

Rassegne e riflessioni



Psicologia della Religione e-journal

Società Italiana di Psicologia della Religione
<http://www.PsyRel-journal.it>

L'eredità di Lou Andreas Salomé e Donald Winnicott come contributo psicoanalitico alla ricerca teologica. Alcune considerazioni

Mario Aletti – *Università Cattolica e Facoltà Teologica – Milano*

Riassunto

Muovendo dalle prospettive aperte da Lou Andreas Salomé e Donald Winnicott, questo contributo propone di superare il problema della verità delle affermazioni teologiche (le credenze) mostrando che, in realtà la valenza psicologica della religione consiste proprio nel “credere”. Lou Andreas Salomé considera il narcisismo come un’esperienza originaria di fusione con il tutto. L’individuo per tutta la vita tenderebbe a ricostituire quello stato di benessere attraverso esperienze pregnanti, quali l’amore, l’arte, la religione. In Salomé il credente “creativo” si distanzia dal “sedentario” in quanto crea, ed in un certo modo pone in essere, il suo Dio. Con Winnicott possiamo considerare la religiosità un fenomeno transizionale illusorio, se liberata dai residui dell’onnipotenza allucinatoria infantile. Come il bambino con la propria madre, anche il credente crea il Dio che trova. Si evidenzierà il guadagno teorico desumibile da questi autori. Se per il credente “creativo” di Salomé, la fede racchiude in se stessa il dubbio e la nostalgia delle origini, e se, per Winnicott, in ultima analisi la valenza psicologica della fede sta tutta nel crederci, il credente, non meno che lo psicologo della religione, è orientato alla consapevolezza della metaforicità sempre insatura del discorso religioso e, per conseguenza, anche al pluralismo religioso.

Parole chiave: Lou Salomé, Winnicott, psicoanalisi, teologia

Abstract

The legacy of Lou Andreas Salomé and Donald Winnicott as a psychoanalytical contribution to theological research. Some considerations

Starting from the legacy of Lou Andreas Salomé and Donald Winnicott, this contribution aims to overcome the problem of the truth of theological affirmations (“beliefs”) maintaining that the psychological value of religion is just in “believing”. Lou Andreas Salomé thought that narcissism is an early experience of “oneness with the universe”. According to her, man tries all his life, to regain such a state of well-being via creative experiences such as art, love, and religion. As far as religion is concerned, Salomé articulates a clear distinction between a “creative” and a “sedentary” believer, since the “creative” believer – in a certain way – calls into being his God. Winnicott considers religion of the individual to be an illusory transitional phenomenon; as a child with his mother, a believer creates the God he finds. The contribution focus on the theoretical paths opened by Salomé and Winnicott. Since Salomé’s “creative” believer’s religious faith encompasses doubt and Winnicott states that, in conclusion, the psychological value of believing is “believing in anything at all”, believers and

psychologists of religion become aware of the never ending metaphoricity of religious language and, consequently, of the necessity of religious pluralism.

Keywords: Lou Salomé, Winnicott, psychoanalysis, theology

Questo contributo si propone di dimostrare la ricchezza per la ricerca teologica del punto di vista di Salomé sulla fede religiosa, intesa come “fragile involucro del dubbio”, e della prospettiva offerta da Winnicott sull’esperienza religiosa, intesa come fenomeno transizionale illusorio.

Lungi dal voler sostenere la verità del contenuto delle credenze, Salomé e Winnicott aprono una prospettiva sul “bisogno di credere” (“pre-religioso” e a-religioso), essenziale per ogni persona umana e fondamentale per la fede religiosa, in particolare quella cristiana.

Come è noto, Freud descrive la religione come un’illusione, intesa come appagamento di un desiderio. Un’illusione è una credenza fondata sui desideri, piuttosto che sulla ragione e la verifica empirica: pertanto, non è possibile dare un parere sul suo valore di realtà. Le illusioni non possono essere dimostrate, così come non possono essere confutate e, di conseguenza, non possono essere giudicate false o in contraddizione con la realtà. Ma certamente, sostiene Freud, l’illusione non è un delirio. Di certo, la psicoanalisi, più interessata ai processi psichici che al contenuto della religione, non può affermare che la religione sia ingannevole perché, come lo stesso Freud scrive ne *L’avvenire di un’illusione*: “In realtà la psicoanalisi è un metodo di ricerca, uno strumento imparziale” per cui, a buon diritto i “difensori della religione potranno servirsi della psicoanalisi per avvalorare in pieno il significato affettivo della dottrina religiosa” (Freud, 1927, pp. 466-467).

