

Rassegne e riflessioni



Psicologia della Religione e-journal

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

Un'angoscia psicotica nel rapporto col trascendente e coi simboli religiosi

Stefano Golasmici – *Psicoterapeuta. Cultore della Materia in Psicologia della Religione presso l'Università Cattolica del S. Cuore di Milano*

Riassunto

I simboli religiosi possono essere investiti della conflittualità psichica che caratterizza l'esperienza umana. Anche la psicosi è un'esperienza umana, che si caratterizza per la lacerazione del senso di sé e la perdita del senso di realtà. Il delirio è un esito adattativo e identitario finalizzato a suturare queste profonde lacerazioni, dove talora i simboli religiosi e l'idea della trascendenza trovano un'espressione intercettando il conflitto psichico tra fusione e scissione che contraddistingue l'angoscia psicotica.

Parole chiave: Angoscia, Identità, Delirio religioso

Abstract

A psychotic angst in relation to God and to religious symbols

Religious symbols can be invested with the psychic conflict that distinguishes human experience. Psychosis is also a human experience, which is characterized by the laceration of the sense of self and the loss of the sense of reality. Delusion is an adaptive outcome and part of personal identity, finalized to suturing those profound suffering: sometimes religious symbols and the idea of transcendence become part of the delusion because they are able to intercept the psychic conflict between fusion and splitting that characterizes psychotic angst.

Keywords: Angst, Identity, Religious delusion

Introduzione

Questo contributo non intende ricostruire l'ampia tematica che concerne i complessi rapporti tra fenomeni psicotici e fenomeni religiosi, ma offrire un'ipotesi psicodinamica circoscritta desunta dall'osservazione clinica di persone che soffrono di psicosi e che hanno sviluppato un proprio atteggiamento verso la religione.

Negli ultimi anni, anche alcune ricerche hanno provato a focalizzare l'attenzione sul vissuto religioso nell'esperienza schizofrenica cercando di comprenderne il senso (Miller & McCormack, 2006; Suhail & Ghauri, 2010; Danbolt, Møller, Lien &

Hestad, 2011; Hufstoft, Hestad, Lien, Møller & Danbolt, 2013).

Frequentemente, si tratta però di indagini volte perlopiù a rilevare in superficie gli esiti funzionali o disfunzionali che i diversi contenuti religiosi possono rappresentare in termini di coping (Mohr, Perroud, Gillieron, Brandt, Rieben, Borrás & Huguélet, 2011; Mohr, Borrás, Nolan, Gillieron, Brandt & al., 2012), senza mai prospettare significative ipotesi psicopatologiche sul rapporto e sull'uso del simbolo religioso nell'organizzazione psicotica di personalità. Probabilmente, questa difficoltà della ricerca è ravvisabile nella sua stessa impostazione, molto lontana dal diretto contatto con l'oggetto di studio che invece il

metodo clinico impone e che, per questa sua natura, appare euristicamente più fecondo ai fini della comprensione della conflittualità psichica patogena interna alla personalità.

Da questo punto di vista, le ipotesi psicodinamiche che seguono si sviluppano lungo tre direttrici di pensiero: attraverso il costante incontro terapeutico con persone psicotiche che hanno costruito un delirio con contenuti religiosi; tramite il confronto con altri studiosi e colleghi che utilizzano il metodo clinico; e, naturalmente, grazie alla tensione dialogante con alcuni scritti di autori che si sono confrontati con questa esperienza nella loro pratica psicoterapeutica.

