

PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE-news

Notiziario della Società Italiana di Psicologia della Religione

<http://www.psicologiadellareligione.it>

Anno 21, n. 2, Mag.-Ago. 2016

RELIGIONE, ALTRUISMO E VIOLENZA

I grandi testi religiosi contengono messaggi di amore, di fratellanza universale, di altruismo; fino all'estremo delle parole del Vangelo: "Amate i vostri nemici, fate del bene a quelli che vi odiano... A chi ti strappa il mantello, non rifiutare anche la tunica e a chi ti prende le cose tue, non chiederle indietro". (Lc, 6, 27-30) Esagerazione, iperbole, metafora? O utopia, vera rivoluzione, verso un nuovo spirito di vita individuale e di organizzazione sociale, di cui Madre Tereza di Calcutta è assurta ad icona. Eppure la violenza accompagna la storia delle istituzioni religiose. Persecuzione contro le religioni; lotta, spesso armata, di una religione contro le altre; ma anche violenza all'interno delle istituzioni religiose: con reciproche accuse di infedeltà od eresia tra gruppi, movimenti e sette, che portano a scomuniche, condanne e roghi. Violenza persino nelle prescrizioni imposte ai fedeli per governare l'attrazione erotica e le modalità dell'appagamento sessuale (prerogativa che tutte le religioni si rivendicano), per non parlare delle mutilazioni genitali. L'ambiguità dei rapporti tra spiritualità, potere e violenza nelle istituzioni religiose pone molti interrogativi. Le religioni dovrebbero confrontarsi sia con la purezza dei messaggi che le ha originate, sia con la deriva violenta di alcuni comportamenti, individuali e di gruppo. Papa Francesco ha ricordato che non si uccide mai in nome di Dio e che, ad esempio il massacro di un prete cattolico ad opera di uno squilibrato che nomina invano il nome di Allah non è un "delitto islamico", ma semplicemente un "delitto". I terroristi che compiono un eccidio-suicidio gridando il nome di Allah non sono dei fedeli islamici (sono spesso lontani dalla pratica religiosa), sono giovani disperati, emarginati e senza futuro, alla ricerca di un senso per la propria esistenza, fosse solo un gesto suicida che li riscatti

dall'anonimato e dal non-senso del loro quotidiano. Su queste questioni la prospettiva psicologica allarga lo sguardo e può offrire qualche chiave di lettura. La storia delle religioni e l'indagine sociologica sui complessi intrecci delle istituzioni religiose con le problematiche politiche, militari, economiche, etniche, culturali delineano un inquadramento preliminare al discorso della psicologia della religione. La psicologia non studia le religioni, piuttosto la *religiosità*, intesa come la faccia soggettiva della religione. L'identità religiosa ha un duplice riferimento: alla religione e alla persona: assimila le forme istituzionali di una religione nella misura in cui queste rispondono ai bisogni e ai desideri del soggetto. Per questo, l'interesse psicologico prevalente si pone sui processi mentali attraverso i quali il Dio

diventa per ciascun credente il *mio* Dio. In questa prospettiva ci si potrà chiedere se la violenza "religiosa" (e il fondamentalismo, il dogmatismo, l'integralismo e il proselitismo che la alimentano) sia derivata da una identificazione religiosa forte, o non sia scatenata proprio dalla perdita di rilevanza della religione per quei soggetti che

non vi trovano una risposta adeguata ai loro bisogni esistenziali, sociali, politici. In altre parole la violenza "religiosa" si radica nell'identità, o piuttosto nella perdita di una identità religiosa veramente "intrinseca", non dogmatica ma euristica? L'allusione alle formulazioni del grande studioso della personalità Gordon Allport, che descrive la religione come una "concezione unitaria della vita", ci fa avvertiti che spesso la religione "estrinseca" è una forma di ateismo, che prende strumentalmente la veste dell'appartenenza ad una istituzione religiosa. E conferma la necessità per lo psicologo della religione, di fare riferimento ai processi mentali ed alle motivazioni profonde della religiosità dell'indi-

segue a pag. 2

ALL'INTERNO

☞ *Convegno: Religione, altruismo e violenza*

☞ *Abstract del Convegno:*

*Sviluppo psicologico dell'essenza jihadista
Fondamentalismo e terrorismo, dalle origini all'ISIS*

Religione e Altruismo

☞ *Conflitti religiosi e narcisismo*



ATTIVITÀ DEI SOCI

✓ GERMANO ROSSI, Presidente della nostra Società e Pierre-Yves Brandt, Presidente della IAPR - International Association for Psychology of Religion, in rappresentanza del Board IAPR, sono stati invitati a Bologna il 5 dicembre 2016, all'incontro per l'avvio dell'*European Academy of Religion*.

CONVEGNI INTERNAZIONALI

2017

✓ 7th International Conference on Religion & Spirituality in Society, Imperial College London, 17-18 April 2017. the 2017 Special Focus: "*Respecting Difference, Understanding Globalism*".

Info: <http://religioninsociety.com/2017-conference>

HAMAR 21-24 AGOSTO 2017

CONVEGNO IAPR

Dal 21 al 24 agosto 2017, ad Hamar (Norvegia) si terrà il Convegno della IAPR - Associazione Internazionale di Psicologia della Religione che avrà come tema principale

Psychology of Religion: Culture, Context and Existential Challenges.

Tra i relatori invitati hanno già confermato la loro presenza i professori:

✓ **Valerie DeMarinis** (Sweden);

✓ **Kenneth I. Pargament** (USA).

Altri due interventi saranno annunciati direttamente sulla pagina web del convegno.

Inoltre, terranno una relazione in plenaria anche i vincitori dei due premi sponsorizzati dalla IAPR: **Godin Prize and Early Career Award.**

Scadenze principali:

- 31 ottobre 2016 - *1st call for papers*;

- gennaio 2017 - aperture delle iscrizioni;

- 1 aprile 2017 - conferma di accettazione;

- 1 aprile 2017 - chiusura delle iscrizioni.

Info: <http://www.norway2017.iaprweb.org/>

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. (2016). Cento anni di Psicologia della religione in Italia. La storia, i temi i personaggi. In A. Lo Iacono (Ed.), *Psicologia e Psicologi in Italia. SIPS. Oltre un secolo della Società Italiana di Psicologia (Storia degli eventi e delle persone che hanno costruito la psicologia italiana)* (pp. 118-123). Roma: Alpes Italia.

☞ ALETTI, M., & Antonietti, A. (2015). Qualificare la psicologia, rispettare la religione: La distintività della psicologia della religione. *Psicologia della Religione e-journal*, 2 (1), 1pi-8pi. <http://www.psyrel-journal.it/index.php/PRej/article/view/19>. Defending psychology, respecting religion: The distinctiveness of the psychology of religion. *Psicologia della Religione e-journal*, 2 (1), 1pe-8pe. <http://www.psyrel-journal.it/index.php/PRej/article/view/19/14>.

☞ BELLELLI, F. & Pili, E. (2016) (Eds). *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini rigenerativo*. Roma: Città Nuova.

