

PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE-news

Notiziario della Società Italiana di Psicologia della Religione

<http://www.psicologiadellareligione.it>

Anno 17, n.2, Mag. -Ago. 2012

Religione, spiritualità e cura di sé: Opportunità e sfide

Come pre-annunciato nell'ultimo Notiziario e nel *Call for paper* inviato a tutti i soci, il 13° Convegno SIPR si terrà a Verona il 26 e 27 Ottobre 2012 presso l'Università degli Studi, nella sede del Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia.

L'organizzazione del Convegno è frutto di una fattiva collaborazione tra il Direttivo SIPR e la Direzione del Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia che ha valutato il tema proposto come argomento di rilevante attualità e di comune interesse scientifico, ed ha pertanto deliberato la concessione di crediti formativi agli studenti universitari che parteciperanno al nostro evento.

I relatori invitati sono:

Luigina Mortari, Ordinario di Pedagogia e Direttore del Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia dell'Università di Verona. Terrà una relazione sul tema: *"Cura di sé e pratiche spirituali"*;

Lucio Pinkus, Ordinario di Psicologia della Religione all'Università di Urbino. La sua relazione verterà sul tema: *"Religione, Spiritualità, Identità"*;

Ivo Lizzola, Ordinario di Pedagogia, Preside della Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Bergamo. Argomento della sua relazione: *"Respiro dello spirito e legame del dono ricevuto"*.

Il Comitato scientifico del Convegno auspica che le tre relazioni in plenaria possano favorire, attraverso una articolata declinazione della tematica presentata e gli incroci trans-culturali che verranno proposti, la ricerca e lo sviluppo

di una riflessione condivisa, pur nel rispetto delle rispettive epistemologie, tra psicologi e pedagogisti sul tema della "cura di sé" e sul contributo che la Religione può dare alle pratiche di formazione della persona nel nostro attuale contesto socio-culturale.

Il disagio diffuso della nostra società è a tutti evidente, e la preoccupante incapacità dell'uomo ad affrontare con autenticità i problemi della vita fa pensare che l'identità personale è sempre più instabile e precaria. Si evidenzia, inoltre, una consistente difficoltà a trovare risorse e ad elaborare strategie significative per uscire dall'attuale crisi di umanizzazione delle nostre relazioni, per cui, parafrasando Foucault, è possibile affermare che non il "dominio di sé", bensì l'"estranità a sé" è la cifra di una modernità sempre più complessa ed inquietante.

L'estranità a sé sembra il prezzo pesante che la nostra società deve pagare all'imperante nuova "religione del narcisismo" che, secondo lo psicoanalista anglo-pakistano Masud Khan, corrisponde allo sviluppo della "epistemologia dell'autoesperienza" nella nostra cultura occidentale giudaico-cristiana, posizione che implica un distacco dalla presenza di Dio nella coscienza umana, a favore di una immagine ugualmente mitica dell'autonomia della mente, che si basa su un modello di funzionalità meccanica, autonoma ed autosufficiente.

Pertanto, se con il Convegno del 2010

ALL'INTERNO

- ☞ *Lectures consigliate (e alcune sconsigliate)*
- ☞ *Nuovi soci*
- ☞ *Lou Andreas Salomé: dal narcisismo originario al desiderio di Dio*
- ☞ *Religione, spiritualità e cura di sé*
- ☞ *Congresso di Verona 2012*
- ☞ *Rinnovo quota associativa*



“Religiosità e Narcisismo” abbiamo discusso l’“uso psichico della Religione” in funzione del bisogno di una *sicurezza* fondata sulla “dipendenza narcisistica dall’oggetto ideale” (Sassanelli), con il Convegno 2012 intendiamo focalizzare la nostra attenzione sul possibile contributo che la Religione può offrire al bisogno dell’uomo contemporaneo di ritrovare una *identità* salda, vitalmente fondata sulle esigenze del sé e non sulle illusioni dell’IO.

La Religione infatti, come funzione relazionale della mente, può contribuire a ridimensionare i vissuti di onnipotenza e di illusoria autosufficienza e a favorire, temperando il narcisismo umano, un sano processo di crescita attraverso la sopportazione e l’accettazione dei limiti dell’esistenza.

Ma potremmo anche dire che l’acquisizione di una identità stabile comporta la disponibilità a valorizzare la propria interiorità e la dimensione spirituale dell’esistenza, rinunciando ancora una volta alla centralità dell’IO e impegnandoci a contrastare il rischio di una sua ipertrofica deriva in termini di potere sull’uomo e di dominio sulla natura.

La cura di sé può allora essere intesa, con riferimento al pensiero di Foucault, come pratica e impegno politico-filosofico, ma anche come pratica terapeutica e psico-pedagogica volta a disfare l’identità fondata sul potere dell’IO e a inventare nuove forme di soggettività e nuove modalità di esistenza fondate invece sul ridimensionamento dei desideri narcisistici.

La stessa psicoanalisi, come sostiene P. Hutton nel suo saggio “Foucault, Freud e le tecnologie del sé”, si presenta in una prospettiva storica come un tardo contributo a questa impresa, “l’ultima nata di una stirpe lunga ed erratica di tecniche per la cura di sé”.

La cura di sé, come “*apprendimento ad aver cura della propria umanità*”, può dunque essere pensata come una pratica mirante alla evoluzione trasformativa del sé, e quindi alla “*umanizzazione del desiderio*” che va salvaguardato nella sua forza vitale di investimento oggettuale, ma va depurato dalle sue valenze di grandiosità e infinitezza.

L’umanizzazione del desiderio coinvolge in profondità il nostro *SE’* che, nonostante il suo carattere proteiforme, per certi versi sfuggente e fondato su una sostanziale fragilità definito-

ria, va pensato, ai fini del nostro discorso, non come una struttura della mente, al pari delle altre istanze psichiche (ES, IO, SUPER – IO), e nemmeno come la semplice espressione della dimensione soggettiva dell’esperienza, bensì come la *manifestazione della totalità biopsichica della persona*.

Il Sé fragile dell’uomo contemporaneo, che si rivela contraddittoriamente attraverso le manifestazioni di un IO smarrito e disorientato, ma anche vorace e predatorio, ha veramente bisogno di essere umanizzato, cioè temperato nel suo narcisismo, e condotto verso il riconoscimento percettivo delle autentiche esigenze della vita umana che viene altrimenti falsificata dall’ebbrezza illusoria dell’onnipotenza e dell’autosufficienza.

Comprendiamo allora che l’“Aver cura di sé” consente di ri-significare la nostra esperienza e ci permette di considerare il rapporto Io-Mondo da un altro angolo visuale, evitando il rischio di una possibile e progressiva devitalizzazione dello stesso Sé e favorendo altresì i processi di integrazione dell’IO attraverso la sua de-idealizzazione.

