

Lucia Guerrisi

**DALL'ARCHETIPO MATERNO AL *VAS SAPIENTIAE* DEL LOGOS.  
LA VISIONE JUNGHIANA DI MARIA**

ABSTRACT. L'archetipo in sé e le sue cospicue rappresentazioni simboliche sono aspetti centrali per comprendere la psicologia del profondo di Jung, il quale si è più volte occupato dell'archetipo della madre in generale, e, da cristiano protestante, non ha mai nascosto la propria ammirazione per la fisionomia archetipica di Maria, dedicandole pagine di eccezionale densità psicologica e teologica.

La mia ricerca intende cogliere anzitutto l'innata numinosità della figura umana e divina di Maria, Vergine e Figlia e Madre di Dio; quindi esaminare gli attributi con cui viene descritta dalla tradizione e che la rendono l'archetipo materno per eccellenza. Presenterò infatti non solo i motivi junghiani che richiamano la figura di Maria, ma anche altre rappresentazioni archetipiche che articolano la sua struttura teandrica. La psicologia del profondo è eminentemente caratterizzata dalla numinosità e la possibilità di rintracciare il numinoso dell'Archetipo-Maria guidati dallo sfondo poetico dei 'libri sapienziali', dalla carica energetica che sprigionano le creazioni artistiche con chiara influenza archetipica, e dalla perspicua riflessione junghiana che farà da guida all'intero testo, è già efficacemente esplicita nella figura di Maria Immacolata e Assunta in cielo.

Dopo un iniziale resoconto degli aspetti strutturali dell'archetipo junghiano in generale, mi soffermerò quindi sulle forme simboliche dell'archetipo della Madre; in proposito farò riferimento all'opera di Neumann, *La grande Madre*, utile per un confronto con gli aspetti umani e divini dell'Archetipo-Maria.

Infine la riflessione si sposterà sul Logos di Maria, in cui prevarrà l'aspetto teologico e filosofico e un'analisi del ruolo della 'Madre di Dio' già prima della creazione. Sul piano argomentativo, si segnala l'utilizzo dell'analogia come metodo esplicativo per la presentazione schematica di alcuni concetti espressi all'interno della ricerca.

### ***1. L'inconscio collettivo e i suoi contenuti primordiali***

*Archetyp*, 'archetipo', è parola composta che deriva dal greco: *arché* = 'inizio, principio, origine'; e *typos* = 'impronta, stampo, matrice, incisione, schizzo, scritta, figura, modello, forma, immagine'.

Jung la utilizza per la prima volta nel saggio *Istinto e inconscio* (1919)<sup>1</sup>, come sinonimo delle espressioni fin lì usate *Urbild* o *urtümliches Bild* ('arcimmagine, immagine originaria')<sup>2</sup>, e lo fa in un contesto in cui ribadisce che l'inconscio

---

<sup>1</sup> Cfr. Jung, *Instinkt und Unbewußtes*, GW 8, p. 155 [151]).

<sup>2</sup> La locuzione *ursprüngliches Bild*, immagine primordiale, Jung l'ha mutuata da una lettera di Jacob Burckhardt al suo allievo Albert Brenner del 2 dicembre 1855 (Burckhardt, *Briefe*, III [1955], nr. 296, p. 233); di Jung cfr. *Symbole der Wandlung*, GW 5, p. 54, n 46 [45, n 37]; *Psychologische Typen*, GW 6, p. 404 [412]; *Über die Psychologie des Unbewußten*, GW 7, p. 73 [66].

collettivo, a differenza di quello individuale, non ha contenuti personali, bensì tali da essere gli stessi ovunque e per tutti gli uomini.

L'inconscio personale deriva dalle esperienze e acquisizioni individuali, e rappresenta l'insieme dei contenuti rimossi e di quei fenomeni psichici che risultano troppo deboli per oltrepassare la soglia della coscienza; è lo strato inconscio 'superficiale', e accoglie ricordi che sono andati perduti, oppure non abbastanza intensi da riaffiorare<sup>3</sup>.

Questa superficie inconscio-soggettiva poggia su uno strato più profondo le cui caratteristiche sono ereditarie, congenite, sono forme oggettive<sup>4</sup>, sussistenti a priori, e la loro unità strutturale è chiamata da Jung appunto *inconscio collettivo*:

«Io chiamo collettivo quest'inconscio perché, al contrario dell'inconscio prima definito, esso non ha contenuti individuali, cioè più o meno unici, bensì contenuti universalmente e uniformemente diffusi»<sup>5</sup>.

«L'inconscio collettivo (...) è la premessa, il suolo nativo di ogni evento psichico consapevole e perciò è anche un'influenza che compromette grandemente la libertà della coscienza, poiché tende costantemente a riportare sui vecchi binari ogni processo della coscienza»<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. Jung, *Über die Psychologie des Unbewußten*, GW 7, p. 74 [67]

<sup>4</sup> In *Psicologia dell'inconscio* (1916/1943), Jung designa l'inconscio collettivo come 'oggettivo': «l'inconscio collettivo raffigura lo psichico oggettivo, l'inconscio personale lo psichico soggettivo» (*Über die Psychologie des Unbewußten*, GW 7, p. 74 n. 4 [67, n. 4]. In realtà, considerando che si tratta di una regione inoggettivabile, mai riducibile a oggetto per un soggetto, bensì piuttosto al di là (e al di qua) di ogni *Subjekt* così come di ogni *Objekt*, sarebbe più corretto definire l'inconscio collettivo *trans-oggettivo* tanto quanto *trans-soggettivo*.

<sup>5</sup> Jung, *Instinkt und Unbewußtes*, GW 8, p. 156 [151]).

<sup>6</sup> Jung, *Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für die Psychologie*, GW 8, p. 132 [130].

In un'ottica definitoria sostanziale, è importante il glossario che Jung inserisce in *Tipi psicologici* (1920/21), dove è chiaramente stabilita la differenza tra immagine *personale*, la quale esprime stati di coscienza determinati da fattori individuali, e immagine *primordiale*:

«Denomino primordiale l'immagine, quando essa ha carattere arcaico. Parlo di carattere arcaico quando l'immagine presenta una cospicua concordanza con noti motivi mitologici. In questo caso essa è da un lato prevalentemente espressione di materiali inconsci collettivi e dall'altro indica che la situazione momentanea della coscienza non è tanto influenzata sul piano personale, quanto piuttosto su quello collettivo»<sup>7</sup>.

Siccome l'archetipo non è contenutisticamente determinato, a differenza dell'immagine – la quale può solo essere manifestazione dell'archetipo così come questa viene percepita dalla coscienza –, nel medesimo testo Jung definisce l'archetipo anche come 'formula' simbolica (*symbolische Formel*)<sup>8</sup> che entra in funzione «tutte le volte in cui non sussistono ancora concetti coscienti, o essi, per motivi interni o esterni, non sono possibili. I contenuti dell'inconscio collettivo sono rappresentati nella coscienza sotto forma di tendenze e concezioni esplicite»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Jung, *Psychologische Typen*, GW 6, p. 446 [490].

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 404, Cesare Musatti e Luigi Aurigemma hanno invece tradotto *Formel* con 'espressione' (OC 7, p. 412).

<sup>9</sup> Jung, *Psychologische Typen*, GW 6, p. 404 [412].

Erich Neumann, nella sua celebre opera *La grande Madre* (1956), tentando di chiarire la struttura dell'archetipo, lo definisce come «immagine interiore che agisce nella psiche umana»<sup>10</sup>, «fenomeno psichico»<sup>11</sup> caratterizzato da componenti emotive e simboliche. Ma bisogna dire che questo tentativo di chiarimento risulta fuorviante, se non addirittura contraddittorio rispetto alla lettera dello Jung tardo, per il quale l'archetipo non ha in sé nulla di immaginale, di immaginifico, e non può essere designato attraverso l'impiego di denominazioni come 'immagine' (*Bild*) o 'fenomeno' (*Phänomen*)<sup>12</sup>.

Gli archetipi junghiani possono dunque essere definiti come entità primigenie strutturate unitariamente, che hanno sede in quella parte più profonda della psiche che è l'inconscio collettivo.

La caratteristica fondamentale dell'archetipo è la numinosità, ossia la carica energetica ed emotiva che si trasferisce-ripercuote sulla coscienza ogni volta che un'immagine archetipica vi emerge. Il termine 'numinoso', coniato da Rudolf Otto nella sua opera *Il Sacro* (1917), esprime perfettamente le componenti fascinosose e allo stesso tempo oscure, terrificanti, 'tremende' della potenza archetipica, grazie a cui le coscienze non divengono soltanto spettatrici interessate di un dramma scritto da altri, ma vedono pure radicalmente sollecitata la loro fede

---

<sup>10</sup> Neumann, *Die Grosse Mutter*, p. 19 [15].

<sup>11</sup> Ivi.

<sup>12</sup> Jung iniziò a utilizzare la parola 'archetipo' proprio per non ingenerare equivoci, denominando invece 'rappresentazioni archetipiche' (*archetypische Vorstellungen*) le immagini psichiche, mediante cui l'archetipo si manifesta. Vedi *supra*, n. 2.

da appelli perentori che le attraggono in maniera irresistibile. L'archetipo, scrive Jung, è «*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur* [ciò che sempre dovunque, da tutti è creduto]»<sup>13</sup>.

Il carattere numinoso degli archetipi, quindi la loro energia che affascina e insieme atterrisce e soggioga la coscienza, rendendoli con ciò in se stessi inconoscibili dal soggetto, si esprime per via simbolica tanto nei sogni, che Jung intende come prodotti involontari della psiche inconscia non falsificati da uno scopo conscio, quanto nei miti, nelle favole, nei simboli dell'umanità primitiva<sup>14</sup>.

