 1975 (2° voi.). Si vedano le lettere, contenute nel secondo volume, indirizzate a Erich Neumann (5/1/52), al pastore W. Bernet (13/6/55), a Simon Doniger (11/55), a M.L. Ainsworth (23/12/59) e a MA Ledeen (19/1/61).

(5) C.G. Jung, *Letters*, *op. cit.* Si vedano, nel voi. 1°, le lettere indirizzate al pastore E. Jahn (7/9/35), a J. Goldbrunner (8/2//41), al pastore M. Frischknecht (7/4/45), a G. Frei (13/1/48) e, nel voi. 2°, le lettere indirizzate a H. Haberlandt (23/4/52), a F. Buri (5/5/52), a D. Hoch (28/5/52), al pastore W. Bennet (13/6/55), ad anonimo (2/1 / 57), e a B. Lang (14/6/57).

implichi porre delle realtà (il Dio metafisico). E si tratta dello stesso feticismo e della stessa magia delle parole in cui, secondo Jung, sarebbero rimasti intrappolati, tra gli altri, Jaspers e Heidegger. Feticismo e magia delle parole, inoltre, che non avrebbero risparmiato Martin Buber, col quale Jung sviluppò una polemica di notevole interesse a partire dall'accusa da quello mossagli di essere uno gnostico (6). Buber viene accomunato a quei teologi che sostiene Jung, credono di aver nominato Dio quando dicono «Dio» (7). Ora, se è vero che nulla si può dire di Dio, è altrettanto vero che tale vincolo non impedisce di parlarne. In realtà non parliamo di Dio, non parliamo mai di Dio, semplicemente costruiamo la nostra immagine di Dio, e tale costruzione nulla ha a che vedere con la verità metafisica, dal momento che segue, per così dire, regole psicologiche. Secondo Jung, infatti, si può parlare di Dio unicamente a condizione di proiettarne una concezione che sia corrispondente alla nostra intima costituzione di uomini. Concezione che, se sviluppata, induce a rivolgere il pensiero sia a quell'identità di uomo inferiore e Dio variamente posta, tra gli altri, dagli gnostici, da Eckhart, da Silesius, sia a specifici passi scritturali (Sai 82.6; Qv 10.34) che Jung non ha mancato di commentare in più d'una occasione. Di qui si può anche procedere a una breve disamina di cosa significhi *imago Dei* per Jung. L'immagine di Dio è, in prima istanza, un fatto psicologico (8), ovvero un fattore psichico che ha operato nell'uomo fin dai tempi più remoti (*consensus omnium*) (9), un fattore presente nell'inconscio (10) e che dall'inconscio è ancora capace di esercitare la propria effettività, la propria operatività, ovvero, la propria realtà, secondo il gioco di parole più volte espresso da Jung tra il sostantivo *Wirklichkeit* (realtà) e la voce verbale *wirken* (operare). Detto in altri termini: solo ciò che produce effetti, che esercita in concreto la propria *dynamis* è reale. L'immagine di Dio rientra insomma in quella equazione tra psiche e realtà che appare così caratteristica sia dell'approccio sia delle tentazioni di Jung e che costituisce il motivo di fondo delle obiezioni mosse da parte teologica. A tale riguardo vale la pena di citare una di queste obiezioni rivolte a Jung e che suona pressap-

(6) G. Antonelli, *La profonda misura dell'anima. Relazioni di Jung con lo gnosticismo*, Napoli, Uguori, 1990, pp. 85-91.

(7) C.G. Jung, *Letters, op. cit.*, voi 2°, p. 65 (lettera del 28/5/52 a D. Hoch).

(8) C.G. Jung, *Letters, op. cit.*, voi 1°, p. 195 (lettera del 7/9/35 al pastore E. Jahn).

(9) C.G. Jung, *Letters, op. A* voi 1°, p. 360 (lettera del 7/4/45 al pastore M. Frisch-necht).

