

PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE-news

Notiziario della Società Italiana di Psicologia della Religione

<http://www.psicologiadellareligione.it>

Anno 14, n.2-3, Maggio-Dicembre 2009

SALUTO DEL NUOVO PRESIDENTE

Carissimi Soci, nel momento di assumere la Presidenza della Società Italiana di Psicologia della Religione vorrei indirizzare a ciascuno di voi, a nome del nuovo Direttivo e mio personale, un cordiale saluto ed un sentito ringraziamento per la fiducia accordataci.

La mia riconoscenza e gratitudine vanno a tutti i membri del precedente Direttivo, in particolare alla dott.sa Daniela Fagnani e al prof. Germano Rossi per aver accolto l'invito a rimanere nostri collaboratori "fuori ruolo": la loro esperienza maturata in tanti anni di generoso lavoro al servizio della Società e il contributo di pensiero che sapranno darci saranno una risorsa preziosa soprattutto per chi, tra noi, muove i primi passi nella Direzione della vita societaria.

Un doveroso e particolare grazie va, soprattutto, al prof. Mario Aletti fondatore della nostra Società, insostituibile ed instancabile promotore di tante iniziative culturali volte allo sviluppo e al riconoscimento della SIPR nel mondo accademico e della ricerca psicologica, pedagogica e teologica.

Dobbiamo sicuramente al suo costante impegno se la nostra Società è andata via via acquisendo autorevolezza e prestigio anche in ambito internazionale, come testimonia il recente affidamento accordatoci dalla IAPR di organizzare in Italia, nel 2011, il prossimo Convegno dell'Associazione.

E' proprio avvalendoci del sostegno e della grande esperienza del prof. Aletti, nel suo nuovo ruolo di Past-President, che intendiamo proseguire nel cammino da Lui intrapreso nel se-

gno di una continuità di intenti volta non solo a mantenere la credibilità scientifica della Società ma, se possibile, ad ampliarne la presenza negli ambienti universitari, clinici e teologici.

La ricerca empirica in Psicologia della Religione va certamente sostenuta e incoraggiata nell'ambito accademico, ma è mia personale opinione che sia auspicabile e necessario dare anche un nuovo impulso alla ricerca clinica

relativa allo studio del vissuto religioso e ad individuarne le connessioni e gli incroci con quella antropologica e teologica.

Il raggiungimento di tali obiettivi, tuttavia, non può prescindere dal contributo di idee e di proposte da parte di tutti voi soci per cui mi auguro che, con il nuovo Direttivo, si possa ulteriormente ampliare il dialogo e avviare un confronto costruttivo sulle future iniziative e sui progetti scientifici della nostra Società.

Con l'auspicio di poter conoscere personalmente quanti più possibile di voi negli anni del mio Mandato, rinnovo a tutti il mio grazie e il più sincero e cordiale saluto.

Fabio De Nardi

* * *

Ringrazio per le generose espressioni l'amico Fabio, cui mi lega una lunga amicizia ed una intensa collaborazione scientifica ed organizzativa all'interno della nostra associazione. A tutti assicuro la continuità del mio impegno, per la società, per il Direttivo e per la responsabilità di questo notiziario.

Mario Aletti

ALL'INTERNO

- ☞ La SIPR al Convegno IAPR di Vienna - IAPR Conference in Wien - Abstract italiani
- ☞ Verbale elezioni Direttivo
- ☞ Verbale Direttivo
- ☞ Aletti: Perché non mi sono ricandidato
- ☞ 7° Premio Milanese
- ☞ La Collana di Psicologia della Religione - Presentazione
- ☞ Antoine Vergote a Milano
- ☞ La psicoanalisi e l'anima
- ☞ Pubblicazioni dei soci

La SIPR al congresso IAPR di Vienna

Il congresso della *International Association for the Psychology of Religion* (Vienna, 23-27 agosto 2009) ha avuto un grosso successo, non solo per le tematiche trattate ma anche per il numero dei partecipanti: circa 200 presenze da ogni parte del mondo e più di 100 lavori presentati durante i quattro giorni di incontri.

Quest'anno la delegazione italiana era particolarmente nutrita: sono stati presentati ben otto relazioni e quattro poster di autori Italiani, quasi tutti soci della nostra Società (e un *panel* è stato organizzato da nostro socio onorario Jacob Belzen). Un successo che testimonia l'impegno della nostra Società sia nel raccogliere intorno a sé i cultori della disciplina che nel creare contatti a livello internazionale.

Io e Aletti ricordiamo ancora la meraviglia (e la simpatia) con cui fummo accolti a Lund (Svezia), nel 1994, quando per la prima volta si registrò la presenza di partecipanti italiani ai Convegni dell'*European Psychologists of Religion* (poi IAPR).

Per alcuni di noi, l'appuntamento al Congresso Internazionale, si è, con il tempo, trasformato anche nell'occasione per incontrare personalmente i colleghi e gli amici con i quali si mantengono i contatti a distanza e a volte anche di persona, tra un convegno e il successivo.

Quest'anno, a Vienna molteplici sono stati gli interventi e pur avendo presenziato a molte sessioni, oggi mi risulta difficile fare sia una panoramica che una sintesi perché molti sono stati i temi trattati. Ricordo solo che si sono tenuti *panels* o sessioni di lavoro su:

- ◇ Religione e sviluppo;
- ◇ Fondamentalismo, integrazione, interculturalità e migrazione;
- ◇ Teoria dell'attaccamento e religione: studi e ricerche; attaccamento e relazione personale con Dio;
- ◇ Ricerche sulla rappresentazione di Dio in prospettiva cognitiva;
- ◇ Religione, benessere spirituale, *coping* e salute mentale;
- ◇ Religione, personalità e cultura popolare;
- ◇ Psicologia culturale della religione.

La ricchezza delle tematiche testimonia quanto vasti siano i campi di applicazione della nostra disciplina e in quali e quante direzioni progredisce, si sviluppa ed evolve.

Il Congresso si è aperto domenica pomeriggio con una audizione musicale e la proclamazione del vincitore del "Premio Godin" assegnato a Pehr Granqvist (Stoccolma) per i suoi studi sulla teoria

dell'attaccamento e le sue applicazioni alla religione. La tematica è di grande attualità, come si era già visto anche in Italia, al convegno SIPR di Milano 2007 i cui lavori sono ora raccolti nel volume *Psicologia della religione e teoria dell'attaccamento* (Ed. Aracne, disponibile *on demand* all'indirizzo internet:

www.catalogoaracneeditrice.eu/fmi/iwp/cgi?-db=AracneWeb&-loadframes).