☞ BELZEN, J. A. (2016). *A Hundred Years of the IAPR: a celebratory supplement to the Archive for the Psychology of Religion*. Brill

☞ CARLUCCI, L., Macchia, A., Sergi, M. R., Balsamo, M. & Saggino, A. (2015). Religion and the Submissive component of Depression: An explorative study. *Psicologia della Religione e-journal*, 2 (1), 31-40. <http://www.psyrel-journal.it/index.php/PRej/article/view/24>.

☞ GOLASMICI, S. (2016). Religiosità, malattia, psicoterapia. *Insieme per servire - Rivista AIPaS*, 2, 11-22

☞ GOLASMICI, S. (2016). Diniego dell'Inconscio? *Pratica Psicoterapeutica. Il Mestiere dell'Analista* 14 (1). <http://www.praticapsicoterapeutica.com/rivista.asp?IDA=204>



continua da pag. 1

duo, più che ai comportamenti esteriori ed alle auto attestazioni di credenza. Questa prospettiva, genericamente clinica, rimane imprescindibile per la psicologia della religione e contribuisce a riconoscere nell'individuo, e non nelle istituzioni, forme sane e forme patologiche di religione.

Mario Aletti

CONFLITTI RELIGIOSI E NARCISISMO

Nell'idea di personalità sedimentata nel sapere comune il conflitto è connotato negativamente: elemento disturbante e di ostacolo all'ortogenesi del soggetto e al suo equilibrio; episodio disallineato, estraneo ed alienante, che implica una "crisi", potenzialmente distruttiva, o una perdita; in ambienti religiosi si parla a volte di "perdita della fede". La prospettiva psicodinamica, invece, evidenzia l'intrinseca dimensione processuale della formazione dell'identità (e perciò anche dell'identità religiosa), attraverso gli esiti dei conflitti interni. Non corpo estraneo, non accidente, non patologia, ma momento normale (e necessario) dello sviluppo, il conflitto, nelle sue origini, manifestazioni ed esiti, è solidale con la complessità della persona, la sua ambiguità, la sua apertura al possibile. Il conflitto attesta che l'identità non è un dato, ma un compito e che non si presenta con la staticità di un soggetto sempre identico a se stesso, né con la linearità di un processo verso una meta precostituita. Antoine Vergote sottolineava: "religiosi non si nasce, si diventa". I conflitti ci confrontano con l'ambiguità dell'esperienza vissuta dal nostro "corpo psichico", soggetto assoggettato alle condizioni di natura e cultura. Così, il discorso dell'uomo su Dio è situato in un tempo, una cultura, una società, non meno che lungo l'asse dello sviluppo dell'individuo e della sua interazione con la proposta religiosa ambientale. I conflitti, che si rifanno all'ambiguità, sono risultato anche dell'incertezza e provvisorietà (non definitività) degli orientamenti, e della compresenza di elementi eterogeni e a volte contraddittori. I conflitti religiosi, sia all'interno dell'individuo che tra gruppi di diversa fede, sono spesso alimentati dalla presunzione di identificare Dio con il proprio *discorso* su Dio, disconoscendo il lavoro della mediazione linguistica. Narcisismo e negazione della complessità del reale (colludenti radici di tanta parte della psicopatologia) inducono il/i "credente/i" a costruirsi un Dio (e una teologia) ad immagine e somiglianza dei propri bisogni psicologici, sociali, etnici, politici, economici.

Una focalizzazione narcisistica come esito precipitoso dell'interno conflitto religioso potrebbe spiegare certe improvvise e sorprendenti "conversioni" (spesso qualificate come apostasie e "tradimenti" dai compagni della causa abbandonata) di personalità di spicco nell'impegno e nelle lotte sociali, politiche, religiose. Si pensi alle conversioni radicali (ma anche alle de-conversioni) tipiche di certe "sette" religiose, non meno che all'oltranzismo fanatico di certi movimenti "antisette", spesso

animate da adepti fuoriusciti. O a certe conversioni al radicalismo fondamentalista islamico da parte di giovani occidentali, che giungono fino a coinvolgere la propria vita nei combattimenti armati o in un eccidio-suicidio. Agli occhi dello psicologo, in realtà, il fondamentalismo religioso non è una questione cognitiva (e spesso neanche propriamente religiosa) è la reazione di tutta la psiche che si sente minacciata; una reazione che si ricollega, spesso, ad una posizione narcisistica esacerbata. Rispondono ai criteri di una personalità narcisista anche certe conversioni eclatanti e pubblicamente celebrate al Cristianesimo/Cattolicesimo di personaggi dal passato tormentato; per non parlare degli atei convertiti sulla via di qualche pellegrinaggio a un luogo di devozione, che si improvvisano strenui apostoli delle apparizioni di cui si professano testimoni. Si può interpretare come un esempio di polarizzazione su un unico aspetto della realtà, in prospettiva narcisistica anche la repentina transizione di figure di spicco del rivoluzionarismo armato di qualche decennio fa, a ruoli di "guru" del pacifismo, appena qualche anno dopo. Ciò che rimane costante, all'interno delle contrastanti focalizzazioni è la tendenza al protagonismo, che mira a presentare come esemplare la propria vicenda individuale. Lo psicologo, interessato ai processi mentali più che agli esiti comportamentali dei soggetti, a cosa c'è "dietro" e "dentro" i dati di osservazione, si chiederà che cosa avviene nella mente del credente, non meno che nella mente del fondamentalista-terrorista. E questo lo rimanda ad una teoria della personalità e ad una metodologia empirico-fenomenologica. La psicologia della religione è strettamente collegata con la psicologia della personalità e con la psicologia clinica, il cui oggetto proprio è il funzionamento mentale dell'individuo. La conoscenza della complessità del reale psichico induce lo psicologo (della religione) a controllare la fretta di capire, catalogare, inserire in categorie, tipologie e magari diagnosi. Va detto: la semplificazione classificatoria è seduzione intrigante per la psicologia accademica che, nell'urgenza di presentarsi come "scientifica", rischia di ricondurre la complessa singolarità dell'individuo (soggetto *indiviso*) allo schema (minimo comun denominatore) che lo rende "uguale" e comparabile a livello quantitativo mediante numeri, tabelle, correlazioni. La ricerca sperimentale secondo i canoni della scientificità hard, mentre guadagna in numerosità dei soggetti e verificabilità sperimentale, deve necessaria-

segue a pag. 10

SVILUPPO PSICOLOGICO DELL'ESSENZA JIHADISTA

Con il mio intervento vorrei far presente una grande differenza che non è immediatamente rilevabile da ciò che sta accadendo oggi perché la *jihad* non è terrorismo e il terrorismo non è *jihad*. Inoltre la *jihad* non è neppure ciò che oggi la maggior parte della gente intende quando usa la parola *jihad*. E bisogna anche distinguere tra chi compie atti di terrorismo e chi compie la *jihad*.

