

PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE-news

Notiziario della Società Italiana di Psicologia della Religione

<http://www.psicologiadellareligione.it>

Anno 23,2. Mag. - Ago. 2018

RADICALIZZAZIONE RELIGIOSA, DE-RADICALIZZAZIONE: SENZA RADICI?

In questi ultimi anni, si è frequentemente fatto riferimento alla parola “radicalizzazione”: un’espressione divenuta così familiare il cui significato sembra essere persino immediatamente comprensibile. Nel gergo mediatico divenuto comune, il cosiddetto “radicalizzato” è colui che si è avvicinato (o riavvicinato) ad una fede islamica e che sente il dovere di incarnare una missione religiosa facendosi portavoce di una volontà divina che intende trasmettere, magari ricorrendo a mezzi distruttivi e violenti. Per quanto dibattuta, questa nozione sembra essere soprattutto impiegata come idea che guida l’individuazione di comportamenti potenzialmente anti-sociali, affinché le istituzioni possano costruire soluzioni strategiche e preventive (Silva, 2018). Tuttavia, si possono

fare anche alcune considerazioni di ordine psicologico e culturale. Dal punto di vista psicosociale, è condivisa l’idea che la radicalizzazione sia l’esito di un processo che non descrive un semplice riavvicinamento ad una fede religiosa, sia pure vissuta in modo intransigente. Infatti, i cosiddetti “radicalizzati” non manifestano una condotta religiosa che li vede impegnati in attività di culto: non frequentano

le moschee, non pregano, non si attengono ai principi etico-morali dell’Islam. Al contrario, spesso sono persone che presentano qualche forma di disagio, quando addirittura non siano già note alle istituzioni per motivi di salute psichica o per essere già incorsi in qualche azione criminosa più o meno importante.

Nel contesto europeo, il fatto che nel processo di radicalizzazione siano coinvolte persone giovani o adolescenti, spesso figlie di immigrati di seconda o terza generazione (Benslama, 2016), sembrerebbe deporre a favore dell’ipotesi che il riavvicinamento ai

simboli religiosi sia un tentativo di restaurazione di un senso di identità personale avvertito come precario: come sottolinea il sociologo F. Khosrokhavar, il processo di radicalizzazione è un fenomeno socioculturale complesso in grado di intercettare perturbazioni individuali sedimentate nella storia personale di ciascuno (Khosrokhavar, 2014). A questo riguardo, se lo psicologo della religione (e il clinico in particolare) desidera comprendere la radicalizzazione religiosa di persone immigrate è chiamato a riaprire il dialogo con la psicoanalisi, l’antropologia culturale e l’etnopsichiatria: in cosa consistono simili perturbazioni? Cosa le può aver generate? E cosa le alimenta?

Per provare a rispondere a simili interrogativi, sembra necessario interpellare il tema

dell’identità della persona, della sua organizzazione psichica e psicopatologica entro il terreno culturale in cui inevitabilmente si costituisce ed è radicata. Il binomio emigrazione-immigrazione e la necessità di trovare un adattamento al nuovo contesto culturale sembrano rappresentare due dimensioni che entrano in tensione con la ricerca di un senso di identità, talora favorendo nel

soffitto il tentativo di riappropriazione e riaffermazione delle proprie origini come restaurazione del senso di sé: dove si collocano le radici culturali dell’esperienza psichica di queste persone? Quale territorio abitano? Si può considerare come nell’esperienza migratoria le configurazioni culturali tradizionali assumono già una prima trasformazione all’interno dell’esperienza psichica personale: prendono cioè una coloritura ed una rilevanza di significato che inizia a discostarsi da quella abitualmente vissuta nel contesto d’origine. A fronte dell’urto della migrazione, la plasticità dell’e-

ALL’INTERNO

- ☞ *Pubblicazione dei Soci*
- ☞ *Convegni e Congressi*
- ☞ *Don Luigi Melesi*
- ☞ *Dott. K. Helmut Reich*
- ☞ *Scienza e/o religione*
- ☞ *10° Premio G. Milanese*
- ☞ *Corsi accademici PdR*
- ☞ *Il fondamentalismo religioso come feticismo*



sperienza psichica trasforma le rappresentazioni: i simboli culturali possono via via ricoprire un valore evocativo diverso rispetto a quello del territorio originario. Il costante contatto con il linguaggio, le abitudini, gli stili di vita e i simboli delle tradizioni ospitanti esercita una notevole pressione sulla personalità, procurando talora un conflitto drammatico tra appartenenza e identità. Questo snodo psichico non si esaurisce certamente nel singolo individuo, ma chiama in causa anche la possibilità di trasmissione transgenerazionale delle modalità risolutive di questo conflitto, insieme agli esiti disadattivi che questo può comportare.

In questa drammatica esperienza, si può verificare una frattura nei processi identificativi che può portare la generazione precedente ad una perdita della capacità di farsi portavoce dei simboli culturali originari (De Micco, 2016). Così come nelle generazioni successive si può verificare l'interiorizzazione di un dolore psichico non elaborato da quelle precedenti: un'inconsapevole consegna cui è arduo sottrarsi e che può innescare rifiuti e dinieghi ulteriormente distorti il senso di identità. La radicalizzazione religiosa potrebbe essere una tra le molte possibilità adattative: sintomo di una falla nella costruzione del senso di sé, appare come l'esito di una ricerca personale finalizzata a stabilizzare un senso di identità. Affermare e ostentare un'appartenenza religiosa sembra essere la riparazione di un tessuto identitario che si è probabilmente lacerato in seguito alla traumaticità dell'esperienza migratoria e delle successive mancate elaborazioni. La dimensione della memoria, intesa come vivo sedimento di esperienze organizzate attorno a registri sensoriali, affettivo-relazionali e simbolico-culturali, può andare incontro a lesioni derivanti dall'esperienza dello sradicamento tramandato attraverso le generazioni.

