

Esperienza psicoanalitica ed autoimplicazione del teologo in Jacques-Marie Pohier

di Daniela Fagnani

Il percorso personale

Jacques-Marie Pohier, nato in Francia nel 1926, entrò nell'ordine domenicano nel 1949 e nel 1954 fu ordinato sacerdote. Ricevette una vasta e approfondita formazione teologica su base tomista e conseguì la licenza in filosofia e teologia. Nel 1956 gli fu assegnata la cattedra di Teologia morale nella Facoltà domenicana di Le Saulchoir. Completò, poi, la sua preparazione in teologia con studi biblico-patristici e coltivò anche discipline umanistiche quali la sociologia, la storia, l'antropologia culturale e la psicologia. Proprio per un approfondimento degli studi psicologici, Pohier si recò a Montréal (Canada) dove conseguì la licenza in psicologia e il dottorato in filosofia, ed ebbe occasione di seguire seminari di psicologia clinica e di psicoanalisi. Va ricordato che, in area francofona, l'interesse per la psicoanalisi era diffuso già a partire dal dopoguerra tra i teologi e, più generalmente, tra gli intellettuali cattolici (si pensi solo alle opere di Dalbiez, Rudin, Mailloux, Nodet, Oraison, Odier e Hesnard).

Nel 1962, Pohier intraprese l'analisi personale, nella convinzione che, per una miglior elaborazione della teologia morale, gli sarebbe stato di estrema utilità non solo la conoscenza di teorie e testi psicologici, ma l'esperienza viva di una psicoanalisi. Come egli stesso afferma, l'originalità di questo itinerario consisteva nel fatto di essere stato intrapreso per la prima volta da un prete non in funzione di sostegno della propria azione pastorale ma per supportare lo studio, l'insegnamento e la ricerca della teologia morale nella sua espressione più teorica e speculativa. E infatti, proprio come docente di teologia, Pohier si preoccupava di integrare nella sua riflessione il dato psicoanalitico. Questa attenzione è verificabile, in modo via via crescente, nelle sue opere, di cui ricordo solo quelle che più interessano il nostro discorso: *Psychologie et Théologie* del 1967; *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques* del 1972; *Un cas de foi post-freudienne en la résurrection* del 1973; *Quand je dis Dieu* del 1977; *Les conséquences d'une familiarité de vingt ans avec la psychanalyse sur ma pratique de la théologie* del 1978 e *Dieu fractures* del 1985.

Nonostante Pohier avesse goduto per molti anni di grande risonanza come teologo, protagonista del dibattito conciliare e postconciliare, come decano della facoltà di Le Saulchoir e come direttore di una sezione della rivista internazionale *Concilium*, nella primavera del 1979 l'autorità ecclesiastica lo sottopose a gravi sanzioni disciplinari e condannò l'opera *Quand je dis Dieu*. Il dramma personale vissuto dal teologo troverà espressione scritta alcuni anni dopo nell'opera *Dieu fractures*, dove Pohier

esplicitamente manifesta la rottura, subito sentita come definitiva (decomposizione), verificatasi in lui: Membro dell'Ordine dei Predicatori, cui è stato proibito di predicare, Sacerdote, impedito a celebrare l'Eucaristia, Maestro di teologia, allontanato dall'insegnamento.

Il punto di partenza

L'opera di Pohier si inserisce nel dibattito su psicoanalisi e teologia che, nei primi anni '70, era come si è detto, abbastanza frequentato da teologi e intellettuali cattolici e favorito da un clima di maggiore apertura anche a livello dell'autorità ecclesiastica.

Pohier stesso nell'introduzione a *Psicologia e Teologia* segnala come, tra gli studiosi, erano riconoscibili due modalità di approccio ben delineate e diversificate tra di loro. La prima e certamente più diffusa, era caratterizzata dalla formulazione di giudizi complessivi e reciproci (spesso polemici) di una disciplina sull'altra. Da una parte l'accusa della psicoanalisi alla religione di non essere altro che una radicale illusione del desiderio, per cui ogni discorso teologico ne risultava radicalmente squalificato. Dall'altra parte il tentativo della teologia di far prevalere la dimensione spirituale dell'uomo nei confronti del riduttivismo freudiano tendeva a dimostrare che la fede autentica è irriducibile alle manifestazioni nevrotiche e arrivava, in alcuni autori, a mettere in discussione la possibilità di uno studio scientifico dei comportamenti più specificamente umani, tra cui, per eccellenza, quelli religiosi.