Lou Andreas Salomé: la fede come fragile involucro del dubbio

Salomé propone una prospettiva sull’illusione ponendosi in “amichevole disaccordo” con Freud. Essa appartiene all’indistricabile regno dell’attività del pensare e del sentire: attività psichica profondamente umana e fonte creativa di ogni prodotto culturale come la scienza (non sovrapponibile alla mera attività razionale), l’arte o la religione. Il contenuto dell’illusione, in termini di realtà, non è rilevante,

benché abbia un impatto importante e indelebile per l’esperienza soggettiva dell’individuo.

Circa l’irrelevanza del contenuto di realtà rispetto alla forza del desiderio, nel saggio *Von frühem Gottesdienst*, Salomé riferisce un simpatico aneddoto, della sua infanzia (Salomé, 1913, pp. 151-152) riferito ad un *Knallbonbon*, il petardo di Natale che, scoppiando lascia uscire un piccolo dono, per la sorpresa del bambino.

“Un piccolo ricordo evidenzia il metodo con cui sono riuscita a tenere i dubbi lontani da me. In un magnifico petardo che mio padre mi aveva portato da una festa di corte immaginavo ci fossero dei vestiti d’oro; quando però mi si disse che conteneva solo vestiti di carta con le bordature dorate non lo feci più esplodere: così continuavano ad esserci dei vestiti d’oro” (Salomé 1969/1977, p. 24).

Per quel che riguarda l’impatto delle illusioni nella vita reale, ella ricorda che “la fede nella vita” la “joie de vivre” è un dono, una profonda relazione affettiva tra il bambino e Dio (un Dio personale) che si instaura stabilmente per tutta la vita.

Da dove viene questa forza creatrice delle illusioni? Secondo la Salomé, il processo di fede confina con quello della creazione artistica ed entrambi sono generati da uno stato originario di narcisismo primario, in cui realtà interna ed esterna non sono percepite come separate: “Ad ogni opera d’arte attribuiamo impressioni che non possiamo ricevere da alcuna realtà esterna e che tuttavia ci comunicano qualcosa che non è soltanto il frutto della soggettività, ma sembra fondato oggettivamente” (Salomé, 1931, p. 84). L’arte non necessita di un appagamento nella realtà; al contrario, essa trae dalla frustrazione del desiderio la tensione per raggiungere le vette del percorso creativo. Con un processo analogo, la fede autentica – la fede creativa – prende le distanze dalle raffigurazioni di Dio da essa stessa create.

La figura di credente “creativo” è ben lontana da quella di credente “sedentario”, poiché introduce una dimensione rigenerativa nell’atto di fede, dal momento che riformula costantemente l’idea di Dio che egli stesso si dà. Al contrario, la figura del credente

“sedentario” si connota per la sua staticità e passività: utilizza Dio (p. 70) e se ne serve come fosse una gruc- cia per abiti logori o un utile scaffale di supermercato pieno di oggetti consolatori. Il vero credente, è con- sapevole che nell’elaborazione religiosa personale e nella propria elaborazione della rappresentazione di Dio, egli “crea il suo Creatore” e sa di rischiare con- tinuamente la caduta in una idolatria delle immagini. Per cui “questa [matura] fede, la sola che non sia oggetto di abuso e che sia assolutamente compiuta, si addice solo all’uomo del dubbio”; la fede stessa è “il fragile involucro di questo dubbio” (p. 71), dal momento che il credente è consapevole che “in tutte le raffigurazioni” di Dio “non ci si può servire d’altro che di un’immagine terrena” (p. 71).

“Occorre comprendere che il culto di Dio è già un nome per 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 dove non c’è “bisogno” di lui. Chi voglia servir- sene non avrà più “Dio”, ma qualcosa che si segna a dito, per forzarlo ad assumere in un modo o nell’altro una forma visibile, terrena, intercambiabile” (p. 71).

