

STUDI

*Processi psicodinamici nella vita religiosa e spirituale**

Ana-Maria Rizzuto**

Dio, nella tradizione cristiana, è un Essere trascendente che si colloca al di là delle capacità sensoriali. Gli esseri umani sono incapaci di entrare in contatto direttamente con l'essere divino o con le sue comunicazioni. Tuttavia Dio stesso, nonostante tutto il suo potere, deve sottomettersi all'uso di mezzi di comunicazione compatibili con l'essere umano a cui Egli si rivolge. Il messaggio di Dio deve adattarsi ai mezzi che il suo popolo possiede per ricevere e comprendere ciò che Egli sta dicendo. Ogni comunicazione divina che non si uniformasse a tali condizioni non raggiungerebbe la creatura umana.

Secondo le tradizioni ebraica e cristiana, Dio si è manifestato all'umanità in diversi modi. La prima comunicazione di Sé che Dio ha compiuto ha la forma dell'universo creato, con tutta la sua bellezza e la sua meravigliosa complessità di organizzazione e integrazione. Inoltre, Dio ha parlato tramite suoi messaggeri, umani ed angelici, le cui parole rimangono nella Bibbia ebraica come rivelazione permanente del progetto di Dio per l'umanità. Infine, Dio ha pronunciato la sua Parola nella sua incarnazione in un essere umano, Gesù di Nazareth, che nacque, visse, e morì dentro ad una comune vita umana in un determinato tempo storico. La storia della vita di Gesù e il suo messaggio raggiungono, a loro volta, i credenti contemporanei attraverso i libri del Nuovo Testamento, la voce della tradizione e del magistero ecclesiale. Queste tre modalità di auto-rivelazione manifestano un Dio che si rivolge al suo popolo eletto e a tutta l'umanità, nella storia. Chi desidera porsi in contatto con Dio può ricorrere a ciascuna di queste tre fonti per discernere il volere di Dio sulla propria vita.

* Titolo originale: *Psychodynamic Processes in Religious and Spiritual Life*, in «Pastoral Sciences», 2 (2004), pp. 9-28. Traduzione dall'inglese di Paolo Ciotti.

** Ana-Maria Rizzuto, M.D., è psicoanalista didatta e supervisore presso l'Istituto Psicoanalitico del New England, East di Boston, Massachusetts, USA. L'importanza del tema e l'autorevolezza dell'autrice giustifica la lunghezza dell'articolo, inusuale per la nostra rivista.

Processi psichici e Grazia

A questo punto ci si presenta una domanda: può Dio utilizzare una forma diretta di comunicazione al di là delle tre modalità stabilite di auto-espressione? Oppure, per entrare in contatto personale con noi è obbligato a sottostare alla loro mediazione? Questa questione è essenziale per la comprensione teologica e psicologica dell'esperienza religiosa.

La teologia parla della Grazia come strumento di mediazione per portare i cristiani alla comunione con Dio. Il concetto di Grazia, così com'era concepito dalla teologia tomista, si è evoluto nel corso del ventesimo secolo. Il principio «*Gratia perficit naturam*» suggeriva indirettamente una netta separazione tra la Grazia come causalità di origine divina e le cause naturali del funzionamento degli esseri umani. La Grazia era così considerata necessaria, per il fatto che i processi psicologici non sembravano sufficienti a realizzare in pienezza la comunicazione di Dio ad un dato individuo.

Le difficoltà poste da questo modo di intendere la Grazia devono essere investigate dalle due discipline che vi si riferiscono: psicologia e psicoanalisi da una parte e teologia dall'altra. La psicologia e la psicoanalisi devono chiaramente limitare le loro competenze al campo della comprensione psicodinamica dell'esperienza umana ed esplorare ogni affermazione religiosa di comunicazione con Dio alla luce delle circostanze naturali, culturali, sociali, interpersonali ed intrapsichiche, che plasmano l'emergere di una credenza nella manifestazione personale di Dio in un momento specifico dentro una storia individuale. Gli psicologi e gli psicoanalisti non hanno strumenti operazionali per individuare la presenza del potere effettivo della Grazia di Dio. L'affermazione che in una determinata situazione c'è la Grazia di Dio in opera rimane un'interpretazione teologica, che non deve essere considerata in contrasto con un'interpretazione psicodinamica dell'esperienza religiosa¹. Nella concezione tomistica Grazia e Natura sono due differenti principi di operazione che hanno la loro origine in due differenti fonti -Dio e le dinamiche psichiche umane- le quali convergono nella concreta realtà religiosa e nell'esperienza di un dato individuo. Tale doppia causalità ha come effetto una particolare realtà psichica.

La ricerca teologica di Rahner² indaga sulla Grazia divina ponendo attenzione a «ciò che gli uomini sono chiamati a diventare per chiamata di Dio»³. La ricerca umana del senso anela al «mistero ineffabile»⁴. Rahner afferma che gli uomini «sono condotti da Dio al livello fondamentale dell'umano nell'esperienza quotidiana»⁵. Egli asserisce che «il concetto di Dio non è uno strumento mediante il quale una persona può dominare il Mistero, ma è uno strumento per lasciarsi afferrare dal Mistero, che è presente ma anche sempre distante»⁶. Questa concezione supera la dicotomia tra natura e Grazia poiché ogni vita personale «è ripiena della Grazia mediante l'auto-comunicazione propria di Dio poiché il Dio creatore entra in dialogo con le creature»⁷. Rahner «si rifiuta di separare il mondo del soprannaturale "aldilà" dall'"aldiquà", il basso mondo della natura immerso nel qui e ora»⁸. «Secondo Rahner la teologia della Grazia manualistica o neo-scolastica aveva reso la Grazia di Dio così estrinseca all'esistenza umana che ne emergeva l'impressione distorta che Dio fosse lontano dalla sua creazione»⁹.

La visione di Rahner è teologica e basata sulla sua fede cristiana. Per lui, «l'incarnazione è davvero la auto-offerta di Dio alle sue creature. Dio, inoltre, è immanente al suo popolo, e abilita ciascuno a sperimentare se stesso come incluso

nella Sua vita intima ... Attraverso il dono della Grazia, le persone sono immerse nella presenza di Dio, sono ricolmate spiritualmente della Sua vita»¹⁰.