Quindi, chi sono gli attori? In questo caso la distinzione diventa ancora più complicata perché le diversità tra gli attori sono parecchie e soprattutto sono articolate, ma non è semplice distinguere i due vocaboli e gli attori principali e quindi rendere giustizia a chi la merita. Partendo dal termine “jihad” è assolutamente importante capirne il significato letterale che è quello tradizionalmente usato nei paesi arabi. I ragazzi palestinesi, afgani, algerini hanno più comunanza tra loro rispetto a quanto ne abbiano con i *foreign fighters* o i ragazzi arabo-europei, cioè i nuovi arruolati e mercenari nelle terre del Siraq, che partono dall'Europa per arrivare sul suolo che oggigiorno viene considerato appartenente al Califfato. In realtà “jihad” sarebbe un'espressione intimista che indica l'essere in lotta con la parte di sé più interna, quella parte difficile da accettare e che ostacola i propri preconcetti così rassicuranti; quella parte che ostacola la fede, il credo profondamente radicato nell'intimo dell'anima e della nostra tradizione: sia essa un credo religioso, spirituale o ateo che è comunque una convinzione, una sicurezza che viene intralciata da pensieri del tutto divergenti.

Jihad ha un senso psicologico-spirituale (in Pakistan per esempio si pratica la “psicologia religiosa”). Però il vocabolo “jihad” è stato esportato in Occidente ed è stato usato fin dalla prima volta come una metafora, ma è infine diventato un vocabolo distinto, con connotazione “esplosiva” perché reinventato *all'inverso*. I ragazzi e i giovani che abitano in terre che da parecchi decenni e da numerose generazioni sono state (o sono tutt'ora) occupate da coloni, da dittatori, da usurpatori, da sterminatori, possiedono uno spirito di libertà e di giustizia al quale prestano fede, hanno un credo da proteggere; la loro vita ha un senso che cercano di seguire ed è spesso legato alla religiosità verso la loro terra usurpata o distrutta.

Tale sentimento è ciò che nutre il diritto e il dovere di difendere, il principio di legittima libertà e di giustizia anche a spese di tutti gli altri. In quelle terre la richiesta di libertà si esprime con un senso religioso e devoto nel difendere il paese che un Dio giusto

ha assegnato ad ogni essere umano. Il credente conoscerà quella libertà solo dopo aver fatto la propria *jihad*. Le condizioni in cui si trova il ragazzo o l'adulto sostenitore della giustizia, determineranno se la *jihad* resterà intimista e anonima o se verrà esteriorizzata con un “suicidio partecipato”.

A quel punto ci sarà lo scoppio; un corto circuito che farà saltare l'equilibrio di quella persona, che si elegge a sacrificio umano coinvolgendo con il suo fuoco anche gli usurpatori. I palestinesi sono l'esempio che porto come personale esperienza con la dimensione della *jihad* interiore quindi il lavoro svolto sul fenomeno dei *kamikaze* (il cui etimo è “vento divino”), che effettivamente come un vento divino, nel periodo della seconda intifada, ha eccitato i media del mondo, donando l'esempio per molte altre simili azioni a seguire.

È tale esperienza sul campo con i ragazzi delle terre mediorientali, che mi dà il permesso di dire che oggi non siamo di fronte ad un problema di *jihad* globale, ma che siamo di fronte a un fenomeno violento di ribellione verso quello che le generazioni precedenti non hanno creato e quindi nemmeno insegnato alle generazioni attuali. Coloro che partono ora (si noti che chi parte per farsi ammazzare è spesso un giovane e raramente un adulto) non sentono le radici e anche se le avessero fisicamente non le sentirebbero animicamente, perché non sono radici sorrette da principi fondanti e fondamentali per proseguire solidi, sicuri e con fede verso qualcosa che dia loro un senso nella vita.

Personalmente considero tale condizione come un dato di fatto, non faccio supposizioni sia su chi ha creato tali condizioni per le generazioni successive, sia che sia accaduto per motivi di transizione da un paese ad un altro, sia che sia per cambio di *status*, per motivi ideologici, così come per incapacità genitoriale. La realtà è quella che vediamo: “ragazzi divenuti guerrieri”.

Per questo motivo e in sede di convegno, considererò il seme dell'essenza jihadista così come il vero etimo musulmano esige cioè quello di “sforzo”. Questa natura jihadista di sforzo e lotta interiore, potrebbe essere in tutti noi ma fa paura pensarla e conoscerla. Per cui il seme jihadista, l'essenza della trasformazione esiste in tutti gli esseri umani. La variabile che cambia le cose è: ma in che terra cade questo seme?

L'incontro con la propria essenza immorale, irrazionale, sconosciuta, ma percepita; l'imbattersi con l'estraneo in noi e lottare con la nostra ombra, sfidare ciò che non sentiamo appartenerci, ma che

conteniamo, sono la vera immagine del termine jihad per i musulmani praticanti.

La proiezione esterna dell'ombra psichica umana quando non viene integrata diventa un nemico concreto. Il passo che lo jihadista compie, diversamente da noi, è quello di cogliere la sincronicità che esiste tra situazione, cultura, epoca e maturità psichica per attivare la jihad. Quando l'azione viene così esternalizzata allora si trasforma in *Qatala*: il combattimento, la lotta, la guerra con il nemico.

I passaggi psichici, che lo jihadista compie, portano ad una vera o falsa conversione, che diventa nell'istante stesso dell'esplosione un vero cambiamento di status, questo è il punto dove la nostra essenza non arriva: la *liberazione dell'anima per mezzo del sacrificio del corpo*. Di fatto, i ragazzi dell'attuale rivolta non fanno *jihad* ma fanno *qatala*, sono coloro che non essendo attaccati a nulla si attaccano per paradosso a tutto ciò che rassicura e direziona, solidifica e apparentemente fortifica. Ora come ora, le organizzazioni musulmane estremiste sono (per loro) il tutto potente e il tutto che può. Contro cosa sta lottando lo jihadista cresciuto con tutti i diritti e i doveri di un cittadino legittimo in terra legittima?

Se guardassi con la veste della psicologia junghiana il fenomeno di jihadismo attuale, direi che questi ragazzi stanno lottando contro la propria ombra, che si muove senza una direzione perché persa e sradicata, come se scappassero dal vuoto, dal nulla che li insegue e mangia la loro vita. Ecco perché si parla continuamente di radicalismo. Perché per paradosso è cresciuta la necessità di dare radici ideologiche sane (etimologicamente forte, che tiene, ha resistenza) ai ragazzi nati nella nostra epoca.

Ma in realtà nulla è radicato in loro, nulla è veramente profondo, non esiste Islam perché non esiste Dio; Islam vuol dire sottomesso a Dio, ma oggi di che Dio si parla? quale Dio?

Le biografie dei ragazzi che fanno parte di cellule europee hanno una comune radice con i ragazzi della Palestina: sono disperati (caratteristica del nikilista) e di-sperato vuol dire senza speranza, ma la speranza è sempre per qualcosa che esiste oltre noi. Quindi se la speranza non c'è più allora non c'è davvero più vita. A differenza dei ragazzi europei che partono in cerca di un perché, in Palestina la disperazione viene reagita col combattimento, con la lotta dentro e fuori.