(10) C.G. Jung, *Letters, op. cit.*, voi 1°, p. 409 (lettera del 8/2//46 al pastore M. Frisch-necht).

poco così: parlare di *imago De* implica negare l'esistenza di Dio; se, infatti, Dio è immagine, Dio non esiste (11). Ora, Jung non ha mai negato l'esistenza di Dio per la semplice ragione che non può affermarla e non può farlo in virtù del vincolo metodologico di cui abbiamo detto. L'obiezione è però interessante dal momento che sposta il problema sulla consistenza di ciò che chiamiamo «immagine». L'immagine di Dio viene ancora pensata da Jung come «rappresentazione collettiva» (12), complesso autonomo (13), espressione d'una esperienza che trascende gli avvicinamenti della razionalità (14), archetipo del Sé in noi (15). L'immagine di Dio è immagine che si trasforma, è eminentemente paradossale e costringe l'uomo a venire alle prese col paradosso (16). L'immagine di Dio significa, insomma, le relazioni dell'Io con l'inconscio, quelle che Jung chiama *Beziehungen* e che nella terminologia dei filosofi greci, dello stoico Epitteto ad esempio, vengono declinate come *homilia*. Quale concezione è sottesa a tale *Weltanschauung*? La stessa che regola il testo di *Risposta a Giobbe*. Secondo Jung, se la coscienza di Dio fosse più chiara della coscienza dell'uomo, la creazione non avrebbe più alcun significato, né l'uomo avrebbe ragione d'essere (17). Il Dio di Jung è un Dio che aspira a rendersi consapevole attraverso l'uomo, nozione che troviamo già espressa in Scoto Eriugena, il grande filosofo del IX secolo. Afferma Scoto Eriugena che Dio può conoscersi solo come finito e che per conoscersi, dunque, deve diventare altro da sé. Per diventare altro da sé Egli deve crearsi nelle idee, e crearsi nelle idee significa manifestarsi, rivelarsi. La natura divina crea se stessa allorché inizia a manifestarsi nelle proprie teofanie (= a produrre gli esseri), emergendo dai confini d'una infinita occultazione. Occultazione che fa pensare all'«Abisso» di Valentino, il grande maestro gnostico del II sec., e nella quale, secondo Scoto Eriugena, la natura divina è sconosciuta a se stessa nel senso che ancora non ha iniziato a essere in qualcosa di determinato (18). Come scrive anche Jung: l'immagine di Dio corrisponde alla sua manifestazione (19).

A quale origine, anzi, a quali origini possiamo ricondurre la distinzione tra Dio e immagine di Dio? A Jung, che si

(11) C.G. Jung, *Letters*, op. cit., voi 2°, p. 522 (lettera del 16/11/59 a V. Brooke).

(12) C.G. Jung, *Letters*, op. cit., voi 2°, p. 34 (lettera del 5/1/52 a E. Neumann).

(13) C.G. Jung, *Letters*, op. cit., voi 2°, p. 572 (lettera del 29/6/60 a R.C. Smith).

(14) C.G. Jung, *Letters*, op. cit., voi 2°, p. 522 (lettera del 16/11/59 a V. Brooke).

(15) C.G. Jung, *Letters*, op. cit., voi 2°, p. 14 (lettera del 26/3/51 al pastore W. Niederer).

(16) C.G. Jung, *Letters*, op. cit., voi 2°, p. 102 (lettera del 7/1/53 a E. Metzger).

(17) C.G. Jung, *Letters*, op. cit., voi 2°, p. 118 (lettera del 28/5/53 a J. Kirsh).

(18) Scoto Eriugena, *De divisione naturae* ltt.23.

(19) C.G. Jung, *Letters*, op. cit., voi 2°. p. 435 (lettera del 3/5/58 a M.T. Kelsey).