Ritengo che il Convegno offrirà a tutti i partecipanti la possibilità di un serio confronto su questi temi considerando, io credo, che “Umanizzare la nostra vita imparando ad avere autenticamente cura di noi stessi” significa sopportare la fatica di de-costruire le nostre illusioni grandiose ed approdare (attraverso un percorso terapeutico, se necessario, o attraverso il contributo fornito dalle pratiche psico-pedagogiche della cura di sé e dalle pratiche spirituali) a una positiva visione ermeneutica della finitezza umana che eviti il rischio della pericolosa tendenza al ripiegamento narcisistico autoreferenziale del nostro tempo.

Fabio De Nardi

NUOVI SOCI

Il Direttivo nazionale, all’unanimità, ha accolto le seguenti domande di associazione:

Soci ordinari: *Marco Maio e Loredana Conti*;

Socio Aggregato: *Carlo Orecchia*.

A loro il nostro benvenuto, con l’augurio di una proficua collaborazione.

LETTURE CONSIGLIATE (e alcune sconsigliate)

La psicologia della religione è oggi riconosciuta come disciplina specifica, accreditata nell'ambito della psicologia accademica e professionale. Non è sempre stato così. La rinascita della disciplina risale agli anni '70 ed era stata avviata solo un decennio prima dalla coraggiosa e pressoché solitaria iniziativa di alcuni "padri fondatori", primo tra tutti Antoine Vergote che aveva avviato, con pochissimi allievi, il *Centre de Psychologie Religieuse* a Lovanio. Un recentissimo volume ricostruisce la storia degli ultimi quarant'anni della psicologia della religione nel mondo attraverso le narrazioni autobiografiche di 16 "pionieri" che ripercorrono i propri personali percorsi motivazionali, curriculari, accademici e didattici, e introducono alle loro pubblicazioni più significative. Il volume è a cura di Jacob A. Belzen, *Psychology of religion: autobiographical accounts*. (New York: Springer, 2012, € 93,55). Vi si possono cogliere anche tappe ed episodi della storia della disciplina in Italia, sullo sfondo del contributo di M. Aletti "My concern with psychology of religion: Defending psychology, respecting religion" (pp. 19-41).

Proprio in Italia, presso l'università di Bari, si è tenuto in agosto 2011, il congresso mondiale della IAPR - *International Association for the Psychology of Religion*, organizzato dalla Società Italiana di Psicologia della Religione. Il volume dei Pre-atti, disponibile anche *on line* all'indirizzo www.iapr2011.org, offre un panorama esaustivo delle tendenze attuali della disciplina. Un tema molto frequentato, nell'attuale temperie culturale post-moderna, è quello della individuazione dell'oggetto della disciplina, diversamente inteso (e diversamente denominato), in funzione dei differenti contesti culturali di riferimento: *religione, religiosità, spiritualità, senso del sacro, fede cristiana...* La polisemia sottende anche scelte teoriche ed epistemologiche diverse, raramente esplicitate, su cui rimane auspicabile un confronto. Peraltro, ciascuno di quei concetti viene, in diverse ricerche, utilmente incrociato con altre dimensioni e caratteristiche psicologiche e psicosociali: tratti di personalità, influssi sul benessere/malessere psichico e fisico, identità personale, pluralismo culturale, attaccamento infantile e attaccamento adulto. L'insieme dei duecento

contributi presentati evidenzia la ricchezza e la vivacità della disciplina a livello internazionale, interculturale e persino interreligioso. Ma vi si possono leggere anche alcuni segnali di aspetti problematici, che rispecchiano la situazione attuale della disciplina nel suo complesso. Colpisce la netta prevalenza di ricerche empiriche su temi circoscritti e in campioni limitati, secondo un modello prevalente nelle discipline psicologiche nel mondo accademico. Meno presenti, come si accennava, le riflessioni fondative sulla disciplina, e la revisione critica della validità dei concetti e delle loro misurazioni: compito decisamente più impegnativo a livello di studio, di verifica empirica e di dibattito internazionale; fanno eccezione alcuni interessanti *panel*, tra cui quelli che mettono a confronto la psicoanalisi e la teologia sulla questione della verità o si interrogano sui rapporti tra religione e spiritualità con riferimento alla diversità dei contesti, quello europeo e quello nordamericano. Rare sono ricerche sulla religione vissuta, quale è realmente praticata dai credenti delle diverse religioni, nelle loro specificità: credenze qualificanti, pratiche culturali, struttura organizzativa, forme storico-culturali determinate e loro incidenza nelle forme pubbliche del vivere civile. Le ricerche a volte, pur definendosi "empiriche", rischiano di arrestarsi alla rilevamento di concetti astratti (religione intrinseca/estrinseca, spiritualità, fondamentalismo, misticismo, attaccamento), e di ridursi ad una rilevazione demoscopica, spesso basata su questionari autodescrittivi (a volte applicati via internet), piuttosto che approfondire strutture e processi propriamente psicologici in gioco nell'atteggiamento dei soggetti verso la religione di riferimento, lungo la propria storia individuale e nel contesto culturale specifico. Durante lo stesso convegno, (come sempre più spesso, nella letteratura specialistica) si è evidenziata la necessità, per la psicologia della religione, di coniugare l'approccio specificamente psicologico con il rispetto della specificità delle singole religioni quali si possono cogliere nelle forme storico-culturali determinate. Esigenza riassumibile nella formula: rispettare la psicologia, rispettare la religione.

A questa esigenza risponde, sia pure su un

tema molto specifico, l'interessante volumetto *Psicologia e culto*, numero monografico di *Rivista Liturgica* (terza serie, anno 98, fasc. 1 gen-feb 2011, pp. 192, € 10,50). Il volume disegna un orizzonte per le tematiche riferibili al rapporto psicologia e liturgia attraverso gli interventi di sei studiosi (Aletti, Sovernigo, Crocetti, Pinkus, Sequeri, Saponi) che propongono modelli psicologi e psicoanalitici di lettura del rito e del suo rapporto con il tempo e con lo spazio della celebrazione, della dialettica tra soggettivo ed oggettivo nella partecipazione personale, della rilevanza dell'estetico e del sensoriale nella costruzione della interiorità spirituale. A completamento, stimolanti note su tematiche particolari: la musica nella liturgia, la pietà popolare, il senso di colpa... e tante altre, che rendono il volumetto, ricco di contenuti ma di agevole lettura, prezioso non solo per gli studiosi, psicologi e liturgisti, ma anche per i Pastori e per il singolo credente che voglia riflettere criticamente sulla sua pratica culturale.

