

PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE-news

Notiziario della Società Italiana di Psicologia della Religione

<http://www.psicologiadellareligione.it>

Anno 20, n.1, Gennaio-Aprile 2015

LA DISTINTIVITÀ DELLA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

Un saggio di Alessandro Antonietti su *Ricerche di Psicologia* mette a tema in maniera acuta e pertinente la questione della specificità e “distintività” della psicologia della religione e stimola qualche considerazione. Oggi il ‘ritorno alla religione’ è enfatizzato dai mass-media e dalla cultura diffusa. Libri ed intere collane di successo parlano di de-secolarizzazione e di post-secolarizzazione, di ritorno dell’anima, di rinnovamento della Chiesa, di bisogno di credere, ma anche di spiritualità post-trascendente e di “religione senza Dio”(Dworkin). In questo vasto contesto c’è un rinnovato interesse su che cosa la psicologia può dire attorno al “religioso” (religione, religiosità, spiritualità, ma anche ateismo, superstizione, integralismi e fondamentalismi). Ma non tutto ciò che viene detto e scritto sulla “religione”, anche da psicologi è, di fatto, psicologia della religione. La psicologia della religione come disciplina specifica necessita di un’attendibile configurazione disciplinare, che muova da un’adeguata individuazione dell’oggetto; in altre parole: una risposta alle domande che cosa è la religione e come si fa la psicologia della religione. La psicologia della religione è quel ramo della psicologia che indaga, con paradigmi, metodi e strumenti psicologici, ciò che di psichico vi è nella religione. Non studia propriamente la religione, ma la personalità del credente, i suoi vissuti e le interazioni di quei vissuti con l’insieme dello psichismo. La psicologia della religione non spiega l’essenza e l’origine della religione; allo stesso modo che la psicologia del linguaggio non spiega che cos’è il linguaggio. L’uomo non crea la religione, come non crea il linguaggio: lo acquisisce attraverso l’interazione tra il suo “corpo psichico” (Vergote) e la cultura ambiente. La parola Dio non risuona nel vuoto di altre parole, né nel silenzio di altri parlanti. Lo psicologo deve perciò tener conto dello status

della religione come dato obiettivo presente nella cultura, con cui il soggetto si trova ad interagire.

Nella nostra cultura la religione è quella specifica risposta alla generale domanda di significato (*search for meaning*) che appella al Trascendente come fonte di senso e di valore/interesse ultimativo. Essa assume connotazioni specifiche (credenze, simboli, rituali, culto, principi etici) in funzione dei diversi contesti storico-culturali e linguistico-simbolici. Discriminante in questa definizione è la relazione (*religio*) che il credente intrattiene con il Trascendente, il “radicalmente Altro” (R. Otto). L’appello al trascendente comporta, secondo la lezione del grande teorico della personalità Gordon W. Allport, l’individuazione di un valore assoluto, quale cardine su cui ruota quella “concezione unitaria della vita” che è essenziale per una personalità matura. Una religione veramente “intrinseca” ha carattere globalizzante, totalizzante, integrante di tutta la personalità, e comporta una disponibilità euristica e una consequenzialità etica. L’apertura al trascendente

che il credente trova nel valore religioso, può essere offerta, per il non credente, anche da valori umanistici, “assoluti di sostituzione” che se pur funzionalmente analoghi, sono qualitativamente diversi dalla religione. Credere in una relazione personale con Dio padre è cosa diversa che credere in una ideologia, una missione, un destino o sentire di essere immersi in un tutto che ci circonda. (Osservo che, con questa annotazione Allport offriva già una possibile soluzione all’attuale dibattito su religione e spiritualità).

L’approccio psicologico alla religione è lo studio di modalità e processi psichici con cui la persona si rapporta alla realtà religiosa che incontra nella sua cultura. La psicologia studia le rappresentazioni, i desideri, le ansie, i dubbi che si riferiscono al

ALL’INTERNO

- ☞ *I nostri soci a IAPR 2015*
- ☞ *Unità di Ricerca in PdR*
- ☞ *Conversione religiosa, radicalizzazione e violenza*
- ☞ *Pubblicazioni dei soci*
- ☞ *La preghiera come strategia di coping.*
- ☞ *Vita e attività sociali*
- ☞ *Padre Gemelli e la Psicologia della religione*



trascendente proposto e presente nella religione nelle forme pubbliche di una determinata cultura. In altre parole, studia la *religiosità*, intesa come la faccia soggettiva della religione istituzionale. La presenza, nella cultura della religione, apre la possibilità all'individuo del divenire religioso; perché "Religiosi non si nasce, si diventa" – sottolineava Vergote; le persone religiose sono degli "iniziati" all'interno di una determinata religione.

La specificità dell'oggetto religione è uno dei due pilastri su cui si sostiene la disciplina, come argomenta Alessandro Antonietti nel suo saggio *Alcune annotazioni sulla distintività della psicologia della religione*. Il secondo pilastro è la irriducibilità dei fenomeni mentali collegati all'esperienza con il divino. Da un lato, ci si deve confrontare con i tentativi di spiegare la religione come caso particolare della tendenza a formularsi delle credenze da parte degli esseri umani ("nati per credere" sostengono alcuni). Da un altro lato, la psicologia della religione deve guardarsi dal rischio, peraltro comune a tutta la psicologia, di ridurre gli atti mentali ai processi cerebrali concomitanti; dimenticando, denuncia Antonietti, che "la psicologia è comunque necessaria per definire e descrivere il fenomeno mentale di cui le neuroscienze intendono occuparsi". La spiegazione neurobiologica, che avanzi pretese riduzionistiche o persegua intenti apologetici (si tratti di "biologi di Dio" o di "neuroapostoli") non pone attenzione a ciò che è psicologico, così come la spiegazione evoluzionistico-mentalista non pone attenzione a ciò che è specifico della religione. Da qui un'indicazione e una sfida per gli psicologi della religione: difendere la psicologia, rispettare la religione.

Come si diceva, non tutti gli studi psicologici su fenomeni religiosi sono, propriamente, psicologia della religione. L'applicazione di modelli psicologici all'area del religioso può avere come obiettivo un'ulteriore ricerca confermativa di una teoria psicologica già verificata in campi diversi, non religiosi. Una ricerca sull'incidenza delle differenze di genere nell'atteggiamento degli adolescenti verso la preghiera potrebbe non essere altro, in funzione dell'interesse cognitivo che la guida, che una ricerca di psicologia evolutiva differenziale. Allo stesso modo, concentrarsi sulle mutazioni dei processi neurologici concomitanti l'attività mentale della meditazione serve a capire come funziona il cervello, ma non come si struttura e agisce nella personalità l'atteggiamento della meditazione "religiosa". Così, un'indagine sui pellegrinaggi può essere soltanto una ricerca di psicologia sociale del turismo applicata ad una meta di devozione (Lourdes, Medjugorje, oppure cammino di Santiago, viaggio alla Mecca...) ma è psicologia della religione solo se

indaga il vissuto specifico ed intenzionale delle persone, e su come la loro devozione influenza gli altri vissuti e processi della personalità. Ciò richiede anche un costante confronto con i teologi, cultori e garanti della ortodossia religiosa, che permette di definire che cosa è veramente religioso nell'insieme dei comportamenti "religiosi" e per esempio, quando un atteggiamento è 'fondamentalista' rispetto all'ortodossia 'mediana' del credo e dell'etica di una specifica religione. Lontana sia da riduzionismi neurobiologici, sia dall'annessionismo psico-sociologico, la psicologia della religione studia che cosa avviene nella mente del credente, persona concreta, "soggetto assoggettato" alla sua corporeità/biologia, ma anche al suo desiderio, in risposta alle sollecitazioni di una proposta culturale specifica; e cioè studia che cosa avviene nella psiche di questo uomo qui, in questa cultura, a fronte di questa religione.