I riti d'iniziazione che mancano ai nuovi jihadisti, nei paesi in guerra sono quelli per ritardare la morte sacrificale e non per attirla. Sino all'ultimo si spera di non dover agire. Si spera di poter cambiare le cose altrimenti. È la ripetizione di soprusi ingiustizie o regole senza legge che portano poi all'atto estremo. Per i *foreign fighters* i riti sono più

riti di ipnotizzazione e persuasione che riti iniziatici o di conversione. Questi sono rapidi, superficiali, basati sul sentimento più che sullo studio e la crescita di una logica che crede in qualcosa di superiore, indicibile, inspiegabile ma esistente. Questo trasforma i ragazzi in armi da combattimento che i musulmani mediorientali di nascita e politicamente ambiziosi usano per uno scopo tutt'altro che santo. I *foreign fighters* sono disperati, non hanno né radici né terra; secondo gli arabi musulmani di nascita; i *foreign fighters* non hanno nulla da perdere.

Non sarà certo un *foreign fighters* che dominerà in Siraq un giorno. "Sai perché mi sono sposato usando internet? Per avere qualcosa da lasciare quando mi farò *jihad* (saltare). Altrimenti non è un sacrificio" (*Colloquio tra due ragazzi francesi che prevedevano di partire per la Siria*).

Silvia Cauzzi
Psicologa-Psicoterapeuta

Psicologia della Religione e-journal Vol 2, N° 1 (2015): Dicembre 2015

Sommario

Rassegne e riflessioni

- ✓ *Qualificare la psicologia. Rispettare la religione: la distintività della psicologia della religione.*
- ✓ *Defending psychology, respecting religion: The distinctiveness of the psychology of religion*
Mario Aletti, Alessandro Antonietti

Studi e ricerche

- ✓ *Critical yet loyal: An exploratory study of Roman Catholics' Commitment to their Church after the Sexual Abuse Scandal.* (Critico ma leale: uno studio esplorativo della fiducia dei cattolici romani alla loro Chiesa dopo lo scandalo degli abusi sessuali).
Hessel J. Zondag, Marinus H. F. van Uden
- ✓ *Religion and the Submissive component of Depression: An explorative study.* (La religione e la componente remissiva della depressione: uno studio esplorativo)
Leonardo Carlucci, Antonella Macchia, Maria Rita Sergi, Michela Balsamo, Aristide Saggino

Gli articoli sono tutti disponibili online:

<http://www.psyrel-journal.it/>

FONDAMENTALISMO E TERRORISMO, DALLE ORIGINI ALL'ISIS

Nei commenti che hanno fatto seguito «a caldo» ai più recenti attentati, in prima lettura attribuibili a terroristi legati all'ISIS, manca spesso una risposta convincente alla domanda: perché lo hanno fatto? «Perché ci odiano» o «perché hanno un'ideologia di morte» risponde, parzialmente, al quesito sul piano psicologico ma non su quello politico e strategico. Anche chi odia e ha un'ideologia criminale sceglie i suoi obiettivi in funzione di una strategia.

Per rispondere a questa domanda, è necessaria una brevissima analisi della categoria «fondamentalismo» e una storia delle divisioni all'interno del terrorismo ultra-fondamentalista islamico. Potrà stupire qualcuno, ma il termine «fondamentalismo» non nasce in ambito islamico. Sorge in ambito protestante di lingua inglese, come difesa dei «fondamentali» del protestantesimo minacciati da quello che era percepito – fra la fine del secolo XIX e gli inizi del XX – come cedimento di molte comunità protestanti storiche alla modernità, sotto forma soprattutto di metodo storico-critico d'interpretazione della Bibbia e di evolucionismo scientifico. Questo movimento di reazione contro la modernità è arrivato fino ai giorni nostri, anche se – nello stesso ambito protestante – non è sempre facile stabilire confini esatti fra chi è «conservatore» (*evangelical*, in quanto contrapposto a *liberal*), e quel tipo più «duro» di conservatorismo che è chiamato, più propriamente, «fondamentalismo». Nel corso del secolo XX, estrapolando alcune caratteristiche dal fondamentalismo protestante, la categoria è stata usata per identificare movimenti e correnti nell'ambito dell'ebraismo, dell'induismo, del buddhismo e dell'islam. Dopo alcuni tentativi – poco convincenti – nello stesso secolo XX, chi scrive e altri negli ultimi decenni si sono sforzati di precisare anche le caratteristiche di un possibile «fondamentalismo» cattolico, categoria a mio avviso oggi molto utile per interpretare i diversi tipi di opposizione al regnante Pontefice. Io ritengo che questa categoria vada riferita a chi ritiene che nella Chiesa Cattolica l'ultima istanza per decidere questioni controverse non sia il Magistero del Papa e dei vescovi uniti con lui, ma una «Tradizione» ipostatizzata, riferita a un passato idealizzato, e costruita come un insieme di tesi immutabili. Secondo la dottrina cattolica corrente la Tradizione è un dato vivente, e spetta al Magistero indicare che cos'è la Tradizione oggi. Per il fondamentalismo cattolico, invece, la Tradizione è una sorta di libro immaginario con cui confrontare continuamente il Magistero. Quest'ultimo sarà dichia-

rato erroneo e perfino eretico se non corrisponde alla nozione di Tradizione immaginata dal fondamentalista.

Le definizioni del fondamentalismo sono molte, e la relativa discussione non poco accesa. Le definizioni non sono «vere» o «false»: sono *strumenti*, per raggiungere risultati scientifici e, qualche volta, politici o polemici. Personalmente ritengo che una definizione adeguata del fondamentalismo non possa essere di natura esclusivamente sociologica ma debba includere un elemento dottrinale, riferito al rapporto fra fede e ragione, dunque anche fra fede e cultura, e fra fede e politica. Dove la ragione nega il ruolo culturale e sociale della fede nascono le varie forme di laicismo. Dove la fede nega il ruolo della ragione e l'autonomia della cultura e della politica, che vorrebbe invece dedurre direttamente dalla religione, nascono i fondamentalismi. Insieme a Rodney Stark e Lawrence Iannaccone, ho anche proposto una distinzione fra *fondamentalismo* e *ultra-fondamentalismo*. Entrambi rifiutano la modernità, come luogo dove la ragione, la cultura e la politica sono totalmente emancipate dalla fede, il che per il fondamentalismo è qualche cosa di negativo. Tuttavia il fondamentalismo, pur mantenendo un'opposizione di principio alla modernità, di fatto si rende conto che nella modernità deve vivere, si adatta, e viene a qualche compromesso pratico. L'ultra-fondamentalismo invece rifiuta qualunque compromesso. Non volendo adattarsi alla modernità, o se ne separa fisicamente, andando a costruire comunità isolate su qualche montagna o in qualche deserto, o esprime il suo rifiuto della modernità con la violenza e il terrorismo.