Ben centrato sul rilievo psicologico della religione (cattolica) nel nostro contesto culturale, in particolare sulla relazione tra religione e benessere psicofisico, è la raccolta di saggi a cura di Antonio Filiberto e Eugenio Torre *Il religioso risorsa nella sofferenza psichica. Spunti per un dialogo tra clinica e patologia* (FrancoAngeli, Milano, 2010, pp. 160, euro 19,00) I diversi contributi sono animati dalla condivisa convinzione che la religione è elemento rilevante nel benessere psicofisico, tanto nella strutturazione di alcune sofferenze e sintomi psicopatologici, quanto nel processo di cura di sé e del prendersi cura di altri. Centrale in questo senso il saggio di Lucio Pinkus, *Doppia identità: una polarità da integrare* che mostra come l'attenzione alla valenza psicologica della spiritualità superi la conflittualità tra credente e non credente, nella convinzione che l'esperienza della fede-fiducia è fondamentale per l'ortogenesi del soggetto. Medesima attenzione a ciò che è universalmente umano, originario e previo all'atteggiamento personale verso la religione, permette allo psicoterapeuta - ribadisce Pinkus - di evitare conflitti tra la propria identità di clinico e il proprio personale credo. Tesi certamente condivisibile e strutturalmente connessa alla psicoterapia psicodinamica, che supera la posizione (sconcertante!) sostenuta nello stesso

volume in un altro saggio che sostiene, invece, che lo psicoterapeuta debba dichiarare ai pazienti la propria posizione nei confronti del credo religioso, asserendo che "solo un ingenuo può pensare che lo psicoterapeuta sia neutro". Ebbene, noi siamo tra quegli ingenui... E da sempre sosteniamo (cfr. convegno SIPR di Torino 1992: *Theos e atheos in psicoterapia*) che l'espressione "psicoterapeuta cristiano" sia molto vicina ad un ossimoro e che una pratica psicoterapeutica ad esso ispirata sia lesiva della deontologia professionale.

Con la concretezza di atteggiamenti verso la religione, nella fattispecie le sette e i "movimenti antisette", si misura anche il volumetto di Raffaella Di Marzio, *Nuove religioni e sette. La psicologia di fronte alle nuove forme di culto* (Edizioni Scientifiche MA.GI, Roma 2010, € 16,00). In un campo perlustrato con percorsi tortuosi di troppi sedicenti "esperti" spesso animati da spirito polemico ed interessi personali, il lavoro della Di Marzio è una notevole eccezione, che affronta la questione *sine ira et studio*, superando le secche della contrapposizione ideologica e delle "guerre di religione", a volte sottese agli stessi concetti di "setta", di lavaggio del cervello, di proselitismo, di adesione coatta, di "decondizionamento", di tecniche di de-programmazione. Questi concetti vengono analizzati in una prospettiva storico-critica e nel loro significato attuale, nella loro risonanza personale e soggettiva, non meno che nei processi collettivi psicosociali in gioco. Per questa via l'autrice giunge a suggerire i percorsi di un dialogo tra "difensori delle sette" e "movimenti antisette", sul terreno di una riflessione psicologica circa le motivazioni individuali, i processi psicosociali, le dinamiche relazionali e gruppalì, non solo delle "vittime", ma anche dei loro "guaritori".

Religione, affetti, desiderio. Nuovi contributi alla luce della psicoanalisi

È noto che Freud, in *L'avvenire di un'illusione* (1927), dopo aver descritto la religione come illusione e, cioè, nella sua accezione, una credenza fermamente basata sul desiderio, sottolinea che, però, l'illusione non è un miraggio, tantomeno un delirio e neppure, necessariamente, un errore. Radicata negli affetti, la religione, quanto al suo contenuto di verità, è inconfutabile, non meno che indimostrabile in

termini razionali: “In realtà la psicoanalisi è un metodo di ricerca, uno strumento imparziale” con cui, a buon diritto i “difensori della religione potranno servirsi della psicoanalisi per avvalorare in pieno il significato affettivo della dottrina religiosa”.

L’intuizione di Freud ha fornito a molti psicoanalisti e psicologi della religione, stimolo e modelli di rilettura del vissuto religioso, a partire da alcuni dei primi discepoli, come il Pastore Oskar Pfister, che coglie all’origine di ogni sapere (quello scientifico non meno che quello religioso) un “pensiero desiderante” e Lou Andreas Salomé, cosmopolita esploratrice di movimenti culturali ed anime di grandi uomini dell’Otto-Novecento. Per la Salomé il vero credente, quello psicologicamente sano, si distingue dal “sedentario” perché è “creativo”: sa di essere “creatore del suo creatore” nel ricevere, utilizzare e costruire la propria rappresentazione di Dio. Per il credente la fede è “il fragile involucro del dubbio”: all’interno delle espressioni che danno un nome a Dio si agita il dubbio di tradirne la verità e di nominarne il nome di Dio invano. Non si tratta, certo, del dubbio del relativismo e dell’esasperazione nichilista; quanto, piuttosto, del dubbio dell’esitazione di chi cerca la verità, senza l’arroganza del possesso.

Non “maestra del sospetto” (secondo il fraintendimento di Ricoeur) ma dispositivo dell’emergere dei processi psichici del soggetto al soggetto stesso, la psicoanalisi aiuta la comprensione del percorso di instaurazione del desiderio e dell’appagamento e, conseguentemente, anche la comprensione di quel bisogno di credere che è all’origine di tanti percorsi umani, tra cui quello del divenire religioso. Non a caso la lettura della religione alla luce della psicoanalisi è una costante nell’opera di Antoine Vergote. Il contributo che egli ha dato alla costruzione di un’antropologia teologica a partire dall’archeologia psicoanalitica dell’umano è illustrato nell’opera di Jean-Baptiste Lecuit, *L’anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d’Antoine Vergote* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2007, pp. 678, € 55,00).

Lecuit recepisce da Vergote la convinzione metodologica che la psicologia sarà tanto più utile alla teologia, quanto più sarà fedele ai suoi propri principi e metodi nel cercare la verità psicologica sull’uomo; verità che, per