Cultura, religione e organizzazione psichica: una premessa

La religione è un fenomeno culturale che impatta con la vita di ogni singolo. Qualunque atteggiamento personale verso la religione è sempre esito di uno scambio tra individuo e ambiente, lungo la traiettoria dell'appropriazione idiosincratica dei significati che un contesto culturale veicola (Vergote, 1983; Aletti, 2010, 2017; Belzen, 2010). Poiché si tratta di un fenomeno culturale in grado di prospettare possibili orizzonti interpretativi a fronte dell'interrogazione esistenziale, la religione sollecita nell'individuo i registri psichici del desiderio e della colpa (Vergote, 1978, 2002; Speciale-Bagliacca, 2002), come dell'angoscia e della mancanza (Benedetti, 2002, 2005). Il percorso che segna lo sviluppo di una fede religiosa (così come anche un atteggiamento di incredulità), è inevitabilmente contrassegnato dalle dinamiche e dai conflitti psichici implicati nell'organizzazione della personalità. Il simbolo religioso può quindi essere accolto e reinterpretato secondo la qualità dell'esperienza psichica del soggetto: dopotutto, anche il legame con un essere postulato trascendente si iscrive nella conflittualità che contraddistingue lo sviluppo della personalità, nella salute come nella psicopatologia.

Il delirio: soluzione adattativa e identità personale

Nel contesto della vita di ogni giorno, quando si pronuncia la parola "delirio" si fa riferimento ad una condizione di esperienza quanto meno bizzarra, evidenziando l'idea che si tratti di una credenza che esula dal senso comune.

L'espressione "delirio" veicola l'idea di una rappresentazione erronea di qualche aspetto della realtà che un individuo intende descrivere. La stessa etimologia latina evoca l'immagine di un aratro (lira) che esce dal solco: la semina esce dal tracciato e non può trovare attecchimento nel terreno. Metaforicamente si potrebbe dire che la semantica esce dal solco del linguaggio condiviso per indicare significati non allineati col senso comune di vedere, sentire o interpretare le cose e le persone.

La lingua inglese utilizza la parola "delusion": derivandola dal latino *ludere* (giocare), l'espressione inglese indica come una persona che delira si ponga al di fuori della possibilità di giocare coi significati entro una dimensione interpersonale. La parola ed i suoi significati nel delirio non sono più pensabili entro la dimensione di uno scambio linguistico condiviso, ma eventi che si impongono come ineludibili.

Si potrebbe dire che il delirio, per chi lo vive, non è semplicemente un'idea o un pensiero, poiché questi sono aspetti ancora soggetti a interpretazione, perciò distanti dalla verità che si impone come incontrovertibile: la narrazione delirante assume il tono della testimonianza, di cui il soggetto è l'unico depositario non creduto. Si tratta dunque di un esito cui il paziente è giunto, a fronte di una esperienza enigmatica.

Dal punto di vista psicodinamico, il vissuto psicotico può essere compreso come una soluzione che il soggetto ha trovato per rispondere all'impossibilità di organizzare, distinguere e sintetizzare le richieste che provengono dalla realtà e dalle spinte libidico-aggressive: sotto il fuoco di tali potenti pressioni l'Io si sfalda progressivamente e trova una soluzione adattiva tramite la costruzione di una neo-realtà in sostituzione della realtà esterna. Nel gergo conflittuale che anima questa esperienza, il delirio è una costruzione che l'Io architetta come sbocco alle tensioni innescate nel rapporto con la realtà e con le altre persone: un rammendo laddove si è verificata una lacerazione (Freud, 1923, 1924).

Pertanto, ogni costruzione delirante ricopre una importante funzione all'interno della personalità, divenendo espressione di una modalità d'esistenza (Arieti, 1974). Da un canto, esso rappresenta una incontrovertibile ed enigmatica realtà che ha perso il carattere evidente e naturale delle cose nel mondo (Blankenburg, 1971). D'altra parte, si staglia co-

me elemento costitutivo e insostituibile dell'identità personale (Ballerini, 2005; De Masi, 2006).

È possibile quindi vedere nella formazione del delirio un agglomerato psichico, al cui interno si racchiudono in modo indecifrabile esperienze esistenziali che non possono essere vissute e testimoniate in altro modo, generando uno scacco esistenziale (Capellari, 2016): fatto incontrovertibile, ancorché enigmatico, il delirio è un fenomeno psichico che fa parte dell'esperienza soggettiva e, come tale, costituente l'identità.