La visione di Rahner considera la Grazia come originata da Dio, ma non separa la sua efficacia causale dalla vita quotidiana e dalla vita psichica, sia quella inconscia che quella consapevole. Rahner «raffigura il soggetto umano come essenzialmente aperto a quella pienezza che lo chiama al di là degli oggetti sensibili di questo mondo, ma anche come dotato di una capacità di trascendere ciò che è sensibile e sperimentare l'inattingibile e incomprensibile mistero santo nel modo storico della personalità umana»¹¹. In questo contesto, «la storia umana... diviene non solo il luogo concreto della rivelazione di Dio ma anche il primo campo di interesse della riflessione teologica»¹².

La teologia della Grazia di Rahner offre una visione organica dell'azione della Grazia dentro alla realtà esistenziale della persona, in contrapposizione alla visione della Grazia come causalità estrinseca opposta alla causalità psicologica. Con questo passo in avanti Rahner ha aperto una significativa possibilità di dialogo tra teologia, psicologia e psicoanalisi. Parafrasandolo, si potrebbe dire che la storia personale di un individuo, nelle sue componenti evolutive, relazionali, sociali, religiose e culturali è il luogo dell'auto-rivelazione di Dio. Il processo terapeutico che aiuta la persona a trovare e raggiungere un senso personale per l'esistenza è, in sé e per sé, un modo di investigare, anche se in maniera oscura e velata, il mistero santo presente nella vita psichica. Mc Dermott riflettendo su questa nuova teologia della Grazia, suggerisce che «possiamo aspettarci una maggiore interazione tra psicologia e teologia proprio in queste aree della guarigione e dello sviluppo, laddove le risorse creaturali degli esseri umani sono sperimentate nel loro intreccio con il dono di Dio»¹³.

La funzione di mediazione della rappresentazione di Dio

Tutti i bambini e le persone cresciute in una cultura o famiglia che proclama la fede in un Dio non visibile devono formarsi una rappresentazione di Dio che ha il ruolo di mediazione psichica e rende possibile il pensare e relazionarsi ad un essere che non è percepibile. La mente umana è rappresentazionale: si rapporta alla realtà e impara a padroneggiarla mediante la capacità di rappresentarla nella dimensione psichica. Si potrebbe dire, senza dubbio, che ciò che non viene rappresentato non esiste per la psiche.

La nozione di *rappresentazione* va però compresa chiaramente. Non stiamo parlando di immagini, ma di un insieme straordinariamente complesso di processi neurologici e psicodinamici organizzati intorno al concepire determinate realtà mediante percezioni e fantasie. Tali costruzioni basate su percezioni ed elaborazioni fantasmatiche sono organizzate come processi di memoria. Questi processi di memoria, a loro volta, sono regolati dalle difese psichiche, il cui obiettivo psicodinamico è sostenere l'equilibrio affettivo della persona¹⁴. Le rappresentazioni non cosce, precosce e cosce di ogni oggetto sono così straordinariamente ricche che nessuna concreta rappresentazione conscia può esaurire le fonti delle memorie che vi sottostanno.

Facciamo l'esempio della rappresentazione, nella mente di un adulto, della nonna che ha vissuto con lui in famiglia e l'ha curato quando era bambino ed adolescente.

Le rappresentazioni cosce della nonna si basano sicuramente su una lunga lista di processi di memoria sottostanti. Includono sensazioni corporee di essere stato tenuto, toccato e manipolato da lei in un'età molto precoce. Possono essere memorie cosce recuperabili o non recuperabili ma che sono iscritte in esperienze di benessere corporeo. Le rappresentazioni della nonna portano con sé percezioni non-cosce, pre-conosce, e cosce della sua voce, della sua maniera di osservare il bambino che cresce e di tutti gli altri modi di contatto con lui. A questo si aggiunge il gusto dei biscotti che ella cucinava, il contenuto delle storie che raccontava, i suoi interventi verso i genitori per conto del bambino, la presentazione delle realtà religiose, la sua visione del mondo, della vita e dei genitori stessi. Elementi essenziali della rappresentazione sono anche il suo aspetto fisico, dal suo odore ai suoi sguardi, la maniera di muoversi, vestirsi e comportarsi così come i messaggi che la sua presenza in famiglia comportava, le sue intenzioni percepite o presunte. Potrei procedere ancora, ma questo elenco dovrebbe bastare per illustrare la straordinaria ricchezza dei processi di memoria che supportano l'emergere di una rappresentazione conscia della nonna. Mentre il processo di rappresentazione conscia è in atto, alcune componenti di questa vasta rete di memorie verranno alla luce e altre rimarranno sottostanti e in ombra. È psicologicamente impossibile recuperare consciamente in un dato momento tutto ciò che abbiamo registrato nella nostra esperienza come rappresentazione di una certa persona. Ciò che diviene conscio è quell'aspetto della rappresentazione che, dal punto di vista psicodinamico, è più necessario in una particolare condizione psichica. Se la persona necessita di consolazione, la sua rappresentazione della nonna la ritrarrà mentre accarezza il bambino tenendolo in grembo o dice all'adolescente parole tranquillizzanti, piene di affetto e di rispetto. Per quella particolare situazione affettiva altri aspetti della sua rappresentazione sono inutili.

Cosa accade con la rappresentazione di Dio? Impossibilitati come siamo ad avere una qualsiasi diretta esperienza di Dio, siamo costretti a ricorrere a modalità indirette, per mezzo di *processi psicodinamici analogici*, che ci permettano di collegare le esperienze avute con le persone importanti della nostra vita al Dio presentato dalla religione come realmente esistente, affettuoso, pieno di desideri e che pur essendo non visibile agisce con efficacia nella realtà. Gli elementi che noi usiamo, siano le rappresentazioni dei genitori o di altre persone, non saranno arbitrari ma selezionati da un punto di vista psicodinamico. Se la persona che sta presentando Dio al bambino o all'adulto è gentile ed accogliente, questo può permettere al bambino o all'adulto (per mezzo della mediazione di *processi psicodinamici analogici automatici*) di attribuire gentilezza e accoglienza al Dio rappresentato in un particolare momento. Se la persona è rigida e punitiva, la rappresentazione di Dio del momento può includere anche tali caratteristiche.

La religione cristiana offre una larga varietà di risorse per formarsi una rappresentazione di Dio: le immagini di Dio proposte dalla Bibbia ebraica come creatore e come guida appassionata del suo popolo, i racconti evangelici della vita umana di Gesù, i diversi concetti della divinità come Padre, Figlio e Spirito Santo, le celebrazioni liturgiche che presentano Dio come cibo e bevanda offerti all'assemblea radunata insieme nel canto e nella preghiera. Nelle tradizioni ebraica e cattolica, Dio non è mai presentato come fosse isolato ma è sempre in relazione con dei suoi collaboratori molto speciali: Abramo, Mosé, i profeti, gli arcangeli, Maria e Giuseppe e con tutto il seguito di santi, maschi e femmine. Questo vivace assortimento di rappresentazioni di Dio e dei suoi collaboratori offre al bambino che cresce e anche all'adulto un abbondante assortimento di possibili componenti della

rappresentazione di Dio che può così adattarsi ad ogni configurazione psicodinamica dal momento della sua primitiva formazione fino alle sue successive trasformazioni e alla sua funzione psichica.