ogni credente come per il teologo, non potrà risultare in contraddizione con la verità sull’uomo rivelata da Dio. Nel pensiero di Vergote l’autore rintraccia tre grandi assi o processi, ciascuno dei quali collega un polo psicoanalitico e un polo teologico. Nella prima parte, “Dal corpo libidinale al corpo della risurrezione”, è sviluppata la questione dell’unità complessa e del destino dell’essere umano, tra la realtà psichica inconscia, il corpo e lo spirito. Nella seconda parte, “Dall’attaccamento fusionale all’amore-*agape*” trova sviluppo il tema psicoanalitico dell’emergenza del desiderio e dell’amore. La sublimazione consiste in una trasformazione della libido, non nella sua negazione: l’inconscio rimosso è preceduto dall’inconscio originario, cioè dal fatto che l’uomo è costitutivamente un soggetto di desiderio; e perciò radicato nella relazione. Ne risulta la possibilità di un’apertura a un desiderio di Dio, e ad una religione, che non origini da una rimozione della libido. Infine la terza parte, “Dal complesso parentale all’intersoggettività teologale”, approfondisce il tema della relazione del mistero dell’uomo con il mistero di Dio, a partire da un orizzonte complessivo: come avviene l’ominizzazione dell’individuo e della specie, tra natura e cultura? Qui la posizione di Lecuit si fa interrogante e critica. Egli individua in Vergote un emergentismo non riduzionista, che, conservandosi lontano dal materialismo riduzionista, si appoggia su una logica dialettica della complessità e dell’autorganizzazione: di fatto, il vettore dinamico di tutti e tre gli “assi” da lui ricostruiti nel percorso di Vergote: dalla archeologia profonda dell’umano al possibile esaudimento del desiderio, per il credente, nell’incontro con il mistero di Dio. Un’opera di impegno teorico che chiede di essere letta con attenzione ma che fornisce, alla luce della riflessione psicoanalitica di Vergote, strumenti per una miglior comprensione dell’uomo, dei suoi processi, dei suoi conflitti e degli esiti di quei conflitti.

Ad una rilettura, in prospettiva psicodinamica, dei vissuti e del divenire religioso sono incentrati anche i diversi saggi, raccolti da Germano Rossi, in Mario Aletti, *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*. 2 ed. rinnovata e ampliata (Roma: Aracne, 2010, pp. 281, € 19,00). “Il contributo fondamentale di Aletti all’epistemologia e alla meto-

dologia della psicologia della religione consiste nella discussione del complesso intrecciarsi tra Psicologia, Teologia e Psicoanalisi. Se questo è il tema principale del libro, ve ne risaltano altri di grande rilievo come il tentativo di un inquadramento interculturale della psicologia della religione, i rapporti della psicologia della religione con la postmodernità, il rilievo della Neurobiologia nel dibattito su natura e scopo della religione, le convergenze e le divergenze tra il ruolo dello psicoterapeuta e dell'accompagnatore spirituale, il tema dell'"anima" nella psicologia e nella psicoanalisi e, ancora, una presentazione critica della teoria dell'attaccamento applicata alla religione dal punto di vista della psicoanalisi. In conclusione Aletti mostra come la psicologia possa giocare un ruolo di istanza critico-decostruttiva (tanto iconoclasta quanto purificatrice) della condotta umana verso la religione. D'altra parte, egli denuncia che, di fatto, la psicologia spesso opera una scotomizzazione della realtà religiosa, specie quando la psicologia viene assunta come criterio ultimativo della realtà" (G. J. De Paiva, in *Archiv für Religionspsychologie/ Archive for the Psychology of Religion*).

Neurobiologia e religione. Tra riduzionismi psicologistici e ingenuità pseudologetiche

Le tematiche che, in qualche modo, accostano neurologia e religione sono oggi di grande attualità ed il campo è affollato di pubblicazioni. L'aggiornamento via internet di *Research Review A digest of new scientific research concerning religion, brain & behavior* presenta agli specialisti del settore qualche diecina di contributi di studio e ricerca ogni mese. Si può quindi capire la smania, ed insieme la precarietà, di alcuni tentativi di divulgazione. L'editoria divulgativa, magari ammantandosi di scientificità, ne ha fatto un punto di forza. Il fatto che ogni attività mentale abbia un correlato cerebrale si presta a volte a confusioni tali per cui la correlazione viene intesa come un nesso causale; ciò esita a letture sbagliate, perché ideologiche, sia nella prospettiva di una pseudoapologetica (Dio è nel cervello, dunque si fa presente ad ogni uomo) sia, più spesso, in quella del riduzionismo pseudoscientifico (Dio è nel cervello, dunque è un artefatto residuale dell'evoluzione umana). Ad esigenze divulgative risponde il volume di Franco Fabbro, *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa* (Astro-

labio, Roma, 2010, pp. 478, € 38,00) che, mentre si distende per un considerevole numero di pagine in una introduzione su strutture, processi e funzionamento del cervello e dell'intero sistema nervoso, non sembra cogliere la specificità psicologica dell'esperienza religiosa (e ignora la vasta letteratura in proposito). Si sofferma piuttosto su alcune manifestazioni eclatanti, elencate sotto i titoli accattivanti delle due parti ("Il cervello religioso" e "Neurosentieri verso il sacro"). Il "cervello religioso" viene introdotto come categoria che si ritroverebbe all'origine dell'adesione all'induismo, al buddismo, al taoismo, alle religioni misteriche antiche e alle pratiche amerindie ed anche a manifestazioni "religiose" particolarmente eclatanti: sciamanesimo; le tecniche mistiche, o l'esaltazione ottenuta con l'uso di piante allucinogene, o l'epilessia come "morbo sacro" ecc. L'interesse e la curiosità per i fenomeni particolari di manifestazioni "strane" viene a scapito della considerazione della valenza psicologica dell'esperienza della popolazione religiosamente "normale" (almeno in senso statistico): la religiosità della gente comune, quella realmente vissuta dal credente all'interno della propria chiesa o denominazione. Misurare su questo orizzonte l'esperienza religiosa è molto impegnativo (e certo meno appagante sotto il profilo del successo editoriale) e richiederebbe la competenza riunita e collaborante di neurobiologia, psicologia e teologia.

A tale risultato mirava il gruppo di lavoro i cui contributi sono confluiti nel volume edito dalla Facoltà Teologica Pugliese *Neuroscienze e persona: interrogativi e percorsi etici* (a cura di Luigi Renna, EDB, Bologna, pp. 304, euro 24,50). Coniugare neuroscienze ed antropologia in vista di rinnovamento della riflessione sull'etica è oggi compito intrigante e quasi "missione impossibile". Il risultato non è privo di spunti interessanti, ma non riesce ad un esito complessivo unitario e non sembra superare il livello - difficoltà ricorrente in tanti convegni in materia - della giustapposizione di competenze diverse e tra loro irrelate, solo apparentemente governate da un disegno teologico. La complessità dell'accostamento alla questione dei rapporti tra neurobiologia e religione, in particolare la consapevolezza che ogni discorso psicologico sulla religione è un discorso sull'uomo credente e non sull'esistenza di Dio consiglia di evitare - lo ripetiamo - da una par-

te, ingenui entusiasmi apologetici e, dall'altra, divulgazioni riduzionistiche e sensazionalistiche. A quest'ultima tentazione sembra indulgere il volumetto di Vittorio Girotto, Telmo Pievani, e Giorgio Vallortigara, *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin* (Codice Edizioni, Torino 2008, pp. 204, € 19,00). Il titolo e la tesi di fondo evocano una battuta del biologo Richard Dawkins che osservava che il cervello umano sembra "appositamente progettato per fraintendere il Darwinismo". In realtà l'impianto teorico del libro dovrebbe misurarsi (ma gli Autori non ne sono consapevoli) con un'obiezione fondamentale: se il comportamento umano è frutto dell'evoluzione, quale vantaggio evolutivo presiede a questo esito di rifiuto del Darwinismo da parte delle "persone comuni"? E quale eccezione evolutiva (e quale criterio esterno) autorizza gli autori a chiamarsi fuori da tale destino comune e garantisce che il loro pensiero controintuitivo sia (evolutiveamente) più significativo? O più efficace di quelle "macchine di credenze" cui l'uomo avrebbe piegato le proprie competenze cognitive? Questi temi meriterebbero una riflessione più accurata, in linea con le pretese di filosofia della scienza che qua e là vengono avanzate. Gli autori non sembrano avvertiti che la