La questione psicologica da cui partire potrebbe essere: quando l'uomo dice Dio, che cosa veramente dice? Chi e che cosa trova espressione in quel linguaggio, concetto, metafora, invocazione? La domanda può trovare un ampliamento di interessi e di coinvolgimento per ogni sottodisciplina della psicologia. Per esemplificare, quando l'uomo dice "Dio padre" quali processi neurobiologici, quale *imprinting* relazionale, quali rappresentazioni parentali, quali modalità di attaccamento, quali meccanismi proiettivi e difensivi, quale apprendimento culturale, quali condizionamenti socioculturali ed educativi, quali processi cognitivo-comportamentali, quale attribuzione di ruoli, quale narrazione autobiografica e conseguente costruzione del sé si mettono in gioco?

La psicologia della religione si trova, così, per la sua stessa natura e per il suo buon esito, ad integrare con altri rami della disciplina psicologica. Come sosteneva Antoine Vergote all'assemblea dell'anno 2000 della *Division 36 Psychology of Religion dell'APA-American Psychological Association*: "Non potremmo studiare la psicologia della religione senza confrontare i processi ivi chiamati in causa con quelli simili che si incontrano in altre attività umane. L'atteggiamento religioso coinvolge molti fattori che si ritrovano anche al di fuori della religione: espressioni di emozioni, sentimenti estetici, sensi di colpa, gesti di fiducia-affidamento, e anche le loro distorsioni patologiche, studiate dalla clinica". Anche per questo suscita grandi interessi ed attese l'istituzione di una specifica Unità di Ricerca di Psicologia della Religione presso il Dipartimento di Psicologia dell'Università Cattolica di Milano, in linea con la crescente attenzione alla disciplina mostrata dalla Facoltà di Psicologia.

Mario Aletti

I NOSTRI SOCI AL CONVEGNO IAPR DI ISTANBUL

Pubblichiamo i riassunti delle relazioni che i nostri Soci presenteranno al Convegno IAPR 2015 che si terrà a Istanbul nei giorni dal 17 al 20 agosto.

Difendere la psicologia, rispettare la religione. La distintività della Psicologia della religione. (Aletti Mario e Antonietti Alessandro)

Il contributo presenta alcune considerazioni a riguardo della psicologia della religione quale settore specifico e autonomo di indagine psicologica. Si sostiene la necessità da una parte di definire correttamente l'oggetto di studio, la religione, e dall'altra parte di difendere l'approccio psicologico, in quanto psicologico, dal riduzionismo neurobiologico o dall'annessionismo psico-sociologico. Ciò che interessa lo psicologo della religione non è la religione per sé, ma ciò che accade nella psiche dell'uomo che si relazione alla religione che incontra nella propria cultura (cioè la religiosità). La religione dell'individuo si distingue dalla spiritualità, dalla ricerca di significato, dalla *mindfulness* per la sua caratteristica peculiare: la convinzione soggettiva di essere in relazione con il Trascendente. Questa convinzione si manifesta in credenze, sentimenti, relazioni, atti culturali, comportamenti normati. Da una parte ciò riguarda strettamente il vissuto individuale, dall'altra trova realizzazione in una cultura specifica con forme religiose istituzionali ed un linguaggio simbolico-culturale determinato sia nel tempo che nello spazio. Ciò richiede una prospettiva psicodinamica e clinica della psicologia della religione, accanto a quella socio-culturale. L'attuale successo della psicologia sociale della religione viene ripensato criticamente nelle sue opportunità e sfide; si tratta di psicologia della religione, o semplicemente di una psicologia sociale, applicata ai fenomeni religiosi, così come potrebbe essere applicato alla politica, alla famiglia, alla pubblicità?

Defending psychology, respecting religion. The distinctiveness of the psychology of religion.

Some remarks about psychology of religion meant as a specific and autonomous domain are reported. The need of defining the object of investigation (religion) in a proper way and of defending the peculiarity of the approach (psychology) against the neurobiological and sociological reductionisms is stressed. The psychologist is interested not in religion itself, but in what occurs in human mind when religion is encountered within a culture (that is, religiosity). It is argued that religion is different from spirituality, search for meaning, mindfulness and so on since it is characterised by the subjective conviction to be in relation with the Transcendent. Such a

conviction is expressed in beliefs, feelings, interpersonal relationships, rituals, normative behaviours. On one hand these aspects concern individual experience and, on the other hand, they are instantiated in a specific culture, with its own institutions, symbols and language, which develop in a given spatial-temporal context. This implies that a clinical and psychodynamic perspective, beside the sociocultural one, has to be taken into account. The current success of the social psychology of religion is critically examined by considering its potentialities and limits.

* * *

Fondamentalismo religioso e schemi maladattivi precoci. (Carlucci Leonardo, Balsamo Michela e Saggino Aristide)

Introduzione: Gran parte della ricerca in Psicologia della Religione ha preso in considerazione la relazione esistente tra il Fondamentalismo e i sintomi internalizzanti, mentre pochi studi si sono focalizzati sul ruolo che i processi maladattivi cognitivo-affettivi svolgono nella comprensione del Fondamentalismo e delle sue manifestazioni sociali. Obiettivo: Lo scopo del presente lavoro è quello di esplorare se determinati profili di Fondamentalismo possono essere predetti dagli schemi maladattivi precoci di Young, sia nei maschi che nelle femmine. Metodo: Ai partecipati allo studio è stato chiesto di rispondere ad una batteria di questionari, che includevano: la RFS-12 e lo *Young Schema Questionnaire-L3*. Al fine di perseguire i nostri obiettivi sono state condotte delle analisi delle correlazioni e delle regressioni lineari, separatamente per il sottogruppo delle femmine e dei maschi. Risultati: I domini agli schemi: Ipercontrollo e Inibizione, Distacco e Rifiuto e Mancanza di regole sono risultati essere correlati negativamente con il Fondamentalismo, indistintamente dal sesso del partecipante. In dettaglio, le regressioni lineari condotte hanno evidenziato come il dominio Distacco e Rifiuto risulti predire alti livelli di fondamentalismo in entrambi i sessi, mentre il dominio Mancanza di Regole è risultato essere predittivo del Fondamentalismo per i soli maschi. Conclusioni: I risultati evidenziano come una stretta aderenza alle credenze fondamentaliste soddisfi il bisogno di sicurezza e cura intrinseco nel fondamentalista, senza alcuna limitazione degli impulsi e delle emozioni. Inoltre, i maschi intervistati, rispetto alle femmine, hanno evidenziato una maggiore propensione verso se stessi e verso il mondo, ricca di a-

spettative future.

Religious Fundamentalism and Early Maladaptive Schemas.

Background: While large part of research in psychology of religion has investigated relationship between religious fundamentalism and internalizing symptoms, few studies have addressed underlying maladaptive cognitive-affective processes that may play an important role in the religious fundamentalism.

Aims: The aim of the current study was to explore whether religious fundamentalism scores were predicted by Young's schema domains in males (N=207) and females (N=246) participants. Method: A battery of questionnaires was collected, including measures of RFS-12 (Religious Fundamentalism Scale), and maladaptive cognitive schemas (Young Schema Questionnaire- L3). Correlations and linear regression analyses were computed within male and female subsamples.

Results: The schema domains of Disconnection/Rejection, Overvigilance/Inhibition and Impaired Limits were negatively correlated with religious fundamentalism scores across gender. More precisely, regression analyses showed how Disconnection/Rejection and Impaired Limits domains predicted fundamentalism among males, whereas only Disconnection/Rejection domain predicted fundamentalism among females.