era posto il problema dell'origine, sembrava che tale distinzione potesse essere riferita all'area giudeocristiana(20). Il richiamo all'area giudeocristiana, però, per quanto legittimo, appare semplificare oltre il lecito una questione che risulta di enorme complessità e ricca di inattese traslazioni storiche, traslazioni in cui figurano e sfilano, forse in direzione di probabili incontri, i mondi della cultura greca ed ebraica, cristiana ed islamica. Prodromi cronologicamente prossimi alla concezione junghiana sono intanto rinvenibili nell'opposizione kantiana tra cosa in sé e fenomeno. Si potrebbe infatti sostenere, semplificando, che Dio è pensato da Jung come cosa in sé, e l'immagine di Dio come fenomeno. Gli effetti che emanano dall'immagine di Dio, ovvero le sue energie, solo possono essere testimoniate e relazionate nell'esperienza, ovvero nel gran cerchio d'ombra fenomenico. Procedendo a ritroso nel tempo, e permanendo sempre presso aree concettuali condivise da Jung, sembra lecito operare un confronto tra la distinzione Dio/immagine di Dio e quella stabilita da Meister Eckhart, rispettivamente, tra *Gottheit* (divinità) e Goff (Dio). Per il più grande dei mistici d'occidente *Gottheit* e Goff sono separati quanto cielo e terra. È la categoria neoplatonica dell'Uno a configurare la divinità, ma ciò fa anche dire a Eckhart che della divinità non si può parlare. Jung non si esprime diversamente. Altra differenza è quella relativa all'agire, all'esercitare realtà, effettività, *Wirkiichkeit* nel linguaggio di Jung, sulla creatura. Ebbene, per Eckhart, la divinità, nella quale tutto è uno, non opera, non ha niente da operare né ha mai guardato ad alcuna opera. Così la separazione di divinità e Dio è anche separazione tra non operare e operare. Anche qui l'analogia con la concezione junghiana appare evidente. L'immagine di Dio è per Jung dinamica, nel senso, ad esempio, di contraddittoria, terribile, coartante. Lo stesso concetto è ancora espresso da Eckhart allorché egli afferma che Dio «diviene e cessa di divenire» (Goff *wirt unì entwirt*). Diviene nella misura in cui è Dio, cessa di divenire allorché approda alla divinità (21). Dio diviene e il divenire gli è proprio a differenza della divinità. Ciò sembra concordare con quanto Jung asserisce *deWimago Dei. Risposta a*

Giobbe non è forse il racconto del divenire di Dio? Il racconto, insomma, delle sue trasformazioni? Trasformazioni, ovviamente. cui Yahweh va incontro in virtù, per così dire, del suo corpo a corpo con la coscienza di *Giobbe*. Ci si potrebbe chiedere se tale ulteriore prospettiva non sia stata anche contemplata da Eckhart. Una risposta in tal senso potrebbe essere data se fossimo in grado di dare un volto a quel divenire di Dio di cui il mistico renano fa questione. Cosa significa sostenere che Dio diviene? Si potrebbe rispondere affermando che Dio diviene a misura delle sue relazioni con la creatura. Eckhart, comunque, va anche oltre questa affermazione. Per lui è assolutamente conforme a verità il fatto che Dio ha bisogno della creatura, ha bisogno di cercarla. Eckhart giunge addirittura a far dipendere la divinità di Dio da questo suo cercare la creatura (22). In modo analogo lo Yahweh reimmaginato da Jung cerca *Giobbe* e ha bisogno di *Giobbe*.

La distinzione tra divinità e Dio era stata anche sostenuta, a proposito del problema trinitario, dal filosofo scolastico Gilberto Porretano (1076-1154). Divinità è l'essenza di cui parteciperebbero le tre persone divine, ciascuna delle quali è Dio. La concezione di Gilberto suscitò vivaci polemiche. Bernardo di Chiaravalle, ad esempio, ritenne che la dottrina di Gilberto di fatto poneva una quaternità (Divinità, Padre, Figlio e Spirito Santo) e non una trinità. Un'accusa, quella di introdurre la quaternità, che ha attraversato anche altri periodi della storia teologica e che appare interessante considerare alla luce delle inclinazioni quaternarie di Jung. È quasi superfluo ricordare che la dottrina di Porretano fu condannata in due successivi concili, il concilio di Parigi (1147) e il concilio di Reims (1148).