"scienza" (ivi compresa la teoria darwiniana dell'evoluzione) non è la realtà, ma una sua descrizione o narrazione e, perciò, il reale non coincide con lo "scientifico", tanto meno vi si rinchiude. La prospettiva propriamente psicologica è nel libro ristretta, inficiata dal postulato che "la nostra attività mentale sia il risultato dei processi fisici che si svolgono nel cervello" [corsivo nostro]. In questa prospettiva, scavalcando con disinvoltura il dibattito contemporaneo sui rapporti tra cervello e mente, gli autori ne ignorano alcune pur limitate, ma chiarificatrici, conclusioni. I processi neurobiologici che sono concomitanti all'attività mentale circa "il religioso" non ne sono una spiegazione causale e, d'altra parte, non possono prescindere dalla cultura e dalla storia individuale e sociale in cui l'atteggiamento verso la religione trova forma ed espressione. Il volume, scritto con l'andamento e lo stile accattivante e un po' guascone che in questi anni sembra fare la fortuna mass-mediatica di qualche professionista dell'"anti-religione", sfiora questioni di fondo che meriterebbero ben altro approfondimento teorico e confronto con verifiche empiriche, quali quelle dei rapporti tra neurobiologia e cultura, cervello e mente, condizioni e condizionamenti.

Mario Aletti

LOU ANDREAS SALOMÉ: DAL NARCISISMO ORIGINARIO AL DESIDERIO DI DIO

Pubblichiamo una sintesi della tesi della dott.ssa Cristina Scarpa, vincitrice del 8 "Premio Giancarlo Milanesi". La cerimonia della premiazione avrà luogo nel corso del 13 congresso della SIPR (Verona, 26-27 ottobre 2012)

L'esplorare il nesso fra narcisismo originario e desiderio di Dio in Lou Andreas Salomé è l'obiettivo e ad allo stesso tempo il percorso della mia tesi di laurea. Il lavoro muove dai testi di Salomé - talvolta non disponibili in traduzione -, nel confronto con Freud, e ne coglie l'eredità in Donald W. Winnicott alla luce delle riflessioni di Mario Aletti.

Tale specifico oggetto di ricerca, ovvero la relazione fra costruito di narcisismo originario e desiderio di Dio, si è imposto alla mia attenzione nel momento in cui mi sono imbattuta a lezione con Mario Aletti in una visione della fede sana e salutogenica - radicata negli affetti primari, all'interno dei processi attivabili nel tentativo di ricostruire il narcisismo originario

- che ha costituito per me una novità rilevante, dal momento che in materia di psicoanalisi e vissuti per rapporto a Dio conoscevo le riflessioni di Freud sulla religione come nevrosi ossessiva o appagamento di desideri infantili. Nella frequentazione diretta delle opere di Winnicott ho avuto modo di percepire poi analogie con la posizione di Salomé.

Per comprendere il percorso di Salomé quanto al recupero della funzionalità della religione, giova partire dalla visione del suo maestro e "padre" Freud. La funzione di riferimento costante che esplicò per la psicoanalista russa è ben nota: da lui apprese in un fruttuoso inverno viennese, con lui Salomé dialogò per gli ultimi venticinque anni della sua vita ed a

lui dedicò la sua opera psiconalitica maggiore, *Mein Dank an Freud*, di cui conservo la preziosa edizione originale del 1931.

Di Freud, l'allieva russa magnifica il contributo alla comprensione dell'esperienza umana, la straordinaria intellesione della vita che appare ai suoi occhi quasi un affresco ottenebrato dal tempo e riportato alla luce dalle mani sapienti del Maestro, soddisfacendo la sete bruciante di colori veri che la tormenta dall'adolescenza ed in tutta la sua produzione precedente l'incontro con la psicoanalisi a cinquant'anni, già intellettuale di successo. Accanto al "ringraziamento", alla gratitudine per il mondo di comprensione schiuso dal coraggio di Freud nell'investigazione della psiche umana e che si concretizzerà in una fedeltà rimarchevole e durata tutto il resto della sua lunga vita, Salomé offre il proprio contributo originale rendendo ragione del proprio essere non solo fedele ma anche "propensa all'eresia" (Salomé, 1931-1984, p. 86), come le piace scherzosamente definirsi, tanto da paragonarsi al cagnolino, pur bisognoso di una certa libertà, di lui: "nulla mi piace di più che lasciarmi condurre da Lei al guinzaglio - soltanto dev'essere un guinzaglio davvero molto lungo -, in modo che, non appena mi venga voglia di scorrazzare troppo lontano, Lei non debba far altro che dare un tiratina, sicché io torni subito a Lei vicina, sul suo medesimo sentiero" (1931/1984, pp. 61-62). In particolare sul tema della religione, che da sempre attrae prioritariamente la riflessione della studiosa russa, Salomé non può tacere una visione più ampia e capace di dare spazio a forme di fede mature e sane. Delle indagini freudiane costituisce limite, infatti, l'oggettivizzazione della religione, ovvero il riferimento pressoché esclusivo al rito religioso, al dogma e all'organizzazione, piuttosto che alla religione in sé. Oskar Pfister pubblica - su invito e sulla rivista di Freud - un contributo, *L'illusione di un avvenire*, teso ad esplicitare la componente fideistica dell'ateismo e dello scientismo delle pagine del suo illustre corrispondente Freud ed a riconoscere nella fede non un pensiero allucinatorio, ma un pensiero "desiderante" che è connaturato all'umano e rende la religione funzionale alla salute propria ed alla salute della società in cui è inserito.