La relazione di apertura del convegno, di James W. Jones (State University of New Jersey) "Sacri valori, sacro terrore: motivazione, psicologia e terrorismo religioso" ha analizzato il contributo che la psicologia della religione può portare alla comprensione delle motivazioni che animano il terrorismo religioso. Questo – ha sostenuto il relatore - non può essere inteso come una specifica forma di comportamento religioso; piuttosto, per la comprensione del fenomeno, sono utili molti degli stessi modelli usati per studiare forme più benigne di religione.

Ogni giornata del congresso si è aperta con un incontro in sessione plenaria: vorrei segnalare che la terza giornata è stata aperta da una tavola rotonda degli *editors* delle principali riviste del nostro settore, che hanno presentato la storia e le caratteristiche specifiche di ciascuna rivista. Qui mi limito a segnalare il sito internet che permette a tutti di avvicinarle e valutarne i contenuti, ricordando che nell'*Editorial Board* dei primi due è presente il nostro Mario Aletti.

Archive for the Psychology of Religion - Archiv für Religionspsychologie: www.brill.nl/arp;

International Journal for the Psychology of Religion: www.tandf.co.uk/journals/titles/10508619.asp;

Mental Health, Religion and Culture: www.tandf.co.uk/journals/titles/13674676.asp;

Psychology of Religion and Spirituality: www.apa.org/journals/rel/.

Molto apprezzate sono state le relazioni dei colleghi italiani, sia nell'ambito delle formulazioni teoriche che in quello delle ricerche empiriche; tutti gli *abstract* sono disponibili sul sito della Società (www.psicologiadellareligione.it). Nell'ambito della ricerca su attaccamento e religione, Rossi, Moro e Iovine hanno presentato una relazione sulla costruzione di strumenti di misura dell'attaccamento a Dio, mentre Cassibba e collaboratori, nel corso di un *panel* interamente dedicato all'attaccamento, hanno presentato uno studio comparativo su attaccamento e rappresentazione di Dio tra laici cattolici, sacerdoti e religiosi, basato sull'*Adult Attachment Interview*. Aletti, mettendo a confronto psi-

coanalisi e teoria dell'attaccamento, ha tracciato le caratteristiche dei due diversi approcci ai temi della religione e della spiritualità.

Sotto la guida di Rossi sono state presentate altre due ricerche che hanno analizzato i collegamenti tra religiosità, autoritarismo e fondamentalismo. La prima, di Iovine e Rossi è partita dall'ipotesi che il fondamentalismo e l'estremismo siano dimensioni psicologiche individuali che si manifestano anche nelle pratiche religiose. Il secondo lavoro, di Brusadelli, Giromini e Rossi, ha mostrato i risultati di un'applicazione del test di Rorschach sulle relazioni tra la religiosità, l'autoritarismo e il fondamentalismo.

Scardigno e Saroglou hanno presentato uno studio sui dubbi religiosi in adolescenza, analizzando le influenze dei diversi fattori psicologici: affettivi, cognitivi, morali, sociali e di personalità. Minnini e Scardigno hanno presentato un'indagine svolta con il metodo delle storie di vita, segnalando come la religione possa rappresentare un'importante fonte di significato per dare un orientamento positivo all'esistenza degli intervistati.

Falco, partendo dalle teorie di Wilfred Bion e Donald Meltzer, ha relazionato sulla possibilità di considerare all'interno del processo analitico lo sviluppo della capacità di avere fede.

Nella sessione poster, Di Giugno, Modica, Davi & Ernandes hanno presentato due contributi sugli aspetti evuzionistici e neurobiologici della religione; Carlucci una ricerca, tramite FRM, sul fondamentalismo religioso in un campione di studenti e Scardigno, Colonna & Mininni uno studio sul concetto di Dio nei bambini.

Il lavoro degli italiani è stato molto apprezzato da tutti i partecipanti, non solo per i contributi scientifici apportati, ma anche per la vivacità e la capacità organizzativa della SIPR di cui gran parte dei presenti era già informata, grazie al nostro bollettino (inviato anche a 200 studiosi stranieri) e al sito internet. Tutto questo ha contribuito a far sì che l'Assemblea generale dei soci dell'IAPR prima, e poi lo stesso Board, attribuissero all'unanimità alla nostra Società l'organizzazione del prossimo congresso che, come è noto, si terrà a Bari il 21-25 agosto 2011.

Per parte mia, sono sicura che tutti gli italiani presenti ricorderanno con simpatia anche i molti momenti di incontro in un clima di relax e di amicizia, non solo con i colleghi stranieri, ma soprattutto tra noi italiani: "ameni conversari" e "abbondanti libagioni" di cui si troverà chiara traccia nella serie di fotografie pubblicate sul nostro sito.

Daniela Fagnani

IAPR CONFERENCE IN WIEN

In 1979 I was going as a young researcher to the first conference in Nijmegen. This was an initiative of Jan van der Lans, who tried for the first time to bring European Psychologists of Religion together in order to share ideas and research. It was a rather small group. More or less 45 persons participated. We were going for some times to Nijmegen and then a tour of Europe starts. In the Leuven conference, for the first time, we formalized some elements. We had chosen a name, the EPR, European Psychologists of Religion. We came together with the International Committee, a rather big name for a group of colleagues and friends, who were taken a very important decision, most of the time the only important one: "where and who to organize the next conference"? No fees, no rules, no bylaws.

Jaap van Belzen took the initiative to organize a conference in Soesterberg, in the Netherlands, where we were included in the IAPR, the International Association for the Psychology of Religion, an association with a long and old history. We were becoming international, more formal organized with rules, fees and bylaws. The price for the psychology of religion, until that

moment independent from the IAPR, was included in the organization, as the Godinprice, in remembering Prof. A. Godin S.J., an important person in this field.

The congress in Vienna was perfectly organized and I like to thank Prof. S. Heine and H. Westerink for their magnificent work. As organizer of the two conferences in Leuven, I know that this is a huge lot of work. We were gathering in the central building of the Universität Wien, where the different Hörsale are perfectly prepared for this kind of conferences. The students, helping with the technical work of presentation were very useful, certainly for people like me, who are not so trained in the use of all this technical instruments. I like to thank them in the name of the participants. There was a dangerous attraction of the garden inside. Many talks about the papers and the work, but certainly also other topics of interest. But talking with colleagues and young researchers is certainly one of the central elements of these conferences.