Una seconda e più positiva modalità di concezione dei rapporti tra le due scienze, rintracciabile in alcuni autori già a partire dagli anni '50, vedeva da una parte, le scienze umane ridimensionare l'ampiezza e le pretese assertive delle proprie teorie iniziali e, dall'altra, la religione utilizzare ai propri fini alcune tecniche delle scienze psicologiche assumendone con ciò concetti, teorie e metodi. Il Pohier sottolinea l'importanza di questo secondo approccio non solo ai fini applicativi per la pratica pastorale, ma specificamente per un rinnovamento metodologico della riflessione teologica.ⁱ

Secondo il nostro Autore, se la teologia, scienza della fede che vuole comprendere se stessa, intende veramente essere al servizio dei credenti, come singoli e come comunità, non può rimanere estranea al tentativo degli uomini di definire la propria esperienza e conoscenza di se stessi e del proprio mondo. Diventa sempre più attuale, per la teologia, la necessità di individuare il "senso" del messaggio evangelico per l'uomo di oggi. E la psicologia e la psicoanalisi, in quanto luoghi in cui si elabora il "senso" che hanno le condotte umane, possono apportare a questa ricerca decisivi contributi. «Le scienze moderne dell'uomo modificano [...] la maniera con cui l'uomo può conoscere la propria condizione: innanzi tutto gli scoprono dimensioni sino ad allora non ben conosciute o nemmeno sospettate, della propria esistenza; in secondo luogo non si limitano ad ampliare il campo dell'esperienza e della conoscenza umana, ma ne modificano anche la prospettiva.»ⁱⁱ

L'incontro con le scienze psicologiche può aiutare la teologia ad articolare, in un discorso sistematico e razionale, la parola che Dio dice di se stesso, che dice all'uomo sull'uomo e sul loro incontro. «L'apporto della psicologia alla teologia non consiste tanto in questioni nuove, quanto nella maniera nuova di porre il problema o piuttosto nella maniera nuova di ascoltare il problema che le viene posto: in particolar modo l'itinerario attraverso cui la parola di Dio si articola in fede nell'uomo. Se anche, del resto, non potesse derivare tale arricchimento dalle scienze psicologiche, la teologia dovrebbe ugualmente formulare il suo discorso di fede in termini che non siano troppo eterogenei rispetto a quelli del discorso che l'uomo elabora sulla propria condizione e sul mondo, di cui le scienze psicologiche rappresentano ormai un luogo maggiore.»ⁱⁱⁱ

I percorsi del metodo

Una prima proposta metodologica è presentata da Pohier nella tesi di dottorato presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Montréal: si tratta di un saggio di epistemologia comparata del pensiero religioso e del pensiero del fanciullo. In quest'opera, pubblicata poi in *Psicologia e teologia*, Pohier procede ad un confronto tra le modalità di pensiero del credente e le caratteristiche del pensiero pre-formale dei fanciulli, come lo ha descritto Piaget in *La représentation du monde chez l'enfant* e *La causalité physique chez l'enfant*. L'interesse e la novità di questa operazione è ripetutamente sottolineata anche in altri saggi: «Se è classico il voler paragonare il pensiero religioso al pensiero filosofico e al pensiero scientifico, potrebbe rivelarsi estremamente fecondo il paragonare il pensiero religioso al pensiero infantile; sarebbe evidentemente il miglior mezzo per precisare il perché e il come il pensiero religioso *rischia* di essere infantile, e se è *condannato* ad esserlo.»^{iv}

Il percorso metodologico è apparentemente semplice: Pohier parte da un fenomeno o da una legge specifica del pensiero pre-formale quali sono stati messi in luce da Piaget e indaga sugli eventuali equivalenti rintracciabili nel pensiero religioso. Attraverso questo lavoro di confronto egli giunge ad evidenziare analogie epistemologiche tra alcune caratteristiche del pensiero infantile e quello religioso (finalismo psico-morale, antropomorfismo egocentrico, animismo, artificialismo, magia per partecipazione, ecc.), e rintraccia poi le motivazioni psicologiche per cui spesso la religiosità assume manifestazioni infantili. Pohier tende poi di indicare attraverso quali vie il pensiero religioso potrebbe evolvere verso forme più mature e verso una fede "adulta". Egli pone particolare attenzione alle caratteristiche di pre-causalità e di egocentrismo seguendone il percorso e l'evoluzione dal pensiero infantile (pre-formale) al pensiero adulto (formale) attraverso l'interazione con la realtà (adattamento). A questa maturazione contribuiscono in maniera decisiva i fattori esterni legati all'insuccesso nel contatto con la realtà e nella comunicazione con l'altro. Parallelamente Pohier individua come condizione per una fede matura la necessità che il credente attui un decentramento da