Per comprendere una rappresentazione individuale di Dio si devono tenere in considerazione alcuni principi dinamici del funzionamento psichico. Dio è descritto come una persona completa, capace di ogni esperienza ed attività psichica umana: potere, amore, collera, compassione, azione... Differisce però dagli umani poiché possiede potere, comprensione, e conoscenza che di gran lunga eccedono quelle dei normali esseri umani. Il bambino che sente parlare di questo Dio deve ricorrere a *processi psicodinamici analogici* per formarsi una rappresentazione di un tale Dio. Molto spesso ricorre agli esseri più potenti che conosce (madre, padre, insegnanti, preti...) per costruire analogicamente la rappresentazione di un Dio invisibile, potente, eppure reale. Ascoltare il salmo «ecco, l'occhio del Signore veglia su chi lo teme, su chi spera nella sua grazia» (Ps 33,18) può suscitare nella memoria inconscia o preconsocia del bambino o dell'adulto sentimenti di essere vegliato e amato da un genitore attento, permettendo così a ciascuno di noi di collegarsi alla rappresentazione di Dio evocata dal Salmo, o da altre parole della liturgia o della Scrittura. In questo modo, la rappresentazione di Dio si forma a partire da una vasta trama di processi di memorie multiple: sensazioni corporee, affetti provati, scambi relazionali, interpretazioni in fantasia di quegli stessi scambi, pensieri e convinzioni sugli oggetti primari e gli oggetti nel presente^{1**}, e tutti organizzati a partire dalla loro connessione affettiva e rappresentazionale con la parola chiave «Dio». L'uso della parola «Dio», pensata o parlata, porta a consapevolezza preconsocia o consocia gli aspetti significativi della rappresentazione di Dio, psicodinamicamente connessi con il momento esistenziale ed affettivo in cui tale parola prese forma ed anche con il momento in cui la parola viene usata.

La relazione del credente con Dio e l'esperienza della risposta di Dio *deve passare* attraverso questi processi rappresentazionali. Dio, come essere relazionale, deve sottostare agli strumenti relazionali disponibili agli esseri umani. In questo senso, si potrebbe dire che nonostante la sua presenza relazionale sia non visibile e non sensoriale, la relazione di Dio con gli uomini partecipa di tutte le vicissitudini delle relazioni umane. Il fenomeno universale del transfert descritto da Freud¹⁵ ci suggerisce che noi costruiamo l'esperienza di nuove relazioni sopra modelli primari di relazionalità. La nuova relazione si differenzia progressivamente e solo poco alla volta viene a dipendere più direttamente dal rapporto emotivo sperimentato con il nuovo oggetto.

Si potrebbe usare quest'ultima affermazione per una descrizione *ad hoc* della religione e delle pratiche religiose. Potremmo dire che le pratiche religiose ambiscono a differenziare progressivamente la rappresentazione di Dio dalle sue fonti, cioè dalle memorie plasmate da particolari condizioni psicodinamiche. Non per escluderle, ma piuttosto per renderle progressivamente più adeguate a Dio, in quanto oggetto in sé, un oggetto che ha scelto di rivelare Se Stesso attraverso la creazione, le Scritture e Gesù, nostro fratello nell'umanità.

¹ Con «oggetti primari» in psicoanalisi s'intende normalmente indicare i genitori, mentre gli oggetti nel presente sono le persone come sono percepite nel qui e ora (NdT).

La natura psicodinamica delle esperienze religiose

La mente umana regola la sua relazione con la realtà, ogni realtà, mediante le sue funzioni rappresentazionali. Quella realtà che esiste oggettivamente ma che non viene psichicamente rappresentata perde ogni possibilità di essere conosciuta. Dio è costretto a procurarsi alcune forme di rappresentazione per essere psichicamente disponibile nella mente del credente. Nella rappresentazione di Dio c'è un paradosso, perché il credente sa che il Dio trascendente della fede eccede la rappresentazione e vive in una realtà che non può essere conosciuta compiutamente. La distanza tra la rappresentazione di Dio e il Dio che viene raffigurato non è un caso unico. La ritroviamo anche nella rappresentazione degli oggetti ordinari. Tutti sappiamo che la gente esiste davvero e che rappresentarla nella nostra mente è lo strumento psichico di cui necessitiamo per conoscerla. Ma anche se siamo consapevoli della differenza che c'è tra come le persone sono realmente e le nostre concezioni su di loro, noi crediamo alle nostre rappresentazioni e sentiamo gli affetti che esse evocano in noi quando diventano rappresentazioni consce. La differenza tra la rappresentazione di Dio e quelle degli altri è che, in quest'ultimo caso, noi possiamo controllare ogni volta se li percepiamo correttamente, poiché essi vivono nella realtà materiale intorno a noi. Con Dio non è così. La persona che è in ricerca del Dio trascendente che si è autorivelato ha bisogno di ricorrere a mezzi spirituali, alle fonti della Sacra Scrittura, alle preghiere, ad esperti nel discernimento spirituale, per conoscere il significato di una specifica esperienza e per collegarsi relazionalmente e religiosamente con la divinità.

Chi inizia o approfondisce, la propria ricerca religiosa e/o spirituale dell'essere divino parte dalla propria personale maniera di concepire Dio. La ricerca stessa si origina a partire da un impulso psicodinamico di natura affettiva che motiva il cercatore a relazionarsi con Dio in un modo particolare. Un esempio per illustrare questo punto.

Un giovane durante la preghiera sente che Dio «vuole» da lui che sia più caritatevole con gli altri e avverte in sé un senso di urgenza a realizzare tale indicazione. In quella preghiera ha contemplato la compassione di Gesù per la folla affamata e il suo comando ai discepoli «date voi stessi a loro da mangiare» (Mc 6,37). Dopo un'ulteriore preghiera, questo ragazzo potrebbe decidere di rispondere all'impulso che sente in sé andando una volta alla settimana al gruppo parrocchiale che si occupa della mensa per i poveri. Vorrei ora esaminare attentamente questo semplice ma significativo momento di preghiera per individuare come funzionano i processi psicodinamici nel fornire motivazioni ad agire, in riferimento alle molteplici esperienze religiose del passato e fino a plasmare un momento di forte convinzione religiosa.