This was new in Vienna, the presence of students and many young researchers. It is a promise for our field, this interest of young people. They will have the task to make the psychology of

religion to an interesting and important field in the psychology. This was a choice of the organizers. The young people can contact the older participants and learn what an international conference is. I would suggest repeating this in the next conferences.

We had general lectures in the morning, panels and posters. This is one of the frustrating elements in conferences: make a choice. Bilocation is still impossible (I have learned this in a course in Philosophy many years ago). The long poster session was certainly a good idea. In a rather short time it is possible to gather information. You have contact with young researchers and they have the possibility to meet persons they know only from the internet.

The general lectures give the possibility for well trained researchers to give an overview of their research of the last years. I would suggest giving more time to groups of researchers to give insight in their research. It is not always the boss who must give the talk, give the young researcher also the opportunity to speak and give more time for discussion. It is a suggestion for the next organizer; give more time for discussion. Interaction with

others gives new ideas and we have the possibility to learn about the ideas of the other. This is not possible in a short 5 minutes.

A little remark: not all what was presented as real new is real new. I would be more careful. I saw some good trials for experimental work. That doesn't mean that the psychology of religion has to be experimental, but I repeat what I was saying for the Godin price. Psychology of religion must work with important and recognized theories in psychology. It seems for me the only possibility to be recognized in the psychology as an important field and it seems the guarantee for the future of the field.

Of course a congress is not only working and thinking; the tour with the old tramway around the city of Vienna was nice, we saw the city from different viewpoints. And we were present in the walking dinner in the City Hall of Vienna. The welcome was spoken by a psychologist, now working for the city. Psychology has different outcomes.

Vienna, it was nice, we hope to see you all again in Italia.

*Dirk Hutsebaut
(IAPR Newsletter - October 2009)*

Congresso Vienna - Abstract italiani

Il congresso della IAPR-International Association for the Psychology of Religion ha visto una grande partecipazione di soci della SIPR e studiosi italiani, con comunicazioni e poster. Pubblichiamo la traduzione italiana degli abstract dei loro interventi.

Comunicazioni

Mario Aletti

Psicoanalisi e teoria dell'attaccamento. Due approcci a religione e spiritualità

Il confronto tra psicoanalisi e teoria dell'attaccamento è stato in passato difficile. Oggi alcuni autori cercano la via di una possibile integrazione, a volte con esiti concordistici: c'è chi propone le ricerche sull'attaccamento come un luogo della validazione sperimentale e "pubblica" dei costrutti teorici psicoanalitici basati sullo studio di casi e storie individuali. Fatto ancora più recente è l'applicazione dei modelli della teoria dell'attaccamento alla religione e alla spiritualità. Tra le conclusioni emergenti nel dibattito internazionale, io sottolineo che a) l'attaccamento è solo una delle componenti della organizzazione psichica relazionale e quindi della relazione con Dio (religione) b) l'incidenza degli "attaccamenti multipli" lungo il ciclo di vita raccomanda una interpretazione non rigidamente predittiva della relazione con Dio e c) i due approcci, quello psicoanalitico e quello della teoria dell'attaccamento, in quanto focalizzati su due aspetti diversi della complesso fenomeno umano della religiosità potrebbero coesistere e fornire specifici contributi in un modello multilivellare integrato di psicologia della religione, senza la pretesa di ridurre l'uno all'altro contenuti e metodologie.

Rosalinda Cassibba, Pehr Granqvist, Alessandro Costantini & Sergio Gatto

Attaccamento e rappresentazione di Dio in un gruppo di Laici e di Preti e Religiosi: un confronto mediante l'uso dell'Adult Attachment Interview

Partendo dall'idea che la percezione che i credenti hanno del proprio legame con Dio si sviluppi dai precoci legami di attaccamento con le figure di accudimento, gli autori indagano la qualità di tali esperienze e della loro rappresentazione in un gruppo di adulti che variano tra loro nella probabilità di fare esperienza di Dio come principale figura di attaccamento. Mediante l'uso dell'Adult Attachment Interview (AAI), sono state confrontate le qualità delle precoci esperienze di attaccamento e della loro rappresentazione mentale di un gruppo di 30 preti e suore cattoliche, di uno di controllo costituito da 30 laici cattolici appaiati ai primi e della distribuzione normale di classificazioni dell'AAI. E' emersa una sovra rappresentazione della categoria di adulti con stato mentale sicuro-autonomo nel gruppo costituito da coloro che hanno maggiore probabilità di fare esperienza di Dio come principale figura di attaccamento (preti e religiosi) in confronto agli altri due (laici e distribuzione normale dell'AAI), e una sottorappresentazione della categoria di adulti con stato mentale non risolto-disorganizzato nei due gruppi di cattolici (quello dei preti e religiosi e quello dei laici), in confronto alla distribuzione normale. Sono inoltre emerse associazioni tra stato mentale sicuro-autonomo e valutazioni di esperienze precoci di attaccamento con genitori amorevoli e non rifiutanti da una parte e l'immagine di Dio come amorevole dall'altra. Questi risultati contribuiscono a estende-

re la letteratura che indaga la religione dalla prospettiva teorica dell'attaccamento e supportano l'idea che il modello operativo generalizzato che si sviluppa a partire dalle esperienze di attaccamento coi genitori si riflette nella qualità delle percezioni che i credenti hanno di Dio.

Georgina Falco

La fede: una sfida per la psicoterapia psicoanalitica

Secondo un punto di vista ben radicato nella psicoanalisi, la fede e la pratica religiosa sono state per lungo tempo considerate come niente di più che un sintomo. In altre parole, esse erano viste come resti immaturi che permangono nella vita adulta.

Cento anni sono passati, e tanto le scienze quanto le teorie psicoanalitiche hanno visto una evoluzione esplosiva. Le fondamenta ideologiche del positivismo sono state gravemente scosse, così come molte altre certezze.

Al giorno d'oggi, la maggior parte delle volte la psicoterapia semplicemente non considera il sentimento religioso. Questa polarizzazione. Che a prima vista sembra assolutamente rispettosa, nella maggior parte delle volte finisce per contrabbandare l'idea che fede e religione non hanno alcun posto nell'organizzazione psichica. Come conseguenza, il comportamento dello psicoanalista svaluta il significato della fede del paziente.

Lo scopo di questo lavoro è quello di presentare un nuovo modo di pensare al processo psicoterapeutico, e di condividere alcune riflessioni sulla evoluzione iniziale della mente. In questo modo potremo considerare come significative la fede e la religione, per arrivare, attraverso la psicoterapia, ad integrarle nella nuova e più matura personalità del paziente.