Conclusions: Findings showed how the adherence to fundamentalist beliefs fulfills fundamentalist's needs for security care, without limit impulses and emotions. Moreover, males showed to present more expectations towards themselves and the world, compared to women.

* * *

La rappresentazione di Dio alla luce della pratica clinica. Le proposte metodologiche di Ana-Maria Rizzuto e la loro attualità, dopo 35 anni. (Fagnani Daniela e Aletti Mario)

Il volume *La nascita del Dio vivente. Uno studio psicoanalitico* di Ana-Maria Rizzuto (1979/1994) continua ad esercitare una grande influenza nel campo della psicologia della religione, sia per i suoi contenuti sia per le proposte metodologiche. La Rizzuto studia la formazione, la trasformazione e l'uso della rappresentazione di Dio lungo tutto l'arco della vita, quali emergono nel corso del trattamento psicoanalitico. Si evidenzieranno alcuni aspetti dell'impostazione metodologica della Rizzuto sempre attuali e necessari. Il lavoro della Rizzuto costituisce un esempio di correttezza epistemologica nei confronti dell'esperienza religiosa; integra in modo magistrale teoria e pratica clinica, e mostra la differenza tra la ricerca quantitativa su un gruppo di soggetti e lo studio qualitativo di casi individuali; nell'insieme, evidenzia l'importanza di combinare la prospettiva clinica con quella socio-

culturale. La sottolineatura della idiosincronicità della rappresentazione di Dio potrebbe suggerire che, in realtà, il tema presentato come *nascita del Dio vivente*, si riferisce soprattutto alla *nascita della persona credente (o non credente)*. Infine si suggerisce di approfondire criticamente il concetto di "rappresentazione inconscia di Dio".

The God-representation in the light of clinical practice. Methodological Suggestions after 35 years of the legacy of Ana-Maria Rizzuto.

Ana-Maria Rizzuto's *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study* (1979) has been a very influential work in the field of psychology of religion. Both for its contents and its methodology. Rizzuto studies the formation, the transformation and use of the God-representation in the lifespan, as they come to light during psychoanalysis. As far as methodology is concerned, this paper will highlight some points of her legacy that should still be practiced today. Rizzuto's research constitutes an excellent example of epistemological correctness towards the psychological religious experience; combines in a masterly way theory and clinical practice; and clarifies the differences between quantitative group research and qualitative individual case study. In conclusion, Rizzuto's work draws our attention to the importance of clinical perspective as well as the psychosocial one. According to us, the emphasis on the idiosyncrasy of the God-representation could suggest that, actually, the topic covered in *The Birth of the Living God* mainly concerns *the birth of the (non)believing person*. Finally, we suggest questioning further the idea of "unconscious representation of God".

* * *

Angoscia di morte, idee suicidarie e religione: considerazioni dalla pratica psicoterapeutica. (Stefano Golasmici)

La morte è una condizione inevitabile della vita ed è un evento di riflessione centrale all'interno dei sistemi religiosi. Il pensiero della morte, con le inevitabili costellazioni emotive, occupa quindi un posto di rilievo nell'esperienza esistenziale e nella religiosità. Alla luce di queste considerazioni generali, ci sono alcuni interrogativi spesso trattati nella ricerca empirica: la religione sembra risultare una risorsa e una fonte di aiuto, sia per le persone che si avvicinano alla morte, sia come risposta securizzante all'angoscia di morte. In questo senso, la religione potrebbe essere intesa come una strategia di *coping*. In particolare, in alcuni studi, è sottolineato come l'ideazione suicidaria sia meno frequente in individui religiosi, meno inclini a gesti auto-lesivi o auto-distruttivi. Seguendo gli spunti offerti dalle comunicazioni di alcuni pazienti in psicoterapia analitica e tramite una riflessione generale sul sen-

so della morte e delle sue rappresentazioni religiose nell'epoca attuale, viene offerto un quadro critico che contestualizzi il significato psicologico (eventualmente, psicopatologico) dell'angoscia di morte, con riferimento sia alla pratica clinica sia all'ambito socio-culturale in cui ogni individuo è radicato.

Death anxiety, suicidal ideas and religion: consideration from analytic psychotherapy.

Death is a central theme of religious systems. The thought of death, with the inevitable emotional constellations, occupies a prominent place in the existential experience and in religiosity. In light of these general considerations, there are some questions often treated in empirical research: Religion seems to be a resource to deal with the fear of death. In this sense, religion may be seen as a coping strategy. In particular, in some studies, it is underlined that suicidal ideation is less frequent in religious people: people who have a religious faith would be less prone to self-destructive gestures. Following the communication of some patients in analytic psychotherapy and through a general reflection on the meaning of death, I try to provide a critical reference that contextualizes the psychological (and psychopathological) meaning of death anxiety, both for clinical practice and for the socio-cultural context.

* * *

Religiosità e percezione del corpo: confronto fra Cattolici, Islamici e Atei in Italia. (Rossi Germano e Castelli Chiara)

L'obiettivo di questa ricerca è di studiare le relazioni fra religiosità, autostima, percezione dell'immagine corporea (apparenza, fitness, salute, soddisfazione) e modestia nell'abbigliamento in 3 gruppi (Cattolici, Islamici e Atei) italiani. Gli strumenti utilizzati sono il *Santa Clara Strength of Religious Questionnaire* (SCRFAQ) per la religiosità, il *Rosenberg Self-Esteem Scale* (RSE) per l'autostima, il *Multidimensional Body-Self Relations Questionnaire* (MBSRQ) per l'immagine del corpo e il *Modesty of Clothing Scale* (MOC). Tutti gli strumenti sono stati usati in letteratura sia con campioni cattolici (o cristiani) sia islamici. Solo l'RSE era disponibile in italiano (Prezza, Trombaccia, Armento, 1997), gli altri sono stati tradotti per l'occasione. Il campione è composto da 300 persone (in prevalenza donne) di età media 30 anni (sd=10.8), 135 cattolici (70% femmine), 61 islamici (65% femmine) reclutati prevalentemente on-line (gli islamici grazie all'associazione GMI, Giovani Mussulmani d'Italia), 81 atei/agnostici (68% donne) e 23 appartenenti a gruppi religiosi diversi. Rispetto ai gruppi considerati, le uniche variabili statisticamente significative sono la religiosità (Atei < Cattolici < Islamici), la modestia dell'abbigliamen-

to (Islamici > Cattolici=Atei), la valutazione della propria salute (Cattolici=Atei < Islamici) e un comportamento salutare (attività fisica, bere e fumare; Atei < Cattolici < Islamici). Nel campione generale non vi è correlazione fra Religiosità e Autostima e percezione del corpo, mentre vi è correlazione positiva con la Modestia ($r=.432$) e i Comportamenti salutari ($r=.289$). Suddividendo in base al gruppo religioso, fra i Cattolici la religiosità correla negativamente con l'Apparire ($r=-.211$) e con la Preoccupazione per il sovrappeso ($r=-.247$); fra gli Islamici correla invece positivamente con l'Apparire ($r=.307$), l'Orientamento alla salute ($r=.445$), si accentua quella con la Modestia ($r=.473$) ma scompare quella con i Comportamenti salutari.

Religiosity and Body Image: a comparison between Catholics, Muslims and Atheists in Italy.