Nel caso di questo giovane possiamo porci alcune domande: perché la compassione di Gesù che lui già conosceva fin da bambino lo ha colpito proprio ora, in questo momento della sua vita? Perché il brano evangelico lo ha toccato emotivamente? Qual è la rappresentazione di Gesù a cui ha avuto accesso durante questo momento di preghiera? Quali esperienze emotive del passato sono state riattivate per risvegliare la sua compassione verso gli altri? Che cosa la fa sentire così urgente per lui?

Una risposta teologica potrebbe essere che Dio gli ha dato la sua Grazia in quel particolare momento e che lui l'ha liberamente accolta. Una risposta più vicina alla visione di Rahner e anche ad un'interpretazione psicoanalitica dell'esperienza di preghiera del nostro ragazzo potrebbe essere che la presenza di Dio nella sua vita psichica e la motivazione conscia di pregare per fare la volontà di Dio hanno fatto affiorare all'esperienza conscia

del ragazzo alcuni aspetti della sua rappresentazione di Dio, della sua rappresentazione di Sé, e favorito il suo stato emotivo attuale, il che, tutto insieme, lo porta a sentire il bisogno di seguire il comando di Gesù ai discepoli. Diversi livelli della sua esperienza passata potrebbero convergere in questo momento: il sentimento che egli aveva provato da bambino quando i genitori gli davano una moneta da mettere in mano ad un mendicante e il ricordo preconciso di uno di loro che lo guardava negli occhi; il film visto la sera prima sui bambini affamati dell'Africa con le loro pance gonfie; il sentimento che provò il giorno della sua prima comunione quando Gesù lo nutrì in un modo molto misterioso con qualcosa che non era esattamente pane; il giorno in cui fu ricoverato per un'influenza intestinale e sua madre gli portò un pane tostato; il senso di colpa che provò a scuola quando rifiutò di dare un po' della sua torta ad un altro bambino; la memoria, sempre viva e mai dimenticata, dello zio che gli ripeteva sempre che bisogna aiutare gli altri e, pagando di tasca sua, convinse i genitori del ragazzo a lasciarlo andare al campo estivo dove lui si divertì molto. Ricorda molto bene lo zio che scrive l'assegno e lo dà ai genitori. Nel fondo della sua mente c'è anche un pensiero latente di cui non è completamente consapevole, di quando –allora- sovrapponeva la mano dello zio che donava l'assegno alla mano di Gesù che benediceva il pane per la folla. Il bisogno incalzante di aiutare gli altri gli si è presentato proprio dopo essere andato ad una messa di suffragio per suo zio, durante la quale sentì una forte gratitudine per quell'uomo sempre disponibile per lui durante gli anni della sua crescita. Sebbene non ne sia consapevole, la compassione di Gesù per la folla e la compassione di suo zio per lui sono realtà della stessa natura. Durante la messa gli tornavano alla mente, sebbene in modo fugace, i bei tempi del campeggio pagato dallo zio, i pasti in comune, i compagni attorno al fuoco...., cercò di non distrarsi dal seguire la messa ma, fuori di chiesa continuò a sentirsi riconoscente per l'aiuto di suo zio e desiderava imitarlo.

Questa descrizione dettagliata dei processi psicodinamici che convergono intorno ad una concreta esperienza religiosa non spiega in modo esauriente le fonti psicodinamiche delle motivazioni che hanno portato il nostro giovane al desiderio e alla decisione di lavorare alla mensa per i poveri. Varie esperienze si intrecciano nel rafforzare emotivamente il suo essere mosso dalla compassione di Gesù verso la folla affamata: gesti di benevolenza sperimentati molte volte su di sé, sensi di colpa per non essere stato generoso in certe occasioni, la rappresentazione dello zio generoso, i genitori che gli insegnano con i fatti a dare ai poveri, sua madre che gli porta cibo nel momento del bisogno, il suo immaginario della misericordia di Gesù e altre esperienze ancora. La gratitudine che scaturisce in lui si indirizza su Gesù e gli suscita il desiderio di essere come lui, di seguirlo nel provvedere agli altri.

In breve, l'esperienza religiosa del giovane si è costruita su una moltitudine di significativi scambi emotivi tra la sua famiglia, il suo contesto religioso, la sua abitudine di pregare immaginandosi scene del vangelo, gli insegnamenti dei genitori, dello zio, della sua chiesa e del vangelo stesso ad essere compassionevole e a dare ai poveri. Il senso di urgenza del suo bisogno potrebbe avere diverse fonti: una comprensione più profonda dell'episodio evangelico, il desiderio di imitare suo zio, riprovare il benessere per aiutare gli altri e, forse, un certo senso di colpa per non averlo sempre fatto. Dare un'interpretazione riduttiva della sua esperienza religiosa sarebbe ingenuo. Il suo bisogno di aiutare gli altri si manifesta in lui come un'integrazione organica della sua vita reale, psichica e di preghiera. Egli non è consapevole di tutti i processi preconsoci che insieme convergono ad aprirlo all'aiutare gli altri. È solo consapevole che Gesù, come lui sentì nella preghiera, «vuole» che faccia qualcosa per i poveri. E per lui, ciò che Gesù vuole diventa obbligatorio. È la sua esperienza religiosa.

Qual'è la rappresentazione di Gesù che, nel nostro ragazzo, dà forza al suo bisogno di aiutare gli altri? È un Gesù compassionevole che si emoziona per la gente affamata che lo aveva seguito. L'immaginario evangelico che il giovane ha attivato nella sua mente lo conduce a «sentire» la compassione di Gesù. Il suo pregare ha richiamato processi di memoria, non disponibili a livello

conscio, di momenti di compassione per gli altri e per se stesso.. La rappresentazione di Gesù di questo momento si costruisce sulla rappresentazione dei suoi genitori compassionevoli dei poveri, sull'immagine della madre che lo nutre quando era malato, sull'affetto per lo zio generoso, sui suoi trascorsi con Gesù che provvede a lui, sulla rappresentazione di sé quando donava e si sentiva bene e quando non lo faceva e si sentiva in colpa. Insomma, l'immagine di Gesù evocata nella sua mente è organizzata da e intorno all'*affetto* della compassione, la quale aveva richiamato alla sua memoria preconsce tutte le persone che nel corso della sua maturazione religiosa avevano contribuito a fargli comprendere l'atteggiamento di Gesù verso la gente. I processi psicodinamici di attribuzione analogica delle sue percezioni e dei sentimenti per quelle persone sono ora diventati parte della sua rappresentazione di Gesù come un essere compassionevole. La compassione, comunque, non esaurisce la ricca rappresentazione di Cristo che il giovane ha. Altri stimoli dalla preghiera o dalla vita quotidiana porteranno alla sua piena consapevolezza altri aspetti della persona di Gesù organizzati intorno all'affetto dominante del momento.