Di un punto di vista teoretico ho preso le mosse dalla maniera in cui Wilfred Bion e Donald Melzer presentano la nascita della capacità di "pensare pensieri" nell'infante.

La mente viene formata in uno stato sognante (?) ("reverie") che unisce le sensazioni dell'infante, come paura, rabbia e malessere, con la capacità della madre di introiettarli e di restituirli come nuovi sentimenti pienamente significativi.

Insieme con questi significati, la madre trasmette anche le funzioni ("funzioni alfa") necessarie per elaborare tutte le sensazioni primitive ("elementi beta"). Sono fermamente convinta che la fede sia una di queste "funzioni alfa".

Da un punto di vista pratico la mia esperienza clinica è basata sul concetto di "campo" introdotta da Antonino Ferro. Con ciò si intende un'area creata dal fondersi delle menti del paziente e di quella dell'analista.

Il dottor Ferro pensa che questa area ricrei i disagi emozionali del paziente. Questa area condivisa permette al terapeuta di operare sulle emozioni e sui significati per indirizzarli verso una più piena integrazione.

Dal momento che una gran parte del lavoro psicoterapico è quello di risagomare la capacità di pensare e di attribuire significati, una attitudine pienamente accettante da parte dello psicoterapeuta nel campo permette al paziente di re-introiettare la capacità di avere fede. Quest'ultima sarà una "vera fede", piena di significato nella relazione col mondo interiore, e potrà essere una risorsa importante per lo sviluppo individuale.

Paul Galea

I libri di fantasy inducono all'occulto? La sfida di Harry Potter e Il Signore degli anelli

Mentre il genere fantasy nella letteratura contemporanea e nel cinema cresce in popolarità tra i giovani ed i meno giovani, i ricercatori di psicologia della religione ed gli educatori si chiedono che tipo di effetto possa avere la magia nei libri, tipo Harry Potter ed Il Signore degli Anelli, particolarmente sui bambini. Può questa esposizione alla magia indurre anche all'occulto? La questione è stata affrontata in uno studio empirico quantitativo su un campione di 465 alunni delle

scuole medie nell'isola di Malta usando un apposito questionario.

Basandosi sulla distinzione epistemologica tripartita tra Realtà, Illusione e Delirio (Pruyser, 1974), si è potuto discriminare tra due approcci diversi ai libri della fantasia che corrispondono a due tipi distinti di persone. Mentre la maggioranza dei partecipanti hanno affrontato questi testi dal punto di vista dell'Illusione ed erano in grado di distinguere bene tra fatti e finzione (Fiction), un altro gruppo di soggetti, ma più piccolo, non era in grado di fare tale distinzione. Queste due categorie corrispondono a quelli che avevano una base religiosa e la praticavano, e quelli che non avevano questi interessi.

I risultati mostrarono una forte correlazione positiva tra coloro che praticavano la loro religione (cattolica) e l'approccio dell'Illusione. Nello stesso modo, si è notato una forte correlazione positiva tra i non praticanti ed un interesse nel mondo della magia e dell'occulto.

Inoltre, i primi si sono mostrati interessati ai valori che sono dietro questi tipi di libri e di film. Questo si vede nella forte correlazione positiva tra questo tipo di letteratura ed i valori dell'amicizia, il senso del sacrificio, la lealtà, la tolleranza, e l'essere fedeli a dei principi. Molti di questi alunni hanno identificato il coraggio di fronte alle difficoltà come la loro prima preferenza in entrambi i libri e film di Harry Potter e del Signore degli Anelli.

L'altra categoria, dei non praticanti, dall'altro lato, si è mostrata più propensa al lato della magia in questi libri e film, mostrando interesse alle pratiche occulte, alla predizione della fortuna, alla pratica della Ouija Board, all'oroscopo, alla stregoneria, e allo spiritismo. Questi, a differenza di quelli che praticano la religione, più che interesse in queste cose hanno dimostrato un forte desiderio di prendere parte a queste pratiche.

Luciano Giromini, Emanuela Brusadelli & Germano Rossi

Religiosità, autoritarismo, fondamentalismo e tratti di personalità

Religiosità, autoritarismo e fondamentalismo sono stati studiati da diversi punti di vista. Un approccio relativamente nuovo, in questo ambito, è quello di indagare le dimensioni di personalità associate a tali costrutti utilizzando i *performance-based personality test* (compiti complessi che richiedono l'utilizzo di processi cognitivi, percettivi e proiettivi; Kubiszyn et al., 2000).

Un primo obiettivo di questo studio è quello di descrivere i costrutti di religiosità, autoritarismo e fondamentalismo in termini di variabili Rorschach (Comprehensive System; Exner, 2003). Più nel dettaglio, si intende indagare se alcuni aspetti della personalità possano caratterizzare e favorire la tendenza ad essere religiosi, autoritari o fondamentalisti. Gli aspetti di personalità associati a tali dimensioni sono valutati anche tramite l'Adjective Check List (ACL; Gough, 1979): per via della rapidità con cui i soggetti possono compilarla, l'ACL è notevolmente diversa dalla maggior parte dei test self-report.

Strumenti e partecipanti: l'ACL, il test di Rorschach e alcune scale inerenti religiosità, autoritarismo e fondamentalismo (Stenner, 2005; Lith et al., 2005; Gorsuch et al., 1989; Batson, 1991) sono somministrate ad un campione di studenti Italiani dell'Università degli Studi di Milano – Bicocca.

Analisi: La relazione tra questi strumenti è testata tramite indici di correlazione di Pearson (per variabili continue) e valori di chi-quadrato (per variabili discrete). Al fine di comprendere più approfonditamente il costrutto di fondamentalismo in termini di tratti di personalità, inoltre, vengono confrontati l'ACL e il Rorschach di due gruppi di soggetti (formati sulla base dei punteggi alla scala di fondamentalismo: alti vs. bassi). Per il test di Rorschach viene analizzato anche un indice in costruzione (uno sviluppo del *Response Complexity Score* di Viglione e coll.).

La complessità dei risultati rilevati riflette la complessità del fenomeno in considerazione: punteggi elevati di fondamentalismo e autoritarismo, infatti, sembrano essere associati a diverse strategie e diversi tratti di personalità. Più specificatamente, i soggetti con alti valori in tali dimensioni mostrano per lo più una tendenza ad evitare oppure a ricercare la complessità nella loro quotidianità. Le altre variabili Rorschach maggiormente associate a tali costrutti riguardano le risorse cognitive e affettive e la sfera dei controlli.