Così Jung spiega in che modo l'archetipo si presenti – sempre indirettamente – alla coscienza:

«Spesso preme verso il suo scopo con passionalità inaudita e con logica spietata, e trascina nel suo cerchio magico il soggetto che, nonostante opponga spesso una difesa disperata, non riesce a liberarsene e alla fine non vuole più affrancarsene. Non lo vuole più perché questo evento comporta il raggiungimento di una “pienezza di significato” ritenuta fino a quel momento impossibile»<sup>15</sup>.

L'indipendenza dalla situazione psichica dell'individuo e l'emergere come espressione imprevedibile dell'inconscio sono caratteristiche del carattere 'spontaneo' dell'archetipo. D'altra parte, gli archetipi non hanno natura propriamente

---

<sup>13</sup> Jung, *Psychologie und Religion*, GW 11, p. 137 [123].

<sup>14</sup> «Nell'individuo gli archetipi si presentano come involontarie rappresentazioni di processi inconsci la cui esistenza e il cui significato possono essere scoperti solo indirettamente; nel mito si tratta invece di formazioni tradizionali di età perlopiù incalcolabile» (*Zur Psychologie des Kindarchetypus*, GW 9/1, p. 167 [147]).

<sup>15</sup> Jung, *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, GW 8, p. 232 [223].

psichica, ma piuttosto arcipsichica<sup>16</sup>. È per il loro carattere arcipsichico che gli archetipi tendono a produrre immagini interiori, attraverso le quali noi possiamo accorgerci del loro esserci e di come agiscono sulla nostra coscienza. Le rappresentazioni archetipiche non vanno scambiate per l'archetipo in sé; sono soltanto esternazioni che rendono possibile verificarne la sussistenza:

«Anche i più remoti motivi e simboli psicologici possono risorgere, autoctoni in ogni epoca, in sogni, fantasie e in stati psichici eccezionali; motivi e simboli che spesso riemergono in apparenza come risultato di influenze, tradizioni e stimoli individuali»<sup>17</sup>.

Quanto alla componente simbolica dell'archetipo, bisogna rifarsi alla concezione junghiana specifica di 'simbolo' (*Symbol*), che è differente dal mero segno (*Zeichen*). Il simbolo è un'immagine di natura complessa, né razionale né irrazionale, che tenta di rendere esplicito nel miglior modo possibile ciò che non è

---

<sup>16</sup> Jung dice, non proprio felicemente: *psychoid*, 'psicoide'; cfr. *Briefe II, An Dr. H.*, 30.VIII.1951, p. 230 n. 2 [202 n. 2], e soprattutto *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, GW 8, pp. 202- 240 *passim* [195-231]. Il suffisso '-oide', indicando comunemente una somiglianza o affinità rispetto a una forma assunta come riferimento primario, non si adatta affatto all'archetipo, perché sarebbe come dire che esso dipende dal tipo a cui è affine, o che l'inconscio collettivo poggia su quello personale. A rigor di termini, appare perciò più adeguato designare la natura dell'archetipo come *arcipsichica*.

<sup>17</sup> Jung, *Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für die Psychologie*, GW 8, p. 131 [129].

completamente conoscibile<sup>18</sup>. Da questo punto di vista, ogni teoria scientifica, ogni fenomeno e prodotto psichici sono simboli<sup>19</sup>.

«Un simbolo non abbraccia e non spiega, ma accenna, al di là di se stesso, a un significato ancora trascendente, inconcepibile, oscuramente intuito, che le parole del nostro attuale linguaggio non potrebbero adeguatamente esprimere»<sup>20</sup>.

«In quanto il simbolo proviene sia dalla coscienza sia dall'inconscio, esso può unirli entrambi, riconciliando il loro antagonismo concettuale grazie alla sua forma, e il loro antagonismo emotivo grazie alla sua numinosità»<sup>21</sup>.

Neumann, seguendo le definizioni di Jung, ritrova nel simbolo e nel suo processo unificatore (da *symbollo*, 'metto insieme') la fonte di ogni realizzazione umana, dalla filosofia alla religione, dall'arte al linguaggio<sup>22</sup>. I simboli si riferiscono alla totalità del sistema psichico, inconscio e coscienza; risultano spesso rintracciabili nelle creazioni artistiche, le quali non sono altro che proiezioni degli archetipi. Esempari sono le innumerevoli raffigurazioni della Madonna nell'arte medievale e rinascimentale, limpidissime espressioni simboliche dell'archetipo della Madre che diventano tali grazie alla loro carica energetica, numinosa.

---

<sup>18</sup> Cfr. Jung, *Die Struktur des Unbewußten*, GW 7, p. 308 [295].

<sup>19</sup> Cfr. Jung, *Psychologische Typen*, GW 6, p. 507-515 [525-533]; *Symbole der Wandlung*, GW 5, p. 295 [231]; *Über die Energetik der Seele*, GW 8, p. 34 [32].

<sup>20</sup> Jung, *Geist und Leben*, GW 8, p. 367 [360].

<sup>21</sup> Jung, *Aion*, GW 9/2, p. 193 [169].

<sup>22</sup> Cfr. Neumann, *Die Grosse Mutter*, p. 30 [27].



## 2. *L'archetipo della Madre*

«O madre pietra, io ti amo, mi stringo al tuo caldo corpo, io che sono il tuo bambino tardivo. Che tu sia benedetta, o antichissima madre. Tuo è il mio cuore e tue sono ogni gloria e potere».

(*Libro Rosso*, II, cap. V, Dies II, L'anacoreta, ed. studio, p. 140)<sup>23</sup>

Nell'archetipo della Madre non si tratta della madre personale, individuale (che rappresenta una delle molteplici forme dell'archetipo), ma della Madre collettiva, condivisa dall'umanità intera. Le immagini simboliche che orbitano attorno a questo archetipo sono le tante «dee e fate, demoni e ninfe, fantasmi e mostri, nei costumi, nei riti, nei miti, nelle religioni, e nelle fiabe»<sup>24</sup>, che irradiano da un unico polo comprensivo: la Grande Madre. Dunque un'unione che, come ogni unificazione archetipica, fonde entro sé tutta la gamma di aspetti affini, dal più 'positivo' al più 'negativo'.

Il bambino appena nato vede in sua madre l'entità numinosa da cui attende protezione e nutrimento. Il loro rapporto è, per utilizzare le parole di Hillman, *archetypally personal*, «personale in modo archetipico», nel senso che «il destino del bambino è trasmesso attraverso la matrice personale del destino materno [...]. L'archetipo della madre dà al destino l'illusione personalistica»<sup>25</sup>. La figura

---

<sup>23</sup> Jung, *Das Rote Buch*, pp. 23/24 (271b [271b]).

<sup>24</sup> Neumann, *Die Grosse Mutter*, p. 26 [23].

<sup>25</sup> Hillman, *A Blue Fire*, p. 224 [327, lievemente modificata].

mitologica ha in realtà il peso prevalente su quella personale e influenza più decisamente la relazione madre-figlio.

Jung è convinto della presenza innata delle entità ereditarie arcaiche:

«Per ogni attività umana c'è un a priori ed è la struttura individuale innata, e quindi preconsca e inconscia, della psiche. La psiche preconsca, quella ad esempio del neonato, non è affatto una tabula rasa sulla quale tutto s'imprime date per favorevoli le circostanze, bensì un'entità estremamente complessa e individualmente determinata, la quale ci appare vuota e oscura soltanto perché non siamo in grado di scorgerla direttamente»<sup>26</sup>.

Con il progredire della coscienza e delle proprie peculiarità, il bambino si differenzierà gradualmente dalla madre e riuscirà a percepirne la figura effettiva: «La madre è la precondizione, il presupposto non soltanto fisico, ma anche psichico del figlio»<sup>27</sup>. Ma dietro ogni donna che partorisce e accudisce un bambino è sempre numinosamente presente la Grande Madre<sup>28</sup>.

Quando Freud nel 1910 analizza il dipinto di Leonardo da Vinci, *Sant'Anna, la Vergine e il bambino*, (vedi figura 1) si concentra sull'ipotesi che Leonardo avesse due madri, e osserva:

«Sant'Anna, la madre di Maria e nonna del Bambino, che dovrebbe essere una matrona, è qui raffigurata forse un tantino più matura e severa della Vergine

---

<sup>26</sup> Jung, *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*, GW 9/1, p. 93 [79]; vedi anche Id., *Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes*, GW 9/1, p. 81 [69].

<sup>27</sup> Jung, *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*, GW 9/1, p. 115 [100].

<sup>28</sup> Vedi anche Hillman, *The Soul's Code*, pp. 68 ss. [95 ss].

Maria, ma è ancora una giovane donna di non sfiorita bellezza. In realtà, Leonardo ha dato due madri al bambino, una che tende le braccia verso di lui, un'altra sullo sfondo, dotandole entrambe del sorriso beato della felicità materna»<sup>29</sup>.



**Figura 1**  
*Sant'Anna, la Vergine e il Bambino con l'agnello* di Leonardo da Vinci,  
dipinto a olio su tavola, databile al 1510-1513 circa, conservato nel Museo del Louvre di Parigi.

La prima madre, quella biologica, fu una certa Caterina, alla quale Leonardo fu strappato fra i tre e i cinque anni, e corrisponderebbe all'immagine di

---

<sup>29</sup> Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, § 4, p. 137 [256]; per le notizie sull'infanzia di Leonardo, cfr. *ibid.*, pp. 137ss [256 ss.].