sé ed un cambio di prospettiva; del resto «Tutta la pedagogia divina, quale ci appare dalla Bibbia, cerca di far scoprire al credente come le vie di Dio non siano le vie dell'uomo [...] guidandolo a sbarazzare la fede dagli errori di prospettiva generati dall'indifferenziazione dei punti di vista.»^v Anche se l'evoluzione del pensiero credente non è del tutto paragonabile a quella del pensiero pre-formale per la tipicità dell'oggetto di fede e per le dinamiche affettive che vi sono coinvolte: «Ineluttabile è la dipendenza dell'intelligenza credente nei confronti dei fattori affettivi dell'assenso; la maturazione epistemologica del pensiero religioso sarà dunque maggiormente condizionata dalla maturazione specifica dell'affettività.»^{vi}

Proprio la consapevolezza della rilevanza del momento affettivo induce Pohier ad un ulteriore approfondimento dei rapporti tra scienze psicologiche e teologia e, in particolare, ad accostarsi alla psicoanalisi adottando un nuovo orientamento metodologico. Non più solo utilizzo di categorie e strumenti psicologici applicati all'atteggiamento religioso per evidenziarne la eventuale problematicità, ma assunzione della psicoanalisi come strumento o risorsa ermeneutica per la comprensione dell'uomo e dell'uomo religioso, fino ad arrivare all'uomo teologante.^{vii} Nella *Avvertenza a Au nom du Père*, Pohier non disconosce l'utilità del metodo utilizzato in precedenza, ma evidenzia che in un'indagine che metta a confronto vari elementi fondamentali della teologia con aspetti fondamentali della teoria psicoanalitica porterebbe solo a contrapporre un sapere teologico con un sapere psicoanalitico tra loro distanti e impossibilitati ad interagire. Mentre ha dovuto personalmente riconoscere che entrambe queste costruzioni teoriche non rappresentano pienamente né la sua esperienza cristiana né la sua esperienza di vita alla luce della psicoanalisi. Sente perciò di dover rifiutare la dicotomizzazione cui la sua esperienza personale sarebbe sottoposta all'incontro con i due sistemi teorici nella consapevolezza che il soggetto di entrambi è la stessa persona. «Avendo scoperto gli inconvenienti del metodo impiegato in questi testi posso sfuggirvi solo abbandonando un tale tipo di discorso [...] e impegnando me stesso in un discorso che non ricorre più a quella doppia istanza cui accennavo ma che risulti contemporaneamente più particolare e più universale perché dovrà essere, con un'unica parola, discorso della fede e della mia fede. Senza confondere l'interrogativo che mi pone Gesù Cristo, 'E tu chi dici che io sia?' con quello che mi suggerisce la psicoanalisi 'E tu chi dici di essere?' [...] mi occorre accettare di essere l'unico soggetto di questo doppio interrogativo e di dovervi rispondere non più con duplice parola ma con una sola. Non sarà però men vero che dovrò, sia per la vita della mia fede che per quella della comunità dei credenti, articolare questa parola di fede in un discorso teologico della fede.»^{viii}

La riflessione sulla psicoanalisi come strumento ermeneutico viene ampliata in un articolo del 1978, apparso sulla rivista *Concilium* col significativo titolo *Les conséquences d'un familiarité de vingt ans avec la psychanalyse sur ma pratique de la théologie*. L'Autore, che premette di non essere

psicoanalista, ma di riferirsi all'esperienza personale dell'analisi, sottolinea che la critica psicoanalitica lo ha indotto a riflettere sulla domanda di fondo che la psicoanalisi pone alla religione stessa: «Perché credi in ciò che credi?»,^{ix} cioè quale è il desiderio che, attraverso la fede, tu, uomo credente, soddisfi? La risposta non può essere data che in termini di desiderio, in quanto il soggetto che crede e il soggetto che desidera sono un tutt'uno. E perciò, circa la propria riflessione teologica, arriva a concludere: «Io non posso dunque fare teologia che alla prima persona del singolare 'io credo'.»^x Anche se questo non significa rinunciare a sperare che tutto il lavoro arrivi a costituire il 'noi crediamo' come eco e risultato dei diversi 'io credo' espressi dai soggetti che facendosi carico del loro desiderio se ne lasciano guidare.