Il doppio volto dell'esperienza psicotica: fusione e scissione

La perdita di realtà e la conseguente costruzione del delirio si verificano entro una dinamica psichica che comporta una progressiva disintegrazione e disorganizzazione dell'Io del soggetto. Si tratta di una dinamica che comporta la perturbazione di primordiali processi psichici relativi alla formazione dell'identità personale e che potrebbe essere indicata come un conflitto tra spinte fusionali e scissionali (Benedetti, 1980; Correale, 2012).

Nella fusione psicotica, gli elementi dell'esperienza privata (emozioni, pensieri, sentimenti, ecc.) si fondono con elementi percepiti del mondo esterno, contribuendo ad erodere e vanificare ulteriormente i confini dell'Io, ovvero il senso di sé separato e individuato (Federn, 1953; Searles, 1965). Si può immaginare come una simile esperienza possa impedire la formazione di un sentimento di continuità esistenziale: la persona psicotica diviene turbata da un'incessante confusione e in-distinzione tra aspetti privati e ciò che invece appartiene alla realtà esterna, un po' come se fantasie, sogni, pensieri si rovesciassero al di fuori, offuscando e colonizzando la percezione della realtà esterna. In modo corrispettivo, le percezioni della realtà "cadono" all'interno dell'esperienza personale fondendosi con trame oniriche, fantasie, idee e pensieri, provocando una profonda perturbazione dell'identità: nell'esperienza psicotica il soggetto non riesce a definirsi come soggetto nel mondo, poiché costantemente fuso (con-fuso, dif-fuso) in esso.

La scissione costituisce l'opposto della fusione e potrebbe essere intesa anche come strenua difesa da questa: il soggetto si difende dall'angoscia di essere riflesso e rovesciato in ogni cosa o persona del mondo, cercando di portare un ordine nella dram-

matica esperienza caotica. Come se si trattasse di una barriera radicale, la scissione impedisce all'angoscia diffusiva e annichilente di pervadere ogni aspetto dell'esperienza personale, generando tuttavia una condizione di isolamento da qualsiasi possibilità di contatto (Benedetti, 1992).

L'angoscia psicotica si costituisce nella morsa di questo doppio movimento, tra fusione e scissione. Se da un canto, il paziente si trova confuso in un tutto magmatico e informe, fonte di depersonalizzazione, d'altra parte è gettato nell'isolamento recidendo ogni rapporto col mondo. Questa dinamica avvia un simultaneo e persistente rovescio di scenari: nella scissione il soggetto si difende dall'essere inghiottito e diffuso nel tutto, ma al tempo stesso la fusione rappresenta un tentativo di restaurazione nostalgica di unità a fronte di una condizione di radicale estraneità. Questa contraddizione lacera l'intera esistenza della persona psicotica, esponendola ad una situazione paradossale: essere costantemente dissolta e contemporaneamente impenetrabile. Si potrebbe dire che la persona psicotica impazzisce nel mondo del delirio, per non scomparire: tramite il delirio, auto-certifica una propria realtà definendo al tempo stesso una propria auto-identità.

Deformazione dell'esperienza simbolica

Il delirio è un racconto composito e talora molto organizzato che raggruppa una molteplicità di aspetti dell'esperienza che la persona psicotica non è più in grado di articolare altrimenti. È una modalità di pensiero e di affetti così sincretica e stringente che spesso è impossibile riconoscere le linee della sua origine, del suo sviluppo, della sua formazione ed espressione attuale.

Ciò può dare l'impressione che la narrazione delirante sia un condensato iper-simbolico perché si costituisce come sedimento iper-determinato da una molteplicità di motivazioni. Tuttavia, questa apparente iper-simbolizzazione si accompagna ad una simultanea de-simbolizzazione dell'esperienza, poiché le figure che lo animano non possono essere ulteriormente trasformate da una funzione sintetica dell'Io (Benedetti, 1992).