La concezione di Eckhart gode con tutta probabilità anche dell'ombra di antecedenti gnostici. Ora, io ritengo che ci sia una linea di pensiero, una sorta di «catena ermetica» che legghi per successive e intricate mediazioni Jung a Eckhart e agli gnostici. In tale prospettiva si può forse con più nettezza mettere in relazione l'opposizione Dio/Demiurgo pensata dagli gnostici, in parte sulla scorta di antecedenti ellenici, alla distinzione Dio/immagine di

(22) Meister Eckhart, Sermone nr. 26, in *Deutsche Werke II (Predigten 25-59)*, a cura di J. Quint, Kohhammer, Stuttgart (tr. it. in *Meister Eckhart, Sermoni Tedeschi*, a cura di M. Vannini, Milano, Adelphi, 1988. pp. 71-76).

(23) Clemente
Alessandrino, *Gli Stromati* I
V.89.6-90.1.

Dio pensata da Jung. In un frammento di Valentino trasmessoci da Clemente Alessandrino il Demiurgo viene espressamente definito «immagine» (23). È interessante notare, a tale riguardo, che la semenza di questo Dio creatore viene, nel sistema dottrinale sviluppato dai discepoli di Valentino, denominata «psichica». L'abbraccio di psiche e immagine viene concepito, oviamente, dati i presupposti che regolano il sistema, nell'ottica della inferiorità. Come è inferiore il Demiurgo, ovvero l'immagine, al Dio trascendente, analogamente inferiore è la psiche allo spirito e la razza degli psichici (gli uomini della fede e delle opere, ovvero gli uomini delle immagini) a quella degli spirituali (gli uomini che possiedono la gnosi, ovvero gli uomini che vanno oltre il ponte delle immagini). Si può ad ogni modo intravedere nella relativa riabilitazione dell'elemento psichico operata dai discepoli di Valentino appartenenti alla scuola cosiddetta occidentale o italica (Tolomeo ed Eracleone) un'origine lontana della integrale riabilitazione del mondo immaginale operata dalla psicologia analitica. In merito alla distinzione tra Dio e Demiurgo appare per più versi illuminante l'esegesi gnostica del versetto dell'evangelista Giovanni «Dio nessuno l'ha mai visto» (Gv 1.18) su cui ci informa Origene (24). Sappiamo che gli gnostici, in genere, e i marcioniti distinguevano il Dio *deWAntico Testamento* e il Dio annunciato nel *Nuovo Testamento*. Applicando il metodo antitetico essi erano in grado di istituire confronti tra i due Testamenti tali da confermare la loro divaricante concezione. Ora, Gv 1.18 e analoghi passi neotestamentari, tra i quali 1 Tm 6.16 («il solo che possiede l'immortalità, che abita una luce inaccessibile; che nessuno fra gli uomini ha mai visto ne può vedere»), 1 Gv 4.12 («Nessuno mai ha visto Dio»), e anche passi veterotestamentari come Es 33.20 («Tu non potrai vedere il mio volto»), sembrano porsi come antitetici alle attestazioni veterotestamentarie di teofanie. Il Dio *deWAntico Testamento* appare ai Patriarchi e a Mosè, come è attestato ad esempio in Gen 12.7 («Il Signore apparve ad Abram»), Gen 18.1 («Poi il Signore apparve a lui»). Il Dio del *Nuovo Testamento*, il Dio annunciato dal Salvatore, al contrario, non appare agli uomini. La conseguenza che

(24) Origene, *I principi* II.4.3.

gli eretici traggono da questa opposizione di comportamenti è che il Dio *deWAntico Testamento* non è lo stesso Dio annunciato nel *Nuovo Testamento*. A ben vedere, la tesi sostenuta dagli eretici esegeti è quella d'una incolmabile divaricazione tra un Dio che non appare (Dio trascendente) e un Dio che appare (il Demiurgo, ovvero, in altri casi, gli angeli creatori). Non diversamente sembra aver pensato Jung. Non ha forse egli fatto riferimento, in *Risposta a Giobbe*, al Dio veterotestamentario? Non solo. Jung ha parlato di Yahweh (il Demiurgo) in termini non dissimili da quelli impiegati da Marcione (II sec.), applicando al testo biblico un procedimento che a ragione potremmo definire «antitetico», lo stesso applicato da Marcione nelle *Antitesi*, appunto, che costituiscono il presupposto metodologico del canone neotestamentario approntato da quell'eretico (il primo di cui siamo a conoscenza e inclusivo d'un rimaneggiato *Vangelo di Luca* e di dieci epistole paoline variamente modificate).