Nell'insieme, questi risultati suggeriscono che mentre per alcuni soggetti – abituati a ricercare la complessità nella vita quotidiana – il fondamentalismo sembra agire come una sorta di controllo esterno (un modo per semplificare, almeno su alcuni aspetti, la realtà), per altri – carenti nella capacità di gestire la complessità – esso rappresenta una 'soluzione obbligata', per via delle loro limitate abilità cognitive.

Salvatore Iovine & Germano Rossi

Fondamentalismo, dominanza sociale e religione: un approccio empirico

Nel corso degli ultimi anni sono diversi gli atti di violenza, abusi di potere e mutua intolleranza fra differenti confessioni religiose di cui siamo stati testimoni; frequentemente questi comportamenti sono stati messi in relazione con l'intolleranza e le politiche discriminatorie definite dai media come fondamentalismi.

La nostra ipotesi di base è che il fondamentalismo (o estremismo) è una dimensione psicologica generale che si manifesta al meglio nelle pratiche e nelle credenze religiose che riflette una tendenza individuale verso sistemi sociali rigidi e gerarchici. L'attenzione è stata focalizzata sul fondamentalismo religioso nel contesto italiano e su alcune variabili che potrebbero esservi connesse, prima di tutto traducendo e adattando alcuni strumenti in grado di misurarle.

È stato usato un questionario composto da sei scale di valutazione e da alcune variabili socio-demografiche quali età, genere, titolo di studio, occupazione lavorativa e orientamento politico. Il questionario conteneva la *Multi-Cultural Fundamentalism Inventory* (MCFI) di Liht et al. (2005) usata per misurare il fondamentalismo, la *Religious Orientation Scale* di Gorsuch e McPherson's (1989) che misura l'orientamento intrinseco e quello estrinseco, la *Quest Scale* a 12 item di Batson et al. (1993) per l'orientamento religioso "di ricerca", lo *Authoritarian Scale* di Stenner (2005) per le dinamiche autoritarie e il *Sermon of the Mount* di Winter (2006) per valutare le tendenze pacifiste.

Lo scopo di questa analisi è stato quello di studiare le relazioni tra le variabili misurate con gli strumenti presentati focalizzando l'attenzione sulla relazione tra fondamentalismo, dominanza sociale e orientamento religioso; in particolare le tre sottoscale che costituiscono la *Multi-Cultural Fundamentalism Inventory* hanno mostrato una buona correlazione negativa con l'orientamento di ricerca e una relazione positiva con l'orientamento intrinseco e quello estrinseco. Inoltre abbiamo trovato una correlazione negativa significativa tra la SDO e la dimensione del pacifismo.

Il campione era composto da 190 partecipanti, alcuni dei quali studenti universitari frequentanti il corso di laurea in psicologia. Il campione di studenti proveniva dall'università di Milano-Bicocca mentre gli altri soggetti da alcune zone del Nord-Italia.

Giuseppe Mininni & Rosa Scardigno

Il ruolo della religione come risorsa di significato nel ciclo di vita

Il ciclo di vita sfida periodicamente le persone a sperimentare conflitti che fungono da punti di svolta nel percorso di sviluppo. Ogni crisi può portare a sviluppare o meno una qualità psicologica: fiducia, autonomia, iniziativa,

industriosità, identità, intimità, generatività ed integrità (Erikson, 1968). Ma in ogni fase della vita, le persone hanno a propria disposizione un certo numero di risorse di significato che possono aiutare a fronteggiare tali compiti evolutivi. Dall'"età dei progetti" – in cui le persone si guardano attorno per esplorare nuovi orizzonti – all'"età dei bilanci" – in cui ci si guarda alle spalle alla ricerca di risposte – la religione può funzionare come un prezioso "sistema di significato" (Park, 2005) che consente di definire obiettivi e fornire interpretazioni e orientamenti positivi alla propria esistenza.

Questa ipotesi è stata investigata all'interno di una cornice teorica che emerge dall'interfaccia tra la psicologia culturale (Cole, 1996; Mazzara, 2007) e la psicologia discorsiva (Harré, Gillet, 1994, De Grada, 2002; Potter, 2004). La psicologia culturale appare rilevante per due ragioni principali: primo, essa rivela che i ruoli, le interpretazioni e le aspettative relative alle fasi del ciclo di vita sono radicate nella cultura; secondo, condivide l'atteggiamento critico, emblematico del clima postmoderno, verso ogni tentativo di generalizzare e decontestualizzare le pratiche religiose (così come ogni altro tipo di credenze e pratiche) dal particolare contesto in cui esse hanno luogo. Inoltre, ponendo le basi della nostra ricerca in una prospettiva culturale, condividiamo l'atteggiamento critico verso la rigida ricerca positivista e proponiamo un differente orientamento epistemologico, che reputa i metodi qualitativi come i più adatti per cogliere una realtà che è continuamente co-costruita e negoziata (Gergen, 1995). Infatti, in accordo con la psicologia discorsiva, il linguaggio è un'azione sociale: è attraverso la partecipazione alle reti sociali discorsive che le persone possono sentirsi socialmente vive e attive.

Il presente contributo illustra una parte del lavoro condotto con persone appartenenti a differenti età e a differenti "forme di vita" religiose (Belzen, 1994), al fine di mettere insieme differenti esperienze di vita e di cogliere i molteplici significati emergenti dalle parole dei partecipanti, approfondendo il ruolo della religione come risorsa in relazione ai summenzionati compiti evolutivi. I molteplici incontri con le nostre fonti sono stati realizzati mediante *focus group discussion*, interviste narrative e racconti scritti; i testi sono stati interpretati nella loro più completa natura di "diatesi" (Mininni, 1992; Mininni, Scardigno, 2008). I marcatori psicosemiotici di Soggettività (Chi è l'enunciatore del testo?), Argomentatività (Perché dice qualcosa?) e Modalità (Come lo dice?) consentono di indagare in modo più approfondito alcune caratteristiche dell'esperienza religiosa nel ciclo di vita: da una fase in cui i bambini devono comprendere le differenze tra la figura di Dio e i genitori, a una fase in cui il "sé religioso" interagisce in modo dialogico con altri sé, fino al periodo in cui il significato della vita può essere filtrato dall'affiliazione religiosa, è evidente il passaggio da una religiosità "ereditata" ad un modo più "personalizzato" di vivere la fede tipico di quanti negoziano e co-costruiscono significati in relazione alle rispettive "sacche culturali" (Napier, 1994). Già dai discorsi dei bambini si osserva l'uso di marcatori di *embranchage* e di affettività, precursori di un coinvolgimento che per i giovani può anche essere percepito come forma di innamoramento a Dio, negli adulti è realizzato durante le esperienze quotidiane e che conferisce una sensazione di serenità agli anziani. Il sentimento religioso derivante dalla scoperta, dal consolidamento o dalla riscoperta della relazione soggettiva con la fede viene testimoniato dalla nitidezza delle storie – considerate come prove di una religiosità che è vissuta e radicata in quelle "sacche" – e dalle metafore, le quali stabiliscono connessioni tra diversi campi di esperienza e "illuminano" interi segmenti dell'esperienza umana.