Infatti per il Pohier il teologo deve decifrare il significato della fede personale che egli professa in rapporto a tutta la tradizione. E dunque gli studi di esegesi, di storia delle dottrine e delle istituzioni non hanno per finalità di indicare ciò in cui il teologo o il credente 'deve credere' ma serve per dare una figurazione di ciò in cui il teologo o il credente 'crede'.

In questa unificazione dell'esperienza affettivo-intellettuale può riaprirsi la questione dell'illusorietà delle raffigurazioni religiose, che il Pohier aveva già affrontato nel commento all'opera di Paul Ricoeur *De l'interprétation. Essai sur Freud*.^{xi} Pohier concorda con Ricoeur che «La problematica dell'illusione è intrinseca alla problematica della fede a partire dal momento in cui questa porta al Tutt'Altro. La qual cosa non vuol evidentemente dire che la problematica della fede sia una problematica d'illusione né che il Tutt'Altro sia un'illusione [...] la fede tradisce se stessa quando si lascia trascinare alla reificazione dell'orizzonte e quando tollera lo scadere del segno a oggetto sovranaturale o sovraculturale, cioè quando essa riduce Dio a ciò che viene chiamato dio.»^{xii}

Quindi la psicoanalisi aiuta la religione a comprendere che vi è un modo di credere in Dio che costituisce la maniera più sottile ed efficace per dire che Dio non è Dio e che l'uomo è Dio, proprio attraverso l'onnipotenza del desiderio infantile. Occorre rinunciare a costruirsi l'immagine di Dio come padre «Il che non vuol dire che la fede rinuncerà a che Dio sia Padre ma piuttosto che deve rinunciare a fare di Dio il padre di cui ha bisogno il desiderio dell'uomo.»^{xiii} e questo significa «Rinunciare a quest'oggetto che il desiderio si costruisce per nascondere il suo vuoto.»^{xiv}

Un ulteriore passaggio metodologico Pohier lo compie quando, dopo aver verificato che un atteggiamento religioso non ha probabilità di essere autentico se non accettando di non occultare il vuoto del desiderio, cioè accettando che il Dio della fede non sia un'illusione dell'onnipotenza del desiderio, si chiede come sia possibile configurare un fede post-freudiana.^{xv} L'attenzione qui è posta sull'interpretazione della fede come rapporto dell'uomo con Dio liberato da vincoli di necessità. Riflettendo sulla modalità di rappresentazione della resurrezione dei morti, l'articolo mette in evidenza che «Questa resurrezione è esattamente il contrario dell'esistenza storica concreta

dell'uomo»^{xvi} ed è formulata utilizzando i termini della vita terrena, senza fare nessun riferimento a ciò che sono Dio, Gesù Cristo e la sua resurrezione, se non per utilizzare la stessa resurrezione di Cristo come prova e garanzia che Dio farà questo per tutti gli uomini. Ma «É strano che il contenuto che ci viene presentato come l'incontro tra Dio e l'uomo possa essere spiegato senza che il ricorso a Dio sia necessario.»^{xvii} Poiché la descrizione della resurrezione degli uomini ha finito con l'essere presentata non più come una nuova creazione, ma come il semplice contrario dell'esistenza concreta dell'uomo sulla terra, la descrizione della vita dopo la resurrezione appare motivata più che altro dalla realizzazione proiettiva dei desideri dell'uomo. Vi troverebbe quindi espressione il desiderio dell'uomo di sfuggire alla propria contingenza, mentre l'espressione più matura della fede consisterebbe, per Pohier, proprio nell'accettare questa contingenza che costituisce un modo fondativo dell'essere umano e non una sua ferita.^{xviii}