Rispetto alla freudiana visione disfunzionale della religione, Salomé in *Il mio ringraziamento a Freud* offre una distinzione innovativa fra credente "sedentario", in cui riconoscere la figura di fedele patologico delineata dal Maestro, e credente "creativo", uomo del dubbio, la

cui salute è radicata e rafforzata dal contatto con il suo "più profondo", ovvero il narcisismo originario, cui torneremo fra breve. I credenti sedentari si limitano a pascersi in modo consolatorio di illusioni (ovvero "credenze fondate sul desiderio", come scrive Freud, che considera questo solo tipo di credente) ed a "servirsi" (p. 70) di Dio, mentre i credenti creativi creano il proprio Dio: "il dissidio caratteristico della natura umana, tra sicurezza creaturale e impulso che spinge l'uomo ad estendere sempre più il campo della coscienza" (p. 70), viene in tali anime padroneggiato in un atto inconscio che rende "l'uomo, proprio in virtù delle sue doti di creatore, colui che riceve". Questa fede sola non è "oggetto di abuso" (p. 71) e "si addice solo all'uomo del dubbio": la fede stessa è "il fragile involucro di questo dubbio" (p. 71 o 56 nell'originale): "Il sospetto di aver scambiato Dio, di averlo offeso abbandonandolo in preda alla terrenità" (p. 71), dal momento che "in tutte le raffigurazioni" per Dio "non ci si può servire d'altro che di un'immagine terrena". Infatti "il culto di Dio è già un nome per un vuoto, per una lacuna nella devozione". Questa fede è non solo non patologica, ma apre una sfera in cui "qualunque cosa accada costituisce l'esperienza più profonda, immersa nel fondo originario, nell'abisso dell'animo umano" (p. 72).

Tale abisso, tale fondo originario riporta al narcisismo primordiale, trasversale a tutta la vita del soggetto e non confinato -come già in Freud prima del confronto con Salomé- alla primissima infanzia (il primario) o alla patologia (il secondario). Cruciale nella ricerca di Salomé, il narcisismo primordiale allude alla pienezza e gioia neonatale perduta con la coscientizzazione della propria individualità e ricercata tutta la vita attraverso i beni della cultura (religione, arte, scienza) e l'eroticismo. Il narcisismo è infatti ai suoi occhi l'"indistruttibile cordone ombelicale" (Salomé, 1937/1984, p. 37) dove il "Sé si capovolge nel suo contrario" ed ingloba "il legame originario con il tutto"; vi affondano le "radici profonde della nostra corporeità", "continua ad agire sullo sfondo dei nostri moti pulsionali coscienti" - con duplice natura pertanto sia di stadio di sviluppo ontogenetico sia trasversale ad ogni momento della vita individuale -. Lou Andreas Salomé giunge a proporre di questo concetto un'identificazione con l'Es, portando l'inconscio da serbatoio del rimosso a pozzo senza fine di beatitudine ed indistinzione. Ella vi radica i beni della cultura in modo indissolubile e

vitale. In *Il Narcisismo come duplice tendenza* (Salomé, 1921) a proposito dell'arte afferma "In quella che noi chiamiamo arte..., non occorre rintracciare l'infanzia narcisistica in residui come investimenti oggettuali o attribuzione di valore: essa parte sempre direttamente dal narcisismo e procede per la propria strada fino alle mete ultime, 'valutando' e 'investendo' narcisisticamente" (1921/1985, p. 92) ed a proposito della religione esplicita "Il grande religioso ... riceve i propri impulsi più intensi dalla forza primordiale del narcisismo" (p. 74). Concetto che riprenderà ne *Il mio ringraziamento a Freud*: nella "persona di fede ben riuscita - voglio dire: rimasta sana -" (Salomé, 1931/1984, p. 103) l'esigenza etica rappresenta un "compito interminabile" che "adempirà soltanto mediante il dono della Grazia divina", un "attraversare l'oceano su una barchetta traballante", "lanciati ineluttabilmente nel vortice di tutta la realtà" lasciandosi "andare ad esso".

L'uomo che prometeicamente osa "decidere, scegliere, porre valori" (p. 103) compie il "suo atto più rigoroso", non utilitaristicamente, ma "in modo creativo" a partire dalla propria appartenenza al mondo, avviando così "l'avventura più sublime della vita" (p. 104).

Appare singolare la capacità di un'intellettuale poliedrico come Salomé di eludere le convenzioni di genere letterario e convogliare contenuti psicoanalitici rilevanti in opere di vocazione dissimile. La sua autobiografia - a partire dall'incipit e dall'indice- esemplifica di per sé una tale attitudine che permette al ricercatore di esplorarne la produzione con vivo interesse anche laddove essa in apparenza sia non pertinente. Inoltre la raccolta di novelle infantili *L'ora senza Dio* (Salomé, 1922) raccoglie il materiale mnestico di Lou bambina; saggi letterari firmati dalla stessa tornano ancora alla psicoanalisi e con particolare insistenza alla psicologia della religione, come ad esempio l'intradotto *Luzifer* (Salomé, 1917a), e lettere a bambini amici di famiglia, quali le *Tre lettere ad un fanciullo* (Salomé, 1917b/1984), si rivelano intrise di entusiasmo per il metodo e la disciplina apprese a Vienna da Freud. In altre parole, al di là della scarsità di traduzioni, è la stessa pervasività della ricerca psicoanalitica di Salomé che costituisce una riserva di ricchezza insperata per il ricercatore, il quale ritrova intuizioni teoriche nella narrazione e nella vita dell'autrice in un intreccio che restituisce un'immagine lungi dalla sistematicità eppure organica e viva, come ebbe a notare Freud nell'epistolario in numerosissime occa-

sioni, per la rassegna dettagliata delle quali si rimanda al capitolo dedicato.

Mezzo secolo dopo, Donald W. Winnicott teorizza l'area transizionale come sorta di palestra esistenziale giocata nella relazione, a partire dalla più tenera età e, in forme più complesse, lungo tutto l'arco di vita. L'intuizione filosofico-psicologica di Salomé si concretizza con Winnicott in oggetti che, a partire dal seno materno, disegnano per il bambino il reale, il distinto da sé, il disponibile all'uso in un crescendo di sviluppo. Emerge qui una coerenza fra la visione del narcisismo in Salomé e la winnicottiana epistemologia relazionale della genesi del soggetto. L'illusione - non è più pensiero delirante, errore, fuga dal reale, ma luogo dell'emergenza del vero, possibilità creata nella relazione di giocare nella realtà: di vivere dentro la realtà fedelmente all'attitudine umana creando negli ambiti dei beni culturali, come scienza, religione ed arte.