The goal of this research is to study the relationship between religiosity, self-esteem, body image (appearance, fitness, health, satisfaction) and look modesty in 3 Italian religious groups. The instruments used are the *Santa Clara Strength of Religious Questionnaire*, the *Rosenberg Self-Esteem Scale*, the *Multidimensional Body-Self Relations Questionnaire* and the *Modesty of Clothing Scale*. All instruments were previously used with samples Catholics (or Christians) and Islamic. The sample consists of 300 people (mainly women) of mean age 30 years, 135 Catholics, 61 Muslims (the Islamists thanks to the association GMI, Young Muslims of Italy), 81 atheists / agnostics and 23 belonging to different religious groups. The only variables statistically significant are: religiosity (higher for Muslims), modesty of clothing (lower for Muslims), assessment of their health (higher for Muslims) and behavioral health (physical activity, drinking and smoking; higher for Muslims). There are no correlations between religiosity and self-esteem or perception of the body, while there are positive correlation with modesty ($r=.432$) and healthy behaviors ($r=.289$). Considering the groups, among Catholics religiosity correlates negatively with Appearance Orientation ($r=-.211$) and preoccupation with Overweight ($r=-.247$); between Muslims instead correlates positively with Appearance Orientation ($r=.307$), Health Orientation ($r=.445$).

* * *

Perdere e guadagnare certezza: fede e fiducia come risorse discorsive per fronteggiare la malattia rara. (Rosa Scardigno, Caterina Colonna, Mara Zagaria e Giuseppe Mininni)

La malattia rara rappresenta una situazione sconvolgente, atteso che i progetti sull'identità personale e sociale sono pesantemente messi in discussione. Persone affette, genitori e parenti sono chiamati ad orientarsi verso la "normaliz-

zazione” (Goldstein & Kenet, 2002; Emiliani et al., 2010), cercando di costruire nuove certezze e significati relativi alla condizione di “persona malata” e all’identità della famiglia. Nel fronteggiare eventi ordinari e straordinari, le religioni agiscono come sistemi di significato, offrendo risorse cognitive, motivazionali ed affettive (Park, 2005), oltreché strumenti discorsivi (Scardigno & Mininni, 2013). In linea con la psicologia culturale discorsiva (Mininni, 2013) e con la medicina narrativa (Taruscio, 2009), i discorsi e le storie consentono alle persone di (ri)pensare e (ri)costruire eventi, in modo tale da creare (nuovo) senso. Il presente lavoro mira ad investigare come la religione – attraverso le sue risorse di valore, discorsive e narrative – possa rappresentare un sistema di significato unico, in condizioni di tale incertezza. Sono state condotte delle interviste narrative con genitori di pazienti che versano in tali dure condizioni. Retoriche socio-epistemiche, metafore, marcatori di affettività, indici di certezza-incertezza: tali strumenti interpretativi mutuati dall’analisi del discorso consentono di cogliere il ruolo della religiosità e il suo significato, mutevole nel tempo, in madre e padri con atteggiamenti fluttuanti tra dolore-turbamento e speranza-combattività.

Losing and gaining certainty: Faith and trust as discursive resources in front of rare disease

Rare disease represents a challenging situation, in which projects about personal and social identity are severely put in crisis. Both affected persons and their parents/relatives are called to act toward “normalization” (Goldstein & Kenet, 2002; Emiliani et al., 2010), trying to find new certitudes and meanings about the condition of the sick person and the family identity. In managing both ordinary and extraordinary events, religions act as systems of meaning, by offering cognitive, motivational and affective resources (Park, 2005) as well as discursive ones (Scardigno & Mininni, 2013). In accordance with cultural discursive psychology (Mininni, 2013), as well as with narrative medicine (Taruscio, 2009), discourses and stories enable persons to (re)think and (re)construct events, in order to make (new) sense. This work aims to investigate how religion – through its value, discursive and narrative sources – can represent an unique system for meaning, in so uncertain conditions. We conducted narrative interviews with parents of patients facing with this hard situation. Socio-epistemic rhetoric, metaphors, affective markers, certainty-uncertainty index: these interpretative tools from discourse analysis enabled us to catch the role of religiosity and its changing significance across times, in mother and fathers fluctuating from sorrowful and upset to hopeful and combative attitudes.

UNITÀ DI RICERCA DI PSICOLOGIA della RELIGIONE

Il Dipartimento di Psicologia dell’Università Cattolica di Milano ha istituito una specifica Unità di Ricerca di Psicologia della Religione, diretta dal Prof. Alessandro Antonietti, studioso ben conosciuto per la sua partecipazione ad alcuni nostri convegni ed incontri. Riproduciamo la formulazione ufficiale.

Presentazione: L’Unità di Psicologia della Religione ha l’obiettivo di studiare, dal punto di vista psicologico (specifico per concetti, teorie e metodi), le caratteristiche strutturali della coscienza religiosa e le manifestazioni della religione in esperienze, atteggiamenti e comportamenti. L’Unità di Psicologia della Religione intende anche promuovere l’interdisciplinarietà tra la psicologia, le altre scienze umane della religione e la teologia al fine di studiare sia i percorsi di maturazione della persona sia le derive inautentiche e psicopatologiche.

Temi di ricerca e intervento

- Fondazione epistemologica della psicologia della religione: oggetto, ambiti, metodi.
- Religione, spiritualità, benessere.
- La misura dell’atteggiamento verso la religione: possibilità e limiti.
- Psicologia della religione e personalità.
- Psicologia evolutiva della religione.
- L’apprendimento di nozioni, atteggiamenti e comportamenti religiosi.
- Formazione degli operatori in ambito catechetico.
- Psicologia del profondo e religione.
- Religione e teoria dell’attaccamento.
- Psicologia culturale della religione e ricerche cross-culturali.
- Psicologia cognitiva della religione.
- Processi neurobiologici e atteggiamento religioso.
- Derive patologiche dell’atteggiamento religioso.
- Psicopatologia e psicologia clinica della religione.
- Dubbio religioso, ricerca, ateismo.
- Religione, gestione del terrore e del panico.
- Processo di costruzione di senso, *mindfulness*.
- Religione, stress e *religious coping*.
- Religione e pro socialità.
- Teologia e scienze umane della religione.
- Storia della psicologia della religione.
- Meccanismi psicologici sottesi a identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo.
- Dimensioni psicologiche di preghiera, rito, liturgia.
- Arte, sacro, religione.

Membri: *Aletti Mario, Antonietti Alessandro, Caravita Simona, Gilli Gabriella, Ionio Chiara, Masaro Davide, Oasi Osmano, Regalia Camillo, Scarrati Giuseppe.*

Un Seminario in Università Cattolica

CONVERSIONE RELIGIOSA, RADICALIZZAZIONE E VIOLENZA

Che rapporto c'è tra religione e violenza? Oggi, sanguinosi attentati da parte di individui o piccoli gruppi in Europa, incessanti episodi di suicidio-eccidio in tante parti del mondo, persecuzioni di massa perpetrate da eserciti organizzati "nel nome di Dio" ripropongono drammaticamente il tema dei rapporti tra religione e violenza. Appare di particolare attualità riflettere circa il fenomeno delle conversioni, specialmente da parte di soggetti occidentali, e la loro radicalizzazione nell'Islam. La psicologia della religione è interpellata da queste nuove manifestazioni della tematica "storica" della conversione religiosa e della forza di attrazione di dottrine e prassi di imposizione della religione con la violenza. Al riguardo propone ipotesi e modelli interpretativi che fanno riferimento a caratteristiche di personalità, motivazioni, processi dinamici e conflittuali dell'appartenenza religiosa, della conversione, della de-conversione, del proselitismo, del fondamentalismo e della radicalizzazione.

Queste e altre questioni sono state messe a tema dal Dipartimento di Psicologia dell'Università Cattolica di Milano in un Seminario dal titolo *Conversione religiosa, radicalizzazione e violenza "nel nome di Dio"*. Che cosa dice la psicologia della religione? L'evento ha visto la partecipazione non solo di studenti delle Università milanesi, ma anche di adulti, psicologi professionisti e persone a vario titolo interessate al tema.