Dunque, il delirio è solo in apparenza una produzione simbolica: gli elementi che lo costituiscono divengono privi del potere ri-generante che caratterizza il pensiero simbolico. Gli elementi narrativi e

figurativi che tracciano il racconto delirante hanno perso totalmente o in gran parte il loro potere evocativo. Come se fosse un assemblaggio di schegge o cocci ricomposti in una neo-realtà, il delirio somiglia soprattutto ad una metafora morta. Riprendendo l'accostamento freudiano della psicoanalisi con l'archeologia (Freud, 1937), si potrebbe dire che la narrazione delirante non è affatto simile al sintomo isterico che allude, coi propri segni, ad una civiltà sepolta dalla storia: non è un ritrovamento in grado di evocare tradizioni e vitalità che riaffiorano. Il delirio appare soprattutto come un insieme di macerie dopo che è avvenuta una distruzione, fatto di frammenti irriconoscibili e incapaci di richiamare l'originaria civiltà. Per offrire un'idea di metafora morta nel linguaggio quotidiano, si potrebbe considerare l'espressione "collo di bottiglia": un accostamento di parole che indica solo la concretezza di due parti, una anatomica e l'altra di cosa, senza rimandare ad una dimensione di ulteriorità. Nell'esperienza delirante, questa concretizzazione è accentuata: per effetto di un'equivalenza, le parole sono cose.

Diversamente, l'esperienza simbolica lascia trasparire ulteriori significati tramite la figura che lo rappresenta. Dotati di trasparenza e opacità insieme, il simbolo e la metafora rimandano sempre ad altro rispetto a ciò che indicano, evocando un'apertura di significati che l'interrogazione interpreta e prospettando inedite vie di significato (Ricoeur, 1969). Da questo punto di vista, la persona psicotica non è in grado di riconoscere nella propria figura delirante un aspetto dotato di una pluralità di significati: realtà incontrovertibile (più reale della realtà), il delirio appare come una roccaforte in cui la verità emotiva ed affettiva del soggetto trova un luogo. Nell'esperienza delirante, la dinamica psicopatologica della fusione e della scissione disgrega costantemente le funzioni organizzative dell'Io e impedisce al soggetto di accedere alla capacità simbolica: l'Io della persona psicotica permane confuso con l'oggetto e simultaneamente scisso da esso, vanificando ogni tensione integrativa della funzione sé/altro che contraddistingue l'esperienza simbolica.

Ogni interlocuzione è dunque costretta a confrontarsi con questa morsa stringente, poiché non è possibile stabilire facilmente un ponte con altre idee, immagini, ricordi, fantasie: il discorso delirante non può tollerare l'accostamento con altri discorsi, poi-

ché per il paziente significa esporsi al pericolo di una morte psichica (Eigen, 1996). Per queste stesse ragioni, il tentativo (anche psicoterapeutico) di interpretare il delirio come fosse una figura simbolica è destinato a fallire poiché non coglie quella sua ineludibile enigmaticità che, nel suo manifestarsi, lesiona ulteriormente le funzioni dell'Io del soggetto.

Il delirio con contenuti religiosi

Non è raro che l'esperienza psicotica coinvolga tematiche religiose. I contenuti religiosi, con le loro specificità e caratteristiche, dipendono naturalmente dal contesto socio-culturale in cui il soggetto vive, dai suoi molteplici interessi e, più in generale, dalle tradizioni religiose che incontra nel rapporto con l'ambiente. La psicopatologia descrittiva indica come delirio mistico-religioso un insieme di esperienze psicotiche molto diversificate, accomunate dal riferimento alla tematica religiosa (Sims, 2008).