Benché sia un'idea che deriva dalla riflessione filosofica (Weil, 1949; Arendt, 1948), il concetto di sradicamento può rappresentare un'utile tensione argomentativa rispetto a quello di radicalizzazione. L'esperienza dell'essere sradicati potrebbe essere descritta come una drammatica privazione che impedisce all'individuo di costituirsi come soggetto di pensiero entro il proprio sfondo simbolico-culturale: una lesione traumatica che causa un'interruzione esistenziale, provocando la rottura dei legami simbolici che gli consentono di sentirsi parte di

generazioni che tramandano un patrimonio di esperienze. È abbastanza semplice immaginare come questo dolore accompagni la vicenda di chi subisce un'occupazione, di chi sperimenta migrazioni forzate, emigrazioni necessarie o imposte. Sembra qui affacciarsi il tema dell'esilio e del legame col mondo degli affetti, delle memorie, dei simboli culturali che per generazioni hanno reso comprensibili i gesti, le usanze, i comportamenti.

Una simile lesione può generare il terrore per la scomparsa del proprio universo simbolico: una condizione che lascia intravedere lo spettro della eradicazione del senso di sé. Lo sradicamento può essere quindi inteso come un esito drammatico, capace di alterare profondamente il senso dell'identità personale, richiamando l'idea di un territorio brumoso, oscuro, incerto e fluido, costituito da plurime appartenenze spesso assimilate superficialmente nel tentativo di trovare accomodamento in un contesto ospitante. La radicalizzazione potrebbe allora essere una risposta totalizzante e persino securizzante: una sorta di ipertrofia dell'ideale religioso in grado di compensare una condizione esistenziale di incertezza. Anche il gesto terroristico potrebbe essere collocato nello scenario di questa morsa che stritola il soggetto nella dicotomia tra appartenenza e identità, tra sradicamento e riaffermazione di sé.

Il tema dell'appartenenza e delle origini culturali sembra essere una questione esistenziale per le persone di seconda o terza generazione di migranti, chiamate ad affrontare il complesso compito di sviluppo dell'identità. Si potrebbe aprire qui un ampio dibattito sui significati di ciò che viene indicata come "integrazione": aiutare il migrante e il figlio del migrante a capire e vivere nel nuovo contesto ambientale? Promuovere interventi che sostengano un loro adattamento? Oppure sapere riconoscere che nell'esperienza migratoria e nel contatto con l'ambiente ospitante qualcosa rischia di essere inevitabilmente perduto? Ogni possibile intervento sociale, educativo e psicoterapeutico non può prescindere dal considerare che ci si trova di fronte a persone con una specifica storia, talora segnata da fratture culturali che frequentemente costituiscono un enigma anche per loro stesse. Nella specificità dell'incontro terapeutico, lo sforzo può essere primariamente volto a individuare e sciogliere quei nodi traumatici (spesso nemmeno avvertiti come tali poiché soggetti a diniego)

collegati con quell'esperienza di dolore connessa alla migrazione: fonte principale di un disagio oscuro che rende precaria l'esperienza del senso di sé, in balia di confini culturali e identitari incerti, precari, instabili.

In una più ampia prospettiva, si potrebbe osservare come sia necessario fornire strumenti di rappresentabilità della propria esperienza psichica e culturale: il dolore causato dall'interiorizzazione dell'esperienza migratoria può rimanere incistato come sedimento muto e intrinseco alla personalità, generando una sorta di indicibilità. Le varie forme di conversione religiosa, spesso radicali, improvvise ed eclatanti, possono inserirsi in questa trama esistenziale? L'investimento narcisistico-idealizzante cui sono soggette consentono all'individuo di dare voce a conflitti identitari negando quote di angoscia?

Questi interrogativi intendono mantenere aperta la questione circa la comprensione della radicalizzazione religiosa all'interno della complessa personalità dell'individuo, marcando una profonda differenza rispetto a quelle proposte di "de-radicalizzazione" (propagate persino come "psicoterapeutiche") sostenute da alcuni esponenti, tra cui anche alcuni psicologi. Espressione accattivante per il mondo politico e mediatico, oltre che per la sicurezza pubblica, "de-radicalizzazione" sembrerebbe ricoprire diversi significati il cui valore scientifico è però piuttosto dubbio dal punto di vista psicologico. Da un lato, indicherebbe il "ripristino" di una funzionalità psicologico-sociale di un individuo rimasto "vittima" del fascino di una retorica islamista, giungendo a echeggiare ipotesi ormai screditate dalla comunità scientifica quali "manipolazione mentale" o "controllo mentale". Sembra infatti che l'idea di "de-radicalizzazione" poggi sull'assunto che l'individuo sia passivamente manipolato da gruppi o leader religiosi che, facendo leva su una "fragile personalità", finirebbero per ammagliare (e abbagliare) la sua credulità. Pare di intravedere qui un pedissequo riciclo di spiegazioni scarsamente meditate frequentemente utilizzate da quei gruppi o movimenti "antisette" che, in modo altrettanto intransigente, vedrebbero nella conversione e adesione ai Nuovi Movimenti Religiosi un oscuro raggio che renderebbe il soggetto incapace di intendere e volere poiché adescato dal santone di turno. Tuttavia, seppure un'improvvisa conversione religiosa radicale può essere manifestazione di una condizione di

disagio psichico segnatamente narcisistica, il modello della "de-radicalizzazione" (se è il caso di chiamarlo tale) non può certamente dirsi modello psicologico e nemmeno educativo, poiché omette completamente il tentativo di comprendere la complessa vicenda personale e culturale del singolo. Riducendo il soggetto ad una segmentazione comportamentale, sia pur animata da spinte aggressive o affermative, la prospettiva della "de-radicalizzazione" perde di vista la globalità della persona e dei suoi referenti culturali, imponendosi a propria volta come prospettiva ideale ed egemone. L'idea di una "de-radicalizzazione" potrebbe allora essere espressione di una cultura locale (quella ospitante) che cerca di imprimere una propria forza per riottenere un sopravvento? Il "de-radicalizzato" sarebbe un nuovo convertito? Un "deprogrammato"? O un "de-radicalizzato" da che cosa? Possiede nuove radici? Non finisce per essere preso nell'ennesima morsa, stratonato ora da un lato ora dall'altro, a seconda dell'*habitus* simbolico-culturale del quale lo si intende rivestire? Tutto ciò non contiene un principio tanto aberrante, quanto altrettanto ideologico e violento? Una simile prospettiva non contribuisce ad un'ulteriore distorsione dell'esperienza soggettiva, dei legami sociali e delle radici culturali, confermando nuove incomprensioni e ulteriori derive? Al contrario, prendersi cura delle radici significa accostarsi alla storia personale: riconoscerne le contraddizioni, i drammi, le speranze. Si profila un'operazione culturale che non può limitarsi a qualche "programma" precostituito e confezionato per rispondere velocemente a incalzanti esigenze dettate dall'emergenza, magari offrendo all'opinione pubblica casi designati come "esemplari" su cui si sarebbe provato a "modificare" idee religiose "sbagliate" con qualche mezzo "rieducativo". D'altra parte, probabilmente non ci si trova nemmeno di fronte a idee religiose errate, ma a modalità soggettive che hanno trovato un significativo appagamento nell'abbracciare una specifica condotta religiosa capace di garantire un adattamento e un equilibrio al soggetto in questione.