Ha aperto i lavori la Prof.ssa Paola Di Blasio, direttore del Dipartimento di Psicologia, che ha evidenziato l'attualità e rilevanza sociale del tema e il suo interesse per gli psicologi, accademici e professionali, e per gli studenti delle Facoltà di Psicologia.

Alessandro Antonietti, direttore dell'Unità di Ricerca di Psicologia della Religione del Dipartimento di Psicologia dell'Università Cattolica ha introdotto il Seminario inquadrandone le finalità e le prospettive. Ha sottolineato la specificità dell'approccio psicologico alla religione che studia, propriamente, l'atteggiamento mentale, evitando sia riduzionismi neurobiologici, sia annessionismi psico-sociali. D'altra parte, va rispettata la specificità dell'oggetto, la religione, che deve essere osservata ed interpretata nelle sue forme concretamente vissute, con una prospettiva fenomenologica, che rispetti l'intenzionalità intrinseca dell'atteggiamento del credente. Anche le conversioni, la loro eventuale radicalizzazione e il fondamentalismo, che giungono anche alla violenza nel nome di Dio, domanda-

no di essere studiati come condotte psicologiche e messi in relazione con altre caratteristiche della personalità.

Mario Aletti, del Dipartimento di Psicologia dell'Università Cattolica e Socio onorario SIPR, nella sua relazione *Identità religiosa, fondamentalismo, violenza vs pluralismo*, ha esordito precisando che lo psicologo della religione è interessato a cogliere, nella pluralità dei fondamentalismi, la manifestazione storico-culturale di un atteggiamento psicologico fondamentalista. Ha segnalato che una difficoltà dei modelli psicologici del fondamentalismo consegue alla problematicità di una definizione che non può darsi che per rapporto ad un "non-fondamentalismo": nella strutturazione dell'identità religiosa, nella fedeltà alla propria ortodossia, nell'accettazione del pluralismo. Ha poi evidenziato la necessità di modelli veramente psicologici, genetico-strutturali, ed adeguatamente validati, che colgano l'intenzionalità (consapevole e/o inconscia) dell'atteggiamento fondamentalista, riferendolo ad una teoria complessiva della personalità. A modo di esempio ha fornito due modelli interpretativi. Il primo fa riferimento a quel modello psicodinamico che, rifacendosi a Winnicott, vede la religione come fenomeno transizionale ed indica il fondamentalismo come una deriva, di volta in volta, feticistica o autistica. Per il secondo modello, Aletti ha scelto una prospettiva psicoculturale, proponendo il suo modello dell'"Autoreferenzialità acritica", applicabile sia al fondamentalismo scritturale, racchiuso in una dinamica di testualità-intratestualità (il testo sacro contiene tanto la rivelazione quanto la sua interpretazione), sia all'assolutizzazione dell'esperienza come criterio "intratestuale" della verità esclusiva del discorso religioso del proprio gruppo di appartenenza. Aletti ha concluso sostenendo che il conflitto psicologico delle appartenenze e la difesa personale dell'identità religiosa sono processi normali. Ma quando la difesa diventa una reazione angosciata, incapace di elaborare il conflitto per superare il pericolo che minaccia l'identità, allora la stessa appartenenza diventa causa e/o pretesto di violenza. La consapevolezza della inadeguatezza di ogni discorso religioso su Dio apre al riconoscimento del pluralismo religioso; al contrario, quando si dimentica che il divenire religiosi è un percorso sempre incompiuto, si assolutizza la differenza tra mete raggiunte, piuttosto che riconoscere la pari valenza dei percorsi di avvicinamento al dire Dio.

Paul Galea – direttore del *Department of Pastoral Theology, University of Malta* e Socio SIPR ha aperto la relazione **Conversioni religiose e radicalizzazione: per una lettura psicologica** mostrando come le recenti vicende in Gran Bretagna ed in Francia di delitti e stragi commessi da giovani europei di recente convertitisi all'Islam radicale abbiano riportato alla luce un tema molto ricorrente nella psicologia della religione, quello della conversione. Il fenomeno è più complesso oggi perché si distingue da altre esperienze, come la trasformazione religiosa per quelli che non hanno una religione, e la de-conversione, per quelli che la abbandonano. L'interesse si è esteso dalla psicologia della religione alla psicologia socio-culturale e alla sociologia; le ricerche mostrano che, nella sua complessità, il fenomeno non può essere studiato unicamente da una sola di queste discipline; occorrono dei modelli teorici molto complessi e integrati. L'approccio psicologico, da parte sua, si è distanziato dal modello delle conversioni improvvisate ed emozionali (come quella di San Paolo) dei primordi della disciplina, per adottare dei modelli che includono altri fattori del comportamento religioso, come la dimensione cognitiva e quella del condizionamento sociale. La teoria dell'attaccamento in particolare, ha riportato dei risultati significativi nel porre in relazione l'esperienza di attaccamento insicuro e la tendenza alla conversione religiosa come processo di compensazione. Infine, non si può escludere che il fenomeno della secolarizzazione pervasiva dei paesi occidentali serva sia da contesto di persuasione sociale, sia da fattore scatenante per certe conversioni drammatiche.

Germano Rossi del Dipartimento di Psicologia dell'Università di Milano-Bicocca e Presidente SIPR, con la relazione **Fondamentalismo religioso e variabili co-relate**, ha fornito una chiarificazione storico-critica del concetto stesso di fondamentalismo, presentandone l'evoluzione, le metodologie e gli strumenti di ricerca in prospettiva psicologica e psico-sociale e le interazioni tra l'atteggiamento fondamentalista e altre caratteristiche e tratti della personalità. Nonostante gli eventi degli ultimi decenni abbiano associato il fondamentalismo religioso con l'Islam e gli abbiano insinuato un giudizio di valore negativo che in origine non era presente, il movimento fondamentalista nasce negli Stati Uniti fra la fine dell'800 e l'inizio del '900 come reazione ai tentativi di modernità delle comunità protestanti americane sempre più secolarizzate. In risposta, un gruppo di teologi protestanti discussero i punti principali della fede cristiana protestante che vennero poi divulgati in 91 saggi sotto il titolo generale di *The Fundamentals, a Testimony to the Truth*. Il nome "fondamentalismo" deriva dal termine usato nel 1920 da un giornalista per indicare i pastori e i credenti che facevano riferimento ai

Fundamentals. Nel corso del secolo XX, estrapolando alcune caratteristiche del fondamentalismo protestante, la categoria è stata utilizzata per identificare diversi movimenti religiosi, dall'Ebraismo all'Islam e, con il passare del tempo, il contesto del termine ha cominciato ad allargarsi. Le ricerche che mettono in gioco altre variabili hanno evidenziato come oltre all'ortodossia, alla frequenza della preghiera e della partecipazione alle funzioni religiose, diverse altre variabili hanno correlazioni elevate con il fondamentalismo: dogmatismo, autoritarismo, etnocentrismo, pregiudizio, omofobia, discriminazione verso le donne, religiosità intrinseca (positivamente), complessità integrativa, flessibilità di pensiero, religiosità di ricerca (negativamente). La continua espansione delle definizioni ha cominciato ad inglobare non solo la religione ma anche aspetti diversi della realtà come quello culturale, scientifico e politico, nell'ipotesi che il "fondamentalista religioso" sia solo un individuo con una mentalità fondamentalista che privilegia l'implementazione religiosa.

Daniela Fagnani

PUBBLICAZIONI DEI SOCI

Vengono pubblicate le opere di soci, pervenute alla redazione in originale o fotocopia, che abbiano attinenza con le tematiche trattate dalla Società.