Tuttavia, il delirio religioso può presentarsi con infinite caratteristiche e all'interno di una narrazione personale che il soggetto sente rilevante per sé. Ad un livello prevalentemente connotato dalla colpa e dai contorni depressivi, una persona può vedere nella propria condizione di sofferenza un'espressione della volontà divina: il paziente può essere convinto di incarnare una missione salvifica e liberante, delineando un senso identitario imperniato attorno al tema di un'espiazione universale per mezzo di un proprio sacrificio. Oppure può essere il caso di una donna che narra l'esperienza d'essere stata graziata da Dio, sopravvivendo ad un cortocircuito elettrico: per sdebitarsi del dono ricevuto, accetta di portare in grembo un figlio, dichiarandosi sposa di Dio. Un giovane vive invece ritirato nella propria stanza, senza più accettare alcun tipo di contatto umano e obbligando i familiari a passargli del cibo da un pertugio ritagliato nella porta: per mezzo di un articolato rituale, il giovane si è isolato come un eremita per invocare il proprio Dio personale, unico essere rimasto capace di indicargli il recupero della sua vera identità, tenuta nascosta a tutti gli altri esseri umani. Oppure ancora è il caso di un uomo che si fa chiamare Gesù.

Ogni racconto porta una firma personale ed una storia di incontri, spesso occultata e incomprensibile non solo al terapeuta, ma al paziente stesso. Questi semplici esempi, certamente non esaustivi, forniscono l'idea di come anche il contenuto religioso presen-

te nel tessuto delirante venga impiegato nel tentativo di costruire un senso identitario: una modalità con la quale il soggetto certifica la propria esistenza, cercando di fronteggiare un'angoscia altrimenti dilaniante e prossima al terrore di uno sfaldamento.

Ripiegamento autistico del simbolo religioso

Anche le figure e i simboli religiosi soggiacciono alla medesima dinamica psicopatologica. Probabilmente, le figure religiose sono prese a prestito dal vissuto psicotico e si incastonano nell'esperienza delirante poiché possiedono un potere attrattivo e fascinante: i contenuti religiosi sono una risposta a interrogativi esistenziali spesso animati da una tensione di ricerca, le cui radici affondano nell'angoscia e nella mancanza, mantenendo una propria fondamentale ambivalenza (Benedetti, 2002). E probabilmente nulla è più angosciosamente dilaniante del sentimento di diffusione e dispersione della propria identità, dove ogni fenomeno della realtà esterna è sentito come un aspetto di sé e viceversa.

Nell'appropriarsi delle figure religiose, la persona psicotica stabilisce un'identità paradossale, inglobando nella propria esclusiva visione il contenuto religioso e depauperandolo della qualità simbolico-evocativa. Perdendo progressivamente il carattere invocativo ed evocativo, nell'esperienza psicotica il simbolo religioso finisce per soffrire la sudditanza ad un regno autistico (Pruyser, 1968; Aletti, 2002), divenendo principalmente segmento e perno di un'auto-identità.

Lungo questa traiettoria, l'organizzazione psicotica corrode la vitalità insatura che contraddistingue ogni percorso identitario e sgretola il simbolo religioso come apertura (Stålsett, Austad & Engedal, 2017). Così, per esempio, presentarsi come il nuovo Messia inascoltato e incompreso indica sicuramente una forma di onnipotenza, che talora può far anche sorridere. Tuttavia, indica anche un tragico, sia pure iperbolico, tentativo di pervenire ad un modello ideale della propria persona. Potrebbe essere persino inteso come sforzo sovrumano volto a recuperare quell'umanità che la traumaticità della psicosi ha scosso sin dalle fondamenta. Al contempo, però, sembra anche indicare il drammatico fallimento cui la persona va nuovamente incontro: nell'essere il nuovo Messia, il paziente espelle da sé la propria personale miseria e,

tramite un'identificazione proiettiva, la attribuisce a tutta l'umanità verso cui si pone come il Redentore. Tentando di porre fine alle ingiustizie umane che, in fondo, coincidono con la sua stessa sofferenza, finisce per allontanarsi proprio da ciò che è umano poiché simultaneamente ritaglia per sé una forma d'esistenza soprannaturale, in quanto nuovo Messia.

Anche in questa circostanza si può osservare come la persona psicotica possa vivere una profonda lacerazione proprio nel momento in cui entra in contatto con altri esseri umani. Una condizione che può essere meglio compresa se si riflette sulla necessità di un'altra persona di nascondere la propria vera identità su di un pianeta molto lontano dalla Terra e che solo Dio può cogliere: un movimento psichico che indica contemporaneamente la scissione da ogni rapporto umano e la fusione con un tutto rappresentato dall'idea di Dio. Un'esperienza che, tuttavia, finisce per prevaricare ogni altro aspetto della vita, impoverendo e atrofizzando ogni possibilità esistenziale, esponendo il soggetto alla depersonalizzazione umana e alla solipsistica divinazione della propria identità cosmica.