Evidentemente, qui non si tratta di trovare una giustificazione a comportamenti criminali: se un individuo commette un crimine, religioso o no, egli è soggetto alla legge. Si tratta, piuttosto, da psicologi (e più ancora come psicologi della religione), di provare a capire i percorsi individuali che conducono un

soggetto a trovare in un comportamento religioso, magari violento, una forma di significato e di compiuta esistenza. E più ancora si tratta di provare a cogliere la sfida esistenziale che il processo migratorio sollecita, poiché rappresenta l'avvento di tradizioni culturali, religiose e linguaggi ignoti, generando una frattura nella comunicazione tra le genti e, nel soggetto migrante, anche nella propria privata esperienza intrapsichica.

Probabilmente, qualsiasi forma di "integrazione" deve fare i conti con l'arduo sforzo di cercare e trovare un idioma inedito che sia in grado di produrre parole per una rappresentazione di nuovi significati condivisibili ed esperibili reciprocamente: un lavoro psichico che non riguarda solo lo straniero, portatore di simboli religioso-culturali che incontrano (e si scontrano con) i nuovi orizzonti di significato offerti dal territorio ospitante; riguarda anche l'autoctono la cui esperienza è inevitabilmente confrontata con modelli di comportamento e simboli di tradizioni che provocano una corrispettiva ridefinizione del senso della propria identità. Cosa, questa, che può sollecitare una profonda angoscia: ma non è forse questa l'angoscia anche dello straniero? Si profila qui una sfida autenticamente educativa: permettere alla persona di costruire e organizzare la propria esperienza personale, fatta di storia, linguaggi, appartenenze culturali e religiose. Sostenere cioè uno sviluppo dinamico attraverso il quale possa divenire ciò che è, senza doversi isolare nelle proprie origini culturali e nemmeno divenire preda o ostaggio delle ideologie dei territori ospitanti pur di essere accettata. Una sfida che diviene anche psicoterapeutica, se la psicoanalisi contemporanea si lascia interpellare dalle fratture personali e culturali che un simile processo di sviluppo può anche arrecare: ultima (e forse unica) psicoterapia rimasta sullo scenario attuale ancora in grado di cogliere le dimensioni tragiche dell'esistenza umana, senza avere la pretesa di offrire risposte predefinite, confezionate o facilmente rassicuranti.

Stefano Golasmici

Indicazioni bibliografiche

- Arendt, H. (1948). *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc. Trad. It. *Le origini del totalitarismo*. Torino: Einaudi, 2004.
- Benslama, F. (2016). *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*. Paris: Edition du Seuil. Trad. it. *Un furioso desiderio di sacrificio. Il surmusulmano*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- De Micco, V. (2016). La pelle che abito, il nome che porto. Fratture culturali e legami transgenerazionali

nei bambini migranti. *Rivista di psicoanalisi*, 62, (1) 231-240.

Khosrokhavar, F. (2014). *Radicalisation*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Silva, D. (2018). 'Radicalisation: the journey of a concept', revisited. *Race & Class*, 00, (0) 1-20. doi 10.1177/0306396817750778.

Weil, S. (1949). *L'enracinement*. Paris: Editions Gallimard. Trad. It. *La prima radice*. Roma/Ivrea: Comunità editrice, 2017.

PUBBLICAZIONI DEI SOCI

☞ ALETTI, M. (2018). Percorsi dell'*Oltre*. Erotismo, arte e religione in Lou Salomé. In A. Cusin, L. Fattori, M. Stanzone Modàfferi, & G. Vandi (eds.), *Oltre. Il Senso di Infinito a partire dal "Sentimento Oceanico"* (pp. 105-124). Roma: Alpes Italia.

☞ ALETTI, M. (2018). Recensione a L. Fattori & G. Vanni (eds.), *Psicoanalisi e fede: un discorso aperto*. *Teologia*, 43, 288-292.

☞ DI MARZIO, R. (2016). Esperienze familiari precoci e *coping* nell'affiliazione ai Nuovi Movimenti Religiosi. *Psicologia della religione e-journal*, 3(1), 1-7.

☞ DI MARZIO, R. (2016). Nuovi Movimenti Religiosi. Esperienze di affiliazione alla luce del modello integrato di Rambo e collaboratori. *Psicologia della religione e-journal*, 3(2), 13-39.

☞ GOLASMICI, S. (2016). Religiosità e salute mentale tra *coping* e stress. *Psicologia della religione e-journal*, 3(1), 1-13.

☞ SCARDIGNO, R., & Mininni, G. (2016). Religione vs morte: dalla gestione del terrore al *coping* sul significato. *Psicologia della religione e-journal*, 3(1), 1-9.

☞ VISCA, E. (2016). L'IRC nella Scuola di Stato come promotore di una cultura inclusiva e di pace. *Psicologia della religione e-journal*, 3(2), 7-12.

NUOVI SOCI

Il Direttivo Nazionale, all'unanimità, ha accolto la domanda di associazione in qualità di Socio Ordinario, di:

MAURIZIO MAURELLI.

A lui il nostro benvenuto, con l'augurio di una proficua collaborazione.

IN RICORDO

Don Luigi Melesi.