Salomé osserva come la fede sia la proiezione di un narcisismo inconsapevole e primario; allo stesso tempo, essa appare anche come un richiamo nostal- gico verso una condizione originaria di completo appagamento che smuove proprio quel percorso crea- tivo e asintotico il cui obiettivo è sempre fuori dalla portata di una piena realizzazione, poiché collocato sempre in un altrove (Salomé, 1921). Per la Salomé questa fede “nella persona di fede ben riuscita: voglio dire rimasta sana” (1931, p. 103) non solo non è pato- logica, ma rientra in una sfera in cui “qualunque cosa accada costituisce l’esperienza più profonda, immer- sa forse nel fondo originario, nell’abisso dell’animo umano” (p. 72).

Per meglio trarre profitto dalla prospettiva aperta dalla Salomé, conviene soffermarsi sul bisogno di credere e sul desiderio di Dio. Il desiderio vive nel- l’assenza dell’oggetto o, per meglio dire, si origina dalla latenza di un oggetto percepito come presente ma indisponibile. Il credente creativo vive il proprio desiderio di Dio a partire proprio da una essenziale condizione di latenza del proprio Dio. È consapevole che l’uomo, in ultima analisi, non raggiungerà mai Dio, ma che la sua ricerca proseguirà, attraverso un

percorso asintotico e catartico, segnato dai limiti di un linguaggio che, per quanto riguarda il discorso su Dio, si rivela sempre una metafora insatura (Aletti, 1998; Aletti, Fagnani, & Colombo, 1998). Questo forse, potrebbe richiamare l’idea teologica del *deus absconditus* che riecheggia il passo del profeta Isaia (Is 45:15 CEI 2008): “In verità tu sei un Dio che ti nascondi, o Dio d’Israele, o Salvatore”; Dio di cui l’uomo può solo dire quello che non è, secondo la teologia apofatica.

Winnicott: la religione come fenomeno transizionale illusorio

Nella storia delle teorie psicodinamiche, il pro- gressivo passaggio dal punto di vista pulsionale (fo- calizzato sulle dinamiche intrapsichiche) alla pro- spettiva relazionale (che tiene conto della rete e della struttura delle relazioni in cui un soggetto vive) ha aperto anche un rinnovato interesse per la compren- sione psicologica della religione e dei suoi rituali. In particolare, la prospettiva dell’esperienza transizio- nale, basata sul lavoro teorico-clinico di Donald W. Winnicott, si è dimostrata particolarmente utile.

Gli oggetti transizionali (ben noti alle madri sotto forma di oggetti esterni come orsetti, coperte, ninne nanne, lallazioni) permettono all’infante di pervenire ad una prima distinzione tra Me e non-Me: a partire dall’esperienza col seno materno, consentono un pro- gressivo adattamento con l’ambiente, con gli oggetti ed il loro uso. Gli oggetti transizionali sono “cose” che, investite di affetto, rappresentano e ricordano la madre quando non c’è.

Winnicott sottolinea che transizionale non è l’og- getto in sé, ma il suo utilizzo, vale a dire l’investi- mento affettivo sperimentato dal bambino: “Il bam- bino crea l’oggetto, ma l’oggetto era lì, in attesa di essere creato e di divenire un oggetto investito di ca- rica” (Winnicott, 1969/1974, p. 156). Riguardo alla relazione oggettuale primaria, quella con la madre, Winnicott osserva come il bambino crei la madre che trova. In un certo senso, la donna era già lì, ma non è ancora “la madre” del bambino fino a quando il bambino non si relaziona con lei.

Secondo Winnicott, lo “spazio potenziale” che si viene a costituire tra un oggetto reale esterno e l’investimento affettivo del bambino, tra il bambino e la madre, è una condizione di esperienza prototipica degli scambi che si instaurano tra bambino e fami-

glia e, in seguito, tra l'adulto e l'ambito sociale, tra mondo interno e realtà esterna; e questo vale anche per il gioco, il teatro, le arti, l'eroticismo e la religione.

“Si prende qui per assunto che il compito di accettazione-di-realtà non è mai completato, che nessun essere umano è libero dalla tensione di mettere in rapporto la realtà interna con la realtà esterna, e che il sollievo da questa tensione è provveduto da un'area intermedia di esperienza che non viene messa in dubbio (arte, religione, ecc.). Questa area intermedia è in diretta continuità con l'area del gioco del bambino piccolo, che è 'perduto' nel gioco” (Winnicott, 1953/1974, pp. 41-42).