Venendo al fondamentalismo islamico, le sue origini remote risalgono all'assedio di Vienna del 1683, la più grande sconfitta della storia dell'islam, su cui i musulmani discutono ancora oggi. Un esercito più numeroso, meglio addestrato, meglio armato e che ha dalla sua anche profezie di vittoria che risalgono alle origini dell'islam in teoria non può perdere. Ma perde. Perché? Fin da subito nel mondo islamico si contrappongono due risposte. Per la prima, l'islam ha perso perché è rimasto indietro rispetto all'Europa. Si tratta di fare appello a consulenti europei e modernizzare l'esercito, l'amministrazione, il governo, finendo poi per modernizzare fatalmente anche la cultura. Per la seconda risposta è tutto il contrario: l'islam ha perso perché si è avvicinato troppo all'Europa. I primi musulmani del deserto erano analfabeti, ma vincevano tutte le battaglie. Al momento della sconfitta di Vienna – se-

condo questa lettura – i sultani di Istanbul avevano alla loro corte pittori francesi e musicisti italiani, ma avevano perso la fede semplice che consentiva ai loro antenati di vincere le guerre. Fin dall'inizio questa seconda lettura – chiamata prima «tradizionalista» e poi, quando si dota nel secolo XIX di una maggiore struttura ideologica, «fondamentalista» – è minoritaria e confinata a «periferie dell'impero», liquidate con un'alzata di spalle come irrilevanti dai sultani ottomani: l'Arabia, la Nigeria, l'India. Prevale la prima lettura - quella «modernista» – con le modernizzazioni dei sultani che preparano quelle, più radicali, dei Giovani Turchi e di Kemal Atatürk (1881-1938). La massoneria, che si era ampiamente diffusa in Medio Oriente, offre ai «modernisti» un quadro dottrinale di riferimento, e la decolonizzazione quasi ovunque è gestita da sostenitori di questa corrente, che controllano le forze più organizzate nei vari Paesi, gli eserciti. Il «fondamentalismo» resta minoritario e perseguitato. La prima risposta al dilemma dell'islam sembra unanimemente vittoriosa.

Nel decennio 1979-1989, tuttavia, le cose iniziano a cambiare. Nel 1979 per la prima volta il fondamentalismo vince e va al potere, dove nessuno se lo aspetta: in Iran, dove il regime degli scià sembra offrire il volto più attraente e patinato della modernizzazione. I regimi militari, laici e massonici usciti dalla decolonizzazione si rivelano quasi ovunque brutali e corrotti. In politica estera molti si erano appoggiati all'Unione Sovietica, che prima diventa invisibile ai musulmani invadendo il sacro suolo dell'islam in Afghanistan e poi sparisce dalla scena mondiale. La crisi della prima risposta, modernista, al dilemma dell'islam dà vigore alla seconda, fondamentalista. I regimi militari tengono, spesso con l'aiuto non più dell'Unione Sovietica ma di Stati Uniti, Gran Bretagna e Francia. Ma tengono con sempre maggiore difficoltà. Dove si celebrano libere elezioni, i laicisti sono spesso sconfitti dai fondamentalisti. Questo fondamentalismo istituzionale, elettoralmente vincente, si trova però a dover patire la concorrenza e le critiche dell'ultra-fondamentalismo.

Nella sua incarnazione moderna, quest'ultimo nasce nel 1981 con l'attentato al presidente egiziano Sadat. L'attentato è un successo sul piano militare – i terroristi riescono a uccidere un leader protetto da un imponente apparato di sicurezza – ma un fallimento sul piano politico. Non ne segue, come gli attentatori avevano sperato, una rivoluzione islamica in Egitto, ma l'arresto e l'impiccagione dei principali leader fondamentalisti, nella sostanziale indifferenza della popolazione. Dopo il 1981 il fondamentalismo propriamente detto sceglie di puntare al potere attraverso la lenta islamizzazione

della società, la richiesta di democrazia e le elezioni. Se ne separa appunto l'ultra-fondamentalismo, guidato in Egitto da Ayman al-Zawahiri, l'attuale leader di al-Qa'ida, che vuole invece continuare sulla via del terrorismo e degli attentati. Ma anche l'ultra-fondamentalismo ha le sue divisioni. La più importante avviene dopo l'11 settembre 2001 e i successivi attentati di Madrid (2004) e Londra (2005). Anche qui si tratta di successi militari, ma con esiti politici ambigui. Ci sono ormai sufficienti documenti per sapere qual era lo scopo cui secondo Osama bin Laden (1957-2011) dovevano servire questi attentati. La sua tesi era che i governi laicisti o «falsamente» musulmani del Medio Oriente stanno in piedi solo perché sostenuti dall'Occidente. Se il burattinaio occidentale taglia i fili, i burattini – cioè i governi del Medio Oriente – cadono rapidamente. Gli attentati dovevano servire a convincere gli occidentali che occuparsi del Medio Oriente non era salutare, spaventando l'opinione pubblica e creando una pressione sui governi che li avrebbe indotti a ritirarsi da ogni intervento nei Paesi arabi.

Bin Laden aveva studiato a Londra, dove frequentava gli stadi di calcio – era tifoso dell'Arsenal – ma rifiutava sdegnosamente di andare al cinema. Se avesse visto qualche western, avrebbe capito che il calcolo poteva funzionare – e funzionò – per qualche Paese europeo, ma non per gli Stati Uniti. Quando si sentono attaccati, gli Stati Uniti reagiscono. Dopo l'11 settembre reagiscono in modo confuso, commettendo molti errori, ma certamente disarticolano le basi di al-Qa'ida in Afghanistan e, con il prosieguo della presidenza Bush, iniziano a occuparsi del Medio Oriente non di meno, ma di più. Di qui critiche in al-Qa'ida alle strategie di bin Laden, e la nascita di un'opposizione interna. Le opposizioni a bin Laden trovano un punto di coagulo nella figura di Abu Musab al-Zarqawi (1966-2006), leader di al-Qa'ida in Iraq. Non solo Zarqawi considera di scarsa utilità gli attentati in Occidente, ma accusa bin Laden di accordi sottobanco con l'Iran sciita e la Siria di Assad, che è un alauita (cioè appartiene a un'eresia sciita), dal suo punto di vista inaccettabili perché non considera gli sciiti autentici musulmani. Quando si imbatte in sciiti, Zarqawi li uccide senza pietà. Il conflitto fra Zarqawi e al-Qa'ida è così forte che, quando il primo è ucciso dagli americani nel 2006, sono in molti a pensare che le informazioni su dove trovarlo siano arrivate ai servizi statunitensi – tramite quelli pakistani – dallo stesso bin Laden.

Di qui un risentimento mai sopito fra i partigiani di Zarqawi e al-Qa'ida, che esplose nel febbraio 2014 quando l'ISIS – che riunisce sostanzialmente chi in Iraq e Siria si considera erede di Zarqawi, più militari nostalgici di Saddam Hussein – si sepa-

ra da al-Qa'ida. L'attuale ISIS e al-Qa'ida avevano però condiviso un percorso comune dal 2011, l'anno della morte di bin Laden, al 2014, nel corso del quale era emersa l'idea dell'opportunità di non limitarsi al terrorismo ma puntare a costituire veri e propri Stati, certo non riconosciuti dalla comunità internazionale, che battessero moneta, riscuotessero tasse, avessero le loro scuole, polizie e ospedali. Solo che al-Qa'ida pensava a piccoli «emirati» leggeri, diffusi a macchia di leopardo nell'intero mondo islamico, dal Mali alla Somalia e dallo Yemen ai territori tribali fra Afghanistan e Pakistan, mentre l'ISIS ha deciso di puntare a un unico grande califfato.