Un amico, un sostenitore

Il 10 luglio 2018 è morto Don Luigi Melesi, sacerdote salesiano di 85 anni. Tra le sue caratteristiche di prete da strada risaltava quella di “Prete da galera”, come è stato definito per l’impegno di una vita dedicato dapprima ai ragazzi del carcere minorile, e poi, dal 1978, come cappellano al carcere di San Vittore di Milano. Per diversi motivi a lui va la riconoscenza della nostra Società e mia personale. La nostra amicizia era nata 50 anni fa, nell’Istituto di Rieducazione Minorile di Arese, dove io facevo le prime esperienze come educatore e lui era Coordinatore amatissimo dai ragazzi e infaticabile animatore di tante iniziative di impegno sociale giovanile, tra quali l’OMG-Operazione Mato Grosso, avviata con Don Ugo De Censi nel 1967 ed oggi operativa in tante parti del mondo. «Quando sono arrivato a San Vittore, c’erano ancora le immonde celle sotterranee nelle quali i detenuti venivano seppelliti in isolamento. Al buio, senza un filo d’aria, in un fetore insopportabile”. Non si rassegnò mai a considerare irrecoverabile neppure “il peggiore dei delinquenti” (ma lui non avrebbe mai usato quest’espressione!). In tutti cercava “quel punto accessibile al bene” da cui avviare un cambiamento di percorso. Dall’interno del carcere, attraverso i detenuti, ha vissuto la stagione dei sequestri, poi quella del terrorismo, quella di Tangentopoli e poi quella del carcere duro ai mafiosi. “Non faccio distinzioni tra i detenuti: per me sono tutti uomini”. Amico e confidente del Card. Carlo Maria Martini, ne ha assecondato ed animato molte iniziative a favore degli ultimi. Aveva un suo modo di cogliere la psicologia religiosa delle persone e ricavarne una prassi pastorale. Una volta, parlando a giovani sacerdoti in formazione suggerì: “Se incontri al bar un bevitore, prima offrigli da bere, e solo dopo parlagli del Vangelo”. Interessato e attento a tutte le discipline umanistiche ed artistiche, nel 2013 ricevette la laurea *Honoris causa* in Scienze della Comunicazione Sociale presso l’Università Pontificia Salesiana di Roma.

È stato vicino alla SIPR fin dal suo sorgere, attento lettore del Notiziario e sempre presente con la sua simpatia, ma anche con consigli, raccomandazioni... ed aiuti concreti. Basti un

K. Helmut Reich.

Ingegnere e psicologo della religione

Nel marzo 2017 (ma la notizia è giunta solo ora) abbiamo perso un altro dei nostri amici e collaboratori stranieri: Helmut Reich, l’infaticabile ultranovantenne (era nato nel 1923 in Germania) che riuniva competenze diverse in una epistemologia della complementarietà, nella ricerca di un luogo di dialogo tra scienza e fede e, in particolare, tra neurobiologia e comportamenti religiosi. Conseguito un Dottorato in Ingegneria elettrica ed uno in Filosofia della Fisica, dal 1955 fino al 1983 era stato ricercatore e direttore di ricerca al CNR-Centro Europeo per la Ricerca Nucleare. A 65 anni, raggiunta la pensione, si dedica con intensità e passione alla psicologia della religione, in uno stato di disponibilità e libertà, quasi si trattasse del suo grande hobby. Da allora lo si poteva incontrare, spesso accompagnato dalla moglie Ursula, a tutti i convegni internazionali di prestigio; sempre attivo, appassionato e generoso nel proporre le sue intuizioni, ricerche, conclusioni.

Informatissimo sulla storia e sui progressi più recenti della psicologia della religione, in 20 anni ha pubblicato venticinque saggi di pregio sulle più quotate riviste del settore: *Archive for the Psychology of Religion*, *The International Journal for the Psychology of Religion*, *Zygon: Journal of Religion & Science* e saggi in volumi in collaborazione. Il suo contributo eccezionale è stato riconosciuto dal conferimento del *William James Award* per il 1997 dalla “Division 36- Psychology of Religion”, dell’*APA-American Psychological Association*. Sintesi matura e rigorosa del suo lavoro è il volume *Developing the Horizons of the Mind: Relational and Contextual Reasoning and the Resolution of Cognitive Conflict* (Cambridge University Press, 2002), in cui propone uno schema di sviluppo della conoscenza, basato su dati di ricerche empiriche, che procede dalla logica formale binaria (vero/falso) fino a modelli più avanzati impostati sul principio di complementarietà che permette una “coordinazione” della visione del mondo scientifica con quella religiosa.

La nostra Società lo ha incontrato quando era nella piena maturità della sua proposta, invitandolo come relatore al 10° Convegno

(Don Melesi, continua da pag. 5)
episodio. Don Melesi fu felice e commosso quando, a partire dal 1994, organizzammo il “Premio Giancarlo Milanese per la miglior tesi di laurea in Psicologia della religione”. Milanese, autentico fondatore della disciplina in Italia, era stato suo compagno di studi e grande amico. Quando seppe che per sostenere i costi del premio qualche anno avevo provveduto personalmente, volle contribuire con metà della somma del premio, vincendo le mie resistenze con un argomento inconfutabile: “Giancarlo era amico tuo, ma era anche amico mio!”. Lo ricorderemo come uno delle tante persone che si interessano e sostengono la psicologia della religione, anche senza contributi formali ed accademici.