Germano Rossi, Diletta Moro & Salvatore Iovine

Attaccamento a Dio: un tentativo di costruire una scala di misura esplicita

A partire dalla domanda sull'attaccamento a Dio di Kirkpatrick & Shaver (1992) tentiamo di costruire un

questionario self-report per misurarlo. In una prima fase, abbiamo proposto le tre diverse descrizioni di stili di attaccamento ai nostri partecipanti, chiedendo loro di pensare o immaginare una persona che potesse pensare a Dio in quel modo e abbiamo chiesto anche di descrivere questa persona in termini di credenza religiosa, comportamenti e volontariato. A partire da queste descrizioni abbiamo estratto solo le frasi associate alle 3 specifiche tipologie (sicuro, evitante, ambivalente) e le abbiamo mischiate a formare un questionario (su scale a 7 punti) suddiviso in 3 aree: auto-descrizione, religiosità, comportamenti sociali.

Ad un campione di 212 persone bilanciate per età e per sesso, abbiamo sottoposto una serie di strumenti: l'adattamento italiano della scala di Orientamento religioso di Gorsuch e McPherson (1989) per misurare la religiosità intrinseca, estrinseca personale ed estrinseca sociale, la scala di religiosità di ricerca di Altmeyer (1992), l'*Attachment Style Questionnaire* di Feeney, Noller and Hanrahan (1994) per misurare lo stile adulto di attaccamento, la domanda di Kirkpatrick e Shaver (1992) sull'attaccamento a Dio e una serie di variabili socio-demografiche sulla propria credenza e pratica religiosa, l'orientamento politico (Jennings & Van Deth, 1989) e il questionario da noi costruito.

Tramite analisi fattoriale (massima verosimiglianza e rotazione Varimax) sul nostro questionario, abbiamo isolato una serie di variabili latenti per ciascuna delle tre aree: se insicuro, apertura agli altri, se opportunistico, religiosità opportunistica, pratica religiosa, disponibilità agli altri, chiusura su se stessi e un fattore molto simile alla religiosità intrinseca di Allport. Tutti i fattori sono statisticamente coerenti con la tipologia di Kirkpatrick.

Le nostre variabili latenti presentano una serie di intercorrelazioni: il se sicuro correla positivamente con la disponibilità agli altri e negativamente con la chiusura su se stessi. Ci sono anche diverse correlazioni fra variabili di religiosità (di ricerca e intrinseca) con i fattori: la religiosità di ricerca correla negativamente con l'orientamento intrinseco ed estrinseco e con il nostro fattore intrinseco che, a sua volta, correla positivamente con la scala intrinseca di Gorsuch.

Rosa Scardigno & Vassilis Saroglou

Il dubbio religioso in adolescenza: Integrando le molteplici dimensioni dello sviluppo degli adolescenti

Nelle precedenti ricerche sono stati esaminati alcuni tra i diversi fattori che possono predire il dubbio religioso durante l'adolescenza, ma il più delle volte sono state fornite spiegazioni separate in relazione a tali fattori. Abbiamo provato ad integrare in un unico studio i possibili precursori del dubbio religioso negli adolescenti, includendo nuove ipotesi non presenti in letteratura. Più precisamente, abbiamo ipotizzato che il dubbio religioso possa essere predetto dalle principali dimensioni psicologiche che assumono particolare rilevanza durante questa fase del ciclo di vita, cioè fattori affettivi (insicurezza nell'attaccamento con il padre e con la madre), fattori cognitivi (pensiero astratto; pensiero magico), fattori morali (sensibilità all'ipocrisia morale), fattori sociali (bisogno di individuazione; influenza dei pari), fattori collegati allo sviluppo sessuale (in particolare disinibizione), così come fattori di personalità (apertura all'esperienza, che è risaputo aumentare durante l'adolescenza), età e genere.

Abbiamo somministrato a 307 adolescenti Belgi (dai 12 ai 20 anni) un questionario comprendente le seguenti misure: attaccamento ai genitori (Hazan & Shaver, 1987), ragionamento astratto (abbiamo selezionato alcuni item da due misure utilizzate nella selezione del personale, l'R80 e l'R85), pensiero magico (una sottoscala della scala del Disgusto; Olatunji et al., 2007), sensibilità verso l'ipocrisia morale (abbiamo creato una misura a tre fattori; Scardigno & Saroglou, 2009), bisogno di individuazione (Schmitz & Baer, 2001), influenza dei pari (7 item realizzati da noi), disinibizione (Zuckerman et al., 1964),

apertura all'esperienza (McCrae & Costa, 1997) e dubbio religioso (abbiamo creato una misura composta da 11 item che rivelano la presenza di dubbi (a) intra-religiosi/cognitivi (b) sociali, in relazione alla modernità degli insegnamenti religiosi, e (c) relativi alla dimensione etica dell'esistenza).

I risultati confermano le nostre aspettative e provvedono nuove informazioni in confronto alla letteratura. Primo, i dubbi religiosi crescono in maniera proporzionale all'età (sia il modello lineare che quadratico sono significativi). Secondo, ad eccezione dell'influenza dei pari, tutti i fattori ipotizzati (di natura affettiva, cognitiva, morale, sociale, di personalità e legati alla sessualità) hanno un'influenza sul dubbio religioso e, per di più, nella direzione attesa. Le analisi condotte per mezzo della regressione multipla rivelano la presenza di predittori di natura morale, cognitiva, sociale e sessuale. Terzo, le correlazioni distinte per gruppi d'età (abbiamo creato tre gruppi) suggeriscono che lo sviluppo cognitivo e sessuale e le dinamiche di individuazione hanno il loro impatto sulla religiosità sin dalla prima adolescenza, mentre dall'età di 15-16 anni i fattori morali e di personalità cominciano a giocare il loro ruolo. Infine, i ragazzi e le ragazze, sebbene non presentino differenze relative al livello complessivo di dubbio religioso, mostrano alcuni fattori in comune e altri motivi peculiari per dubitare della religione.