Trascendenza: desiderio e limite

Ciò che è pensato come trascendente occupa un territorio misterioso, ponendosi come possibile risposta a interrogativi e passioni umane, oltre che appello e ulteriore interrogazione. Il fatto che la Trascendenza possa costituire risposta e, al tempo stesso, appello interrogante apre alla prospettiva dell'inesauribilità e dell'inattingibilità, lungo un movimento dinamico che non conduce mai in soluzione definitiva. Il progressivo avvicinamento del soggetto alla Trascendenza segna contemporaneamente uno scacco, contrassegnato dal lento ritrarsi e farsi enigma, scomparendo sullo sfondo imperscrutabile di un'esistenza non riconducibile all'umano. A questo proposito, si potrebbe condividere l'idea che il desiderio della Trascendenza non aspira soltanto al ritorno in una condizione di unità perfettibile, in una sorta di immersione in un tutto oceanico (Freud, 1929), ma si configura anche come spinta verso un luogo mai visto, inedito, straniero e di cui non vi è alcuna traccia di memoria nell'esperienza umana (Levinas, 1971). Il Dio invocato si occultata al desiderio umano, lasciando il soggetto solo: il percorso del desiderio che porta la persona religio-

sa verso la Trascendenza è intrinsecamente fallace, delineando la radicalità di un'infinita distanza.

Infinita distanza e immersione nel tutto nell'esperienza psicotica della Trascendenza

Se la figura di Dio è rivitalizzata dall'investimento desiderante del soggetto, può anche essere intercettata dalle complesse problematicità individuali. L'angoscia che dilania il senso di sé della persona psicotica, descritta come conflitto tra fusione e scissione (Benedetti, 1980, 1992), può essere compresa anche come dilemma tra infinita distanza e infinità totalità (Correale, 2002). Nell'esperienza psicotica, ogni cosa sembra acquistare una qualità metafisica, dando l'impressione che ci si trovi di fronte a una specie di ipertrofia ontologica (Correale, 2012): una chiara verità si impone al soggetto, che diviene esclusivo testimone di un'esperienza e di un sapere tanto drammatici quanto incomunicabili tramite il linguaggio ordinario. La traumaticità di questa esperienza getta il soggetto in una condizione di depersonalizzazione procurandogli l'esperienza di una distanza infinita da ogni cosa e da ogni altro essere umano: in un certo senso, il soggetto diviene straniero in un mondo estraneo. L'angoscia psicotica lambisce le radici della vita stessa: il tutto e il niente, l'essere e il nulla, l'esistenza e la non-esistenza.

La dimensione trascendente del Dio delle religioni monoteistiche può evocare con drammaticità questo snodo dell'esperienza, stagliandosi da un canto come figura totale, assoluta, onnipotente e d'altra parte manifestandosi come radicale alterità, irriducibile al contatto umano e alla possibilità di essere afferrato.

La figura di Dio, probabilmente, riesce talora ad intercettare questa qualità psicotica dell'angoscia: l'essere separato drasticamente da ogni altro essere umano e, simultaneamente, fuso col tutto. Un'esperienza che sfiora l'idea di infinita totalità e infinita distanza, laddove tutto può essere simultaneamente sperimentato come impersonale e iper-personale.

Il ricorso all'idea di Dio si inserisce allora nel dramma di una agognata unità e totalità lesionata dalla separatezza: l'immersione piena e avvolgente nell'infinito perfetto e unico, capace di abbraccio eterno, appare come una forma secondaria e compensativa di uno squarcio che ha aperto un abisso incolmabile. Essere Dio, l'incombenza della sua presenza o la

crystallizzazione del pensiero in una fede assoluta e senza dubbi, sono tentativi finalizzati a ricucire la ferita inferta dall'incolmabile e insopprimibile distanza infinita: essere Dio può rappresentare un desiderio di assoluta unità, evento restaurativo di un senso di sé dilaniato da un'incommensurabile distanza.