Mario Aletti

Elenco Partecipanti 10° Premio “GIANCARLO MILANESI”

☞ DOTT.SA CORBETTA EMANUELA
Titolo tesi: *Teodoro Flournoy e gli inizi della psicologia della religione in Italia* (Laurea Triennale in Sc. Educazione e Formazione, Università Cattolica S. Cuore di Milano. Relatore Prof. Mario Aletti

☞ DOTT.SA CURTI JESSICA TABATA
Titolo tesi: *Teoria dell'attaccamento e psicologia della religione: nuove prospettive* (Laurea Quadriennale in Sc. della Formazione Primaria, Università Cattolica S. Cuore di Milano. Relatore Prof. Mario Aletti

☞ DOTT.SA GALIZIA ROBERTA
Titolo tesi: *"Una lobotomia spirituale": la sessualità silenziata in convento* (Laurea Triennale Scienze e Tecniche Psicologiche, Università degli Studi A. Moro di Bari. Relatore Prof. Giuseppe Mininni

☞ DOTT.SA OGLINA ELISA
Titolo tesi: *Il concetto di abuso infantile e la sua evoluzione nel tempo* (Laurea Triennale in Sc. Educazione e Formazione, Università Cattolica S. Cuore di Milano. Relatore Prof. Mario Aletti

☞ DOTT. VARASIO PIETRO
Titolo tesi: *La psicologia della religione in Antoine Vergote* (Dottorato in Teologia Morale, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano. Relatore Prof. Mario Aletti

☞ DOTT.SA VITTI MARIA
Titolo tesi: *Il dialogo nella Soka Gakkai: "una finestra" su un'esperienza religiosa altrà* (Laurea in Psicologia, Università degli Studi A. Moro di Bari. Relatore Prof. Giuseppe Mininni

(K. H. Reich, continua da pag. 5)
internazionale (Verona, 3-4 settembre 2004) i cui atti sono pubblicati nel volume bilingue *Religione: cultura, mente e cervello. Nuove prospettive in psicologia della religione/Religion: culture, mind and brain. New perspectives in psychology of religion* (CSE, Torino, 2006). Il contributo di Reich è, come sempre chiaro, informativo e critico: “Neurobiologia: quale contributo alla psicologia della religione?” (pp. 114-135).

Chi lo conosceva rimaneva colpito dalla sua personalità ricca e aperta al dialogo. Un vero signore: distinto, sobrio, elegante, cortese e disponibile ad ogni conversazione. Soprattutto, lo ricordiamo come figura esemplare di psicologo della religione “puro”: lontano da qualunque motivazione “estrinseca”: né ambizioni di pubblicazione, né urgenze di curriculum accademici, né preoccupazioni ideologiche o pastorali. Caratteristiche in cui si riconosce la gran parte dei nostri soci e lettori il cui interesse è supportato dal desiderio di una buona informazione e divulgazione scientifica.

Mario Aletti

SEMINARI CONVEGNI CONGRESSI

☞ La SPSP - Society for Personality and Social Psychology organizza, all'interno del suo annuale convegno, la “preconference” *Psychology of Religion and Spirituality* (February 8-9, 2019) in Portland, OR.
Info: <http://meeting.spsp.org/preconferences/religion>

☞ *Religiosity in East and West – Conceptual and Methodological Challenges*. International Conference in Munster (Westphalia, Germany) 25-27 June, 2019.
Info: www.unimuenster.de/Soziologie/organisation/religiosity_east_and_west.shtml

☞ 16th International Pragmatics Conference - Panel: *Interfaces of Religion, Language and Cognition*. Hong Kong, 9-14 June 2019.
Info: <https://pragmatics.international/page/HongKong>

☞ Dal 31 agosto al 3 settembre 2019, la IAPR – International Association for Psychology of Religion organizza il congresso *Psychology of Religion and Spirituality: new trends and neglected themes* (University of Gdańsk – Polonia).
Info: <https://poland2019.iaprweb.org/>

Scienza e/o religione negli ambienti accademici Brasiliani

Scopo di questa breve presentazione è condividere i risultati di una ricerca che ho condotto una ventina di anni fa sulle relazioni, prevalentemente psicologiche, che gli accademici dell'Università di San Paolo avevano instaurato tra la loro scienza e la religione. Questa università è considerata il miglior ateneo del Brasile ed è classificata tra le cento migliori del mondo (*Times Higher Education*, 2013). Cuore dell'Università, fin dalla sua fondazione nel 1934, fu la Facoltà di Filosofia, che ricevette il contributo di filosofi e studiosi delle discipline umanistiche francesi, oltre che di ricercatori italiani e tedeschi nel campo delle scienze biologiche ed esatte. A circa vent'anni dalla sua fondazione, dalla Facoltà di Filosofia si diramò quella di Psicologia.

Questa mia ricerca su scienza e religione, sviluppata durante gli studi di post-dottorato presso il Centro di Psicologia della religione dell'Università Cattolica di Lovanio/Louvain-la-Neuve, si è conclusa nel 1993 ed è durata più o meno cinque anni. I soggetti della ricerca erano 26 Docenti di Fisica, Zoologia e Storia, in quanto rappresentativi dei tre principali campi tradizionali del dibattito occidentale su scienza e religione, e cioè gli ambiti di cosmologia, evoluzione e cultura. Questi studiosi costituivano un "campione di convenienza", scelti in base alla loro disponibilità a sostenere un'intervista sul rapporto tra scienza e religione. I dati ottenuti attraverso interviste approfondite furono di natura qualitativa, perché ero convinto che questionari e altri simili strumenti, che avrebbero permesso un approccio quantitativo, sarebbero stati, in quel caso, inutili dal momento che le principali questioni su scienza e religione erano ignorate nel nostro ambiente accademico.

I dati raccolti vennero esaminati sotto il profilo del conflitto sia applicando i concetti dello spazio vitale di Lewin per i conflitti coscienti, sia utilizzando un ascolto psicoanalitico per i conflitti inconsci. I principali risultati emersi, con l'utilizzo dello spazio di vita di Lewin, hanno evidenziato che i ricercatori non percepivano nessun conflitto cosciente tra la loro scienza e la religione. Infatti vi erano (1) coloro che non consideravano la religione portatrice di potenzialità epistemiche e quindi non includevano la religione nel loro spazio di vita; (2) coloro che, pur considerando, nel

proprio spazio di vita, la possibilità che i ricercatori possano essere contemporaneamente scienziati e religiosi; considerano questo riferimento irrilevante per il loro mondo psicologico personale; (3) coloro che separavano nettamente l'area della scienza e della religione, non ammettendo nessun collegamento tra queste regioni di esperienza del loro spazio di vita; (4) coloro che articolavano tra loro scienza e religione, rendendole complementari.