*Sant'Anna*; la seconda fu una giovane e affettuosa matrigna, la moglie di suo padre, Donna Albiera. L'ipotesi freudiana è dunque che nel dipinto in questione Leonardo abbia ritratto le sue due madri reali. Senonché, Jung sostiene che il motivo delle due madri, unito alla presenza universale del motivo della doppia nascita – in questo caso: di Cristo<sup>30</sup> –, «risponda a un bisogno umano onnipresente»<sup>31</sup>, si attivi a partire da un'istanza numinosa di matrice archetipica, a prescindere da una duplice maternità reale.

L'archetipo della doppia madre ha quindi suscitato in Leonardo un bisogno collettivo, universale, che si riflette nella fusione del motivo della doppia madre con quello della doppia nascita.

«Il motivo delle due madri allude all'idea della doppia nascita. Una delle madri è quella concreta, umana (personale); l'altra è la madre simbolica che porta i caratteri del divino, del soprannaturale o comunque dello straordinario»<sup>32</sup>.

Anche se, come ipotizzava Freud, Leonardo avesse voluto davvero rappresentare due madri in connessione con le due nascite di Cristo, la motivazione profonda è da rintracciare non nell'inconscio personale, ma nell'attivazione di tratti

---

<sup>30</sup> «Cristo stesso è 'nato due volte': con il battesimo del Giordano egli fu rigenerato e rinacque dall'acqua e dallo spirito» (Jung, *Der Begriff des kollektiven Unbewussten*, GW 9/1, p. 58[46]).

<sup>31</sup> *Ibidem*. In questo medesimo luogo, Jung ricorda che «secondo un'antica concezione cristiano-gnostica, lo Spirito che apparve sotto forma di colomba veniva interpretato come Sophia-Sapienza-Saggezza e come madre di Cristo». Per la concezione cristiano-gnostica citata da Jung vedi p.es. gli *Atti di Tommaso*, V, 50 (*Acta Thomae*, p. 166 Lipsius-Bonnet [1278 n.]), e Harding, *Women's Mysteries*, p. 52.

<sup>32</sup> Jung, *Symbole der Wandlung*, GW 5, p. 411 [315].

simbolici legati a correnti energetiche collettive, primigenie, indipendentemente dalla presenza reale di una doppia maternità.

La nostra coscienza – sostiene Jung – conosce solo contenuti individualmente acquisiti, e quindi, nel caso in questione, solo la madre individuale, concreta, senza rendersi conto invece che questa è mera portatrice dell'archetipo materno. Ecco perché il distacco dalla madre è effettivo solo se insieme avviene anche il distacco dall'archetipo:

«Io attribuisco alla madre personale un'importanza solo limitata. E cioè: a svolgere sulla psiche infantile tutti gli effetti descritti dalla letteratura non è tanto la madre personale quanto piuttosto l'archetipo su di lei proiettato che le conferisce uno sfondo mitologico e la investe di autorità e numinosità»<sup>33</sup>.

«Quanto più lontana e irrealè è la vera madre, tanto più profondamente la nostalgia del figlio affonda le sue radici nei recessi dell'animo suo, ridestando quell'immagine primordiale ed eterna della Madre, in virtù della quale tutto ciò che contiene, protegge, dà nutrimento e agisce in modo soccorrevole assume per noi sembianze materne, a partire dall'alma mater dell'Università fino alla personificazione di città, paesi, scienze e ideali»<sup>34</sup>.

Le principali figure simboliche attraverso cui l'archetipo della Madre si può manifestare sono: la madre e la nonna personali, la matrigna e la suocera (qualsiasi donna con cui esiste un rapporto).

In senso figurato: Madre di Dio, la Vergine (la terra da cui fu generato Cristo e il vaso che lo contiene), la dea, Sophia-Sapienza, Gerusalemme celeste, il regno di Dio; la Chiesa, la Patria (madre dei cittadini), l'Acqua, la Luna. In 'senso

---

<sup>33</sup> Jung, *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*, GW 9/1, p. 98 [84].

<sup>34</sup> Jung, *Paracelsus als geistige Erscheinung*, GW 13, p. 128 [152].

stretto': l'utero, yoni (rappresentazione naturalistica dell'organo femminile secondo l'induismo), altri aspetti ambivalenti, positivi e nefasti (strega, drago, tomba, morte, acque profonde)<sup>35</sup>.

Il simbolo del vaso è particolarmente emblematico, poiché rappresenta sia il ventre di Maria che accoglie e genera Cristo, sia il femminile in generale, la donna che è vaso della vita stessa. Rinvia alle nozioni di contenimento e di protezione. Neumann introduce a tal proposito lo schema «vaso-corpo», in quanto tutte le funzioni vitali si svolgono entro questo binomio simbolico: «Tutte le aperture del corpo, occhi, orecchie, naso, bocca, ombelico, ano, zona genitale, così come l'epidermide, sono luoghi di scambio tra l'interno e l'esterno che per l'uomo primitivo posseggono una tonalità numinosa»<sup>36</sup>. La corporeità come vaso è la realtà dell'individuo. Proprio il femminile, la donna, è il vaso per eccellenza: contenitore della vita stessa.

La caverna, la montagna, la roccia, la pietra<sup>37</sup> sono altre figure archetipiche sotto il simbolo del vaso come contenitore che protegge, ma che può anche trattenere. Nel simbolo della montagna in particolare prevale la funzione protettiva del contenere, che Neumann evidenzia anche nella terminologia tedesca: la

---

<sup>35</sup> Jung, *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*, GW 9/1, p. 96 [82].

<sup>36</sup> Neumann, *Die Grosse Mutter*, p. 51 [48].

<sup>37</sup> «La Grande Madre Terra è la madre delle pietre, degli utensili di pietra e del fuoco» (*ibid.*, p. 246 [262])

montagna (*der Berg*), si correla simbolicamente a ‘trovar rifugio’ (*sich bergen*), ‘nascondersi’ (*sich verbergen*)<sup>38</sup>.

La proprietà caratteristica dell’archetipo della madre – scrive inoltre Jung<sup>39</sup> – è il materno, ossia ciò che favorisce la crescita, ciò che rispecchia l’autorità del femminile, la saggezza, l’elevatezza spirituale, la protezione, la tolleranza, i luoghi della rinascita; ma anche ciò che è segreto, occulto, tenebroso, l’abisso, il mondo dei morti, ciò che divora, seduce e intossica, ciò che genera angoscia. Bisogna pertanto vedere l’insieme degli attributi dell’archetipo della madre in relazione a due poli estremi: la madre buona, *amorosa (die liebende Mutter)*, che nutre, protegge, libera; e la madre *terrificante (die schreckliche Mutter)*, che al contrario trattiene, inibisce. Neumann descrive così questa ambivalenza:

«la Madre Buona può essere ascritta a un Io infantile e risultare tipica di una situazione negativa di sviluppo. L’esempio valido di ciò è la strega della fiaba *Hänsel e Gretel* dei Grimm, la cui casetta è fatta sul davanti di marzapane e canditi, mentre nella realtà lei è una divoratrice di bambini»<sup>40</sup>.

Per una più compiuta definizione della Grande Madre, possiamo rifarci alla illuminante osservazione di Jung secondo cui Dio, nel *Corpus Hermeticum* (che risale al III secolo circa), viene designato come la luce archetipica (*to arché-*

---

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*, p. 57 [54].

<sup>39</sup> Cfr. Jung, *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*, GW 9/1, p. 97 [83].

<sup>40</sup> Neumann, *Die Grosse Mutter*, p. 50 [47].

*typon phos*)<sup>41</sup>. Se ora prendiamo in considerazione il simbolo materno dell'acqua come immagine primordiale di vita e di rinascita, possiamo semplificare così l'analogia junghiana tra Dio e Grande madre: come Dio è luce archetipica, dunque l'immagine primordiale di ogni luce, preesistente e superiore a ogni fenomeno luminoso, così la Grande Madre è acqua, dunque esiste un'immagine primordiale dell'acqua, preesistente e superiore a ogni fenomeno acquatico:

DIO / LUCE :: MADRE / ACQUA  
(medio analogico: archetipo / forma archetipale).<sup>42</sup>

Con la permutazione dei medi:

Dio / Madre :: luce / acqua

E ancora:

Madre / Figlio :: Città / Cittadino :: Terra / Uomo :: Maria / Gesù

Permutazione dei medi:

Madre / Città / Terra / Maria :: Figlio / Cittadino / Uomo / Gesù

---

<sup>41</sup> Cfr. Jung, *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*, GW 9/1, p. 91 [77]. L'espressione si trova in *Corpus Hermeticum*, II B ("Da Ermes a Tat – Discorso universale"), 12b (*Hermetica*, ed. Scott, I [1925], p. 140).

<sup>42</sup> Per la nozione di *medio analogico* cfr. Cicero, *Essere e analogia*, §§ 21 ss.



Il significato materno dell'acqua è una delle interpretazioni simboliche più perspicue e costanti della mitologia<sup>43</sup>. Cristo ricevette la rinascita nel Giordano, da cui proviene tutto il simbolismo dell'acqua battesimale nella Chiesa<sup>44</sup>: durante la celebrazione del Sabato Santo, con un rito tuttora diffuso, si immerge nell'acqua una candela accesa (simbolo palesemente fallico) come se dovesse fecondare l'acqua e partorire di nuovo il battezzando.

Jung riprende spesso quest'argomentazione, come p.es. durante uno dei seminari che tenne dal 1934 al 1939 sullo *Zarathustra* di Nietzsche, in cui evidenzia il simbolismo della vasca battesimale come ventre materno della Chiesa, quindi il fonte battesimale della Chiesa definito *uterus Ecclesiae*<sup>45</sup>. Coloro che avevano subito la trasformazione erano *quasi modo geniti* (come fossero appena nati). L'immersione nell'acqua rappresenta simbolicamente il ritorno all'utero della Madre<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> «Ogni elemento vivente elabora e preserva la propria esistenza tramite l'acqua» (Neumann, *Die Grosse Mutter*, p. 58 [56]).