La prospettiva dei fenomeni transizionali può essere impiegata per la comprensione della religiosità, laddove il credente trova ed investe affettivamente i dati oggettivi della religione presenti in un contesto culturale, intersecandoli con le disposizioni affettive e il proprio mondo interno. Si potrebbe così riformulare l'asserzione di Winnicott secondo cui il bambino crea la madre che trova: il credente crea il Dio che trova nella tradizione in cui vive. Così, la religione diventa la “sua” religione, intendendo con ciò che essa diviene significativa per lui. Naturalmente, questo non vuol dire che Dio sia una sorta di orsacchiotto, una specie di gigantesco *Winnie-the-Pooh*. Si tratta di un possibile schema di spiegazione tramite il quale può verificarsi l'appropriazione della rappresentazione simbolica di Dio nel mondo personale.

Vantaggi della prospettiva transizionale

L'applicazione alla religione della prospettiva transizionale sembra essere utile in quanto spiega alcuni processi psichici e atteggiamenti del credente.

Uno dei principali contributi di questa prospettiva è quello di riuscire ad evidenziare l'interazione e la negoziazione tra esperienze idiosincratiche e dinamismi intra-psichici da un lato e ambiente socio-culturale dall'altro. In termini winnicottiani la religione, in quanto fenomeno transizionale è capace di gettare un ponte (*bridging*) tra mondo soggettivo e mondo oggettivo attraverso la creatività. Intesa come “una sorta di colorazione dell'intero atteggiamento verso la realtà esterna” (Winnicott, 1971/1974, p. 119). Opposta alla “compiacenza”, che implica un adattamento passivo alle richieste esterne ed un senso di futilità, nel singolo, l'“appercezione creativa” è fonte di un costante processo di costruzione del vero Sé. Da que-

sto punto vista, l'esperienza religiosa potrebbe essere un aspetto dell'ortogenesi del soggetto.

La prospettiva offerta dal modello dei fenomeni transizionali circa la religione tiene conto delle componenti emotivo-affettive, etiche, ludico-estetiche, cognitive e sociali. È in grado di interpretare l'atteggiamento personale del credente come costante tensione dialettica con i diversi aspetti della religione istituzionale (dogma, culto, organizzazione), che si ritaglia un'area intermedia di esperienza, tra la soggettività dei singoli individui e l'oggettività del mondo esterno. La prospettiva transizionale offre, d'altra parte, anche una comprensione circa l'uso de-viato e per-verso di alcune forme religiose istituzionali. L'immaginazione e la capacità creativa che anima l'esperienza religiosa potrebbe infatti scade-re nella trappola di un uso “autistico” o “feticistico” dei contenuti religiosi: nel primo caso, il soggetto non è in grado di uscire dalle strettoie della propria esperienza emotiva; mente nel secondo, il soggetto aderisce ad una materialità oggettiva, in cui prende forma un ritualismo privo di un significato religioso socializzabile. L'abuso feticistico può coinvolgere l'intera esperienza religiosa, spingendola verso una degenerazione mortifera: gli oggetti religiosi diventano talismani, mentre la creatività personale scade in stereotipo e ripetitività; il simbolismo religioso degenera in materialismo e in fondamentalismo letterale; i riti religiosi divengono rituali ossessivi o esoterici; l'appartenenza ad una chiesa o ad un gruppo religioso degrada in fanatismo e credulità acritica, la fiducia nel leader degenera in obbedienza passiva; la solidarietà e la coesione interna del gruppo si cristallizzano in distacco dall'esterno, in settarismo, paura del mondo e impossibilità di crescere (Aletti, 2005).