La maggior parte degli intervistati distinguevano tra religione e istituzione religiosa, e preferivano definire la religione con termini meno legati alla storia ma più simili ai concetti di energie cosmiche, o all'autorealizzazione, o ai requisiti etici. Invece, per quanto evidenziato dall'ascolto psicoanalitico al livello pre-conscio e inconscio, fu evidente in quasi tutti gli intervistati un conflitto di fondo: quello tra l'autonomia dell'essere umano e la sua dipendenza da Dio, trasmesso dal cristianesimo, generalmente dalla Chiesa cattolica, in cui erano nati e cresciuti. Il Dio padre al quale si opponevano era colui che stabilisce la legge: giusto e sbagliato, bene e male, virtù e peccato, un Dio trasmesso dalla Chiesa come rigido, oppressivo e autoritario. Al contrario, il Dio che rispondeva alla loro idea e al loro desiderio era un Dio materno, un Dio intimo, senza legami sociali esterni, più o meno identificato con l'intera umanità e la natura. Come si vede, questo tipo di conflitto è comune a molti individui, se non a tutti, forse in tutti i tempi, certamente nella nostra epoca, almeno nel nostro mondo occidentale. Possiamo quindi suggerire che quello tra atteggiamento religioso e scientifico è un conflitto comune agli esseri umani, piuttosto che specifico degli scienziati contemporanei, e che è profondamente radicato nel tessuto psicologico. È interessante notare che nessuno di questi scienziati ha rifiutato la religione per motivi scientifici, ma anche che nessuno di loro ha accettato la religione sulla base di quei motivi. Sembra che le ragioni epistemologiche non fossero determinanti per rifiutare o aderire alla religione.

D'altra parte, un'analisi successiva dei risultati alla luce della Teoria delle Rappresentazioni Sociali di Moscovici mostrò che gli accademici di questa ricerca non avevano una rappresentazione sociale della religione e del

suo rapporto con la scienza, perché non avevano alcun dialogo comune su questo argomento che potesse conferire alla religione una realtà sociale, e quindi non riuscivano a collegare la religione con la scienza e la scienza con la religione. In altri paesi esistono dei *forum* consolidati sui rapporti tra religione e scienza, come il *Metanexus Institute*, *European Society for the Study of Science and Theology* (ESSSAT), il *Berkeley Center for Theology and Natural Sciences* (CTNS), per non dire delle storiche *Gifford Lectures* nel Regno Unito e, gli *Intellectuels Catholiques* in Francia o la *Görres Gesellschaft* in Germania. In Brasile mancano questi forum istituzionali, e i rari dibattiti sono stimolati da ambienti teologici piuttosto che da quelli scientifici; il che dimostra un cambiamento nel clima culturale della società, dove le "scienze sacre" chiedono l'accettazione da parte di quelle secolari.

Cosa fare per modificare questo stato di cose? Posso rispondere solo a partire dalla mia esperienza personale.

Come avete sicuramente notato, non ho intervistato gli psicologi. Sono persone molto complesse... Ma mi chiedevo perché un corso di psicologia non debba prestare attenzione a uno dei comportamenti più diffusi negli esseri umani, in tutti i tempi e luoghi, come il comportamento religioso, se non per considerarlo come una patologia che richiede cure e assistenza. Così, a metà degli anni Ottanta, ho iniziato a tenere, in un ciclo post-laurea, un insegnamento di Psicologia della religione. Per qualche tempo, ho visto arrivare studenti da diverse Facoltà dell'Università, ma nessuno da Psicologia. Mi sono chiesto il perché e ho ipotizzato che fosse un approccio piuttosto incompleto e parziale alla psicoanalisi freudiana a tener lontano l'interesse degli studenti dalla religione e dal comportamento religioso. Per verificare questa ipotesi, iniziai a programmare un corso opzionale di Psicologia della religione per gli studenti universitari. Dopo alcuni anni, gli psicologi diventarono la maggioranza degli iscritti al corso post-dottorato di Psicologia della religione! E fino ad oggi, questo insegnamento è uno dei più richiesti. Mi resi conto che un contributo, forse il più importante del corso, fosse quello che i vecchi filosofi chiamavano "removens prohibens", ovvero rimuovere gli ostacoli. Infatti, molte difficoltà e obiezioni nel campo della religione derivano da ignoranza e pregiudizio, spesso alimentati

dalle stesse materie studiate nei corsi universitari. Se si elimina ciò che ostacola, si spiana la strada verso un approccio oggettivo e simpatetico alla tematica. In effetti, nel corso del tempo, sono state presentate numerose tesi e dissertazioni, nel programma post-dottorato di Psicologia sociale, e un laboratorio molto dinamico ha svolto attività di ricerca, sostenuto anche da agenzie ufficiali, su vari temi inerenti la psicologia della religione.

Perciò suggerirei che, per promuovere la comprensione reciproca tra scienza e religione, un percorso promettente sarebbe quello di introdurre, laddove possibile, corsi universitari sulla natura della scienza e della religione e sulle relazioni che si potrebbero sviluppare tra loro. Un ulteriore suggerimento potrebbe essere quello di istituire gruppi indipendenti o universitari di dialogo e discussione su scienza e religione/teologia. Ma - ancora più importante - questi gruppi dovrebbero essere composti non solo da teologi interessati alla scienza, ma anche da scienziati interessati alla religione e alla teologia. Altrimenti, temo che un tale gruppo sarebbe difensivo, subordinando l'indipendenza della teologia (e della religione) alle esigenze e critiche della scienza contemporanea. Vorrei ricordare, in proposito l'iniziativa ben riuscita del Cardinale Martini, Arcivescovo di Milano, che creò la "Cattedra dei non credenti".

Per finire, un'ulteriore proposta potrebbe essere quella di considerare la scienza e la religione non come entità reificate che in realtà non esistono. Ciò che di fatto esiste sono persone di scienza e di religione, intese come identità complesse, che integrano nella loro vita religione, scienza, famiglia, lavoro, gioie e lacrime, guadagni e perdite, e così via. La mia ricerca ha rivelato persone in carne ed ossa, che ricordano tra le loro esperienze vissute anche quelle religiose, interessate al benessere dei loro compagni e figli, dediti ai doveri quotidiani, coinvolti dalle questioni etiche, a volte meravigliati dalle bellezze che scoprono nelle loro ricerche e nella vita. Penso che considerare la scienza e la religione non in astratto ma nella vita di scienziati e persone religiose possa attenuare l'asprezza di certe discussioni e aprire la via alla comprensione non solo delle persone ma anche del cosiddetto conflitto tra scienza e religione.