<sup>44</sup> Cfr. Jung, *Psychologie und Religion*, GW 11, pp. 119-120 [106].

<sup>45</sup> Cfr. Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, I, Lect. III, 16 may 1934, pp. 36-37 [57].

<sup>46</sup> «Il vaso battesimale è un vaso di trasformazione (...) la fonte vitale che diviene, mediante l'acqua che scorre dallo Spirito Santo, il vaso alchimistico del rinnovamento» (Neumann, *Die Grosse Mutter*, p. 306 [324]).

### 3. *L'archetipo-Maria*

«Dalla fusione dei due nacque Uno. Venne generato come un bambino dalla mia personale anima umana, che l'aveva concepito opponendosi come una vergine. Così esso corrisponde all'immagine che ne hanno dato gli antichi.

Ma io non sapevo quando la madre, la mia anima, fosse rimasta incinta del Dio».

(*Libro Rosso*, I, cap. VIII, Il concepimento del Dio, ed. studio, p. 58)<sup>47</sup>

Quando nel 1938 Jung scrisse la prima versione del saggio *Aspetti psicologici dell'archetipo della madre* e parlò della paradossalità e dell'ambivalenza della Grande Madre, non era stato ancora proclamato il *dogma dell'Assunzione*, grazie al quale, recependo un teologema antico, si sancisce solennemente che Maria, Madre di Cristo, è stata accolta in cielo con il suo corpo, infine dichiarato esso stesso «una realtà eterea e incorruttibile»<sup>48</sup>. Con ciò la Madre di Dio (la *Theotókos*, la *Deipara*) diviene esplicitamente il massimo emblema della dualità dell'archetipo materno, di cui i rapporti con la terra e con la materia sono proprietà inalienabili. L'assunzione di Maria giunge a rappresentare «l'unificazione di terra e cielo, materia e spirito»<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Jung, *Das Rote Buch*, p. Vr (244b [245a]).

<sup>48</sup> Jung, *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*, GW 9/1, p. 120 [105].

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 122 [107].

Se si vuole rintracciare a un livello di raffinatissima purezza la numinosità di questo archetipo e la sua influenza sull'arte figurativa, allora la scelta non può che riguardare un dipinto di Raffaello, la *Madonna Sistina*, (vedi figura 2) eseguito nel 1514 dal pittore in onore di San Sisto e della chiesa a lui dedicata in Piacenza.

Nell'immagine della Vergine, Raffaello non ritrae la perfezione celeste; la Maria del dipinto non possiede infatti evidenti tratti celestiali, bensì a prima vista del tutto terreni, e dal suo volto non sembra trasparire alcunché di prettamente divino, anche se la figura discende dal cielo a piedi nudi su una nube.

Maria è in realtà dipinta da Raffaello come Donna più che terrena e più che celeste, simbolo del vaso che accoglie in simbiosi il Figlio di Dio e lo accompagna – come Croce – alla Croce. È appunto nei due protagonisti del dipinto, la Madonna e Gesù bambino (nella composizione sono raffigurati anche San Sisto e Santa Barbara, e in basso i due celeberrimi angioletti), che va rintracciata la numinosità dell'archetipo: avvolti da un'aura di formidabile intensità, le due figure si presentano fenestralmente a noi – a *noi*, non ai fedeli immaginari al di qua della finestra – piene di attesa umana e divina preveggenza.

Il Bambino Gesù, in braccio alla Madre, viene portato, accudito, è senz'altro protetto e al sicuro. Ma guardando la faccia e lo sguardo del bambino, tutto traspare tranne che tranquillità. La Madre può dargli nutrimento e protezione, ma non può salvarlo da quello che di fronte a lui si sta consumando e si consumerà (e si è già consumato).



**Figura 2**  
***Madonna Sistina*** di Raffaello, dipinto a olio su tela, databile al 1513-1514,  
conservato nella Gemäldegalerie di Dresda.

La duplice valenza dell'archetipo è garantita qui dalla funzione di Maria: il Cristo, da un lato, appare accolto, sorretto, mantenuto al sicuro come quasi nel grembo materno, ma, dall'altro, seppur tra le braccia della Madre, i suoi occhi

esprimono preoccupazione e persino terrore nel vedere di fronte a sé il proprio destino ultraumano di Messia maternamente sorretto fino alla morte di Croce. Dal concepimento all'ultimo sospiro, Cristo è portato da Maria.

Ritroviamo questa bivalenza anche nel racconto di Achim von Arnim, *Raffaello e le sue vicine* (1823), in cui vengono vagheggiati i due personaggi femminili che, in maniera enigmaticamente congiunta, avrebbero ispirato il grande Urbinate per il volto della Sistina: Benedetta, figlia di vasaio, e la cugina Ghita, figlia di fornaio<sup>50</sup>. In realtà, ciò che von Arnim mette in scena è un raffinatissimo gioco a intreccio di modelle ispiratrici. Non solo infatti le ragazze, tanto diverse eppure così affini (anzi, più che affini: cugine), ma altre due figure femminili recitano una parte decisiva nella lunga gestazione del dipinto partorito infine nel 1514. Dapprima una misteriosa amazzone sconosciuta, che aveva donato a un Raffaello infante, mentre pregava in grembo alla madre, «uno strano anello di metallo ignoto»<sup>51</sup>; poi la statua nel cortile del papà di Benedetta, figura in bianco che non può non essere assimilata all'immagine dell'Immacolata Concezione:

«Avvolta in una veste bianca [...], la delicatezza della veste così aderente da parer bagnata, come intrisa della pesante rugiada notturna, la serietà dei tratti, le due dita della mano destra alzate in segno di ammonizione o di benedizione. In

---

<sup>50</sup> In quest'ultima si suole individuare l'amante di Raffaello, Margherita Luti (Ghita è diminutivo di Margherita), nota come la Fornarina.

<sup>51</sup> von Arnim, *Raffael*, p. 35 [32].

breve, quella fu la prima statua a non rimanere pietra dinanzi ai suoi occhi, a non divenire carne, ma anima»<sup>52</sup>.

L'unità di questa quaterna femminile è assicurata dall'anello, con cui in vario modo – e non senza prodigio – ciascuna delle quattro figure intrattiene una relazione speciale, e confluisce immaginalmente nella plasticità terrena più che terrena, e insieme celeste più che celeste, della Madonna Sistina.

Un culto della Donna analogo a quello che possiamo ammirare nei dipinti di Raffaello è stato rilevato da Jung anche nella *Divina Commedia*. Per la sua Beatrice e in forza di lei, Dante supera l'avventura eroica del mondo inferiore e superiore: «l'immagine di lei si eleva per lui fino a divenire la trascendente mistica figura della Madre di Dio»<sup>53</sup>. E la preghiera di san Bernardo in principio del canto 33 del *Paradiso* descrive pertanto, secondo Jung, il culmine dello sviluppo psichico di Dante :

«Vergine madre, figlia del tuo figlio,  
Umile e alta più che creatura,  
Termine fisso d'eterno consiglio,  
Tu se' colei che l'umana natura  
Nobilitasti sì, che 'l suo fattore  
Non disdegnò di farsi sua fattura».

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 20-21 [22-23]. A chi ha letto con cura e con passione iconografica il racconto di von Arnim, e insieme sa anche superficialmente che nel 1858 Bernadette Soubirous descrive come Signora in bianco colei che nella grotta ai piedi del Gave de Pau, presso Lourdes, le si è presentata come l'Immacolata Concezione, l'assimilazione viene naturale. Per la *Signora in bianco* di Bernadette cfr. Laurentin, *Lourdes*, II (1962), pp. 202 e 205.

<sup>53</sup> Jung, *Psychologische Typen*, GW 6, p. 234 [239]. Nel medesimo contesto Jung identifica la figura trascendente della Madre di Dio con la personificazione del fatto puramente psicologico a cui lui ha dato il nome di 'Anima'.

Jung individua un'importante anticipazione di questa personificazione metafisica in uno scritto penitenziale composto intorno al 140 a. C., *Il pastore di Erma*. Rintraccia la stessa figura trascendente della donna che appare in forma divina, primitiva immagine dell'Anima.

Lo scritto inizia con una visione preceduta da un avvenimento molto particolare: Erma era stato venduto a Roma a una certa Rode. Dopo molti anni la incontrò e iniziò ad amarla come una sorella. Un giorno la vide bagnarsi nel Tevere e, notando la sua bellezza, mentre l'aiutava a uscire dal fiume, desiderò di averla al suo fianco<sup>54</sup>.

All'immagine di Rode si sostituisce allora quella di un'anziana signora «con una veste molto splendida e un libro in mano»<sup>55</sup>. Questa figura, rappresentante la Chiesa, lo accompagnerà nella prima parte del testo ('Visioni') e lo aiuterà a comprendere degli aspetti della fede e della morale cristiana. Nella seconda parte ('Precetti'), la donna-signora cede il posto a «un uomo di volto venerando, (...) vestito di una bianca pelle di capra, con la bisaccia sulle spalle e il bastone in mano»<sup>56</sup>, un pastore inviato «dall'angelo più venerabile» per accompagnare Erma fino alla morte.

La donna-signora, nell'analisi di Jung, rispecchia l'Anima che, mutata dalle passioni erotiche di Erma, è costretta a ricondurlo ai compiti della collettività

---

<sup>54</sup> Cfr. *Il pastore di Erma*, Prima Visione, I,1-2.

<sup>55</sup> *Ibid.*, Prima Visione, I,2.