La tradizione cattolica, come menzionato in precedenza, possiede molte rappresentazioni per avere accesso all'essere divino: Padre, Trinità, Spirito Santo o semplicemente Dio. Ognuno di questi nomi è collegato, come quello di Gesù, a fonti rappresentazionali straordinariamente complesse. A seconda del bisogno psichico del momento, i credenti possono avere molti e diversi accessi ad una divinità la cui rappresentazione è così riccamente supportata da processi affettivi e di memoria che la connettono con gli altri e con l'immaginario evocativo della Scrittura e dei testi liturgici.

Quando lo sviluppo ha avuto luogo in condizioni significative dal punto di vista emozionale e religioso, la rappresentazione della divinità può risultare molto sfaccettata e complessa. Quando, invece, ha visto relazioni disturbate, conflitti irrisolti pre-edipici, narcisistici o edipici l'essere divino può risultare con pochi e aspri tratti personali. Come nel caso di quella donna che non poteva pregare il «Padre nostro» poiché, ne era proprio convinta, il Padre aveva commesso un incesto con Maria: qui l'inibizione è collegata a conflitti incestuosi intensi e alla fissazione su una rappresentazione di suo padre e di Dio solo come esseri incestuosi.

Per descrivere la formazione e l'uso delle rappresentazioni ci siamo fin qui riferiti a processi propriamente psicodinamici. Ma il credente, oltre a rappresentarsi Dio, cerca una relazione con Lui e da Lui desidera avere una risposta altrettanto personale. Qual è, allora, l'impatto di tale relazione sulla rappresentazione di Dio?

Prima di rispondere alla domanda è necessario un breve accenno a come le relazioni plasmano l'esperienza e la costruzione soggettiva della realtà. Tutte le relazioni si basano su due fondamenti essenziali: percepire le azioni e parole dell'altro e credere alle sue intenzioni¹⁶. La percezione offre un vasto assortimento di informazioni consce, preconsce e non consce elaborate dalla mente secondo i normali canali neurologici e il cui significato viene interpretato a partire dalle precedenti esperienze psichiche. Se un adulto alza una mano per toccare un bambino, il bambino abituato ad essere accarezzato risponderà diversamente dal bambino abitualmente picchiato. La percezione è la medesima ma l'interpretazione del bambino si basa sulla sua aspettativa di venire accarezzato o colpito.

Nella relazione con Dio, la percezione si concentra sui processi interni, sull'immaginario religioso, sulle parole religiose, sulle esperienze liturgiche ed altri eventi di vita compresi alla luce della fede. Ma si possono anche sentire quelle parole come parole direttamente rivolte a noi. In questa comunicazione personale, il

credente ha, però, bisogno di accertarsi delle intenzioni di Dio nello stesso modo con cui ha bisogno di scoprire lo scopo del comunicare da parte delle altre persone. Non è sufficiente che uno ci dica di amarci e stimarci. Abbiamo bisogno di verificare il motivo che ha per dirci ciò. Inoltre dobbiamo credere che chi dice di amarci stia dicendo la verità e che, in effetti, abbia i requisiti e la capacità di amarci. Credere nelle intenzioni degli altri e nella loro sincerità è il fondamento di tutte le relazioni umane¹⁷. La relazione con Dio non è esonerata da questo requisito. Se Dio supera la verifica, il credente diventa convinto che Dio gli ha comunicato i suoi propri desideri. Avere la convinzione che Dio ci parla, individualmente e con desideri particolari ha effetti significativi¹⁸. Comporta una certa riorganizzazione della rappresentazione stessa di Dio, di alcuni aspetti del mondo oggettuale interno e una reinterpretazione e riorganizzazione gerarchica di alcune esperienze relazionali. Da un punto di vista psicologico, tale riorganizzazione non si limita alla sola relazione con Dio. Ogni esperienza relazionale significativa contribuisce alla riorganizzazione interna dell'intero mondo relazionale. La psicoanalisi ci dà numerosi esempi di trasformazione delle relazioni oggettuali come risultato dell'esperienza analitica del paziente nel contesto del transfert. In forza del transfert si scoprono nuovi tratti e motivazioni degli oggetti parentali e la scoperta contribuisce a modificare la relazione che il paziente ha con i genitori nel suo mondo interno e, non raramente, anche nella realtà stessa.

Il desiderio di entrare in relazione con Dio mediante la preghiera e le altre pratiche religiose, e gli sforzi per realizzarlo, devono necessariamente usare pensieri, sentimenti e parole che siano in grado di sostenere, agli occhi del credente, la comunicazione con la divinità. Eppure tali pensieri, sentimenti e parole portano inevitabilmente con sé l'impatto emotivo e cognitivo che hanno accumulato nelle relazioni con gli altri. Non c'è pratica religiosa che possa evitare questo modo psichico di funzionare. La persona che prega può provare sentimenti nuovi e scoprire una verità personale di grande significato per la sua crescita spirituale. Questa nuova esperienza può, a sua volta, dare nuovo significato alle parole, pensieri e sentimenti che l'hanno resa possibile. Ciò capita di frequente quando all'esperienza religiosa si accompagna la convinzione profonda di aver stabilito un incontro personale con Dio.

L'esperienza di contatto con Dio o il suo opposto (la convinzione di essere rifiutati dalla divinità) o qualcosa di intermedio comporta delle modifiche nella rappresentazione di Dio. È un processo normale ed ordinario, spesso preconsciouso, poiché la rappresentazione dell'essere divino, come ogni altra rappresentazione, è soggetta a periodiche revisioni e trasformazioni sotto l'influsso di esperienze relazionali con gli oggetti primari e i loro rappresentanti attuali, con altri oggetti significativi e con gli eventi religiosi.

Le esperienze religiose sono parte della vita relazionale. La vita relazionale è una realtà sempre in cambiamento e psicodinamicamente organizzata intorno a degli scambi emotivi interpersonali, reali o immaginari. Di conseguenza le rappresentazioni oggettuali si modificano continuamente, in modo discreto o evidente. La rappresentazione di Dio non fa eccezione: anch'essa si modifica ogni volta che si modificano le altre rappresentazioni oggettuali, specialmente quelle di persone affettivamente significative.