Geraldo José de Paiva

(Testo della relazione al *Meeting about science and religion*, Oxford, 7-8 agosto 2013. Trad. it. di Daniela Fagnani)

CORSI UNIVERSITARI DI PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

Università Cattolica “S. Cuore” di Milano

Psicologia della religione

Prof. Alessandro Antonietti

Obiettivo del corso

Il corso si propone di introdurre ai concetti di fondo, alle principali prospettive teoriche e ad alcuni temi di ricerca salienti della psicologia della religione. Gli argomenti saranno affrontati con riferimento ai dibattiti attuali e mettendo in luce il contributo che la psicologia della religione può offrire sul versante applicativo.

Programma del corso

- La psicologia della religione: le questioni fondative, le impostazioni teoriche e lo sviluppo storico.
- La rappresentazione del sovrannaturale: meccanismi cognitivi, epistemologie personali, processi evolutivi.
- Il credere religioso come peculiare atteggiamento psicologico.
- L’ “identikit” psicologico del credente.
- La religiosità nelle varie fasi della vita: infanzia, adolescenza, adultità, terza età.
- Gli aspetti psicologici delle pratiche religiose.
- Consapevolezza, mindfulness, meditazione e altre forme di cura della spiritualità: lo specifico della religiosità.

Bibliografia

Durante il corso verranno messi a disposizione degli studenti i testi su cui verteranno le lezioni e che costituiranno la bibliografia di riferimento.

Didattica del corso

Durante le lezioni si alterneranno momenti di presentazione dei contenuti e momenti di analisi di testi e ricerche e di discussione delle questioni affrontate. Sono previsti interventi da parte di esperti di temi specifici. I materiali del corso saranno resi disponibili sulla piattaforma *Blackboard*.

Un team di Professori e Ricercatori del Dipartimento di Psicologia dell’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano sta svolgendo una ricerca mirata ad indagare la relazione tra ***Dimensione spirituale e religiosa delle persone e benessere percepito***. Possono partecipare le persone di età superiore ai 18 anni. Chi vuole partecipare può compilare il questionario online al link: <https://goo.gl/RRKNaV>. Info: daniela.villani@unicatt.it

Università degli Studi di Milano-Bicocca

Psicologia sociale della religione

Prof. Germano Rossi

Obiettivi formativi

Lo scopo della psicologia della religione è quello di cercare di comprendere i diversi modi in cui le credenze di una persona influenzano il suo mondo (studiando il comportamento, gli atteggiamenti e, più in generale, i processi generali del funzionamento della mente). Molti meccanismi psicologici della religiosità (o della non credenza religiosa) sono comuni ad altre forme di credenze in quanto frutto di processi sociali oltre che culturali. Inoltre, la “religione” in quanto organizzazione istituzionale, favorisce il modo di formarsi delle opinioni, delle rappresentazioni, dei pregiudizi, delle relazioni tra i generi, degli stili comunicativi.

Contenuti

Il corso, tramite lezioni frontali, introduce gli studenti ai temi principali della psicologia della religione con particolare enfasi sugli aspetti sociali e organizzativi. In primis si affronterà l’attuale dibattito su “religione” (o religiosità) e “spiritualità” per proseguire con i fondamenti empirici della materia. Attraverso lo studio dei processi religiosi dell’infanzia, dell’adolescenza e dell’età adulta si affronterà il modo in cui la socializzazione influenza la nascita, lo sviluppo e il mantenimento delle credenze religiose/spirituali. Le varie forme sociali delle strutture religiose (denominazioni, nuovi movimenti religiosi) e le dinamiche di associazione, conversione e deconversione. L’esperienza religiosa nell’individuo e le sue relazioni con il sociale, la morale, il pregiudizio e gli stereotipi.

Bibliografia consigliata

Un testo a scelta tra:

a) Hood R.W., Hill P.C., Spilka, B. (2009). *The psychology of religion: an empirical approach*. New York: Guilford (capp. 1-2, 4-6, 8-10, 12).

b) Hood R.W., Spilka B., Hunsberger B., Gorsuch R. (2001). *Psicologia della religione: prospettive psicosociali ed empiriche*. Torino: Centro Scientifico Editore (capp. 1-4, 6, 8-10). Il testo va integrato con gli appunti delle lezioni e/o dispense dal sito:

www.germanorossi.it/mi/psirel.php.

IL FONDAMENTALISMO RELIGIOSO COME FETICISMO

Il percorso di costruzione dell'identità religiosa, con i suoi conflitti e con i suoi esiti è interconnesso con la storia del soggetto, intesa non come successione di accadimenti, ma come narrazione, autobiografia in divenire, aperta a rifacimenti, rielaborazioni, risignificazioni, a livello conscio ed inconscio. Una lettura psicologica del fondamentalismo religioso potrebbe coglierne l'economia e la funzionalità come esito di conflitti tra identità e pluralismo. Anche l'irrigidimento fondamentalista può essere una risposta alla crisi di identità religiosa e culturale. Tuttavia, uno studio psico-logico del fondamentalismo che non si riduca ad una indagine demoscopica circa le opinioni, rivela che il fondamentalismo non è una questione cognitiva. È la reazione di tutta la psiche che si sente minacciata, una reazione che si intreccia spesso con una posizione narcisistica esacerbata e con una crisi di identità religiosa: intra-religiosa (all'interno della propria tradizione religiosa) non meno che inter-religiosa (in contrapposizione con le "altre" tradizioni).