☞ ALETTI, M. (2014). Recensione a J. D. Passos & F. Usarski (Eds.), *Compêndio de Ciência da Religião*, Ed Paulinas/Paulus, São Paulo 2013. In *Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale*, 39, 467-469.

☞ ALETTI, M. (2013). Recensione a "Spirituality" numero monotematico di *Archive for the Psychology of Religion/Archiv für Religionspsychologie*. In *Teologia*, 38, 153-155.

☞ BELLELLI, F. (2014). *Etica originaria e assoluto affettivo: La coscienza e il superamento della modernità nella teologia filosofica di Antonio Rosmini*. Milano: Vita e Pensiero.

☞ CARLUCCI, L. Tommasi, M., Balsamo, M., Furnham, A., & Saggino, A. (2015). Religious Fundamentalism and Psychological Well-Being: An Italian Study, *Journal of Psychology & Theology*, 43(1), 23-33.

☞ PINKUS, L. (2015). L'identità di genere tra produzioni desideranti e patologie del senso. In C. Caltagirone & C. Militello (Eds). *L'identità di genere. Pensare la differenza tra scienze, filosofia e teologia* (37-58). Bologna: EDB.

☞ PINKUS, L. (2015). *Cammini di maturità. Un approccio psicologico-religioso*. Saronno (VA): Editrice Monti.

☞ RIZZUTO, A-M. (2015). *Freud and the spoken word. Speech as a key to the unconscious*. London-New York: Routledge.

La preghiera come strategia di *coping*: una rassegna bibliografica

Pubblichiamo una sintesi della tesi vincitrice del 9° Premio “Giancarlo Milanese” presentata da Simone Verrieri presso la Facoltà di Psicologia dell’Università di Milano-Bicocca, relatore Prof. Germano Rossi.

Considerare la preghiera una strategia di *coping* significa valutare se, e in che modo, questa pratica religiosa consente di affrontare le situazioni stressanti della propria vita. L’utilità psicologica della preghiera è intuibile da millenni di pratica individuale e collettiva, eppure solo recentemente i meccanismi per cui ciò avviene hanno ricevuto l’attenzione della ricerca. Come riportato nel *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality* (Pargament, 2013) dei 1362 articoli sulla preghiera presenti nei maggiori database di ricerca ben il 65% è databile nel decennio 2000-2009; inoltre, è solo dal 2005 al 2009 che i lavori riguardanti la preghiera sono in prevalenza ad orientamento psicologico. Le prime ricerche sull’efficacia della preghiera infatti consideravano questa variabile solo in base alla sua frequenza, una misurazione che però lascia ben poco spazio a interpretazioni esplicative: le diverse modalità e scopi per cui una preghiera viene espressa sono informazioni essenziali per cogliere quali aspetti di questa pratica siano riconducibili ad un maggiore benessere psicologico. Tentativi di classificazione della preghiera risalgono alla prima metà del Novecento, ma l’origine di queste categorie è puramente descrittiva; per ottenere delle categorie di preghiera empiricamente fondate è necessario attendere gli ultimi decenni del secolo. Diversi autori grazie alla costruzione di item basati sulla letteratura, interviste ai praticanti ed analisi fattoriali sui punteggi dei test riescono ad ottenere delle categorie di preghiera supportate da criteri psicometrici (a tal proposito, si veda il volume *The Psychology of Prayer* di Spilka e Ladd per una trattazione più approfondita). Fra i lavori in questo ambito il libro *Varieties of prayer - A survey report* di Poloma e Gallup (1991) è forse il più indicativo, poiché oltre ad individuare 4 tipi di preghiera ormai largamente diffusi nel settore, ha associato il loro utilizzo a specifiche fasce sociodemografiche e conseguenze psicologiche. Secondo la loro opera la preghiera rituale (cioè la lettura o ripetizione verbale di formule religiose) è usata in prevalenza da cattolici anziani ed è correlata ad affetti negativi come depressione, solitudine e tensione; la preghiera colloquiale (cioè un dialogo con Dio su temi più disparati) è la più diffusa nel campione intervistato ed è correlata alla soddisfazione della propria vita, al benessere esistenziale, alla felicità personale e alla soddisfazione religiosa; la preghiera di richiesta (cioè finalizzata al soddisfacimento di un bisogno) è tipica delle classi socio-

economiche svantaggiare ed è associata a variabili strettamente religiose come la dipendenza a Dio nel momento dello stress, la propria fede e la percezione di una risposta della divinità; infine, la preghiera meditativa (cioè caratterizzata dal vivere contemplativamente l’esperienza del divino) è tipica nelle donne, anziani o qualsiasi persona con una bassa percezione del controllo sulla propria vita ed è correlata ad una maggiore soddisfazione religiosa ed esistenziale. Tuttavia non è solamente il tipo di preghiera utilizzato a rendere conto dei possibili effetti sul benessere psicologico del credente: dalla ricerca emerge infatti che stessi tipi di preghiera potrebbero avere risultati opposti a seconda della situazione stressante. Ad esempio, la preghiera di richiesta è associata ad una bassa soddisfazione nella propria vita (Whittington & Scher, 2010), aumenta lo stress nei genitori di bambini affetti da cancro (Cardella & Friedlander, 2004) e peggiora la salute mentale delle persone in lutto (Park & Cohen, 1993; Thompson & Vardaman, 1997), ma aumenta l’ottimismo nei pazienti in attesa di trapianto di cuore (Ai et al., 2008). Analogamente, la preghiera colloquiale risulta peggiorare lo stress dei pazienti in attesa di trapianto di cuore, mentre diminuisce l’ansia di tratto e aumenta la percezione di controllo secondo una ricerca di Harris et al., 2005.

Questi risultati in apparenza contraddittori potrebbero essere meno ambigui se si considerassero altre variabili in gioco: ad esempio, le motivazioni che portano a scegliere un certo tipo di preghiera potrebbero riflettere il proprio stile di *coping* religioso. Pargament et al. (1988) hanno individuato tre modalità di relazionarsi a Dio basate sulla percezione del proprio controllo sulla situazione: modalità deferente di relazione (si delega la risoluzione del problema totalmente a Dio), modalità auto-direttiva (l’influsso di Dio è riconosciuto, ma si ritiene necessaria un’azione individuale) e modalità collaborativa (un’unione delle due modalità precedenti: si formula una richiesta a Dio mentre si cerca di risolvere il problema personalmente). Essi hanno scoperto che la modalità collaborativa è associata a esiti psicologici positivi, viceversa nel caso della modalità deferente: analogamente, quando le preghiere vengono usate per evitare il problema o ruminarvi sterilmente, gli esiti psicologici sono negativi, come nel caso di pazienti affetti da dolore cronico (Rippentropp et al., 2005), in persone depresse (Ellison, 1995) e ansiose (Harris et al. 2005). Quando invece la preghiera è usata come forma di