Riferimenti bibliografici

- Aletti, M. (2002). La religione come illusione: modelli, prospettive e problemi per una lettura psicoanalitica. In M. Aletti & F. De Nardi (Eds.), *Psicoanalisi e religione* (pp. 59-89). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2010). *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*. Roma: Aracne.
- Aletti, M. (2017). Becoming a believer, becoming an unbeliever. The contribution of Ana-María Rizzuto to the psychology of religion in the light of clinical practice. In M. J. Reineke & D. M. Goodmann (Eds.), *Ana-María Rizzuto and psychoanalysis of religion. The road to the living God* (pp. 47-64). Lanham, MD: Lexington Books.
- Arieti, S. (1974). *Interpretation of schizophrenia*. New York: Basic Books. Trad. it. *Interpretazione della schizofrenia*. Roma: L'asino d'oro, 2014.
- Ballerini, A. (2005). *Caduto da una stella*. Roma: Giovanni Fioriti Editore.
- Belzen, J. A. (2010). *Toward a cultural psychology of religion. Principles, approaches, applications*. London-New York: Springer.
- Benedetti, G. (1980). *Alienazione e personazione nella psicoterapia della malattia mentale*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Benedetti, G. (1992). *Psychoterapie als Existentielle Herausforderung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Trad. it. *La psicoterapia come sfida esistenziale*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1997.
- Benedetti, G. (2002). La "mancanza" nel suo triplice aspetto di angoscia, colpa e creatività come base delle religioni e come fonte della psicopatologia. In M. Aletti & F. De Nardi (Eds.), *Psicoanalisi e religione* (pp. 135-146). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Benedetti, G. (2005). *Riflessioni ed esperienze religiose in psicoterapia*. Torino: Centro Scientifico Editore.
- Blankenburg, W. (1971). *Der Verlust der Natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie Symptomarmer Schizophrenien*. Stuttgart: Enke. Trad. it. *La perdita dell'evidenza naturale*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1998.
- Cappellari, L. (2016). Lo scacco schizofrenico. *Comprendere*, XXV-XXVI, 23-37.