L'analisi delle esperienze religiose alla luce delle rappresentazioni di Dio evidenzia la stretta connessione tra vita religiosa ed esperienze interpersonali in quanto mediate dai processi psicodinamici che organizzano la coscienza di sé e la relazionalità. Per dirlo con termini più forti: la vita religiosa possiede i suoi fondamenti e compie le sue trasformazioni attraverso la mediazione dei rapporti emotivi con gli altri. Forse questa comprensione psicoanalitica dei processi psicodinamici richiesti dalla vita spirituale, trova un analogo religioso nell'affermazione di Gesù che ciò che noi abbiamo fatto per gli altri, senza nemmeno pensare a Lui, conterà nell'ultimo giorno come se noi l'avessimo fatto a Lui (Mt 25,40).

Rimane una domanda: come fa il Dio trascendente a comunicare e influenzare coloro che lo cercano? In teologia, si usa il concetto di Grazia. La Psicoanalisi non può usarlo trattandosi di nozione teologica che eccede il campo fenomenologico del sapere psicoanalitico. Eppure la psicoanalisi deve affermare che tutti gli incontri con Dio necessariamente passano attraverso le dinamiche dei processi relazionali. Se è così, allora è possibile dire che la Grazia deve poter usare tali processi relazionali per rendere efficace l'incontro tra Dio e il credente. Meissner così commenta il principio teologico tomistico «*gratia perficit naturam*»: «Io interpreterei questo principio... intendendo che, se la Grazia esercita degli effetti dentro la natura umana, lo fa solo all'interno e mediante le potenzialità e le capacità inerenti a tale natura. Comunque si possano prevedere tali effetti intrapsichici, essi non possono prendere una forma che non sia coerente ed espressiva delle potenzialità psichiche umane»¹⁹.

L'influsso della Psicoterapia e della Psicoanalisi sulla vita religiosa

La psicoterapia e la psicoanalisi comportano un coinvolgimento profondo, continuo, sincero e professionale tra due persone al fine di ottenere accesso e trasformare i pensieri, sentimenti o comportamenti disturbanti del paziente. Entrambi i trattamenti implicano una vera relazione tra due persone, inserita nel contesto terapeutico e caratterizzata dall'impegno congiunto e rispettoso dei partecipanti ad esplorare i processi normali e patologici così come si manifestano nel presente e con le loro radici nel passato. Il lavoro terapeutico si concentra sull'investigazione, la descrizione, il dare un nome ai sentimenti, alle credenze, alle convinzioni e ai comportamenti attuali del paziente. Questo processo conduce spontaneamente a rivisitare le situazioni dell'infanzia con i genitori, i fratelli, gli altri membri della famiglia, gli insegnanti, Dio e le persone religiose. Richiede l'esplorazione dei legami familiari primari e delle convinzioni che la persona si è fatta di se stessa in base ai bisogni e ai desideri umani fondamentali e al modo in cui essi in lei hanno trovato frustrazione o soddisfazione limitata. Molte persone non hanno mai oggettivato se stesse come un Sé che è al centro della propria vita psichica e come agente dei propri processi psicodinamici, inclusi quelli, come le difese, più difficili da percepire. Se anche hanno raggiunto una certa conoscenza di sé, non sono arrivate a quel livello di conoscenza di sé a cui il terapeuta porta: quel livello profondo dove la persona è in conflitto e contraddizione con se stessa. L'apporto

del terapeuta a comprendersi dal proprio interno è una esperienza nuova. Questo livello è l'area intima e privata e per il religioso Dio è il solo testimone dei suoi contenuti di confusione, sofferenza, colpa, vergogna e sentimenti o atti innominabili. Nello stesso tempo, tuttavia, la persona non sperimenta Dio come colui che ha accesso a ciò che le difese hanno represso o distorto in modo irriconoscibile e che ritorna nei sintomi e comportamenti patologici. Gli sforzi progressivi del terapeuta di aiutare rispettosamente il paziente ad esplorare gli aspetti più segreti e repressi o soppressi della sua vita psichica lo pongono, inevitabilmente, nel *locus parentis* e nel *locus Dei*. Questo significa affermare che la funzione del terapeuta (conoscere il paziente e aiutarlo ad articolare e dare un nome ai sentimenti e alle esperienze) è simile alla funzione che Winnicott²⁰ attribuisce alla madre, la quale, rispecchiando il bambino, lo aiuta a riconoscere se stesso²¹. Durante la crescita quel bambino ha ricevuto altre funzioni di rispecchiamento, progressivamente adeguate al suo livello di sviluppo, e quando si formò la rappresentazione di Dio e quella rappresentazione fu collegata al Dio vivente che tutto vede, il mondo interiore del bambino trovò in Lui un compagno inevitabile, a volte accolto con benevolenza, altre volte temuto.

Quando il terapeuta insiste nel conoscere il paziente dall'interno, sta chiedendo il diritto di entrare nella zona sacra che, fino ad ora, solo Dio aveva visitato con o senza l'approvazione del credente. Il paziente può non essere pienamente consapevole del fatto che il terapeuta stia occupando il *locus parentis* e il *locus Dei*. Presto tuttavia, si troveranno entrambi impegnati in una rete complessa di convinzioni, esperienze e relazioni affettive che riproducono le difficoltà con i genitori, fratelli, altri e perfino -a volte- con Dio.

Nel trattamento terapeutico il paziente deve assumere un nuovo punto di vista sui genitori e sulle altre persone della sua vita, Dio incluso. Questa seconda visione non è un esercizio asettico ma un coinvolgimento *dal vivo* con il terapeuta, il quale rifiuta di comportarsi come gli oggetti del passato o come un Dio pretenzioso e punitivo. Il contesto terapeutico porta il paziente al bisogno di cambiare la stima che ha di se stesso, dei suoi oggetti primari e delle altre persone. Tra il terapeuta e il paziente s'instaura un processo dialettico che stimola il paziente a controllare le credenze e convinzioni che ha di Sé e delle relazioni con gli altri, Dio incluso. Per alcuni pazienti questi cambiamenti sono evidenti e a volte drammatici. Per molti accadono in modo quasi impercettibile, fino ad un bel momento, quando il paziente diviene consapevole del cambiamento e dice ad esempio: «Nella mia ultima visita a casa, mi sono reso conto che non sono più spaventato da mio padre».

Queste considerazioni suggeriscono l'idea che ogni psicoterapia che sia sufficientemente profonda da modificare e riorganizzare le relazioni interne e attuali con gli oggetti primari e significativi, contribuirà, necessariamente, alla modificazione della rappresentazione di Dio, perfino se Dio non è mai stato menzionato esplicitamente.