Verso una prima conclusione

Per riassumere, con una inevitabile semplificazione, Salomé e Winnicott suggeriscono di guardare al fenomeno religioso da un punto di vista psicodinamico e socio-costruttivista. Il credente creativo fa un uso “sano” e transizionale dell'esperienza religiosa. Egli è consapevole che il linguaggio religioso è una metafora imperfetta, destinato a non essere mai appagato nel desiderio di comunicare ciò che appare indicibile e sa che il cammino religioso è asintotico, la cui meta è sempre fuori dalla sua portata, collocata in un altrove in cui l'oggetto del desiderio è irraggiungibile. È

nell'umile ricerca per la verità, e non in l'arroganza di possederla, che un uomo incontra la propria grandezza e il proprio limite, pur sempre entro l'ambito della normale salute mentale. Nella fede creativa la chiave è nella la ricerca. Nessuno può pretendere di essere "arrivato", perché, qualora lo facesse, tradirebbe l'intero percorso di crescita, che è sempre in corso d'opera: una ricerca. In questa prospettiva la salute psichica è ben lontana dal prospettarsi una postposizione compensatoria delle frustrazioni del presente in un al di là di questo mondo. Come annota Salomé, proprio con riguardo alla religione, "La salute è rappresentata dalla capacità di concepire il futuro nell'attimo presente" (1958/1980, p. 55).

Questa consapevolezza rende possibile al credente di accettare lealmente i diversi percorsi verso Dio e promuove un vero pluralismo religioso. Non per via di un'arrogante (presuntuosa) tolleranza, ma grazie alla fiducia nell'uomo e nella speranza che il dialogo possa portare ad una migliore comprensione non solo dell'oggetto del proprio desiderio nostalgico (Dio), ma anche del percorso (la religione) che questo desiderio accoglie, inevitabilmente contrassegnato dal conflitto e dagli esiti di questo conflitto.

Certamente, la psicologia della religione, incentrata sull'osservazione del soggetto, non esplora una credenza religiosa in sé, ma la personalità dei credenti. Ciò che conta per la psicologia non è se Dio esiste, ma che i credenti esistono. Peraltro, come dice Lou Salomé: "Non Dio è un termine religioso, bensì il MIO Dio" (dal "Libro domestico di Stibbe" [*Stibber Nestbuch*] n. 29, in Pfeiffer, 1999, p. 173). Gli psicologi si concentrano sulla rilevanza personale e culturale della religione, che accompagna tutta la storia del genere umano e, almeno nella cultura occidentale, tutta la vita dell'individuo.

Nella cultura occidentale, l'affermazione "Dio è morto" (firmato: Nietzsche) fa eco a "Nietzsche è morto" (firmato: Dio); o firmato "razza umana", "storia", "evoluzione". Ma anche firmato dal bisogno psicologico di credere. Se ci si attiene all'ambito dell'esperienza soggettiva – che è quello specifico della psicologia – si osserva che l'esperienza di credere o non credere coinvolge i processi psichici, i percorsi, i conflitti e risultati di questi conflitti: gli psicologi sono tenuti a prendere in considerazione questi aspetti, in quanto rilevanti per funzionamento psichico individuale e collettivo.

Come in tutte le scienze, l'obiettivo della psicologia (della religione) è la verità. Essa non mira né a condurre verso Dio né verso la non credenza: semmai, mette in luce gli aspetti psichici (consci o inconsci) di tutte le convinzioni, religiose, non-religiose, o anti-religiose (Aletti, 2014, pp. 15-18). In questo senso, la psicologia della religione può servire sia ai credenti che ai non credenti, poiché il suo interesse è rivolto alla verità psicologica.

Per credenti e teologi vi è una certezza: nella misura in cui la psicologia spiega la verità umana, rende gli esseri umani più in grado di trovare le motivazioni che stanno dietro la loro fede, che li rende più autonomi e consapevoli.

I credenti avranno quindi la possibilità di divenire "credenti creativi", avendo l'opportunità di osservare come la fede religiosa sia radicata nelle profondità della loro personalità e interagendo con lo spazio simbolico-culturale in cui possono sperimentare ed esprimere il proprio rapporto con Dio. All'interno della teorizzazione psicoanalitica i teologi cristiani potranno trovare un modello per una ricerca teologica che tenga conto della verità antropologica dell'essere umano. Un modello aperto – e non costretto – all'accettazione della parola performativa di un Dio che si auto-rivela. Il teologo potrà inoltre apprezzare appieno le dimensioni conflittuali della fede, intesa come ricerca individuale verso l'accettazione o il rifiuto della parola divina.