Non appare casuale, in base a quanto è stato appena detto, che un'esplicito discorso sulla distinzione Dio/immagine di Dio sia stato condotto da un ebreo di lingua greca, Filone di Alessandria, attivo nella prima metà del I sec. Leggeva nella *Genesi* Filone, il quale utilizzava la traduzione in greco dal momento che, a quanto risulta, non conosceva l'ebraico, le seguenti parole rivolte in sogno a Giacobbe dall'angelo di Dio {*Septuaginta*, Gen 31.13):

«Io sono il Dio che ti è apparso nel luogo di Dio».

Filone ipotizza che il testo biblico si riferisca a due divinità, «il Dio» e «Dio». È Dio, ovvero la sua parola, ad apparire ed entrare in relazione con l'anima, con l'anima che ancora dimora nel corpo. Per entrare in relazione con essa, il verbo impiegato da Filone è *enomilein*, «il Dio» deve assumere la forma dell'angelo. Filone dice anche che Dio occupò il luogo dell'angelo quanto all'apparire. Tale asserzione ci fa comprendere che le relazioni di Dio con l'anima abbiano intimamente a che vedere col luogo dell'angelo. Poco più avanti Filone è ancora più preciso e chiama «Dio», diciamo anche questo «secon-

do» Dio, «immagine di Dio». È dunque in tale ambito immaginale che si danno relazioni con Dio. Il migliorarsi della mente, aggiunge Filone, risiede appunto nella sua acquisita capacità di formarsi un'immagine di Dio (25). Analoghe considerazioni possono essere fatte, in riferimento alla distinzione tra Dio e immagine di Dio, se si ridirige l'attenzione alle speculazioni ebraiche sulla Sapienza. Si pensi ad esempio a quel versetto che definisce la Sapienza (che in greco suona «Sophia» e richiama dunque in modo diretto anche la speculazione gnostica) come «immagine» della bontà di Dio (Sap 7.26). Non diversamente appaiono pensare i talmudisti con riferimento alla Shekinah, ovvero alla presenza di Dio nel mondo, o meglio alla sua «dimora» (dall'ebraico *shakhan* che significa «dimorare»). Come potrebbe Dio dimorare nel mondo se non attraverso la mediazione immaginale? Si pensi infine alla speculazione dei cabalisti sulle dieci *Sefirot* e al loro rapporto col Dio assolutamente trascendente *VEn Sof*, un corrispettivo dell'«Abisso» dei valentiniani.

Analoga a quella di Filone appare la concezione sostenuta nel 90° dei suoi sermoni e in ambito cristiano orientale da Simeone il Nuovo Teologo (949-1022). Simeone concepisce la nozione d'una comunione col Dio personale che distingue dal Dio ineffabile, senza forma, senza immagine. Quando l'uomo giunge alla perfezione, sostiene Simeone, Dio non gli va più incontro senza immagine ma con immagine e si tratta, ovviamente, d'una immagine di Dio (26). In ambito greco «pagano» una tale distinzione può essere rintracciata in quel manuale di platonismo, il *Didaskalikos*, attribuito da alcuni al filosofo medio-platonico Albino (II sec.). Albino, o chi per lui, ha tracciato una netta distinzione tra il Dio sopraceleste e il Dio celeste. Non tanto la distinzione teoretica appare qui degna d'essere presa in considerazione, quanto la motivazione esperienziale. ad essa sottesa. Si sa, infatti, che i filosofi medioplatonici, e ciò ha costituito una opulenta eredità per i filosofi cristiani, hanno molto insistito sulla nozione, già platonica, di «somiglianza col dio» o «assimilazione al dio», elevandola a motivo idealmente conduttore dell'esistenza umana e a suo fine ultimo. Ciò che