Sia al-Qa'ida sia l'ISIS organizzano anche attentati in Occidente. Talora collaborano, come nel caso di *Charlie Hebdo*. L'ISIS non è nato con lo scopo primario di destabilizzare l'Occidente, ma di costruire un califfato in Oriente e in Africa. Per questo ha bisogno di volontari, che costituiscono il nerbo del suo esercito. Dopo l'episodio di *Charlie Hebdo*, non solo gli analisti ma le stesse pubblicazioni dell'ISIS avevano messo in chiaro a che cosa servono quel genere di attentati. Sono spot pubblicitari per il reclutamento di nuovi militanti che partano dall'Occidente e vadano a combattere in Siria e in Iraq. E sono spot che funzionano: secondo alcune valutazioni, i combattenti partiti dalla Francia per arruolarsi nell'ISIS sono ormai più di mille. Se questo era vero per *Charlie Hebdo*, nei mesi passati dall'attacco al giornale satirico francese nel gennaio 2015 ai nuovi attentati di Parigi di novembre 2015 e a quelli in Belgio e Francia del 2016 qualche cosa è cambiato. Lo spot pubblicitario per reclutare giovani estremisti disposti a partire per le terre del califfato rimane il primo motivo degli attentati. Ma se ne aggiunge un secondo, anche qui chiaramente illustrato nella letteratura dell'ISIS, che tra l'altro è scritta da persone di buona cultura. Lo stesso califfo al-Baghdadi non è un contadino, ma un accademico con uno, o secondo altrui due, dottorati universitari.

Il secondo obiettivo è creare il caos in alcuni Paesi identificati come «a rischio» per l'incapacità della polizia di controllare periferie e *banlieues* dove non osa neppure avventurarsi e dove ci sono tanti musulmani. Il caos costringerà la polizia a occuparsi d'altro e a non ostacolare il reclutamento dell'ISIS. E in una società in preda al caos il reclutamento diventerà anche più facile. Lo spiega un opuscolo pubblicato nel mese di luglio 2015 dall'ISIS, «Gang musulmane». Un autore particolarmente influente sull'ISIS – ma anche sull'ultima generazione di al-Qa'ida – è il siriano, ma cittadino spagnolo, Abu Mussab al-Suri, da molti anni in carcere in Siria. È un teorico del jihadismo che ha criti-

cato al-Qa'ida per la sua ossessione nei confronti degli Stati Uniti, che ha portato agli attentati dell'11 settembre 2001, spettacolari ma politicamente inutili. Secondo al-Suri occorre invece colpire in Europa. Perché gli europei, a differenza degli americani, si spaventano e si ritraggono quando sono colpiti. E perché le periferie musulmane dell'Europa, soprattutto in Francia e in Belgio, sono a un passo dal diventare piccoli emirati, terre di nessuno dove la polizia a stento osa avventurarsi e dove il reclutamento per il jihad in Medio Oriente può procedere quasi indisturbato. Le teorie di Suri sembravano lontane dalla realtà, ma sono state riprese e sviluppate da un altro teorico siriano dell'ultrafondamentalismo, Abu Mohammad al-Adnani (1977-2016), collaboratore di Zarqawi e dal 2014 portavoce dell'ISIS.

Adnani ha sviluppato la teoria secondo cui il «terrorista del futuro» è un giovane musulmano occidentale arrabbiato, che magari non frequenta le moschee e non ha mai incontrato di persona un esponente dell'ISIS, ma tramite Internet si radicalizza e compie attentati con mezzi di fortuna, da un coltello a un camion lanciato contro la folla com'è avvenuto a Nizza il 14 luglio 2016. Come ha mostrato lo storico svizzero Olivier Moos nel suo *Le jihad s'habille en Prada* (Religioscope, Friburgo 2016), non è «strano» che molti degli ultimi attentatori non avessero mai messo piede in una moschea, facessero uso di droghe e avessero una vita sessuale sregolata. È al contrario «normale» e corrisponde alla nuova strategia di reclutamento di Adnani, il cui obiettivo tipico è un musulmano che odia la società occidentale in cui vive e la accusa di non avergli offerto il benessere promesso, che passa molte ore su Internet, e che idealizza la violenza in genere. Si parla molto di «lupi solitari», ma l'analisi è vecchia: le nuove comunità sono virtuali, vivono solo su Internet, e nessun lupo è più veramente solitario. È «vecchia» anche la distinzione fra terroristi legati all'ISIS e terroristi che soffrono semplicemente di turbe psicologiche – la nuova propaganda dell'ISIS modello Adnani va precisamente alla ricerca di candidati al terrorismo che manifestino qualche disadattamento psicologico...

Ne consegue che anche l'anti-terrorismo va ripensato radicalmente. Chiudere le moschee dove si predica l'odio non è inutile – *alcuni* terroristi sono ancora reclutati lì – ma non serve contro i «nuovi» terroristi reclutati con il «metodo Adnani», che frequentano i night-club molto più delle moschee. La sorveglianza del territorio e della Rete sono senz'altro utili, ma ultimamente la lotta al terrorismo di nuova generazione implica un'offerta d'integrazione intelligente che disinnesci il vittimismo di tanti

segue a pag.10

RELIGIONE E ALTRUISMO

Se parliamo di *altruismo* ad un credente cristiano che conosce minimamente il Nuovo Testamento, viene subito in mente la parabola del Buon Samaritano (Luca 10, 25-37). Un uomo in viaggio viene assalito, picchiato, derubato e lasciato sul ciglio della strada: passano un sacerdote e poi un levita che lo vedono e lo ignorano, infine passa un samaritano che lo aiuta, lo accudisce, lo porta ad una locanda e paga le spese per lui... e si merita così il titolo di "Buon samaritano" facendo diventare la sua zona di origine, sinonimo di "persona che aiuta gli altri". In questa parabola, si mette in chiaro che il samaritano aiuta il viaggiatore senza secondi fini, senza aspettarsi di essere ringraziato, senza attendersi che gli altri lo giudichino positivamente... Cosa sarebbe successo se il sacerdote e il levita avessero camminato assieme? E se avessero aiutato il bisognoso? Magari anche soltanto per non essere giudicati dall'altro? Il loro "aiuto" sarebbe stato disinteressato? L'intenzione dell'evangelista era (molto probabilmente) quella di chiarire chi sia il nostro "prossimo" e come dobbiamo comportarci nei suoi confronti. Come conseguenza di questa parabola, la maggior parte delle persone associa ai cristiani credenti un'aspettativa di comportamenti altruistici e di buone azioni... Ma è realmente così? È sufficiente essere cristiani e credenti per essere anche altruisti?