<sup>56</sup> *Ibid.*, Quinta Visione, XXV,1-2.

umana: «Con ciò essa, quale ‘vaso di devozione’, assorbe tutta quella passione che stava inutilmente per disperdersi sull’oggetto. Dall’oggetto doveva essere estirpato anche l’ultimo residuo di passione, perché potesse attuarsi il compito storico legato a quella determinata epoca e che consisteva in un distacco dell’uomo dal legame sensoriale, dalla primitiva *participation mystique*»<sup>57</sup>.

Dunque la donna-signora è la Chiesa stessa<sup>58</sup>, che agisce come vaso di devozione, forma stabile, fonte di saggezza e di rinnovamento. Erma la vede come la Vergine Maria che discende dal cielo, appunto prefigurazione della Chiesa. La vecchia Signora, la Chiesa, in seguito si rifletterà nel simbolo della torre<sup>59</sup>; infatti, come nota Jung, nelle Litanie Lauretane la vergine Madre è indicata come ‘torre’<sup>60</sup> – allegoria che proviene dal Cantico dei Cantici:

«Il tuo collo è come la torre di Davide» (*CdC* 4,4).

«Il tuo collo come una torre d’avorio» (*CdC* 7,5).

«Io sono un muro e i miei seni sono come torri» (*CdC* 8,10).

Oltre al simbolo della torre, dal libro veterotestamentario venivano estratti come attributi di Maria anche la rosa e il giglio: «Io sono un narciso della pianura di Saron, un giglio delle valli» (*CdC* 2,1); e altre immagini mariane (vedi fi-

---

<sup>57</sup> Jung, *Psychologische Typen*, GW 6, p. 241 [246].

<sup>58</sup> *Il pastore di Erma*, Seconda Visione, VIII,1.

<sup>59</sup> *Ibid.*, Terza Visione, XI,3.

<sup>60</sup> *Turris davidica / Turris eburnea*; cfr. Jung, *Psychologische Typen*, GW 6, p. 245 [250].



gura 3) ispirate dal *Cantico del cantici*, e riprese dai Padri della Chiesa negli inni medioevali, sono il giardino chiuso, *hortus conclusus*, e la fonte sigillata, *fons signatus*: «Giardino chiuso tu sei, sorella mia, mia sposa, sorgente chiusa, fonte sigillata» (*CdC* 4,12).



**Figura 3**  
Maria circondata dai suoi attributi.  
Immagine devozionale del XVII secolo.

Accanto a denominazioni simboliche di origine gnostica che raffigurano Maria come «campo non ancora arato»<sup>61</sup> da cui fu generato Cristo, Jung cita inoltre Sant'Agostino, che paragona la Vergine alla terra e scrive: «La verità è sorta dalla terra; Cristo, che ha detto “io sono la verità”, è nato dalla vergine»<sup>62</sup>. Con diretto riferimento al Vangelo di Giovanni<sup>63</sup>, per semplificare si possono utilizzare i termini analogici:

Verità / Terra :: Cristo / Vergine

con permutazione dei medi:

Verità / Cristo :: Vergine / Terra

#### 4. Logos e sapienza di Maria

«Io sono la Madre, la Vergine ingenua che ha concepito e non sapeva come».

*Libro rosso*, cap. X, Gli incantesimi, ed. studio p.181<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Jung, *Psychologische Typen*, GW 6, p. 247 [253].

<sup>62</sup> Agostino, *Sermo 185*, 2,6-7: *Veritas de terra orta est: Christus qui dixit: 'Ego sum veritas', de virgine natus est*. Parzialmente citato da Jung in *Psychologische Typen*, GW 6, p. 247 [253].

<sup>63</sup> «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6).

<sup>64</sup> Jung, *Das Rote Buch*, pp. 49/50 (283b [283b]).

Anche l'immagine del *vas sapientiae* ricorda un modello gnostico, cioè *Sophia*, lo Pneuma femminile, la Sapienza di Dio che comunque nell'Antico Testamento parla di sé come di chi era al fianco di Dio sin dal principio («Io ero con lui come artefice ed ero la sua delizia ogni giorno: giocavo davanti a lui in ogni istante, giocavo sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo»; *Pv* 8, 30-31)<sup>65</sup>. Con il Nuovo Testamento la tradizione gnostica ha finito per identificare *Sophia* con *Maria*, al punto che in *Tipi Psicologici* Jung scrive:

«Tenuta presente la forte influenza esercitata sui Padri della Chiesa dalle idee gnostiche, nonostante la fierissima resistenza opposta a queste eresie, non è da escludere che proprio nel simbolismo del vaso si sia insinuato un elemento pagano utilizzabile cristianamente, tanto più che il culto di *Maria* costituisce di per sé un residuo pagano che ha assicurato alla Chiesa cristiana il retaggio della *Magna Mater*, di *Iside* e altre deità consimili»<sup>66</sup>.

Che i motivi mitologici in generale, e i simboli vascolari in particolare, possano emergere in forma spontanea senza alcuna consapevolezza da parte dell'uomo moderno è un dato di fatto che Jung spesso lascia affiorare da sogni e visioni dei suoi stessi pazienti. Riporta p.es. il caso di «un malato di mente sulla

---

<sup>65</sup> Vedi anche: «Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, all'origine» (*Pv* 8,22).

«Prima di ogni cosa fu creata la sapienza e l'intelligenza prudente è da sempre. Fonte della sapienza è la parola di Dio nei cieli, e sue vie sono i comandamenti eterni» (*Sir* 1,4-5).

«Prima dei secoli, fin dal principio, egli mi ha creato, per tutta l'eternità non verrò meno» (*Sir* 24,9).

«Con te è la sapienza che conosce le tue opere, che era presente quando creavi il mondo» (*Sap* 9,9).

<sup>66</sup> Jung, *Psychologische Typen*, *GW* 6, p. 249 [254].

trentina, affetto da una forma paranoide di *dementia praecox*<sup>67</sup>: un giorno stava osservando attentamente il sole poiché vedeva un membro in erezione e «quando egli dimenava il capo da un lato all'altro, anche il pene solare oscillava nello stesso senso e produceva così il vento»<sup>68</sup>. Jung non comprese subito la visione del suo paziente, fino a quando nel corso dell'anno 1910 studiò un libro di Dieterich dedicato al *papiro magico di Parigi*, dove trovò una serie di «prescrizioni, invocazioni e visioni»<sup>69</sup>, tra cui quella di una cosiddetta «canna che pende dal disco del sole (...) come se fosse un infinito vento dell'oriente»<sup>70</sup>; la visione del paziente (risalente al 1906) è chiaramente parallela al testo greco di Dieterich edito per la prima volta nel 1903<sup>71</sup>. Dal recipiente al tubo-canna, è sempre il vaso (il *vasculum*) a simboleggiare un rapporto specialissimo con lo Spirito santo, al femminile e al maschile.

Più volte infatti Jung insiste, ricorrendo pure all'ausilio dell'illustrazione grafica, su una peculiare raffigurazione della fecondazione di Maria (*Obumbratio*

---

<sup>67</sup> Jung, *Die Struktur der Seele*, GW 8, p. 174 [169]. Vedi anche Id., *Symbole der Wandlung*, GW 5, pp. 132-133 [108].

<sup>68</sup> *Symbole der Wandlung* pp. 132-133 [108].

<sup>69</sup> Jung, *Die Struktur der Seele*, GW 8, p. 174 [169].

<sup>70</sup> Ivi.

<sup>71</sup> Il paziente fu ricoverato alcuni anni prima del 1903. Jung fa riferimento alla seconda edizione del libro di Dieterich pubblicata nel 1910.

*Mariae*, Cattedrale di Erfurt, vedi figura 4) dove lo Spirito Santo opera sulla Vergine sottoforma di tubo<sup>72</sup>.



Figura 4  
*Obumbratio Mariae*, dipinto a tempera su legno, databile al 1620-1640  
e conservato nella Cattedrale di Erfurt.

Nel *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità*, Jung si sofferma attentamente sul legame dello Spirito Santo con il femminile e con Maria:

---

<sup>72</sup> Jung, *Die Struktur der Seele*, GW 8, p. 174 [169]. Vedi anche Id., *Symbole der Wandlung*, GW 5, pp. 132-133 [108] e *Der Begriff des kollektiven Unbewußten*, GW9/1, p. 63 [53]. Nella Pentecoste lo Spirito Santo attua la propria fecondazione (della Chiesa) come vento con impeto, fragore e fuoco: «Venne all'improvviso dal cielo un fragore, quasi un vento che si abbatte impetuoso, e riempì tutta la casa dove stavano. Apparvero loro lingue di fuoco, che si dividevano, e si posarono su ciascuno di loro e tutti furono colmati di Spirito Santo» (Atti 2,2-4).

«Come Cristo ha assunto la natura dell'uomo corporeo, così lo Spirito Santo include inavvertitamente l'uomo, come potenza spirituale, nel mistero trinitario, sollevando la Trinità stessa molto al di sopra della pura naturalità della triade»<sup>73</sup>.

In tal modo Jung riprende l'interpretazione gnostica in cui la Trinità è intrisa di divino-umanità in quanto la figura di Maria, vaso dal quale fu generato Cristo e in vista della cui generazione fu co-generata (come Sophia) prima di tutti i secoli, non può non essere parte essenziale del dogma. Lo Spirito Santo feconda vascolarmente il vaso che, accogliendo il farsi carne del Logos, rivela una strettissima relazione con colei che, insieme al Logos, era in principio presso Dio.

«Spirito Santo e Logos si confondono nel concetto gnostico di Sophia»<sup>74</sup>. Proprio per raccapezzarsi entro questa confusione, in *Risposta a Giobbe* Jung riporta i passi in cui *Sophia*, la Sapienza, si identifica con il Logos, la parola divina del Vangelo di Giovanni (Gv 1,1), e dice lodando se stessa:

«Io sono uscita dalla bocca dell'Altissimo e come nube ho ricoperto la terra» (Sir 24,3).