la *mórfhosis* (= formazione) era per gli gnostici contemporanei dei medioplatonici, per il valentiniano Teodoto ad esempio, o l'individuazione per Jung, appare essere la somiglianza col dio dei medioplatonici. Ora, è questo il discrimine, l'autore del *Didaskalikos* afferma che la somiglianza col dio non può essere pensata e realizzata in riferimento al Dio sopraceleste. Allorché si parla di somiglianza col dio è alle relazioni col Dio celeste che ci si riferisce (27). La concezione di Albino rispecchia in pieno la visione medioplatonica secondo cui la trascendenza di Dio richiede tra sé e il mondo un essere intermedio. Tale essere intermedio possiamo legittimamente assimilarlo all'immagine di Dio. Analogamente, il neopitagorico Numenio (II sec.) sostiene che il «secondo» Dio, ovvero il Dio creatore, il Demiurgo, imita il «primo» Dio, il Dio trascendente, Dio che egli fa coincidere con quello che Fiatone chiamava il «Bene». Ora, nel chiamare il «secondo» Dio «imitatore» del «primo», non sta forse anche Numenio parlando dell'immagine di Dio? E, infatti, Numenio afferma che il Demiurgo, il «secondo» Dio, è immagine e copia del «primo» e configura lo *status* immaginale del Demiurgo come «principio del divenire» (28). Una riflessione sulla immagine di Dio non manca di esercitare la sua presa sull'anonimo autore del quinto trattato del *Corpus Hermeticum*. Dio, l'«Uno ingenerato», è definito «aphantasiastos», ovvero non suscettibile di offrirsi in immagine. Tuttavia, continua il testo ermetico, Dio conferisce a tutte le cose la qualità di immagine e allorché opera in tal senso appare Egli stesso attraverso tutte le cose (29). Il testo ermetico sembra dunque distinguere un Dio che rimane inaccessibile al mondo immaginale e un Dio che è immaginale.

(27) Albino, *Didaskalikos* 28.3.

(28) Numénus, *Fragments*, texte établi et traduit par E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1973, framm. nr. 16, p. 57.

Non diversamente dalla prospettiva medioplatonica abbracciata da Albino, cui abbiamo fatto riferimento, anche la teosofia mistica di Ibn 'Arabi (1165-1240) si fonda sulla differenza tra Dio assoluto e Dio rivelato. Del primo nulla può essere detto, il che significa che con esso per l'uomo non è possibile entrare in relazione, del secondo si può invece far discorso, il che implica che con esso è possibile entrare in relazione. Un illustre esponente del cristianesimo orientale, Gregorio Palamas (1296-1359), ha

(29) *Corpus Hermeticum*, ^
 texte établi par A.D. Nock et i
 traduit par A.-J. Festugière, ^
 Paris, Les Belles Lettres, "j
 1980 (1946). Tome I. Tralté ^
 V, par. 2, p. 60. |

tracciato una distinzione analoga alle precedenti suscitando polemiche e fraintendimenti non diversamente da quanto sarebbe occorso, per lo stesso motivo, a Jung. Sappiamo infatti delle accuse mossegli da Gregorio Acindino il quale riteneva che Palamas avesse concepito vicino a una divinità superiore, una divinità inferiore, una divinità percepibile (30), la stessa che noi, secondo l'uso terminologico che stiamo dibattendo, saremmo indotti a definire «immagine di Dio». Palamas distingue tra essenza increata di Dio ed energia increata di Dio. Qui le due polarità, se così è lecito chiamarle, possono essere ricondotte alla distinzione che Jung sempre presuppone nella propria opera tra *Realität* e *Wirkiichkeit*, una distinzione per molti versi omologa di quella tra Dio e immagine di Dio. Dalla parte dell'essenza di Dio Palamas fa discorso di natura, ipostasi, trinità, divisione indivisa, laddove dalla parte della energia di Dio egli parla di processione, manifestazione, operazione, qualità, emanazione, immagine, relazione, grazia deificante, unione divisa. Ora, nell'ultimo dei suoi *Centocinquanta capitoli naturali, teologici, etici e pratici*, e contro le pretese dei messaliani e degli eunomiani, Palamas tiene a precisare che non l'essenza ma l'energia di Dio si vede attraverso le creature (31). Anche in questo caso vengono ribaditi gli orizzonti di relazione che caratterizzano l'aspetto, diciamo «immaginale», energetico, di Dio. Le relazioni dell'anima con Dio ci riportano alle più terrene, almeno per quel che riguarda le espressioni impiegate, relazioni tra Io e l'inconscio. Le relazioni tra Ho e l'inconscio, a loro volta, ci proiettano a quella che può considerarsi, in ambito cristiano, l'immagine di Dio per eccellenza: Cristo. Jung afferma che ciò senza dubbio vale per l'occidente cristiano. L'immagine di Dio, nell'occidente cristiano, è vista in Cristo (32). Ciò è vero già a partire dalla *Lettera a Colossesi* nella quale Cristo viene definito «immagine del Dio invisibile» (Col 1.15). Sappiamo delle diatribe che percorrono la teologia in merito alla coscienza di sé posseduta da Cristo. Ebbene, almeno in questo caso, possiamo essere o «immaginarci» ragionevolmente certi che, nell'affermare «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14.9), Cristo appare perfettamente consapevole di