ringraziamento, per chiedere consiglio a Dio o per calmarsi e concentrarsi, vi sono esiti positivi nei pazienti affetti d'artrite (Laird et al., 2004), nelle persone con disturbo da stress post traumatico (Harris et al., 2010) nel trattamento dell'alcolismo (Lambert et al., 2010) e aumenta anche l'ottimismo, la propria autostima e la percezione di significato nella propria vita (Whittington & Scher, 2010). Oltre al tipo di preghiera scelto e al proprio stile di *coping* religioso anche le caratteristiche sociodemografiche giocano un ruolo importante: nei malati di AIDS la preghiera aiuta a gestire lo stanchezza ma solo nei soggetti femminili, mentre gli uomini sono avvantaggiati dalla preghiera nel gestire sintomi di nausea e depressione (Coleman et al., 2006). Nei genitori di bambini con AIDS le preghiere colloquiali e di richiesta aumentano la qualità di vita, ma solo nelle persone meno istruite; ciò è coerente con i dati sulla frequenza della preghiera nelle fasce socioeconomiche più svantaggiate come afroamericani e/o anziani (Banthia et al., 2007). Prevedibilmente, anche il livello di religiosità dei praticanti non è un aspetto trascurabile: Luhrmann (2013) riporta che la preghiera riduce lo stress solo nelle persone che sono abituate a pregare quotidianamente; in un'opera del 2007 di Koole (citata in McCollough & Willoughby, 2009) pregare per una persona in difficoltà riduce la preoccupazione per lei, ma ciò vale solo per le persone più religiose; in Ai et al. (1998) i pazienti in attesa di trapianto di cuore traggono beneficio dalle preghiere solo se queste sono frutto di un'abitudine pregressa nel soggetto. Questi risultati potrebbero essere collegati all'orientamento religioso dei soggetti: in effetti le persone con orientamento estrinseco (più propense quindi a pregare solo nel momento del bisogno) hanno solitamente esiti psicologici peggiori rispetto a chi ha un orientamento religioso intrinseco (Maltby et al., 1999). Esiste invece un tipo di preghiera che sembra essere sempre utile nel gestire lo stress dato dalle relazioni coniugali: un filone di studi sperimentali aperto recentemente dai ricercatori Lambert, Beach e Fincham ha dimostrato che la preghiera di intercessione (cioè pronunciata a favore di un'altra persona) ha effetti positivi per la persona che la pronuncia: nello specifico aumenterebbe la disposizione al perdono (Lambert et al., 2010), la disposizione al sacrificio (Lambert et al., 2012a), la soddisfazione del proprio rapporto (Fincham et al., 2008), il senso di unicità del proprio legame (Lambert et al., 2012b) e persino la fedeltà verso il coniuge (Fincham et al., 2010). Inoltre, in ricerche dove vi era uno sperimentatore in incognito che insultava gli scritti dei partecipanti, i soggetti che pregavano per lui tendevano a sentirsi meno rabbiosi ed aggressivi nei suoi confronti

rispetto ad un gruppo di controllo (Bremner et al., 2011). Per quanto rapida, questa rassegna sulle più recenti ricerche sull'efficacia soggettiva della preghiera permette di affermare che questa pratica rappresenta una strategia di *coping* religiosa efficace. Secondo Bade & Cook (2008) la preghiera aiuta ad affrontare lo stress secondo 3 modalità diverse: agendo attivamente sulla fonte dello stress, rielaborando l'emotività negativa esperita o negando totalmente il problema con l'evitamento e la rivalutazione. La predilezione per una di queste tre modalità potrebbe dipendere dal grado di risolvibilità della situazione in questione: in una ricerca di Grosseehme et al. (2011) i genitori di bambini in un ospedale pediatrico inizialmente pregano per cercare di controllare il problema, mentre a stadi avanzati le preghiere sono espresse allo scopo di alleviare il carico emotivo con il conforto e vicinanza di Dio. Già in una ricerca di Lindenthal (1970) d'altronde si era scoperto che la frequenza di preghiera era predetta da situazioni più irreversibili come catastrofi naturali e problemi di salute, mentre per problemi più risolvibili come quelli economici, lavorativi e finanziari la frequenza di preghiera era maggiore solo nel caso di persone con maggiore disagio psicologico. Gli spunti emersi dalle ricerche permettono inoltre di avanzare ipotesi sui possibili meccanismi biologici, psicologici e sociali per cui la preghiera risulta una strategia di *coping* efficace. Dal punto di vista biologico, un'indagine neurofisiologica condotta da Schjødt et al. (2008) evidenzia che la ripetizione di una preghiera rituale rinforza il sistema dopaminergico della ricompensa: ciò spiega come la preghiera diventa una pratica dotata di motivazione propria. Inoltre, in una ricerca di *follow up* (Schjødt et al., 2009) su un campione altamente religioso, l'area del lobo temporale associata alla memoria autobiografica era maggiormente attiva, suggerendo che un'attivazione maggiore del sistema dopaminergico per la preghiera rituale rispetto ad una preghiera improvvisata è attribuibile più facilmente al ricordo di situazioni religiose abituali che non all'effetto obnubilante dato dalla ripetizione di una formula (come avviene ad esempio con i mantra). Dal punto di vista psicologico i meccanismi coinvolti potrebbero essere molteplici: la preghiera potrebbe risultare efficace aumentando il proprio *locus of control* sulla realtà (Krause e Tran, 1989; Ellison e Taylor, 1996), ma in alcuni casi anche diminuendolo, permettendo alla persona di concentrarsi maggiormente su altre priorità contingenti (Ai et al. 1998); promuovendo un *atteggiamento positivo* verso la vita (Lambert et al., 2009); *rivalutando cognitivamente* la situazione stressogena (Maltby et al., 2008); oppure *regolando la propria emotività e/o de identificandosi con il proprio*

ego, in maniera analoga alle pratiche meditative (Whittington & Scher, 2010); in alcuni casi invece la preghiera potrebbe essere percepita efficace grazie ad un semplice *effetto placebo* (O’Laire, 1997). Per quanto riguarda il punto di vista sociale, Spilka e Ladd (2013) avanzano l’ipotesi di una “teoria mimica” (*Mimicry Theory*) per la quale la preghiera deriverebbe dalla spontanea imitazione del comportamento di altri allo scopo di aumentare la coesione con il gruppo: secondo Lakin, Jefferis, Cheng et al. (2003), ciò sarebbe evidente nelle sessioni di preghiera di gruppo, dove molti comportamenti del conduttore del gruppo vengono imitati poi dai fedeli. Questo rinforzo sociale potrebbe poi incentivare la motivazione a reiterare questo comportamento anche privatamente (Ladd & McIntosh, 2008).

Tuttavia si noti che questi meccanismi non potranno mai rendere interamente conto dell’efficacia della preghiera: in alcune delle ricerche sopracitate vi erano gruppi di controllo che stimolavano gli stessi meccanismi come il pensiero positivo o la rivalutazione cognitiva in un’ottica “laica”; eppure risultavano comunque meno efficaci. La preghiera sembra quindi avere, perlomeno nei credenti, un potere specifico che non bisogna sottovalutare. A partire dagli Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola per arrivare a rielaborazioni più contemporanee come la *Centering Prayer* (una sorta di preghiera meditativa con ripetizione di parole divine sviluppata dai monaci trappisti Keating, Pennington e Meninger negli anni ‘70), non è solo il mondo religioso ad incoraggiare la validità della preghiera, bensì anche lo stesso setting clinico: alcuni psicologi la utilizzano per affrontare i ricordi traumatici (Seamands, 1985; Tan, 1992) la propongono all’interno di una terapia cognitivo comportamentale (Props, 1988) o come strumento per le terapie coniugali (Wimberly, 1990). Sulla base di questi spunti è pertanto consigliabile continuare la ricerca sull’efficacia della preghiera, forti di nuovi accorgimenti metodologici e di nuovi strumenti di indagine come quelli neuroscientifici: una più profonda comprensione può permettere di sfruttare al meglio le potenzialità di questa pratica e costituire per le persone religiose una valida risorsa contro la sofferenza.

Simone Verrieri

Riferimenti essenziali:

Hood Jr, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. (2009). *The psychology of religion: An empirical approach (4th ed.)*. New York: Guilford Press.

Pargament, K. I. (2013). *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality*. Washington, DC: American Psychological Association (V.1, pp 293-310).

Poloma, M. M., & Gallup, G. (1991). *Varieties of prayer: A survey report*. Philadelphia: Trinity Press International.