La mia esperienza clinica mi ha mostrato la verità di questo effetto inatteso. Spesso, pazienti che a malapena avevano menzionato Dio durante il trattamento, si scoprono nella fase terminale a riflettere sulla loro posizione religiosa e le loro credenze. La fase terminale della terapia comporta la separazione dal terapeuta come oggetto

significativo e pensieri di separazione definitiva, morte ed irreversibilità conducono naturalmente alle riflessioni religiose. La separazione dal terapeuta può inclinare il paziente a stringersi di più al sempre presente essere divino, la cui rappresentazione è stata modificata dal processo analitico. Dio, che all'inizio del trattamento poteva avere avuto alcuni tratti severi derivanti da uno dei genitori, potrebbe ora avere acquisito tratti nuovi ed originali simili all'atteggiamento dell'analista, in particolare riferimento alla sua abilità ad accettare il paziente così come egli è.

Una giovane donna ebrea visse senza alcuna religione in un ambiente ricco e superficiale. A parte il giorno delle nozze, solo una volta era entrata in un edificio religioso, quando una *baby sitter* la portò alla cattedrale. La madre era invadente e critica, interessata solo al suo aspetto esteriore e alle sue prestazioni. Suo padre era apertamente seduttivo. Entrambi i genitori ostentavano la loro sessualità di fronte ai figli. In adolescenza, la paziente mise in atto comportamenti sessuali e divenne estremamente obesa. Dopo un'analisi prolungata del suo terrore e odio per la madre e della sua attrazione sessuale compulsiva per il padre, riuscì a perdere peso e a sposarsi. Poco dopo le nozze, venuto il momento di concludere l'analisi, incominciò a pensare di festeggiare lo *Sabbath* nella sua nuova casa. Non aveva mai pregato, perciò compose da sé alcune preghiere, si istruì sulla tradizione dello *Sabbath*, comprò una *Menorah* e le candele e fece da se stessa la liturgia dello *Sabbath*. La descrizione di Dio che lei mi dava in quel momento aveva tratti molto simili a quelli che lei usava per descrivere me nelle mie interazioni con lei. Mi convinsi che il suo nuovo Dio aveva sostituito la rappresentazione di Dio inaccettabile modellata dalla relazione con sua madre invasiva. Fino a quel momento non aveva mai menzionato Dio, un evento raro nei trattamenti analitici. La mancanza mi ricordò di quella paziente così terrorizzata dal suo Dio distruttivo da non poter nemmeno pensare a Lui²². La mia giovane paziente alla fine fu capace di esprimersi con precisione dicendo, in modo semplice e diretto, che lei desiderava un Dio e che voleva pregarlo in un modo tutto suo. Molti pazienti finiscono il loro trattamento senza affrontare esplicitamente il loro Dio, eppure i loro comportamenti trasformati suggeriscono che la loro rappresentazione di Dio è stata modificata.

Altri pazienti portano Dio direttamente all'interno del trattamento. Il terapeuta deve decidere come trattare Dio in quanto oggetto di analisi, che, come gli altri oggetti, fa pretese o richieste al paziente. La maggior parte dei terapeuti non ha ricevuto istruzioni in merito dato che è solo di recente che spiritualità e religione sono divenute componenti accettabili all'interno del processo terapeutico.

Come trattare il tema Dio

Tecnicamente, Dio va trattato come ogni altro oggetto. È un oggetto interno legittimo e reale per il paziente e merita la stessa attenzione terapeutica che abbiamo per i pazienti, i coniugi, parenti e figli. Dio non gode di particolari privilegi in psicoterapia. Di lui si fa un'esplorazione estremamente dettagliata: dei suoi tratti di carattere, dei suoi comportamenti, delle sue disposizioni, dei suoi atteggiamenti verso il paziente, dei comandamenti che ha istituito, o di ogni altra attività che il paziente crede Dio stia compiendo. In questa analisi, il terapeuta deve prestare molta attenzione al suo controtransfert: c'è la tentazione di considerare il proprio Dio identico a quello del paziente, tentazione particolarmente forte quando terapeuta e paziente condividono la stessa confessione religiosa. Deve essere assolutamente chiaro che la fede conscia e la dottrina ufficiale su ciò che Dio è può essere diversa dal Dio della vita emozionale. Nulla deve essere dato per scontato riguardo a Dio,

proprio come nulla deve essere dato per scontato rispetto ad un genitore o un parente. Il Dio cristiano é amorevole e misericordioso, ma il paziente può aver sperimentato un senso di esclusione da questo amore. Bernardine Fisher sapeva che il suo Dio cattolico era misericordioso. Eppure diceva «Non mi sono mai sentita meritevole dell'amore di Dio per me»... «Io non prego, perché sento che Dio non mi ascolterà se io non seguo le sue regole» ... «Lui non ascolta» ... «Considero Dio come mio nemico perché non s'interessa molto di me»²³. Il Dio ufficiale di Bernardine Fisher era drasticamente diverso dal Dio personale con cui lei conviveva. Il Dio di cui il terapeuta deve venire a conoscenza non è il Dio della dottrina ma il Dio privato e personale dell'esperienza interiore, capace di evocare paure nascoste o fantasie grandiose, così come testimone di segreti spaventosi.

Per esplorare questi argomenti, il terapeuta deve avere libertà e immaginazione. Se il paziente dice in modo veemente che Dio non vuole che lui sia felice²⁴, è importante investigare sulle motivazioni di Dio, i suoi umori, la sua relazione col paziente, il modo con cui Lui lo vede, e il tipo di azioni che presume Dio compirà per impedire la sua felicità. Ovviamente non sto parlando di un interrogatorio, ma di una valutazione puntuale e opportuna di queste istanze fino a che il paziente sarà capace di riconoscere le fonti psicodinamiche della sua convinzione e di collegarle alle sue esperienze attuali, alle fantasie e ai desideri del passato.

Lo scopo è lo stesso di quello già menzionato per le pratiche religiose: differenziare progressivamente la rappresentazione di Dio dalle sue fonti mnestiche motivate psicodinamicamente, non per abbandonarle, ma per adattarle meglio con Dio in quanto oggetto in sé, adatto per essere un oggetto divino per il paziente, cioè un Dio veramente personale.