In conclusione nella riflessione di Salomé trovano posto sia una fede "sedentaria" sia una fede "creativa", "fragile involucro del dubbio". Questa seconda non solo non è ostativa ad uno sviluppo psichico sano, ma può essere ad esso funzionale, a prescindere dai contenuti (che cosa si creda) e con riferimento al credere in qualcosa (il winnicottiano "*believing in anything at all*"). Nostalgia di una beatitudine esperita, perduta con la nascita dell'Io e promessa - mai raggiunta- in tutte le forme transizionali della vita adulta, è fede che prende le mosse dalla tradizione per interpretare e creare l'Interlocutore - il credente creativo crea il Dio che trova, secondo la parafrasi suggerita da Aletti (2010) per il concetto winnicottiano che il bambino crea la madre che trova - in modo continuativo e mai compiuto, custodendo così la "dimensione desiderante" (Pfister) del pensiero all'interno dell'area transizionale religiosa.

La relazione con Dio del credente creativo è ricerca inesausta dell'oggetto di desiderio indisponibile per eccellenza: accoglie il Dio della tradizione e lo ricrea. E' non più disfunzionale (una freudiana nevrosi ossessiva o nostalgia infantile), bensì salutogenica. Ecco una "fede ben riuscita" (cfr. sopra): quella che riesce a non spiritualizzare - come Salomé evidenzia già prima dell'incontro con la psicoanalisi in *Gesù l'ebreo* (Salomé, 1986/2008)- e a non disquisire: ella nota che laddove la questione si fa puramente intellettuale se ne perde del tutto la rilevanza per il soggetto: si parla dell'Onnipotente come si parlerebbe di insetti (Salomé 1913, p. 162); una fede che riconosce il proprio

radicamento negli affetti - aprendo un filone che trova sviluppo in Winnicott e nella sua sottolineatura dell'importanza dell'abbraccio fisico del *caregiver* per la stessa possibilità di sviluppare la fede tra le braccia eterne di Dio -. Non le è possibile ritornare nell'indistinto, non può accogliere la scoperta dell'oggetto: il mantello dell'invisibilità o *Tarnkappe* (Salomé, 1913, p. 154) di Dio è per Lui naturale involucro come per gli altri la loro pelle. Inoltre non è importante quello che gli altri pensano che Egli sia in realtà: lo *Knallbonbon*, sorta di pe-tardo analogo al *Christmas cracker* inglese, che il padre le aveva donato dalla tavola dello zar (Salomé, 1913, pp. 151-152), per la piccola Lou rimane la meraviglia che lei aveva creduto - basta non aprirlo per non distruggerne la bellezza, non verificare assoggettando al mondo reale ciò che è transizionale-, ben dopo che i fratelli maggiori si furono divertiti a smontarne le attese magnifiche. Neppure può consistere di rinvii compensatori rispetto un presente insoddisfacente: proprio per riguardo alla religione, Salomé annota "La salute è rappresentata dalla capacità di concepire il futuro nell'attimo presente" (Salomé, 1958/1980, p. 55). Nella fede creativa la ricerca è essenziale, nessuno può dirsi arrivato in quanto tradirebbe così tutto il percorso compiuto. La religiosità funzionale esprime un desiderio insaturabile orientato ad un benessere provato agli inizi, perduto e sempre sotteso come dolore del ritorno, nostalgia. Il benessere è tuttavia anche esperibile proprio nel processo, nel presente del cammino, che non può mai dirsi compiuto, in direzione dell'oggetto inattuabile del desiderio.

Nel corso del lavoro di tesi ho avuto modo di fare la conoscenza meravigliata della persona Lou Salomé: una *donna* dalle frequentazioni eccellenti (Nietzsche e Rilke, a titolo d'esempio) e dalle scelte personali discusse (dalla rottura con la comunità protestante della sua città natale all'uso consapevole del proprio fascino femminile), un'*intellettuale* ben nota già prima dell'incontro con la psicoanalisi (incontro che avviene a cinquant'anni con il compiacimento di Freud che considera la letterata russa capace di portare attenzione e lustro al congresso di Weimar del 1911), una *psicoanalista* della primissima ora, in dialogo epistolare con Freud per i successivi venticinque anni. Ne ricorreva nel 2011 il 150° anniversario della nascita mentre quest'anno si contano 75 anni dalla sua scomparsa. La sua consapevole libertà nei confronti della teoria psicoanalitica, come le polemiche sulla sua vita personale, non ha giovato

alla sua notorietà, tanto che le traduzioni delle sue opere dal tedesco sono cosa rara. Per contro, ebbe estimatori d'eccezione quali Nietzsche, Freud, Rilke, il teologo Biedermann, e, fra i contemporanei, Cesare Musatti, il padre della psicoanalisi italiana. Con la religione Salomé intrattenne un rapporto personale complesso: da un lato rifiutò fieramente la catechesi dogmatica e le convenzioni, dall'altro Dio fu il suo "primissimo amico" e la religiosità l'oggetto costante del suo interesse, tanto da indurre interlocutori come Nietzsche e Rilke a esplorare essi stessi l'ambito del divino. Di sé riferisce nelle *Tre lettere ad un fanciullo* di nutrire una bruciante sete di colori veri della vita, di togliere ogni patina dalla realtà e vederla come essa è, a partire dalla propria esperienza, l'unica verità disponibile al soggetto: in questi termini è motivabile la sua adesione alla psicoanalisi, quasi fosse una rivoluzionaria tecnica di restauro dell'affresco della vita.

Cristina Scarpa

Bibliografia:

- Aletti, M. (2010). *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*. (2 ed.) Roma: Aracne.
- Freud, S., & Salomé, L. (1966). *Briefwechsel mit Freud. 1912-1936*. Frankfurt am Main: Fischer. Trad. it. *Eros e conoscenza. Lettere 1912-1936*. Torino: Bollati Boringhieri, 1983.
- Salomé, L. (1896). Jesus der Jude. *Neue Deutsche Rundschau*, 7, 343-351. Trad. it. *Gesù l'ebreo*. Genova: Il Melangolo, 2008.
- 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. (1917a). Luzifer. In *Aufsätze und Essays, Von der Bestie bis zum Gott*, Band 1: Religion. Taching: MedienEdition Welsch, 2010.
- Salomé, L. (1917b). *Drei Briefen an einen Knaben*. Leipzig: Kurt Wolff. Trad. it. in *Il mio ringraziamento a Freud. Tre lettere a un fanciullo* (pp. 117-153). Torino: Bollati Boringhieri, 1984.
- Salomé, L. (1921). Narzissmus als Doppelrichtungen. *Imago*, VII.4., 361-386. Trad. it. Narcisismo come doppio orientamento. *Anale e sessuale e altri scritti*. Milano: ES Editrice, 2007. oppure *L'erotismo-L'umano come donna*. Milano: La tartaruga edizioni, 1985.
- Salomé, L. (1922). *Die Stunde ohne Gott und andere Kindergeschichten*. Jena: Eugen Diederichs. Trad. fr. *L'Heure sans Dieu*. Paris: Rue d'Ulm, 2006.