«Io come vite ho prodotto splendidi germogli e i miei fiori danno frutti di gloria e ricchezza» (Sir 24,17).

«Io sono la madre del bell'amore e del timore, della conoscenza e della santa speranza; eterna, sono donata a tutti i miei figli, a coloro che sono scelti da lui» (Sir 24,18)<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> Jung, *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, GW 11, p. 177 [159].

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 178 [160].

<sup>75</sup> Il *Siracide* viene qui citato secondo la versione 'lunga' che contiene il versetto 18, non recepito dalle traduzioni latine (*Sapientia Iesu Filii Sirach*, 24:18, p. 239 Ziegler). La *Vetus*

La doppia natura di Jahvè, principale oggetto di analisi in *Risposta a Giobbe*, è mediata proprio dalla Sapienza, indispensabile per il termine delle ingiustizie e dell'amoralità di Dio. È la Sophia a rivelarsi agli uomini come «un amichevole soccorritore, un avvocato che interviene a loro favore presso Jahvè e mostra loro l'aspetto luminoso, buono, giusto e degno di affetto del loro Dio»<sup>76</sup>, citando direttamente il testo biblico: «La sapienza è uno spirito che ama l'uomo» (*Sap* 1,6; vedi anche 7,23).

Nel medesimo scritto, Jung presenta la Sophia come prototipo della sposa di Dio, il *numen* femminile della città madre Gerusalemme<sup>77</sup>, artefice di tutte le cose (*Sap* 7,21) che vive in comunione con Dio (8,3), sposa ideale che non possiede solo bellezza, ma nobiltà divina, ed è lei stessa fonte di sapere e virtù. È l'approssimarsi di Sophia ad apportare il mutamento di natura in Jahvè e la nascita dell'uomo-Dio:

«Jahvè si è ricordato di un'essenza femminile, a Lui gradita non meno dell'uomo, di un'amica e compagna sin dalla notte dei tempi, di una primogenita di tutte le creature di Dio, di un riflesso immacolato della sua magnificenza da tutta l'eternità, di un artefice femminile della creazione»<sup>78</sup>.

---

*Latina* sostituisce questo versetto con (24,25): *in me gratia omnis viae et veritatis, / in me omnis spes vitae et virtutis*, «in me ogni dono di via e verità, / in me ogni speranza di vita e virtù» (cfr. *Gv* 14,6). Analogamente opera la *Neovulgata*. Nella *Vulgata* di Girolamo si ha invece: *in me gratia omnis vitae et veritatis in me omnis spes vitae et virtutis*, «in me ogni dono di vita e di verità, in me ogni speranza di vita e di virtù».

<sup>76</sup> Jung, *Antwort auf Hiob*, GW 11, p. 400 [376].

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 391-392 [367].

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 394 [370].

La ricomparsa di Sophia nello spazio divino è fondamentale per l'«evoluzione» di Dio. La sua coesistenza con Jahvè rappresenta l'eterno «*hierosgamos*, dal quale i mondi vengono concepiti e partoriti»<sup>79</sup>. Jung insiste sul fatto che è l'avvicinamento della Sophia a precedere l'incarnazione nell'uomo; non è l'umanità a cambiare, ma Dio a farsi uomo per salvarla. A partire da ciò spicca lo stretto legame che Sophia sente di avere con gli esseri umani e che la rende mediatrice tra loro e Dio.

Ecco perché Maria viene scelta come vaso immacolato per la nascita dell'Uomo-Dio. Il *dogma dell'Immacolata Concezione* non fa allora che stabilire la sua incontaminata purezza e appartenenza allo *status ante lapsum*.

Maria incarna dunque il suo archetipo, la Sophia<sup>80</sup>. La Sophia di cui parla Giovanni nell'*Apocalisse* (12,1-2), «la donna vestita di sole» che sta per partorire, è Maria dopo l'Assunzione. Secondo Jung, Giovanni ha «animato l'archetipo della vergine-Madre divina e della nascita del suo Figlio-Amante e lo ha portato

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 400 [376].

<sup>80</sup> «È anche “lo Spirito e la Sposa” dell'*Apocalisse* (22, 17), di cui si dice: “Colui che ha sete venga e colui che vuole riceva gratuitamente l'acqua di vita”. È lei l'essenza ispiratrice e creatrice, che, come nella nostra immagine, impregna l'essenza terrena e sovra terrena» (Neumann, *Die Grosse Mutter*, p. 308 [326]). – Questa relazione speciale tra Sophia e la Vergine è fondamentale nella cosiddetta sofiologia russa (Vladimir Solov'ev, Sergej Bulgakov, Pavel Florenskij); vedi p.es. Florenskij, *La Sofia*, spec. pp. 394 ss. L'identificazione è sostenuta con vigore da Thomas Schipflinger: «Sofia è l'anima di Maria, Maria è la *Sedes Sapientiae*. Sofia si incarnò in Maria, si umanizzò nel corpo di Maria» (*Sophia-Maria*, p. 328 [324; traduzione modificata]).



a confronto con la coscienza cristiana<sup>81</sup>. Sophia rappresenta «l'autoriflessione di Dio»<sup>82</sup>; lo hierosgamos che unisce Jahvè e Sophia ripropone lo stato iniziale prima della creazione.

Ora, nel prologo del Vangelo di Giovanni, Gesù Cristo è presentato come identico a Dio. Da un lato è l'uomo soggetto alla sofferenza e alla morte, dall'altro è Dio stesso, non un'immagine di Dio. Rappresenta il *Logos* (Parola, Verbo), che a sua volta era originariamente in identità con Sophia, «un archetipo della massima universalità»<sup>83</sup>:

«In principio era il Verbo,  
e il Verbo era presso Dio  
e il Verbo era Dio.  
Egli era in principio presso Dio:  
tutto è stato fatto per mezzo di lui  
e senza di lui nulla è stato fatto di ciò che esiste.  
In lui era la vita  
e la vita era la luce degli uomini» (Gv 1,1-4)

Prima di tutte le cose, il Logos – la Parola – era Dio ed era presso Dio. In *Giovanni* 1,14 si esprime la divino-umanità di Gesù Cristo, l'unione di natura umana e divina in un unico essere:

«E il Verbo si fece carne

---

<sup>81</sup> Jung, *Antwort auf Hiob*, GW 11, p. 444 [423].

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 450 [429].

<sup>83</sup> *Ivi.*

e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1, 14)

In vista di questa unione si configura la Santissima Trinità formata dal Padre, dallo Spirito Santo e dal Figlio insieme a sua madre Maria, vaso che lo accoglie: Padre, Madre/Figlio, Spirito Santo.

È allora Sophia, che prima della creazione – come il Logos e *come* Logos – era già presso Dio, a umanarsi infine per farsi il vaso destinato a recepire l'incarnazione del Logos. Utilizzare l'analogia può rendere ancora più chiaro questo aspetto:

*Logos / Sophia :: Cristo / Maria*<sup>84</sup>.

Concludendo i richiami simbolici di Maria, possiamo riassumere così: la Vergine viene scelta come vaso immacolato di Cristo, prefigura la Chiesa, la Madre e la Sposa di Cristo, ma è anche *Vas sapientiae*, Sophia in originaria identità/differenza con il Logos.

Maria è anche l'*Arca*, il vaso che offre contenimento e accoglie Cristo; essendo strumento del Logos, è anche la *Croce* che offre sostenimento. Il simbolo di Maria come Croce può sconcertare, ma diviene cristallino non appena si consideri il suo ruolo nella Via che ha condotto Cristo alla crocifissione e alla resur-

---

<sup>84</sup> Cfr. Schipflinger, *Sophia-Maria*, p. 328: «Come il nome completo del Logos incarnato è Gesù Cristo, così il nome della Sophia incarnata è Sophia-Maria» [325; traduzione lievemente modificata]. Per Schipflinger, comunque, l'unione di Sofia e Maria non è ipostatica, come è invece *unio hypostatica* (della natura divina e della natura umana) quella tra il Logos e Gesù Cristo; in questa ottica Sophia-Maria non 'rientra' nella Trinità (*ibid.*, p. 324 [323]).

rezione. Dal divino virginale concepimento alla nascita e (come rappresenta in modo sublime la *Madonna Sistina* di Raffaello) alla morte in croce, Maria è la portatrice di Cristo, la Cristofora per eccellenza.

«Maria, la benedetta tra tutte le donne, è un'amica che intercede a favore di quei poveri peccatori che sono tutti gli uomini. Quale Sophia essa è una mediatrice, che conduce a Dio e che assicura così agli uomini la salvezza dell'immortalità. La sua assunzione è il modello per la resurrezione fisica della carne dell'uomo. Quale sposa di Dio e regina del cielo gode della stessa posizione della Sophia dell'Antico Testamento»<sup>85</sup>.

Si può parlare di Maria come Archetipo Materno vero e proprio grazie all'Assunzione (la proclamazione del dogma risale al 1950, da parte di Papa Pio XII): l'assunzione di Maria significa che la sua anima è stata subito accolta insieme al corpo. La sua autonomia e indipendenza dall'umano è stata invece rimarcata dalla sua verginità, grazie alla quale è potuta diventare vera mediatrice tra l'uomo e Dio, che intercede per noi<sup>86</sup>.

L'8 Dicembre 1854 Papa Pio IX proclamò il dogma dell'Immacolata Concezione. Riunì prima una commissione di teologi (1 Giugno 1848), emanò l'enciclica *Ubi primum* (Pio IX, Acta, 1/I, 162-166, il 2 febbraio 1849) all'episcopato cattolico mondiale per ricevere consenso dai vescovi, e alla redazione finale della solenne definizione del dogma partecipò lui stesso. Ecco i pas-

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 401-402 [378].