Molte persone sperimentano il loro Dio personale conformemente alle descrizioni della Scrittura e perfino della riflessione teologica. Ma l'obiettivo terapeutico rimane identico: esplorare i sentimenti e le esperienze che quelle descrizioni evocano in modo da comprendere la psicodinamica personale e il significato religioso che esse hanno per il paziente. L'immaginario religioso, in particolare se carico di intensi sentimenti, può essere il primo elemento che rivela aspetti della relazione con i genitori che non sono direttamente accessibili. Ecco un esempio: un paziente maschio affermava esplicitamente di voler essere Dio²⁵. All'inizio della sua analisi riferì di un sogno dove lui era in una grande chiesa in mezzo ad una lunga processione di vescovi, quando si aprì il soffitto e sentì una voce che gli diceva: «Vieni e unisciti a noi!». Nel decorso del trattamento questo sogno esplicitamente religioso lo portò alla consapevolezza del suo intenso desiderio di essere invitato nel letto dei genitori, dove avrebbe preso posto in mezzo a loro. Per lui era più facile ammettere che voleva un posto nel mezzo della famiglia divina piuttosto che accettare l'umiliante frustrazione di non essere alla pari con i genitori ma soltanto il loro bambino. Lo spostamento religioso facilitò l'elaborazione dei sentimenti e la progressiva capacità di portare il pensiero al fatto che egli era sia una creatura di Dio che il bambino dei suoi genitori.

Anche i riferimenti alla Scrittura che emergono durante il trattamento analitico richiedono una precisa attenzione ai sentimenti del controtransfert, così che il terapeuta sappia astenersi dall'imporre un'interpretazione dei sacri testi a prescindere dall'esperienza del paziente. Avere a che fare con le citazioni della Scrittura richiede anche una grande libertà di immaginazione e una capacità winnicottiana di giocare, di lasciar espandere l'immaginario durante il trattamento, verso descrizioni dettagliate che possono aiutare il terapeuta a scoprire le ricchezze

che tali riferimenti offrono al paziente e i conflitti che risvegliano in lui. L'attenzione ai particolari di come una persona ritrae una scena biblica, per esempio, può portare alla luce paure e desideri insospettati.

Tutti i concetti qui presentati si possono applicare anche alla consulenza pastorale e alla direzione spirituale, sebbene i loro scopi siano diversi da quelli della psicoterapia o della psicoanalisi. L'obiettivo finale rimane lo stesso: aiutare la persona a trovare un autentico accesso al Dio personale, un Dio significativo dal punto di vista psicodinamico, un Dio che si cerca di servire e amare. Imporre a loro una visione di Dio, anche se corretta da un punto di vista biblico e teologico, porterà solo a sottomissione e compiacenza e non ad una trasformazione religiosa significativa. Se il consulente o il direttore spirituale capisce che la persona ha bisogno di modificare alcuni aspetti della sua relazione con Dio, gli sarà più di aiuto trovare dei modi che sono compatibili con le esperienze emotive disponibili a quella persona. A volte la contemplazione orante di un particolare passo biblico può andare a toccare o anche a risvegliare esperienze significative del passato che sono state ignorate o dimenticate. Fu questo il caso di una donna che, in un momento di grande paura, immaginò di aggrapparsi strettamente alla mano di Gesù. La successiva esplorazione di quel momento rivelò l'intenso sentimento di protezione e affetto che lei, da bambina, aveva provato quando camminava tenendo la mano alla nonna. La posizione dei due corpi nella scena religiosa con Gesù corrispondeva in modo perfetto al modo in cui la nonna e la bambina si erano tenute la mano. Aver scoperto la fonte non cambiò la natura religiosa di quell'esperienza di sentirsi tenuta da Gesù, ma ne aumentò il sentimento di protezione affettuosa.

Quest'ultimo esempio ci riporta, come un percorso circolare, al punto di partenza di questo studio. Dio, che ha rivelato se stesso al suo popolo attraverso la creazione, la Scrittura e suo Figlio, non può evitare gli strumenti che ha creato per guidare la gente nella ricerca spirituale e religiosa di Lui. Le sue personali comunicazioni ai fedeli sono mediate, sia nella realtà esterna, sia nella dimensione intrapsichica, dalla complessità della vita relazionale.

¹ W.W. Meissner, *Response to Louis Roy*, in «Theological Studies», 57 (1996), pp. 331-337.

² K. Rahner, in Geoffrey B. Kelley (a cura di), *Karl Rahner: Theologian of the graced search for meaning*, Fortress Press, Minneapolis 1992.

³ *Ibid.*, p. 1.

⁴ *Ibid.*, pp. 34-35.

⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁷ G. B. Kelly, *Editorial commentaries*, in G. B. Kelly (a cura di), *Karl Rahner, theologian of the graced search for meaning*, cit., p. 40.

⁸ *Ibid.*, p. 95.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 96.

¹¹ *Ibid.* p. 39.

¹² *Ibid.*

¹³ B.O. McDermott, *What are they saying about the grace of Christ?*, Paulist Press, New York and Ramsey 1984, p. 63.

¹⁴ A-M. Rizzuto, *The birth of the living God. A psychoanalytic study*, The University of Chicago Press, Chicago, London 1979 (tr. it. *La nascita del Dio vivente. Studio psicoanalitico*, Borla, Roma 1994).

¹⁵ S. Freud (1912), *The dynamics of transference*, in *Standard Edition*, Vol. 12, The Hogarth Press, London, pp. 97-108.

¹⁶ A-M. Rizzuto, *Believing and Personal and Religious Beliefs: Psychoanalytic Considerations*, in «*Psychoanalysis and Contemporary Thought*», 25 (2003), pp. 73-103.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ In questo studio, *Believing and Personal and Religious Beliefs...*, cit. ho descritto le condizioni per l'emergere di convinzioni, religiose o meno.

¹⁹ W.W. Meissner, *Response to Louis Roy*, cit., p. 334

²⁰ D. W. Winnicott, *Mirror-role of mother and family in child development*, in *Playing and Reality*, Basic Books, New York 1971, p. 112 (tr. It. *La funzione di specchio della madre e della famiglia nello sviluppo infantile*, in *Gioco e realtà*, Armando Editore, Roma, 1974, pp. 189-200).

²¹ A-M. Rizzuto, *Psychoanalysis: The transformation of the subject by the spoken word*, in «*The Psychoanalytic Quarterly*», 72 (2003), pp. 287-324.

²² A-M. Rizzuto, *La nascita del Dio vivente*, cit. pp. 230-268.

²³ *Ibid.*

²⁴ A-M. Rizzuto, *Trasformazioni delle rappresentazioni del sé, dell'oggetto e di Dio in psicoanalisi*, in M. Aletti e G. Rossi (a cura di), *L'illusione religiosa: Rive e derive*, Centro Scientifico Editore, Torino 2001, pp. 27-54.

²⁵ *Ibid.*