Il modello dei fenomeni transizionali. In una prospettiva costruzionista che lascia spazio alle considerazioni psicodinamiche rientrano alcuni modelli derivabili dalla cosiddetta psicoanalisi relazionale, che sottolineano l'importanza e la valenza strutturante, ristrutturante (in qualche caso destrutturante) delle componenti inconscie dell'atteggiamento dell'uomo verso la religione, intesa come *religio*, legame con la divinità dalle caratteristiche personali (figura paterna o materna, relazione filiale). Sottolineo l'importanza del modello che, a partire da Winnicott, vede la religione come fenomeno transizionale ed indica il fondamentalismo come la riduzione della religione alle "cose" religiose, ad oggetti-feticci. Per Winnicott, l'*esperienza transizionale* è una tappa fondamentale del processo di crescita, il termine si riferisce ad un'"area intermedia di esperienza" e all' "uso che il bambino fa di oggetti che non sono parte del suo corpo, ma che non sono ancora pienamente riconosciuti come appartenenti alla realtà esterna". Una delle funzioni fondamentali dell'oggetto transizionale, quella di favorire "il compito dell'accettazione del reale", facendo da ponte tra mondo soggettivo e realtà oggettiva, accompagna tutta la vita dell'uomo:

"quest'area intermedia di esperienza [...] per tutta la vita viene mantenuta nell'intensa esperienza che appartiene alle arti, alla religione, al vivere immaginativo ed al lavoro creativo scientifico". Il modello winnicottiano dell'oggetto transizionale illusorio, che ha la sua matrice nel paradosso "il bambino crea la madre che trova", può essere adeguatamente applicato alla religione. Il credente 'crea' la religione che 'trova' e in questa appropriazione personale del dato rivelato e tramandato si gioca la maturità umana dell'atteggiamento di fede. Come pure quella della non-credenza: maturità od immaturità non sono stabilite dal contenuto della credenza, ma dalla modalità del credere. Con riferimento all'atteggiamento soggettivo con cui il credente si accosta alla religione che gli è proposta dall'ambiente, il modello dà ragione del fatto che la fede personale del credente è sempre in tensione dialettica con le forme istituzionalizzate della religione (dogma, culto, organizzazione) essendo la fede collocata in una "zona intermedia" tra soggettività ed oggettività. Nella prospettiva psicoanalitico-relazionale su accennata, la religione vissuta, che potrebbe costituire un elemento trasformativo, di crescita della personalità, può diventare invece un fattore patogenetico quando, anziché come oggetto transizionale, si struttura come oggetto feticistico. Quando, ad esempio, la fede personale si corrompe in dogma od ideologia, i riti religiosi scadono a rituali ossessivo-compulsivi, il senso di appartenenza diventa gregarismo e dipendenza acritica o chiusura verso l'esterno, quando la relazione religiosa è dominata dalla paura, dall'obbedienza passiva, dal moralismo, quando, in una parola, la fedeltà ai valori fondamentali diventa irrigidimento fondamentalista. Il fondamentalismo in questa prospettiva si presenta come un feticismo che induce il letteralismo del testo, il ritualismo del rito, la pretesa di una vocazione divina elitaria, l'ossessività della pratica morale, l'esclusivismo e l'isolamento dell'organizzazione, l'autoritarismo della struttura, la sovrapposizione del religioso al sociale, al politico, al giuridico.

Mario Aletti

(Cfr. Aletti, M. (2004). Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo. Prospettive psicologiche. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo* (pp. 25-46). Torino: CSE).



SOCIETÀ ITALIANA DI
PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

Via Verdi, 30
21100 Varese
www.psicologiadellareligione.it



Corso Buenos Aires, 75
20124 Milano
Telefono: 02 67071596
segreteria@opl.it

IL CONFLITTO FEDE- INCREDULITÀ': Lo psicologo e la religione

**Sabato 12 Gennaio 2019
dalle 10.00 alle 13.00**

**Casa della Psicologia
Piazza Castello 2 - Milano**

La psicologia della religione si interroga sulle modalità di costruzione dell'identità personale e delle sue alienazioni all'interno di un contesto culturale che vede la vicinanza, il contatto e lo scambio tra soggetti di diverse religioni e culture.

L'incontro intende offrire una riflessione su alcuni temi, mettendo in luce le motivazioni psicologiche dell'atteggiamento individuale e collettivo verso i fenomeni religiosi, nel senso dell'adesione di fede come nell'incredulità; nelle sue forme espressive e creative, come negli esiti disadattivi o francamente psicopatologici.

Intervengono:

Prof. Germano Rossi

Psicologo, docente di Psicologia della Religione, Università Milano-Bicocca
Presidente della Società Italiana di Psicologia della Religione

Prof. Mario Aletti

Psicoanalista, già docente di Psicologia della Religione, Università Cattolica
Socio fondatore della Società Italiana di Psicologia della Religione

Prof. Domenico Devoti

Psicoterapeuta, già docente di Psicologia della Religione, Università di Torino
Socio ordinario della Società Italiana di Psicologia della Religione

Prof.ssa Daniela Villani

Ricercatrice in Psicologia Generale, Università Cattolica
Socio ordinario della Società Italiana di Psicologia della Religione

Prof. Davide Massaro

Professore associato di Psicologia dello sviluppo, Università Cattolica
Unità di ricerca in Psicologia della Religione

Moderatore:

Dr. Stefano Golasmici

Psicoterapeuta
Membro del Direttivo Società Italiana di Psicologia della Religione

**Ingresso libero
fino ad esaurimento posti**

I NUOVI MOVIMENTI RELIGIOSI

Letture psicologiche

Ore 9.00

Saluti

Ore 9.30

Introduzione alla giornata di studio

Alessandro ANTONIETTI

Ore 9.45

Dalle sette ai Nuovi Movimenti Religiosi

Germano ROSSI

Ore 10.15

**Leadership placentare e regressione
sinciziale del gruppo: il suicidio collettivo
del Peoples Temple**

Domenico NESCI

Ore 11.00

**Processi e dinamismi psicologici
nell'affiliazione ai Nuovi Movimenti Religiosi**

Raffaella DI MARZIO

Ore 11.30 Pausa

Ore 11.45

**Implicazioni narcisistiche nell'adesione
a gruppi religiosi**

Stefano GOLASMICI

Ore 12.15

**Aspetti psicodinamici del fondamentalismo
religioso**

Mario ALETTI

Ore 12.45

Discussione

Giornata di studio

Venerdì 16 novembre 2018
Aula Maria Immacolata, ore 9.00

Largo A. Gemelli, 1 - Milano



UNIVERSITÀ
CATTOLICA
del Sacro Cuore