Riferimenti bibliografici

- Aletti, M. (1998). Per una lettura psicoanalitica del simbolo religioso. In D. Fagnani & M. T. Rossi (Eds.), *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi* (pp. 13-45). Bergamo: Moretti & Vitali.
- Aletti, M. (2005). Religion as an illusion: Prospects for and problems with a psychoanalytical model. *Archive for the Psychology of Religion/Archiv für Religionspsychologie*, 27, 1-18. <http://dx.doi.org/10.1163/008467206774355367>
- Aletti, M. (2014). Religion, illusion and their future in the light of psychoanalysis. *Psicologia della Religione e-journal/Psychology of Religion e-Journal*, 1(1), 1-17. 3-25. <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2014A03>
- Aletti, M., Fagnani, D., & Colombo, L. (1998). Religious metaphor: psychology, theology, aesthetics. Some clinical considerations. In D. Fagnani & M. T. Rossi (Eds.), *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi* (pp. 213-224). Bergamo: Moretti & Vitali.

- Freud, S. (1927). *L'avvenire di un'illusione*. In *Opere* Vol. 10 (pp. 432-485). Torino: Bollati Boringhieri, 1978.
- Pfeiffer, E. (Ed.) (1999). *Triangolo di lettere. Carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*. (Ed. it. a cura di M. Carpitella). Milano: Adelphi.
- Salomé, L. (1913). Von frühem Gottesdienst. In *Aufsätze und Essays, Von der Bestie bis zum Gott*. Band 1: Religion. Taching: MedienEdition Welsch, 2010.
- Salomé, L. (1921). Narzissmus als Doppelrichtungen. *Imago*, 7, 361-386. Trad. it. Narcisismo come doppio orientamento. In *Anale e sessuale e altri scritti psicoanalitici* (pp. 67-102). Milano: ES Editrice, 2013.
- Salomé, L. (1931). *Mein Dank an Freud*. Wien: International Psychoanalytischer. Trad. it. *Il mio ringraziamento a Freud*. Torino: Bollati Boringhieri, 1984.
- Salomé, L. (1958). *In der Schule bei Freud. Tagebuch eines Jahres 1912/1913*. Frankfurt am Main: Ullstein, 1983. Trad. it. *I miei anni con Freud: diario, 1912-1913*. Roma: Universale Tascabile Newton, 1980.
- Salomé, L. (1969). *Lebensrückblick: Grundriss einiger Lebenserinnerungen*. Frankfurt: Insel Verlag. Trad. it. *Il mito di una donna* (a cura di Uta Olivieri). Firenze-Rimini: Guaraldi, 1977.
- Winnicott, D. W. (1953). Transitional objects and transitional phenomena. In *Playing and reality* (pp. 1-25). London: Tavistock Publications, 1971. Trad. it. Oggetti transizionali e fenomeni transizionali. In *Gioco e realtà* (pp. 23-60) Roma: Armando, 1974.
- Winnicott, D. W. (1969). The use of an object and relating through identifications. In *Playing and reality* (pp. 89-64). London: Tavistock Publications, 1971. Trad. it. L'uso di un oggetto e l'entrare in rapporto attraverso identificazioni. In *Gioco e realtà* (pp. 151-163). Armando, Roma, 1974.
- Winnicott, D. W. (1971). *Playing and reality*. London: Tavistock Publications. Trad. it. *Gioco e realtà* Roma: Armando, 1974.

Il testo è una rielaborazione della comunicazione *Faith, as frail wrapping of doubt. The legacy of Lou Andreas Salomé and Donald Winnicott as a psychoanalytical contribution to theological research*, presentata da Mario Aletti e Cristina Scarpa al 2011 IAPR Congress (Bari, 21-25 agosto) nel corso del panel "Psychoanalytic contributions to theology and the question of truth in religion" (chairman M. Aletti).

Mario Aletti, psicoanalista, è professore a contratto di Psicologia della Religione presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e la Facoltà Teologica di Milano.

Corrispondenza / email: mario.aletti@gmail.com

Citazione (APA) / APA citation: Aletti, M. (2015). L'eredità di Lou Andreas Salomé e Donald Winnicott come contributo psicoanalitico alla ricerca teologica. Alcune considerazioni. *Psicologia della Religione e-journal*, 2 (1-2), 41-46. <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2015A25i>.

English version: <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2015A26e>.

Online: <http://www.PsyRel-journal.it>