Al di là dell'intenzione dell'evangelista, questa parabola evidenzia alcuni dei problemi dell'aiuto agli altri: dev'essere un aiuto disinteressato? Senza secondi fini? Senza avere nulla in cambio? Proprio nulla? Ma è veramente possibile fare una "buona azione" senza aver qualcosa (di qualunque natura) in cambio? Se aiuto qualcuno, senza che nessuno lo sappia, senza che nessuno possa ringraziarmi, stimarmi, apprezzarmi... *io* non mi sento comunque "un po' più buono"? Non aumenta un pochino la mia autostima? Ma allora esiste veramente l'altruismo? La psicologia *mainline*, negli studi sulla prosocialità (cioè quei comportamenti che risultano di beneficio per le altre persone e per l'intero sistema sociale) distingue fra comportamenti e motivazioni: si distinguono cioè varie comportamenti e azioni che dipendono dalle diverse motivazioni. Questa distinzione riporta in modo deciso l'attenzione sull'individuo; per i nostri scopi, quindi, l'attenzione dev'essere posta sulla persona religiosa e non sulla religione. Tuttavia possiamo pensare la "religione" come un'organizzazione di individui che hanno in

comune delle credenze relative al divino (e/o ad un Trascendente), che è situata in un contesto sociale e culturale (la "società civile") in cui il gruppo religioso cerca di diffondersi. Ogni organizzazione religiosa, nel suo insieme, interagisce con la società civile e ogni individuo religioso è anche un individuo della società civile. La maggior parte delle religioni si sforza perciò di vivere all'interno della società civile senza venir meno ai propri principi fondamentali e, contemporaneamente, senza entrare in conflitto diretto con la società civile. Per questo motivo la maggior parte delle religioni sviluppa un sistema morale che ha lo scopo di promuovere fra i propri membri determinati comportamenti (quelli prosociali) che sono sia desiderabili per le proprie convinzioni religiose sia accettati dalla società, e a limitare o stigmatizzare altri comportamenti (quelli antisociali) che sono sia contrari alle proprie credenze sia inaccettabili per la società civile.

Gli studi psicologici sulla relazione fra appartenenza religiosa e comportamenti prosociali tendono a riportare una relazione positiva abbastanza costante (anche se non elevata), vale a dire che, in linea di massima, l'appartenenza ad una determinata organizzazione religiosa coincide con comportamenti positivi per la società e che maggiore è il coinvolgimento religioso maggiori sono i comportamenti prosociali. Tuttavia questa relazione non è elevatissima perché gli individui sono diversi fra loro e, pur appartenendo ad una stessa religione e condividendo gli stessi principi morali, il livello di credenza, il coinvolgimento nella propria religione, il modo di credere e il modo di rappresentarsi la divinità, nonché l'importanza che la religione di appartenenza hanno nella società, incidono sui comportamenti prosociali e antisociali che il singolo individuo mette in atto. Uno dei comportamenti prosociali più studiati è quello dell'aiuto agli altri. In molte religioni i principi morali includono la disponibilità verso gli altri tramite l'aiuto alle persone in difficoltà e spesso questi principi vengono (dagli studiosi) riassunti con il motto "non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te". Una delle primissime ricerche sull'aiuto agli altri, si basa sulla parabola cristiana del Samaritano che ha dato il via agli studi che cercano di capire quali sono le variabili individuali che portano una persona religiosa a sviluppare e poi a mettere in pratica dei comportamenti positivi.

L'approccio che userò per la mia relazione si

baserà su alcune domande: chi aiuta?, chi viene aiutato?, quando e come viene dato l'aiuto?, perché si aiuta? Per riassumere alcuni risultati principali: i credenti che hanno una visione della divinità come punitiva tendono ad essere maggiormente prosociali; quelli che vivono la propria religiosità con atteggiamenti fondamentalisti tendono ad avere comportamenti di aiuto verso l'*ingroup* e di rifiuto o addirittura negativi verso l'*outgroup*; le persone che hanno un orientamento religioso estrinseco tendono ad aiutare gli altri quando la loro azione può essere vista e valutata dagli altri e preferibilmente senza farsi coinvolgere (donazioni in denaro), gli intrinseci tendono ad aiutare gli altri quando sono convinti che gli altri ne abbiano bisogno e tendenzialmente preferiscono farlo all'interno di strutture prefissate (volontariato), mentre l'orientamento religioso di ricerca è quello che maggiormente si avvicina al concetto di altruismo, in quanto è disponibile ad aiutare gli altri rispettando le loro esigenze principali senza essere invadenti e autoritari.

Germano Rossi
Università Milano-Bicocca



continua da pag. 3

mente perdere alcune informazioni idiosincratice, quelle cioè che qualificano l'individuo come soggetto psichico. C'è da evitare il pericolo che, con questa rinuncia all'individualità, la psicologia 'perda l'anima', nel duplice senso dello smarrimento della 'psiche' come oggetto di studio e della rinuncia alla sua specificità e distintività disciplinare, a favore del riduzionismo neurobiologico che restringe la psiche al cervello, la psicologia alla neurobiologia, la *psico-terapia* alla *encefalo-iatría*. Di qui la necessità, per lo psicologo e per lo psicologo della religione in particolare, di porre sempre al centro dell'indagine la complessità della persona e i suoi processi.

Mario Aletti



continua da pag. 8

giovani immigrati, il quale costituisce il terreno su cui fiorisce il reclutamento dei terroristi. Gesti simbolici come la proibizione del velo o del burkini e slogan contro l'islam in genere alimentano invece quello stesso vittimismo e finiscono per rendere più facile l'azione di propaganda delle organizzazioni terroristiche.

Massimo Introvigne,
Università Pontificia Salesiana Torino

BANDO 10° PREMIO

“Giancarlo Milanese”

PER UNA TESI DI LAUREA IN
PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

La Società Italiana di Psicologia della Religione – APS Associazione di Promozione Sociale - bandisce un concorso, dedicato alla memoria di Giancarlo Milanese, per la miglior tesi di laurea su argomenti di **psicologia della religione**. Al vincitore sarà assegnato un premio di € 1.000,00 (mille).

La partecipazione è aperta a tutti coloro che si siano laureati, con una tesi di laurea triennale o con laurea specialistica (o magistrale o vecchio ordinamento quadriennale/quinquennale) oppure di dottorato, **dal 1 giugno 2014 al 10 agosto 2017** presso una Università italiana, oppure presso una facoltà ecclesiastica i cui titoli siano riconosciuti dallo Stato Italiano.

Le domande di partecipazione dovranno pervenire alla Società Italiana di Psicologia della Religione, via G. Verdi, 30 - 21100 Varese, **entro e non oltre il 15 agosto 2017**. Informazioni, bando e modulistica sono disponibili presso:

www.psicologiadellareligione.it

news

Indirizzo mail: segreteria.sipr@gmail.com

RINNOVO QUOTA ASSOCIATIVA

- anno 2016 -

Ricordiamo a tutti i Soci, e a tutti coloro che volessero sostenere le nostre attività culturali, che **la quota d'iscrizione** alla nostra Società è scaduta il 30 aprile scorso. La quota associativa per l'anno solare 2016 è di € 60,00.