In maniera più compiuta Pohier, nell'opera *Quand je dis Dieu*, presenta la sua visione del rapporto dell'uomo con Dio. Facendo suo l'interrogativo del salmista «Giorno e notte tutti mi chiedono: dove è il tuo Dio?»,^{xix} Pohier risponde che «Uno dei nomi del mio Dio è Emmanuele, che vuol dire Dio-con-noi e quindi Dio-con-me. Se il mio Dio si rivela come un Dio-con-me, allora Dio deve essere in un qualche luogo»^{xx} e ulteriormente precisa il rapporto tra trascendenza di Dio e contingenza dell'uomo: «Dio non può essere un Dio-con-me se Egli è in un luogo dove io non potrei essere, o se occorre che io cessi di essere in qualche luogo per poter essere con Lui.»^{xxi} e poichè l'uomo è contingente, situato nello spazio e nel tempo, questa unione non può che essere contingente, anche se ciò non inficia la realtà trascendente di Dio. Pohier rinforza poi la propria tesi richiamandosi alla *Shekinah* e all'Arca dell'Alleanza ebraica. L'Arca è il luogo della presenza di Yahvé; più specificamente il luogo preciso della presenza di Dio è indicato nello spazio vuoto compreso tra i cherubini. Questo “vuoto” di cose percepibili rappresenta «la localizzazione massima della presenza, e la presenza non è stabilita che da uno spazio aperto.»^{xxii} Questa impostazione sembra ripercorrere strade già indicate nella storia della riflessione teologica (per esempio da Pascal) non meno che in alcuni psicoanalisti (per tutti citiamo la Salomé: «Occorre comprendere che il culto di Dio è già un nome per un vuoto, per una lacuna nella devozione, dove sono già presenti la perdita e la rinuncia, un bisogno di Dio perché non lo si possiede, mentre in ultima istanza Dio non potrebbe esistere come tale se non là dove non c'è 'bisogno' di lui.»)^{xxiii} Pohier, in tutta l'opera insiste che Dio occupa uno spazio aperto, che proprio in quanto tale è segno della sua presenza e del suo essere un Dio per l'uomo e con l'uomo. Questo “vuoto” viene di volta in volta riempito nei vari modi contingenti del rapporto stabilito con Dio dall'uomo concreto e lo stesso esergo di *Quand je dis Dieu*, tratto da Meister Eckart *Dio diventa Dio quando le creature dicono Dio*, sottolinea il ruolo attivo dell'uomo nello stabilire questo rapporto con Dio che “non può essere un Dio-con-noi, senza di noi”.

Conclusioni

Ci sembra in conclusione che per Pohier una delle ricadute di maggior rilevanza della psicoanalisi sulla propria attività teologica è stata l'accettazione della finitezza del suo desiderio di conoscere Dio; non perché Dio non sia più infinito, ma perché il teologo come uomo è finito e quindi non può che fare su Dio un discorso parziale e segnato dalla contingenza della sua condizione umana: «Il discorso che posso fare su Dio è dunque legato alla contingenza che è la mia. Io non posso dire altro che chi è il *mio* Dio.»^{xxiv}

La psicoanalisi si conferma come uno sguardo critico ed autocritico all'interno dell'esperienza stessa del credente che lo salvaguarda dalla tentazione di reificare il linguaggio religioso per riempire il vuoto del desiderio e l'aiuta a strutturarsi un atteggiamento mentale «Che incessantemente vigila per non produrre idoli, per distruggere quelli che ha prodotto e, in ambito specificamente religioso, per tener viva la differenza tra Dio e ogni possibile idolo, compreso quello che può celarsi nella costruzione di una teologia.»^{xxv}

Un'ultima annotazione critica potrebbe essere fatta sul “caso Pohier” e sulla parabola del suo pensiero. Se da un lato l'opera di Pohier sottolinea l'importanza dell'autoimplicazione del teologo, che non svolge un lavoro retorico separato dalla sua vita, ma che deve esprimere la propria fede (contenuti, modalità e motivazioni), dall'altro l'ultimo Pohier sembra aver trascurato l'importanza dell'interazione sociale tra l'individuo e l'universo simbolico culturale in cui egli è radicato e da cui assume gli strumenti interpretativi e di significato per una “dazione di senso” del proprio, individuale, rapporto con il mondo. Poiché «La fede personale del credente è sempre in tensione dialettica con le forme istituzionalizzate della religione (dogma, culto, organizzazione), ritagliandosi una “zona intermedia” tra soggettività ed oggettività.»^{xxvi} Forse è stata l'accentuazione del momento individuale del rapporto con Dio a far perdere di vista a Pohier la necessità di mantenere un legame con la comunità, con il Cristo che la anima e, per il teologo, con la necessità di parlare non solo di un Dio-con-me, ma anche di un Dio-con-noi. Eppure Pohier stesso aveva spesso sottolineato la necessità di evitare una prospettiva individualistica e soggettivistica che prescinda dagli elementi fondamentali del cristianesimo: Cristo e la Chiesa: «Per il pensiero religioso come per il pensiero del fanciullo, il contatto con la realtà e il contatto con gli altri attraverso la socializzazione, sono fattori di maturazione assolutamente indispensabili: questa realtà è il Cristo, questa società è la Chiesa».