<sup>86</sup> Cfr. Jung, *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, pp. 186 [167-168].

si più salienti della definizione del dogma dell'Immacolato concepimento di Maria dall'*Enchiridion Symbolorum*:

«Dio ineffabile ... fin dal principio e prima dei secoli scelse e preordinò al suo Figlio una madre, nella quale si sarebbe incarnato e dalla quale poi nella felice pienezza dei tempi, sarebbe nato; (...) E certo era del tutto conveniente che una madre così venerabile risplendesse sempre adorna dei fulgori della santità più perfetta, e, immune interamente dalla macchia del peccato originale, riportasse il più completo trionfo sull'antico serpente; (...) poiché lo stesso figlio aveva stabilito di renderla sua madre in modo sostanziale; poiché lo Spirito Santo aveva voluto e fatto sì che da lei fosse concepito e nascesse colui, dal quale egli stesso procede. (...) Con l'autorità di nostro Signore Gesù Cristo, dei beati apostoli Pietro e Paolo e Nostra, dichiariamo, pronunziamo e definiamo la dottrina che sostiene che: la beatissima Vergine Maria nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente, in vista dei meriti di Gesù Cristo, salvatore del genere umano, è stata preservata immune da ogni macchia di peccato originale (*beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem*)»<sup>87</sup>.

Prima della proclamazione del dogma dell'Assunzione, dovettero passare ancora altri cento anni, e il papa stesso, come scrive Jung, aveva avuto una visione della Madre di Dio: «la forza motrice di tale processo non sta nelle autorità ecclesiastiche, che hanno dimostrato a sufficienza la loro esitazione»<sup>88</sup>, ma

---

<sup>87</sup> Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, Bolla *Ineffabilis Deus*, 8 dic. 1854, 2800-2804.

<sup>88</sup> Jung, *Aion*, GW 9/2, p. 96 [82]. Cfr. Id., *Antwort auf Hiob*, GW 11, p. 462-463 [442]: «È stato interessante osservare che, tra i numerosi articoli di fonte sia cattolica che protestante, pubblicati in occasione della dichiarazione solenne, a quanto ho avuto modo di vedere, non è stato possibile trovarne uno solo che abbia messo in rilievo in alcun modo il suo vero movimento, indubbiamente potentissimo, cioè il movimento popolare e il bisogno psichico che ne era alla base. Essenzialmente, ci si è accontentati di esprimere dotte considerazioni dogmatico-storiche che non hanno niente a che fare con la vitalità degli avvenimenti religiosi. Chi invece avesse seguito accuratamente negli ultimi decenni le sempre più numerose apparizioni della

nell'archetipo che aspirava a realizzarsi. Tra la popolazione era diffuso il profondo desiderio che Maria prendesse posto nella Santissima Trinità (dall'*Antico Testamento* sappiamo che Sophia si trovava a fianco di Dio già prima della creazione).

Con la proclamazione del dogma dell'assunzione da parte di Papa Pio XII, l'1 Novembre 1950, Maria viene dichiarata come accolta in cielo totalmente, anima e corpo, e di quest'ultimo viene infine proclamata la incorruttibilità e divinità:

«La s. Scrittura [...] ci presenta l'alma Madre di Dio unita strettamente al suo Figlio divino e sempre partecipe della sua sorte. Per cui sembra quasi impossibile figurarsi che, dopo questa vita, possa essere separata da Cristo – non diciamo, con l'anima, ma neppure col corpo – colei che lo concepì (...); L'augusta Madre di Dio, arcanamente unita a Gesù Cristo fin da tutta l'eternità con uno stesso decreto di predestinazione, Immacolata nella sua concezione, vergine illibata nella sua divina maternità, generosa socia del divino Redentore, che ha riportato un pieno trionfo sul peccato e sulle conseguenze, alla fine (...) ottenne di essere preservata dalla corruzione del sepolcro e, vinta la morte, come già il suo Figlio, di essere innalzata in anima e corpo alla gloria del cielo, dove risplende Regina alla destra del Figlio suo. (...) per l'autorità di Nostro Signore Gesù Cristo, dei santi apostoli Pietro e Paolo e Nostra, pronunziamo, dichiariamo e definiamo essere dogma da Dio rivelato che: l'immacolata Madre di Dio sempre vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo (*Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestri vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam*)»<sup>89</sup>.

---

Vergine Maria e si fosse reso ragione del loro significato psicologico, avrebbe avuto la possibilità di sapere quel che si preparava. Poteva specialmente dar da pensare il fatto che erano spesso bambini coloro che avevano le visioni, poiché in casi simili è sempre all'opera l'inconscio collettivo».

<sup>89</sup> Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, Const. Ap. *Munificentissimus Deus*, 1 Nov. 1950, 3900-3904.

Maria, con il nuovo dogma, rappresenta l'archetipo materno per eccellenza. Le sue qualità numinose la rendono simbolo di Donna primigenia, Regina del cielo e della terra, e Madre di Dio. Intercede per noi e assicura la resurrezione della carne. È stata accolta in cielo con il suo corpo umano, fatto di materia: la sua terrenità diventa così ultraumana e la sua celestialità ultradivina. È con l'assunzione del corpo che l'Immacolata Concezione chiarisce definitivamente la numinosità dell'archetipo materno.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Opere di Jung citate

Gli scritti contenuti nell'edizione 'completa' delle opere di Jung vengono citati sia in versione originale sia nella traduzione italiana (edizione parallela) secondo le seguenti sigle e coordinate:

*GW* C. G. Jung, *Gesammelte Werke* 1-20, Patmos-Walter, Düsseldorf 2011 (Walter, Olten-Freiburg. i.B., 1966-1994).

*OC* C. G. Jung, *Opere complete*. Edizione diretta da Luigi Aurigemma, 19 voll. (24 tomi), Bollati Boringhieri, Torino 1970-2007.

Ogni citazione riporta il numero del volume preceduto dalla sigla *GW*, seguito tra parentesi tonda dall'anno di composizione e pubblicazione dello scritto, e, nel caso di opere sottoposte a rielaborazione, quello della stesura definitiva; viene quindi l'indicazione dei numeri di pagina interessati. Tra parentesi quadra sono infine i numeri di pagina corrispondenti della traduzione italiana (questa modalità di notazione vale anche per tutte quelle opere degli altri autori stranieri che vengano citate innanzitutto in originale).

*Aion*, *GW* 9/2 (1950;1951).

*Antwort auf Hiob [Risposta a Giobbe]*, *GW* 11 (1951;1952), pp. 363-476 [339-453].

*Briefe in drei Bänden (I. 1906-1945; II. 1946-1955; III. 1956-1961)*. Herausgegeben von A. Jaffé, Zürich, in Zusammenarbeit mit G. Adler, London, übersetzungen aus dem Englischen und Französischen von A. Jaffé. Edition C. G. Jung, Sonderausgabe, Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern (bei Stuttgart) 2012 (ursprünglich erschienen im Walter Verlag, Olten 1972).

— ed. it.: *Lettere*, a cura di A. Jaffé, in collaborazione con G. Adler, traduzione di C. Carniato e L. di Suni, supervisione di L. Perez, 3 voll., Edizioni Magi, Roma 2006.

*Das Rote Buch. Liber Novus*. Herausgegeben und eingeleitet von S. Shamdasani; Vorwort von U. Hoerni; Einleitung, Hinweise des Hrsg. zur Edition, Anmerkungsapparat und Danksagung aus dem Englischen übersetzt von C. Hermes.

— ed. it.: *Il libro rosso. Liber novus*. A cura e con introduzione di S. Shamdasani; prefazione di U. Hoerni; traduzione dall'inglese (introduzione, nota editoriale, ringraziamenti e apparato delle note) di G. Sorge, traduzione dal tedesco di M. A. Massimello e G. Schiavoni, consulenza linguistica di L. Mangels Giannachi. Citata anche secondo il volume: C. G. Jung, *Il libro rosso. Liber novus*. Edizione studio, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

*Der Begriff des kollektiven Unbewussten [Il concetto di inconscio collettivo]*, *GW* 9/1 (1936), pp. 53-66 [41-54].

*Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für die Psychologie [Il significato della costituzione e dell'eredità in psicologia]*, *GW* 8 (1929), pp. 125-134 [123-130].

- Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus* [Gli aspetti psicologici dell'archetipi della madre], GW 9/1 (1938; 1939/1954), pp. 89-124 [75-108].
- Die Struktur der Seele* [La struttura della psiche], GW 8, (1928/1931), pp. 161-182 [157-176].
- Die Struktur des Unbewußten* [La struttura dell'inconscio], GW 7 (1916), pp. 275- ... [263-308].
- Geist und Leben* [Spirito e vita], GW 8 (1926), pp. 348-370 [343-362].
- Instinkt und Unbewußtes* [Istinto e inconscio], GW 8 (1919/1948), pp. 149-160 [145-156]
- Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar given in 1934-1939 by C. G. Jung.* Edited by J. L. Jarrett, 2 vols., Princeton University Press, Princeton (NJ) 1988. – Citato secondo la *editio minor: Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra. Abridged Edition*, edited and abridged by J. L. Jarrett, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1998.
- ed. it.: *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, a cura di J. L. Jarrett, traduzione e curatela italiana di A. Croce, 4 voll., Bollati Boringhieri, Torino 2011-2013.
- Paracelsus als geistige Erscheinung* [Paracelso come fenomeno spiritual], GW 13 (1941; 1942), pp. 123-210 [147-226].
- Psychologie des Kindarchetypus* [Psicologia dell'archetipo del fanciullo], GW 9/1 (1940;1941). pp. 163-196 [143-174].
- Psychologie und Religion* [Psicologia e religione], GW 11(1937;1942/1948), pp. 17-126 [15-111].
- Psychologische Typen* [Tipi psicologici], GW 6 (1920;1921).
- Symbole der Wandlung* [Simboli della trasformazione], GW 5 (1912/1952).
- Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen* [Riflessioni Teoriche sull'essenza della psiche], GW 8 (1946; 1947/1954), pp. 183-262 [177-252].
- Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes* [Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima], GW 9/1 (1936/1954), pp. 67-88 [55-74].
- Über die Psychologie des Unbewußten* [Psicologia dell'inconscio], GW 7 (1916; 1917/1943), pp. 11-126 [1-120].
- Über die Energetik der Seele* [Energetica psichica], GW 8 (1928), pp. 11-78 [9-78].
- Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* [Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità], GW 11 (1940;1942/1948), pp. 127-216 [115-194].