Poster

Leonardo Carlucci

Fondamentalismo religioso e FFM: Approccio empirico in un campione di studenti universitari italiani

Studi scientifici condotti sulla religione e/o religiosità hanno spinto molti ricercatori a produrre lavori scientifici su questo argomento. Essi cercano di spiegare e definire da un punto di vista psicologico, quelli che sono i comportamenti, le attitudini e le consuetudini di persone religiose/credenti.

La religione gioca un ruolo fondamentale nello comprendere i comportamenti e la vita umana. Gli studi sul Fondamentalismo Religioso (RF) sono altrettanto importanti per comprendere gli eventi storici che caratterizzano il nostro periodo. Nella ricerca uno dei costrutti e delle definizioni più utilizzate del Fondamentalismo Religioso, originano dagli studi di Altemeyer and Hunsberger (1992, p.118). Gli autori definiscono il costrutto di RF come la credenza dell'esistenza di un solo corpo di insegnamenti religiosi, i quali definiscono chiaramente quali sono le basilari, intrinseche, essenziali ed infallibili verità riguardo l'umanità e le divinità. Sulla base di questo costrutto di RF, il lavoro si è focalizzato sulla verifica delle proprietà psicometriche della versione italiana del RFS di Altemeyer and Hunsberger (1992) e sulla relazione tra RF e personalità. In letteratura molti ricercatori hanno studiato la relazione esistente tra differenze individuali e Fondamentalismo o altri aspetti religiosi. Molti di questi hanno utilizzato costrutti di personalità basati sulla teoria trifattoriale di Eysenck (PEN) evidenziando una relazione tra bassi punteggi sulla scala Psicoticismo ed aspetti religiosi (Francies, 1997, 2001, 2004; Maltby, Talley, Cooper and Leslie, 1995). Studi condotti con l'utilizzo del modello del Big Five (McCrae, Costa, 1992), costituita da cinque fattori di personalità, enfatizzano il ruolo delle dimensioni: Coscienziosità e Amicalità ma al contempo evidenziano una non chiara relazione tra altre dimensioni di personalità e RF (Saroglou, 2002). Lo studio è stato condotto su un campione di studenti universitari (N = 125) utilizzando il modello di personalità a cinque fattori (FFM); sono state condotte una serie di analisi statistiche, tra le quali l'analisi fattoriale, il calcolo dell'attendibilità e la regressione multipla. I risultati mostrano che, il RFS presenta due fattori anziché uno, come originariamente ipotizzato dagli autori. La versione italiana del RFS possiede ottime qualità psicometriche (attendibilità $\alpha=0.90$). L'analisi della correlazione ed in seguito la regressione multipla hanno messo in evidenza il ruolo giocato da alcune variabi-

li socio-demografiche (es. l'essere credente, l'età, gli anni di istruzione e la partecipazione a riti religiosi) e di alcune dimensioni di personalità (Apertura mentale, Coscienziosità) nello spiegare la relazione tra Fondamentalismo Religioso e personalità. I risultati ottenuti sono in linea con quelli riscontrati in letteratura (Streyffeler e McNally, 1998); questo studio rappresenta il primo passo verso una comprensione migliore di quel fenomeno che viene definito come Fondamentalismo Religioso.

Vittoria Davi, Antonella Modica, Valeria Di Giugno & Michele Erlandes

Aspetti neurobiologici dello sciamanismo e del sacrificio

Secondo Winkelman, gli esseri umani esperti nei "viaggi dell'anima" possono essere definiti "sciamani". Essi sono praticanti religiosi rinvenuti nell'ambito delle società di caccia e raccolta e si ritiene che la loro origine risalga almeno alla transizione tra l'Alto e il Medio Paleolitico.

Gli sciamani sono capaci di entrare in uno stato di coscienza "estatico" ottenuto tramite il suono di tamburi, il canto, la danza ed un insieme di altre procedure tra cui l'uso di sostanze vegetali psicoattive. Gli stati alterati della coscienza devono essere interpretati in relazione alle attività biologiche di alcune sostanze, quelle dei neurotrasmettitori endogeni, la cui attività può essere alterata o sostituita da sostanze esterne come gli oppioidi o gli analoghi della serotonina.

Recenti scoperte della neurobiologia hanno messo in evidenza il ruolo svolto dai sistemi neurotrasmettitoriali nelle attività religiose.

Procedendo dalle società di caccia e raccolta verso le società ad economia agricola, è stata notata l'assenza di sacrifici cruenti nelle società basate sulla caccia e la raccolta e la loro presenza nelle società agricole. Ciò è in accordo con l'ipotesi propugnata da Burkert del sacrificio come riadattamento ritualizzato della caccia.

Ma in più le società agricole potrebbero aver dovuto (o dovere tuttora) affrontare problemi dovuti alla composizione aminoacidica delle proteine vegetali.

La sintesi neuronale della serotonina dipende dal rapporto, nel plasma sanguigno, fra il triptofano e i "grandi aminoacidi elettricamente neutri" (GAEN) a causa della competizione fra tali aminoacidi ed il triptofano per l'entrata nei neuroni, dato che essi usano la stessa proteina di trasporto per attraversare la barriera emato-encefalica. Il rapporto trp/Gaen, a sua volta, dipende dalla composizione aminoacidica dei cibi della dieta. Così una dieta che determina un basso rapporto trp/GAEN causa una riduzione della sintesi della serotonina cerebrale.

Per quanto riguarda le catecolamine (dopamina e noradrenalina), la loro dipendenza dal precursore (l'aminoacido tirosina) è correlata al tasso di attività dei neuroni che contengono l'enzima tirosina idrossilasi. I cibi ricchi di tirosina (che, nel fegato, può essere ottenuta dalla fenilalanina) possono quindi favorire un eccessivo tono catecolaminergico in situazioni ansiose o di stress (in cui l'attività dei neuroni catecolaminergici aumenta: si determina in altre parole un circolo che si autorinforza): ciò, a sua volta, può abbassare l'attività del sistema serotoninergico, in particolare se essa è appena sufficiente.