Comunicazione al 7° Convegno della SIPR (Verona, 1998), Ricerca di sé e trascendenza. Il testo definitivo è stato pubblicato nel volume:

M. Aletti & G. Rossi (Eds.), Ricerca di sé e trascendenza. Approcci psicologici all'identità religiosa in una società pluralista (pp. 409-433). Torino: Centro Scientifico Editore

Note:

-
- ⁱPohier J.-M. (1967), *Psychologie et Théologie*, Ed. du Cerf, Paris, tr. it. *Psicologia e teologia*, Ed. Paoline, Roma, 1971, p. 11.
- ⁱⁱ*Ivi*, p. 12.
- ⁱⁱⁱ*Ivi*, p. 16.
- ^{iv}Pohier J.-M. (1964), *Studio su alcune forme di preghiera confrontate con alcuni tratti della psicologia del fanciullo*, in A. Godin, *Piccoli e grandi davanti a Dio*, Ed. Paoline, Roma, pp. 39-82, p. 40.
- ^v*Psicologia, o.c.*, p. 180.
- ^{vi}*Ivi*, p. 189.
- ^{vii}Cfr. in Pohier J.-M. (1972), *Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques*, Ed. du Cerf, Paris, tr. it. *Ricerche di teologia e psicoanalisi*, Cittadella Ed., Assisi, 1973.
- ^{viii}*Ivi*, pp. 10-11.
- ^{ix}Pohier J.-M. (1978), *Les conséquences d'un familiarité de vingt ans avec la psychoanalyse sur ma pratique de la théologie*, «Concilium», 135, pp. 69-78, p. 71.
- ^x*Ivi*, p. 72.
- ^{xi}Cfr. Pohier J.-M. (1973), "Nel nome del padre...", in Id., *Ricerche di teologia e psicoanalisi*, Cittadella Ed., Assisi, pp. 13-63, traduzione italiana dell'articolo apparso su «Esprit», XXXIV(1966), 347, pp.480-500; 348, pp. 947-970.
- ^{xii}*Ibidem*.
- ^{xiii}*Ivi*, pp. 35-36.
- ^{xiv}*Ivi*, p. 42.
- ^{xv} Cfr. Pohier J.-M. (1975), *Un cas de foi post-freudienne en la résurrection*, «Concilium», 105, pp. 115-130, e Pohier J.-M. (1977), *Quand je dis Dieu*, Ed. du Seuil, Paris.
- ^{xvi}*Un cas de foi ... o.c.*, p. 119.
- ^{xvii}*Ibidem*
- ^{xviii}Cfr. *ivi*, p. 128.
- ^{xix}*Quand Je dis ... o.c.*, p. 13.
- ^{xx}*Ivi*, pp.19.
- ^{xxi}*Ivi*, pp.19-20.
- ^{xxii}*Ivi*, p. 26
- ^{xxiii}Salomé L. A. (1931), *Mein Dank an Freud*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vienna, tr. it. *Il mio ringraziamento a Freud*, Boringhieri, Torino, 1984, p. 71.
- ^{xxiv}*Les conséquences ... o.c.*, p. 75.
- ^{xxv}Bartolomei M.C. (1992), *Psicoanalisi e teologia. Ermeneutiche a confronto*, Libreria Cuem, Milano, p. 113.
- ^{xxvi}Aletti M. (1998), *Per una lettura psicoanalitica del simbolo religioso*, in D. Fagnani e M.T. Rossi (a cura), *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi*, Moretti & Vitali, Bergamo, pp. 13-45, p. 36.