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. Trad. ingl. *The Freud Journal*. New York: Basic Books, 1964.

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. Oppure *Uno sguardo sulla mia vita* (a cura di Amelia Valtolina) Milano: Bompiani, 1995.

RINNOVO QUOTA ASSOCIATIVA

La quota associativa per l'anno solare 2012 è di € 60,00. Il versamento, sempre intestato a "Società Italiana di Psicologia della Religione", e con la causale "quota associativa 2012" può essere effettuato tramite:

- ◇ bollettino postale c.c.p. n. 20426219;
- ◇ bonifico bancario con le seguenti coordinate. IT76 A076 0110 8000 0002 0426 219 presso Bancoposta – Succursale 1, Via del Cairo n. 21, 21100 Varese.

Per conoscere la propria posizione associativa o per qualunque altra informazione, indirizzo mail: segreteria.sipr@gmail.com

SOCIETÀ ITALIANA DI PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

In collaborazione con

Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia
Università degli studi di Verona

13° CONGRESSO INTERNAZIONALE RELIGIONE, SPIRITUALITÀ E CURA DI SÉ *Opportunità e sfide*

Verona, 26 – 27 Ottobre 2012

Nei lavori congressuali verrà considerato e valorizzato il contributo psicologico che la Religione può offrire al bisogno umano di spiritualità laicamente intesa come sviluppo della propria interiorità e come espressione autenticamente umana dell' "aver cura di sé".

Sottolineare l'importanza di "apprendere ad aver cura di sé", ci consentirà di interrogarci sullo smarrimento e sul disorientamento dell'uomo contemporaneo, comprendendo come la diffusa fragilità identitaria sia correlata ad una precaria strutturazione del sé che appare sempre più deprivato di un contatto reale con le autentiche esigenze della vita.

Ci interrogheremo pertanto sulla necessità di "umanizzare" il desiderio e sul contributo che la Religione e la ricerca di una sana Spiritualità possono dare al riguardo nel tempo presente e nell'attuale contesto culturale della nostra società.

Il convegno sarà strutturato in sessioni plenarie (con relazioni su invito), una sessione tematica a cura della SIPR e in sessioni parallele (con comunicazioni previamente sottoposte al vaglio del comitato scientifico).

Possibili tematiche di approfondimento e di intervento:

- ✓ Religione e *coping* nelle condizioni di malattia e di stress
- ✓ Religione, spiritualità e benessere psicologico
- ✓ Religione, cura di sé e sviluppo della personalità
- ✓ Religione, sviluppo della personalità e percorsi educativi
- ✓ Religione e aspetti psicopatologici (individuali, culti, sette, *brainwashing*)
- ✓ Spiritualità, maturità affettiva e vita consacrata
- ✓ Religione e narcisismo
- ✓ Cura di sé, spiritualità e lavoro
- ✓ Istituzioni religiose e cura di sé
- ✓ Religione, spiritualità, senso del sacro

Contributi scientifici e scadenze

Gli studiosi sono invitati a presentare una **comunicazione scientifica** sul tema del convegno o sulle aree tematiche di approfondimento (in alternativa su altri temi di *psicologia della religione* che costituiscono il loro attuale oggetto di studio).

I contributi devono essere sottoposti al Comitato Scientifico sotto forma di un *riassunto breve* (min. 10, max. 15 righe) che, in caso di accettazione, sarà pubblicato nel volume dei Pre-Atti. Il file (uno per ogni contributo) oltre al riassunto deve includere anche il titolo della comunicazione, il/i nome/i del/gli autore/i con relativa/e affiliazione/i e un recapito postale del primo autore (e l'indirizzo di posta elettronica di tutti gli autori), ma non deve contenere note o bibliografia e deve pervenire entro il **5 settembre 2012** per posta elettronica (come allegato in formato Word o RTF) ad entrambi questi indirizzi:

segreteria.sipr@gmail.com
denardi.f@gmail.com

L'accettazione dei contributi sarà comunicata entro il **15 settembre 2012**. I testi finali, redatti secondo le norme che saranno indicate dal Comitato scientifico, verranno presi in considerazione per la pubblicazione nel volume degli atti, se giunti entro il *15 dicembre 2012*. Solo i testi di buon livello scientifico e coerenti con il tema principale del convegno, saranno pubblicati; gli altri saranno resi disponibili (in formato PDF) sul sito web della Società.

Quote d'iscrizione:	Entro	Dopo
	30/9/12	
Soci SIPR ¹ , Insegnanti di religione ^{1,5}	50 €	80 €
Non soci SIPR ¹	70 €	100 €
Studenti Univ. Verona ^{2,4}	ingresso gratuito	
Studenti Univ. Verona ^{3,4} , Insegnanti di religione ^{3,5} (con Pre-Atti)	20 €	30 €

1. Kit congressuale con Pre-Atti e prenotazione Atti
2. Programma del convegno
3. Kit congressuale con Pre-Atti
4. Attestato di partecipazione valido per il riconoscimento di CFU di attività formativa a scelta (associati ad una relazione scritta, secondo le modalità fornite dall'Ateneo)
5. Attestato di partecipazione valido per il riconoscimento di crediti per la formazione permanente degli insegnanti di religione

Iscrizione

Per iscriversi al convegno, bisogna effettuare il pagamento della Quota d'iscrizione (tramite bollettino postale c.c.p. n. 20426219 oppure bonifico bancario con le seguenti coordinate IT76 A 07601 108000000 20426 219 presso Bancoposta – Succursale 1, Via del Cairo n. 21, 21100 Varese), quindi compilare il modulo di iscrizione qui sotto (va bene anche una fotocopia) e spedirlo a Società Italiana di Psicologia della Religione, via Verdi n. 30, 21100 Varese oppure via fax al numero 0332 236161.

Il titolare dei dati è la Società Italiana di Psicologia della Religione (SIPR). I dati personali saranno utilizzati dalla SIPR per l'invio delle informazioni richieste. I dati verranno trattati con mezzi informatici e potranno essere consultati, modificati, integrati o cancellati (in base all'art. 13 L. 675/96).

Modulo di iscrizione

Cognome, Nome:			
Indirizzo:	<input type="radio"/> di casa <input type="radio"/> lavoro		
CAP:		Città:	
Telefono:		Fax:	
E-mail:			
Istituzione di appartenenza o affiliazione:			
Quote d'iscrizione:			
Soci SIPR, Insegnanti di religione	<input type="radio"/> 50 €	<input type="radio"/> 80 €	
Non soci SIPR	<input type="radio"/> 70 €	<input type="radio"/> 100 €	
Studenti Univ. Verona, Insegnanti di religione (con solo Pre-Atti)	<input type="radio"/> 20 €	<input type="radio"/> 30 €	
Studenti Univ. Verona	ingresso gratuito		