- Correale, A. (2002). Infinita e senso del trascendente. In M. Aletti & F. De Nardi (Eds.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche* (pp. 161-172). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Correale, A. (2012). *Area traumatica e campo istituzionale*. Roma: Borla.
- Danbolt, L. J., Møller, P., Lien, L. & Hestad, K. A. (2011). The personal significance of religiousness and spirituality in patients with schizophrenia. *International Journal for Psychology of Religion*, 21(2), 145-158. <https://doi.org/10.1080/10508619.2011.557009>.
- De Masi, F. (2006). *Vulnerabilità alla psicosi*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Eigen, M. (1996). *Psychic deadness*. Northvale, NJ: James Aronson. Trad. it. *La morte psichica*. Roma: Astrolabio, 1998.
- Federn, P. O. (1953). *Ego psychology and psychoses*. London: Imago. Trad. it. *Psicosi e psicologia dell'Io*. Torino: Bollati Boringhieri, 1976.
- Freud, S. (1923). Nevrosi e psicosi. In *Opere*, Vol. 9 (pp. 611-615). Torino: Boringhieri, 1977
- Freud, S. (1924). La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi. In *Opere*, Vol. 10 (pp. 39-43). Torino: Boringhieri, 1978.
- Freud, S. (1929). Il disagio della civiltà. In *Opere*, Vol. 10 (pp. 557-630). Torino: Boringhieri, 1978.
- Freud, S. (1937). Costruzioni nell'analisi. In *Opere*, Vol. 11 (pp. 541-552). Torino: Boringhieri, 1979.
- Hufstoft, H., Hestad, K. A., Lien, L., Møller P. & Danbolt, L. J. (2013). "If I didn't have my faith I would have killed myself!": spiritual coping in patients suffering from schizophrenia. *International Journal for Psychology of Religion*, 23(2), 126-144. <https://doi.org/10.1080/10508619.2012.688003>.
- Levinas, E. (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. The Hague: Martinus Nijhoff. Trad. it. *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*. Milano: Jaca Book, 1977.
- Miller, R. & McCormack, J. (2006). Faith and religious delusions in first-episode schizophrenia. *Social Work in Mental Health*, 4(4), 37-50.
- Mohr, S., Borrás, L., Nolan, J., Gillieron, C., Brandt P.-Y., Eytan, A., ... Huguelet, P. (2012). Spirituality and religion in outpatients with schizophrenia: a multi-site comparative study of Switzerland, Canada and the United States. *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 44(1), 29-52. <https://dx.doi.org/10.2190/PM.44.1.c>.
- Mohr, S., Perroud, N., Gillieron, C., Brandt, P.-Y., Rieben, I., Borrás, L. & Huguelet, P. (2011). Spirituality and religiousness as predictive factors of outcome in schizophrenia and schizo-affective disorders. *Psychiatry Research*, 186(2-3), 177-182. <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2010.08.012>.
- Pruyser, P. (1968). *A dynamic psychology of religion*. New York: Harper and Row.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflict des interpretations*. Paris: Edition du Seuil. Trad. it. *Il conflitto delle interpretazioni*. Milano: Jaca Book, 1972.
- Searles, H. F. (1965). *Collected papers on schizophrenia and related subjects*. London: Hogarth Press. Trad. it. *Scritti sulla schizofrenia*. Torino: Bollati Boringhieri, 1974.
- Sims, A. (2008). *Sim's symptoms in the mind. An introduction to descriptive psychopathology*. London: Elsevier. Trad. it. *Introduzione alla psicopatologia descrittiva*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2009.
- Speziale-Bagliacca, R. (2002). Colpa e peccato: riflessione di uno psicoanalista. In M. Aletti & F. De Nardi (Eds.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche* (pp. 147-159). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Stålsett, G., Austad, A. & Engedal, L. G. (2017). The persecuting God and the crucified self: The vital role of metaphors in psychotherapy. In M. J. Reineke & D. M. Goodmann (Eds.), *Ana-María Rizzuto and psychoanalysis of religion: The road to the living God* (pp. 65-91). Lanham, MD: Lexington Books.
- Suhail, K. & Ghauri, S. (2010). Phenomenology of delusions and hallucinations in schizophrenia by religious convictions. *Mental Health, Religion and Culture*, 13(3), 245-259. <https://doi.org/10.1080/13674670903313722>.
- Vergote, A. (1978). *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Paris: Édition du Seuil.
- Vergote, A. (1983). *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*. Bruxelles-Liège: Mardaga. Trad. it. *Religione, fede, incredulità. Studio psicologico*. Milano: Paoline, 1985.
- Vergote A. (2002). Al crocevia della parola personale. In M. Aletti & F. De Nardi (Eds.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche* (pp. 5-34). Torino: Centro Scientifico Editore.

Stefano Golasmici, Psicologo e Psicoterapeuta di formazione psicoanalitica. Socio IAPR e SIPR di cui è membro del Direttivo. Cultore della Materia in Psicologia della Religione presso l'Università Cattolica del S. Cuore di Milano. Da anni collabora con il Centro S. Ambrogio di Riabilitazione Psichiatrica di Cernusco s/N (MI), affiancando l'attività istituzionale alla consulenza presso servizi socio-sanitari e la pratica psicoterapeutica in studio privato.

Corrispondenza / email: stefano.golasmici@gmail.com

Citazione (APA) / APA citation: Golasmici, S. (2017). Un'angoscia psicotica nel rapporto col trascendente e coi simboli religiosi. *Psicologia della Religione e-journal*, 4(1-2), 9-16. <http://dx.doi.org/10.15163/2421-2520/2017A42i>.

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