## 2. Letteratura secondaria citata e consultata

- Acta Thomae*, in *Acta Apostolorum apocrypha*. Post Constantinum Tischendorf, denuo ediderunt Ricardus Adelbertus Lipsius et Maximilianus Bonnet, [2 voll. in 3 tomi 1891-1903,] II/2, Apud Hermannum Mendelssohn, Lipsiae 1903, pp. 98-288; tr. it.: *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di P. Moraldi, [2 voll.], UTET, Torino, II, pp. 1243-1350.



- A. Agostino, *Sermo 185. In Natale Domini (Discorso 185. Natale del Signore)*, in *Opere di Sant'Agostino*. 32.1. *Sermones / Discorsi*. 4.1 (184-229/V). *Su i tempi liturgici*, Nuova Biblioteca Agostiniana - Città Nuova Editrice, Roma 1984.
- testo latino: <http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm> [185]
- testo italiano: <http://www.augustinus.it/italiano/discorsi/index2.htm> [185]
- A. von Arnim, *Raffael und seine Nachbarinnen* (1823), mit einem Nachwort von G. Meyer-Hepner, Illustriert von H. Kaubisch, Henschelverlag, Berlin 1957; tr. it.: *Raffaello e le sue vicine*, a cura di G. Catalano, SE, Milano 2002.
- A. Belford Ulanov, *The Feminine. In Jungian Psychology and in Christian Theology*, Northwestern University, Evanston (Ill.) 1971, spec. 314-334.
- Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus italica*, et caeterare quaecunque in codicibus mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum vulgata Latina, et cum textu Graeco comparantur. Accedunt praefationes, observationes ac notae, indexque novus ad vulgatam e regione editam, idemque locupletissimus. Opera et studio D. Petri Sabatier Ordinis Sancti Benedicti, è Congregatione Sancti Mauri. Remis, apud Reginaldum Florentain, Regis Typographum et Bibliopolam, sub signo Bibliorum aureorum. Tomi III, 1743.
- M. Brabazon, *Carl Jung and the Trinitarian Self*, “Quodlibet Journal”, 4/2-3 (2002).
- <http://www.quodlibet.net/articles/brabazon-jung.shtml>
- J. Burckhardt, *Briefe*. Vollständige und kritische bearbeitet Ausgabe mit Benützung des handschriftlichen Nachlasses, hergestellt von M. Burckhardt, 11 B.de, Benno Schwabe, Basel 1949-1994.
- V. Cicero, *Essere e analogia*, Il Prato, Saonata (Padova) 2012.
- Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, 4 voll., a cura di G. Petrocchi, A. Mondadori, Milano 1966-67.
- H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, edizione bilingue sulla 43. edizione 2010, versione italiana a cura di A. Lanzoni, G. Zaccherini. EDB, Bologna 2012.
- Erma, *Il pastore*, Versione palatina con testo a fronte; edizione critica, traduzione italiana e commento di A. Vezzoni, introduzione A. Carlini, Le Lettere, Firenze 1994.
- P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde. Essai d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme*, Casterman, Paris-Tournai 1958, spec. cap. III, *La Theotokos. Archétype du Féminin*, pp. 207-221.
- E. Fizzotti, *Maria Assunta e il problema del dolore secondo Carl Gustav Jung*, in R. Calì - C. Carvello - D. Marcucci (edd.), *Maria Assunta, segno di speranza per l'umanità in cammino*. Atti del 9° Colloquio internazionale di mariologia, Caltanissetta, 15-17 novembre 2000, 50° anniversario della definizione dogmatica dell'Assunzione, AMI-Associazione mariologica interdisciplinare italiana, Roma 2007, pp. 117-141.
- P. Florenskij, *La Sofia [Sofiya]*, in Id., *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere [Stolp i utverždenie Istiny. Opyt pravoslavnoy feodicej v dvenadcati pis'mach, Put', Moscov 1914]*, a cura di N. Valentini, tr. it. di P. Modesto, riveduta integrata e corretta da R. Zupan e N. Valentini, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, Lettera X, pp. 333-404.

- S. Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910), in Id., *Studienausgabe*, hrsg. von A. Mitscherlich, A. Richards und J. Strachey, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 2000, Bd. 10. *Bildende Kunst und Literatur*, pp. 91-159; tr. it.: *Un ricordo d'infanzia di Leonardo Da Vinci*, in S. Freud, *Opere*, ed. diretta da C. Musatti, Vol. 6. 1909-1912. *Casi clinici e altri scritti*, Bollati-Boringhieri, Torino 2008 (rist. di 1967<sup>1</sup>), pp. 213-284.
- M. E. Harding, *Woman's Mysteries – Ancient and Modern. A Psychological Interpretation of the Feminine Principle as portrayed in Myth, Story and Dreams*, Harper & Row, London 1976<sup>2</sup> (1971<sup>1</sup>).
- Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*. Edited with english translation and notes by W. Scott, 4 vols., Clarendon Press, Oxford 1924-1936.
- J. Hillman, *A Blue Fire. Selected Writings*, introduced and edited by T. Moore in collaboration with the Author, HarperPerennial, New York (NY) 1991 (repr. Harper & Row, New York [NY] 1989<sup>1</sup>); tr. it.: *Fuochi blu*, a cura di A. Bottini, Adelphi, Milano 2010<sup>4</sup> (1996<sup>1</sup>).
- J. Hillman, *The Soul's Code. In Search of Character and Calling*, Grand Central Publishing Edition, New York (NY) 1997; tr. it.: *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, a cura di A. Bottini, Adelphi, Milano 2014<sup>8</sup> (1997<sup>1</sup>).
- R. V. Huggins, *Jung Misinterprets the Symbolism in a Virgin Mary Scene*, blog 17.3.2013.  
<http://ronaldvhuggins.blogspot.it/2013/03/jung-misinterprets-symbolism-in-virgon.html>
- H. Jansen (ed.), *Das Symbol der Madonna. Die Bedeutung religiöser Symbolisierung des Mütterlichen im Spannungsfeld von Narzißmusproblematik und (Feministischer) Theologie*, Diss. Universität Dortmund, 2004 (su Jung le pp. 63-89).
- E. A. Johnson, *Mary and the Female Face of God*, "Theological Studies", 50 (1989), pp. 500-526, spec. 517-518.
- R. Laurentin, *Lourdes. Histoire authentique des apparitions*, 6 voll., Lethielleux - Œuvres de la Grotte - Accademia Mariana, Paris-Lourdes-Roma 1961-1964.
- T. T. Lawson, *Carl Jung, Darwin of the Mind*, Karnak Books, London 2008, spec. pp. 46-51 e 163-173.
- Neovulgata = Bibliorum Sacrorum Nova Vulgata Editio, sacros. oecum. Concilii Vaticani 2. ratione habita iussu Pauli PP. 6. recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. 2. promulgata*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979.  
[http://www.vatican.va/archive/bible/nova\\_vulgata/documents/nova-vulgata\\_index\\_lt.html](http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html)
- E. Neumann, *Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewußten*, Walter Verlag, Olten-Freiburg 1997 (Rhein Verlag, Zürich 1956<sup>1</sup>); tr. it.: *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, a cura di A. Vitolo, Astrolabio, Roma 1981.
- R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Beck, München 1936<sup>25</sup> (Trewendt und Granier, Breslau 1917<sup>1</sup>); tr. it.: *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, a cura di A. N. Terrin, traduzione di C. Broseghini, R. Nanini e A. N. Terrin, revisione note di R. Nanini, Morcelliana, Brescia 2011.

- S. Palumbieri, *Maria assunta risposta divina al dolore umano*, in AA.VV., *L'Assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica*, PAMI, Città del Vaticano 2001, pp. 307-352 (su Jung le pp. 346-349).
- Sapientia Iesu Filii Sirach*, in: *Septuaginta. Vetus Testamentum graecum*, auctoritate Academiae scientiarum Gottingensis editum. Vol. XII, 2, edidit J. Ziegler, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980<sup>2</sup> (1965<sup>1</sup>).
- T. Schipflinger, *Sophia-Maria. Eine ganzheitliche Vision der Schöpfung*, Neuausgabe »fabbrica libri«, Pomaska-Brand, Schalksmühle 2013<sup>3</sup> (Neue Stadt, München-Zürich 1988<sup>1</sup>; Pomaska-Brand, Schalksmühle 2004<sup>2</sup>); tr. it. (della 1<sup>a</sup> edizione tedesca): *Sofia-Maria. Una visione olistica della creazione*, a cura di S. Ellis-Jones, Estrella de Oriente, Trento 2003.
- G. Siegwalt, *Le Mal et Dieu*, "Revue des sciences religieuses", 80/4 (2006), pp. 481-497.
- Vulgata Stuttgartensia = Biblia Sacra Vulgata*, hrsg. von R. Weber und R. Gryson et al., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007 (5., verb. Auflage; 1969<sup>1</sup>).