essere l'immagine di Dio. Il problema qui, come avevano compreso ad esempio i discepoli di Valentino, era appunto quello di stabilire il significato da attribuire al «vedere» Cristo. Un problema risolto dai valentiniani, da altri gnostici e dai marcioniti nella dottrina che reca il nome di «docetismo», un problema, soprattutto, prossimo alla questione posta da Jung della necessità di distinguere Dio e immagine di Dio. Bernardo di Chiaravalle, il quale, come s'è visto, fu, avversario di Gilberto Porretano sulla questione della distinzione tra divinità e Dio, ha splendidamente sintetizzato i termini della complessa questione in una formula che ha i suoi lontani e non agevolmente riconoscibili ascendenti nell'eresia di Valentino e nell'apocrifo intitolato *Atti di Giovanni*. Il Verbo, scrive Bernardo, è disceso fino all'immaginazione (33). Non diversamente orientato appare, in generale, il docetismo, e secondo un orientamento del tutto analogo leggeva Jung il seminale versetto di Giovanni che dice «e il Verbo si fece carne» (Gv 1.14). Se volessimo sintetizzare l'interpretazione che gli gnostici hanno dato di questo versetto dell'evangelista Giovanni, potremmo dire che per essi il farsi carne significa il farsi evento di Dio nella visibilità del mondo degli uomini, ovvero il suo farsi immagine. Jung, dal canto suo, traduceva il testo di Giovanni nella formula «ha assunto forma empirica definita», formula che egli intendeva come ponte verso la psicologia (34). E, forse, parlando di ponte, egli sta, nei confronti dell'icone cristiano, continuando a suo modo ma deliberatamente il racconto a suo tempo iniziato da Nietzsche.

La questione dell'immagine di Dio fu drammaticamente posta dai sostenitori dell'eresia antropomorfa sui quali ci informa la decima delle *Conferenze* raccolte e redatte da Giovanni Cassiano (IV-V sec.). Anche Jung, analogamente, ha sostenuto di non aver mai parlato di altro Dio che non fosse l'immagine di Dio, che egli provvede a definire, ulteriormente, come «antropomorfa» (35). Ora, dobbiamo assumere che se l'immagine di Dio ha a che vedere con la forma dell'uomo (il che non implica tanto la carne e il sangue quanto la proiezione immaginale), ciò riguarda esclusivamente la possibilità che essa, l'im-

(33) Bernardo di Chiaravalle, *Lodi della Vergine Madre*, Roma, ed. Vivere in, 1984, p. 165.

(34) C.G. Jung, *Letters, op. cit.*, voi 2°, p. 13 (lettera del 26/3/51 a A. Keller).