Il versamento, sempre intestato a “Società Italiana di Psicologia della Religione” con la causale “quota associativa 2016”, può essere effettuato tramite:

◇ bollettino postale c.c.p. n. 20426219;

◇ bonifico bancario con le seguenti coordinate. IT76A 07601 10800 00002 0426 219 presso Bancoposta – Succursale 1, Via del Cairo n. 21, 21100 Varese.

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

Grazie a tutti per il sostegno

AGGIORNAMENTI DAL CONVEGNO

<http://www.psicologiadellareligione.it/SIPR2016/>

Come raggiungere la sede di Chieti:

In auto: Autostrada **A14**, uscita Pescara Ovest-Chieti, proseguire in direzione Chieti Scalo, e direzione Università/Policlinico SS. Annunziata (lato via dei Vestini, 31). Autostrada **A25**, uscita Chieti, proseguire in direzione Chieti Scalo – Stadio – Stazione Centrale - Università/Policlinico SS. Annunziata (lato via dei Vestini, 31).

In aereo: linee da Milano, Torino, Catania per l'Aeroporto d'Abruzzo, situato sulla Tiburtina, a metà strada fra Chieti e Pescara.

In treno: FS stazione di Chieti-Madonna delle piane (Fermata università) o Chieti Scalo (fermata centrale)

In Autobus: collegamenti diretti da **Pescara FS** (anche aeroporto) – Terminal Bus

✓ Autolinee TUA - ex Arpa (tel.: 800 762 622) - Biglietti in edicola stazione

Info: <http://www.arpaonline.it/files/pdf/opuscoli/compchietipesc6.pdf>

Collegamenti diretti da **Roma Tiburtina** - Terminal Bus:

✓ Autolinee *Prontobus* (tel.: +39 329 8631455) - Biglietti Tiburtina Terminal bus, on line o a bordo - Info: <http://www.prontobusitalia.it/>

✓ Autolinee *DiFonzo-Arpa-DiFebo* (tel.: 800 762 622) - Biglietti Tiburtina Terminal bus, on line. Info: <http://www.arpaonline.it/18-servizi/75-pescara-roma.html>

Collegamenti diretti da **Roma Fiumicino o Ciampino**:

Autolinee *Prontobus* (tel.: +39 329 8631455) - Biglietti Tiburtina Terminal bus, on line o a bordo - Info: <http://www.prontobusitalia.it/>

Dove soggiornare:

Hotel 4 stelle:

✓ **Best Western Hotel Parco Paglia** – Chieti Scalo a circa 2km - <http://www.parcopagliahotel.it/>

✓ **Harri's Hotel** – Chieti Alta a circa 3,7km - <http://www.harrishotels.it/>

Hotel 2 stelle:

✓ **Hotel Albergo degli amici** – Chieti Scalo a circa 100m - <http://www.albergodegliamici.it/>

Residence, appartamenti:

✓ **Residence Dannunziano** – Chieti Scalo a circa 3,2km - <http://www.residencedannunziano.it/>

Bed & Breakfast:

✓ Consultare la lista di Bed & Breakfast presente sul sito: <http://www.psicologiadellareligione.it/SIPR2016/>

Autobus urbani per l'Università:

✓ Da **Stazione Fermata Chieti-Madonna delle piane**: autobus urbano n. 1 (direzione Policlinico SS. Annunziata, banchina opposta rif. Fiat Giannante) corse ogni 10 minuti feriali e ogni 30 minuti festivi.

✓ Da **Stazione Fermata Centrale**: autobus urbano n. 1 (direzione Policlinico SS. Annunziata, banchina opposta rif. Gabetti) corse ogni 10 minuti feriali e ogni 30 minuti festivi.

✓ Dal **Centro Città** a Università: autobus urbano n. 1 (direzione Policlinico SS. Annunziata) corse ogni 10 minuti feriali e ogni 30 minuti festivi.

Per gli orari precisi e una mappa dei tragitti: <http://www.gruppolanoramica.it/la-panoramica/index.php/percorsi-e-orari>

Servizio radiotaxi +39 0871 4717

Quote di iscrizione: a favore di Società Italiana di Psicologia della Religione, con causale Convegno 2016, conto Bancoposta - bonifico IBAN: IT76 A076 0110 8000 0002 0426 21; bollettino postale c.c.p. 2042621

	Fino al 5 novembre 2016	Dopo il 5 novembre 2016
Soci SIPR	€ 40,00	€ 100,00
Non Soci SIPR	€ 80,00	€ 140,00
Studenti (fino ai 29 anni-senza materiali e pre-atti)	Gratis	Gratis

N.B. Le iscrizioni effettuate dopo il 20 ottobre dovranno essere comunicate via mail a segreteria.sipr@gmail.com e la ricevuta del pagamento dovrà essere consegnata in sede di Convegno.

Il pagamento dell'iscrizione dà diritto alla cartellina con i materiali congressuali ed i pre-atti. Per i partecipanti non soci, la quota d'iscrizione al convegno dà, inoltre, diritto all'iscrizione per un anno alla SIPR – Società Italiana di Psicologia della Religione. La segreteria della SIPR produrrà le ricevute inerenti al versamento delle quote per coloro che lo chiederanno.

CONVEGNO 2016

<http://www.psicologiadellareligione.it/SIPR2016/>

RELIGIONE, ALTRUISMO E VIOLENZA

Università di Chieti, 11 e 12 novembre 2016

Relazioni su invito:

Religione e Altruismo - Germano Rossi, Presidente SIPR e Docente di Psicologia sociale della Religione, Università di Milano-Bicocca.

Sviluppo psicologico dell'essenza jihadista – Silvia Cauzzi, psicologa psicoterapeuta, specializzata in Etnopsichiatria ed Emergenza e trauma.

Fondamentalismo e terrorismo, dalle origini all'ISIS - Massimo Introvigne – Professore di Sociologia delle religioni, Università Pontificia Salesiana, Torino.

Previste Sessioni e workshop sul tema

Università di Chieti-Pescara, Sede di Chieti

Via dei Vestini n. 31, 66100 – Chieti Scalo. **Web:** www.unich.it

Mappa del Campus: http://www.unich.it/sites/default/files/allegatiparagrafo/18-09-2014/mappa_campus2.pdf

Per ulteriori informazioni sul Convegno e sulla Logistica:

✓ Daniela Fagnani: segreteria.sipr@gmail.com

✓ Leonardo Carlucci: sipr@psicologiadellareligione.it; l.carlucci@unich.it

SCHEDA DI ISCRIZIONE

Cognome e Nome	
Indirizzo	
Cap - Città - Provincia	CODICE FISCALE
E-mail	
Istituzione	
Ho effettuato il versamento della quota tramite (barrare una opzione):	
<input type="checkbox"/> bonifico bancario IBAN IT76A 0760110800 000020426219	
<input type="checkbox"/> bollettino postale conto 20426219	
<input type="checkbox"/> assegno bancario allegato	<input type="checkbox"/> pagherò direttamente in sede di Convegno

Inviare alla Società Italiana di Psicologia della Religione:
via mail segreteria.sipr@gmail.com o fax al n. 0332 236161