Spilka, B., & Ladd, K. L. (2013). *The psychology of prayer*. New York: Guilford Press.

ATTIVITÀ DEI SOCI

☞ MARIO ALETTI ha tenuto, nel mese di marzo 2015, un ciclo di quattro lezioni sul tema “*Questioni sulla pedofilia. Gli abusi sessuali nella Chiesa*”, all’interno del corso Psicologia delle relazioni traumatiche (laurea magistrale in Psicologia dello sviluppo e della Comunicazione), tenuto dalla Prof.ssa Paola Di Blasio presso l’Università Cattolica di Milano.

☞ GERMANO ROSSI (con una relazione su “*Essere e apparire tra identità individuale e sociale*”) e RAFFAELLA DI MARZIO (con una relazione su “*La Persona tra identità e diversità, individualità e appartenenza. Le molteplici sfide di una società multiculturale e multi religiosa*”) parteciperanno al 16° corso dei “*Simposi Rosminiani*” dal titolo: *Persona, psiche e società. Sulle tracce dell’umano* che si terrà dal 24 al 27 agosto a Stresa. Info: simposi.rosminiani@rosmini.it.

* * *

Segnaliamo inoltre che Jean-Baptiste Lecuit sul sito da lui curato *Théologie & Psychanalyse* che presenta, tra l’altro, la più ampia e fedele raccolta di scritti e documenti su Antoine Vergote, ha pubblicato il profilo, il video di una conferenza e un testo inedito in francese di Mario Aletti: <http://theo-psy.fr/la-psychologie-de-la-religion-selon-mario-aletti/>

NUOVI SOCI

Il Direttivo nazionale, all’unanimità, ha accolto le domande di associazione dei nuovi Soci:

Socio Ordinario: MARIA CECILIA INNOCENZI, LUCIAN TOMEK e SIMONE VERRIERI.

Socio Aggregato: FERRUCCIO BOGETTI e EMILIO ESPOSITO.

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

VITA SOCIALE

Mapa degli Psicologi della Religione

A ogni Socio in regola con la quota associativa è stato rivolto un invito a compilare una scheda con i propri dati e una breve autopresentazione. Il Direttivo intende pubblicare sul sito web della Società una mappa degli Psicologi della religione in Italia allo scopo di favorire non solo i contatti tra i soci ma anche la visibilità degli esperti di Psicologia della religione su base territoriale. Le schede compilate devono giungere, entro il 30 giugno 2015, a segreteria.sipr@gmail.com.

PADRE GEMELLI E LA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

Padre Agostino Gemelli, fondatore dell'Università Cattolica e riconosciuto pioniere della Psicologia in Italia, si è interessato, fin dai primi anni del secolo ventesimo, di Psicologia della religione, sia sotto l'aspetto epistemologico e metodologico sia nel campo delle ricerche empiriche. Nel 1914 aveva pubblicato sul primo numero di Archiv für Religionspsychologie (ancora oggi organo ufficiale della IAPR) una rassegna sulla Letteratura italiana sulla psicologia della religione negli anni 1911-1912, che testimonia sia il precoce, incerto interesse degli italiani, sia l'autorevolezza del suo intervento. Nell'ambito di una ricerca su Padre Gemelli e la psicologia della religione è sembrato importante segnalare questo articolo, spesso ignorato anche dai biografi, traducendolo dal tedesco, lingua a Gemelli familiare.

INTRODUZIONE. Per quanto attiene alla psicologia della religione, la letteratura italiana è povera e di scarso valore; e anche i pochi lavori pubblicati mancano dell'auspicabile impronta di ricerca attenta alla metodologia e al livello scientifico. In quasi tutti i lavori pubblicati in questo campo presente la prospettiva filosofica e sociologica più che quella psicologica. [...]

La religione è stata oggetto di studio scientifico per la prima volta solo in questi anni a causa di nuove correnti filosofiche che hanno messo in luce il significato della ricerca religiosa; in precedenza la vita religiosa veniva considerata unicamente come fenomeno patologico e se ne occupava soltanto la psichiatria. Anche se indubbiamente le più recenti correnti filosofiche hanno reso possibile un progresso nello studio della religione, non ci si può tuttavia esimere dal riconoscere che le più significative fra tali correnti (nel cui numero si annovera la ripresa dell'idealismo) abbiano negato il valore di qualsivoglia indagine psicologica sulla ricerca religiosa. [...]

LA QUESTIONE METODOLOGICA. Guido Ferrando (La psicologia del misticismo, *Psiche*, anno 1, n. 4, luglio-agosto 1912) tenta anzitutto di stabilire la metodologia con la quale si possa studiare la mistica nel modo migliore. Erroneamente gli psicologi pensano di poter studiare i fatti legati alla religione con i metodi obiettivi, storici o sperimentali che utilizzano per altri fenomeni della vita psichica. [...] Alle medesime conclusioni metodologiche giunge, anche se per altra via, lo scrivente (A. Gemelli, *L'origine subcosciente dei fatti mistici*. Firenze, 1913). [...] Non intendiamo affermare che, come psicologi, si possa riconoscere nei fenomeni mistici l'operare della potenza divina; piuttosto che, come psicologi, si possa sentire il bisogno di pervenire in un secondo momento a tale riconoscimento in veste di filosofi. Dunque ci limiteremo, come psicologi, a descrivere i fenomeni psichici che si danno presso i mistici. Ma se la psicologia della religione non ci consente di affermare o negare l'esserci di Dio, ci consente di vedere che i fenomeni psicologici da noi stu-

diati conducono ad una conclusione concordante con gli esiti della nostra filosofia.

Eustachio Lamanna (Mito e religione nelle dottrine socio-psicologiche, *Cultura filosofica*, Anno VI, n. 1, 1912) parla in un accurato lavoro delle teorie socio-psicologiche esposte da Durkheim, Tarde e Wundt per chiarire l'origine della religione. Lamanna giunge alle seguenti conclusioni. Come esiste soltanto una vera coscienza - la coscienza individuale -, così esiste soltanto un'unica psicologia - la psicologia individuale. L'unico metodo per cogliere e comprendere la coscienza viva nella sua totalità e verità e nella fuggevolezza della sue manifestazioni è l'auto-osservazione. Ciò che viene considerato socio-psicologia è perciò studio degli effetti reciproci che animi diversi esercitano gli uni sugli altri (in questo caso è un capitolo della psicologia individuale - Tarde) oppure studio intrapreso con fini psicologici a partire dai fatti desunti dal campo dell'etnologia e della storia. In questo secondo caso la socio-psicologia della religione è un metodo ausiliario dell'auto-osservazione nell'analisi dei fatti più importanti della coscienza (Flournoy), oppure un'applicazione della legge psicologica fissata per altra via a partire dai fatti provati e ordinati dalle scienze storiche. [...]

CONCLUSIONE. Dalla breve esposizione dei lavori apparsi in Italia negli anni 1911-1912 risulta evidente quanto il contributo italiano alla psicologia della religione sia di poco conto e di esiguo valore. E la psicologia della religione si ritrova in tali condizioni in Italia non perché in questo campo regnino presupposti filosofici o pregiudizi psichiatrici. La causa prima di questo triste stato è che la psicologia in Italia, eccezion fatta per il prof. Kiesow, docente presso l'Università di Torino e per i suoi allievi, non è ancora ritenuta una scienza in sé sussistente, che indaghi i fenomeni psichici con gli esperimenti e l'osservazione, ma lasci *a latere* le questioni filosofiche, fisiologiche e psichiatriche.

(Estratto da Die italienische Literatur über Religionspsychologie in den Jahren 1911-1912, *Archiv für Religionspsychologie*, 1914 I, 1, 256-267; a cura di Mario Aletti, traduzione di Cristina Scarpa)