(35) C.G. Jung, *Letters, op. cit.*, voi 2°, p. 64 (lettera del 5/5/52 a F. Buri).

imagine di Dio, ha di relazionarsi con l'uomo. L'immagine, insomma, è il luogo elettivo, il ponte, delle relazioni tra Dio e l'uomo. Non immotivatamente, dunque, gli antropo-morfiti ritenevano che l'ineffabilità di Dio dovesse essere rappresentata nei limiti dell'immagine. Senza un'immagine di Dio, anzi, essi non erano in grado di pregare e si sentivano di essere gettati nel nulla. Si racconta di un tale monaco di nome Serapione il quale, convinto a rinunciare alle sue credenze e sentendo scomparire l'immagine di Dio dal proprio cuore, ruppe in amarissimi pianti, e di un altro che, alla presenza dello stesso Cassiano, accusò gli ortodossi di avergli tolto l'immagine di Dio senza dargli nulla per sostituirla (36). Il problema della sostituzione fende nel vivo la costitutiva ambivalenza dell'icone 1.1, pp. 420 e 14. Il cristiano nei confronti dell'immaginale. Allorché Jung parla di immagine di Dio, di un Dio, per così dire, della psicologia, non sta forse, segretamente, pensando alla sola istituzione del cristianesimo, anche se manifestamente animato dalla convinzione di salvare lo stesso cristianesimo dal naufragio? E l'immagine di Dio non ha forse attirato i sospetti dei teologi dal momento che questi vi hanno letto o proiettato la pretesa di abolire la trascendenza? Si tratta di interrogativi cui è difficile dare una risposta. Potremmo forse dimostrare che l'immaginale è tale da destituire la trascendenza? Come abbiamo avuto modo di vedere, nella nostra veloce rassegna, tutti gli autori che hanno fatto questione dell'immagine di Dio, hanno almeno postulato, a ridosso di quell'immagine e a suo sostegno, la presenza di Dio, il Dio della trascendenza. Jung, dal canto suo, non ha mai negato, ne del resto affermato, l'esistenza di questo «primo» Dio. Egli ha semplicemente tenuto a precisare che nel momento in cui si parla di Dio, è al «secondo» Dio, all'immagine di Dio, che sempre e necessariamente si fa riferimento. Ciò ha motivato alcuni ad accusare Jung di aver negato di fatto, confinandola all'immagine, l'esistenza di Dio. D'altronde, anche la famosa affermazione rilasciata da Jung nel corso d'una intervista alla televisione inglese «So. Non ho bisogno di credere. So.», affermazione riferita alla esistenza di Dio e che tanto clamore suscitò nei telespettatori, è stata per così dire «ridimensionata» dallo

stesso Jung nel segno dell'immagine di Dio. È insomma intorno all'esistenza di immagini di Dio in generale e in particolare che Jung sa e non ha bisogno di credere (37). Sembra dunque, in relazione a quanto precede, che gli uomini nutrano il persistente bisogno di postulare un'origine a ridosso dei fenomeni, un'origine che sia fondo e, per così dire, garanzia del permanere mondano. Postulare un'origine che sia diversa da questa, un'origine fatta tutta di accessibilità e di trasformazioni, un'origine votata al dio Proteo, e dunque percepita come inaffidabile in virtù della sua ultimativa imprevedibilità, non consentirebbe forse il godimento? Sullo sfondo d'ogni racconto e del raccontare, è stato detto, è il padre a consentire il godimento del racconto e del raccontare. È dunque in sintonia con il racconto del cristianesimo e la misura del suo godimento che i discepoli di Valentino si ponevano costantemente alla ricerca di ulteriori trascendenze cui conferivano i nomi di «Prepadre» e «Preprincipio». Non bastava loro il Padre, cercavano ancora altro questi eretici e guardavano ad altro. Quello della psicologia, allora, s'annuncia come il ponte in direzione d'un nuovo racconto? L'origine, scrive l'anonimo autore del quinto trattato appartenente al *Corpus Hermeticum*, non è altro che venire all'immagine (38). Anche qui il venire all'immagine si dà sullo sfondo d'un Dio senza immagine. Noi potremmo però, a prescindere dal richiamo al fondo e alla trascendenza, ritradurre il passo ermetico, che in greco suona «oudén gâr estin è phantasia he ghénesis», dicendo che «l'origine non è nient'altro che immaginazione» e ritrovando in questa origine senza fondo che è l'immaginazione il fondo stesso d'ogni possibile e infinito godere.

(37) C.G. Jung, *Letters*, op. cit., voi 2°. p. 522 (lettera del 16/11/59 a V. Brooke).

(38) *Corpus Hermeticum*, op. cit., Tome I, Traile V. par. 1, p. 60.