Le proteine vegetali sono spesso ricche di fenilalanina o tirosina e povere di triptofano, cosicché le diete basate su vegetali, specie in situazioni di stress sociale, possono causare o favorire la manifestazione di comportamenti correlati alla carenza di serotonina, quali la tendenza verso il comportamento aggressivo, l'aumento della competizione intraspecifica, l'aumento del pensiero magico (o del disturbo ossessivo-compulsivo), del fanatismo religioso, l'epilessia temporale e l'attrazione per il fuoco.

Fra i cereali usati per l'alimentazione umana, il mais ha un valore particolarmente basso del rapporto fra il triptofano ed i GAEN.

Il mais venne originariamente e diffusamente utilizzato dai Nativi Americani. Fra tali popoli le caratteristiche comportamentali sopra ricordate sembrano correlate, in genere, con la dipendenza alimentare dal mais. Ciò è particolarmente interessante per lo studio dei sacrifici umani e del cannibalismo praticati dagli Aztechi. I dati storici rivelano che il cannibalismo era praticato nei periodi dell'anno in cui la dipendenza alimentare dal mais era maggiore, avvalorando l'ipotesi di Erlandes e coll. che la deficienza di serotonina fra gli Aztechi potrebbe, da un lato, aver accentuato i loro comportamenti religiosi e aggressivi e dall'altro indirizzarli, inconsapevolmente, all'antropofagia per attenuare tale deficienza quando diventava più grave (mediante l'innalzamento del rapporto fra il triptofano e gli aminoacidi concorrenti grazie alla composizione aminoacidica della carne umana). In "Tristi Tropici" Levi-Strauss scrisse che gli Aztechi erano stati preda di "una ossessione maniacale verso il sangue e la tortura". Noi possiamo aggiornare tale affermazione: gli Aztechi erano inconsapevoli delle basi neurobiologiche dei loro comportamenti, e possono essere quindi considerati le innocenti vittime di un terribile esperimento naturale.

Valeria Di Giugno, Antonella Modica, Vittoria Davi & Michele Erlandes

Le basi evoluzionistiche e neurobiologiche del teismo

Secondo la psicologia evoluzionistica, tutti i comportamenti umani sono prodotti mediante meccanismi interni che agiscono in seguito ad uno stimolo che li attiva: se non c'è il meccanismo non c'è il comportamento, se non c'è lo stimolo non c'è il comportamento.

Da un punto di vista etologico, i comportamenti religiosi più evidenti consistono nel raduno di uomini che si impegnano in manifestazioni di sottomissioni nei confronti di esseri soprannaturali connotati da un'immensa potenza.

Riguardo la genesi dell'idea di tali esseri, Freud (1912/13) ritiene che essi potessero essere la proiezione in un mondo sopra-umano della figura del "padre dell'orda primordiale".

Successivamente, Morris (1967) ha proposto che gli esseri divini fossero derivati dalla proiezione della figura del maschio dominante tipica dei gruppi riproduttivi "a un solo maschio" di alcune specie di Primati.

Tuttavia, inferendo i comportamenti sociali dal dimorfismo sessuale rilevato nei fossili, la maggior parte degli studiosi ritiene che nei gruppi di Hominin antichi caratterizzati da basso dimorfismo sessuale (in particolare a partire da Homo habilis o da Homo erectus in poi), non vi fosse alcun individuo che, in quanto maschio dominante di un gruppo "a singolo maschio", potesse fungere da esempio realmente esistente di un "Essere dall'Immensa Potenza".

Come è stato possibile allora che, in gruppi di esseri umani caratterizzati da una bassa competizione maschile, sia avvenuta la proiezione in un mondo sopra-umano della figura di un essere che sarebbe dovuto essere associato con una socialità ad alta competizione maschile?

Una possibile risposta risiede nel fatto che il cervello umano conservava (e ancora oggi conserva) i centri nervosi che presiedono alla formazione delle gerarchie sociali. MacLean (1990) ha descritto l'encefalo dei Mammiferi (e quindi dei Primati) come formato da tre strutture filogenetiche principali che si sono sviluppate ed integrate nel corso dell'evoluzione. Egli ha denominato tali "cerebrotipi" come "Rettile" (rettiliano o R-complex), "Mammifero antico" (Sistema Limbico), e "Mammifero recente" (Neocortex). Il "cerebrotipo rettile" presente nei Mammiferi è fondamentale per quelle forme di comportamento con prevalenza della componente genetica come la predazione, l'accoppiamento e la formazione di gerarchie sociali.

Il Sistema Limbico svolge una funzione di regolazione (prevalentemente inibente) del "cerebrotipo rettile", mentre il

“cervello mammifero recente” è la sede principale delle funzioni cognitive e coscienti.

Adottando il termine “operatore” introdotto da d’Aquila e Newberg (1999) per definire funzioni specifiche svolte dalle varie regioni cerebrali, noi abbiamo ritenuto che gli “operatori” possano essere distinti in “comportamentali”, “emotivi” e “cognitivi”.

In un modello delle strutture e delle funzioni cerebrali che integra le concezioni di MacLean e di d’Aquila e Newberg, il concetto, neocorticale, di un “Essere dall’immensa potenza” può essere prodotto solamente in seguito ad una proposta emergente dai centri nervosi determinanti le gerarchie sociali situate nel “cerebrotipo rettile”. Conseguentemente possiamo pensare che in qualche momento dell’evoluzione umana recente (cioè in Homo sapiens) tale centri nervosi siano stati liberati dall’azione inibitrice svolta fin’allora su di essi dal Sistema Limbico, in conseguenza di un forte stimolo traumatico.

Possiamo presumere che tale stimolo sia consistito nell’acquisizione della coscienza della mortalità.

L’Homo sapiens è cosciente di essere mortale, ma egli non riconosce tale fatto come “naturale”. Al contrario egli avverte la morte come una violenza su di lui esercitata, e possiamo supporre che in questo modo essa sia stata considerata dai primi uomini che ne ebbero coscienza. Poiché la Neocorteccia tende a cercare le cause dei fenomeni, i primi uomini cercarono la causa della morte, ma fallirono nel trovarne una evidente ed empirica. A causa dello “shock” causato dalla coscienza di essere mortale e dal non poterne capire la causa empirica, l’attività del Sistema Limbico dovette subire una variazione che permise l’attivazione delle strutture nervose preposte al comportamento gerarchico site nel “cerebrotipo rettile” e indusse la Neocorteccia ad accettare l’idea che un “Essere Potente, ma Invisibile” fosse l’agente della morte. Dopo ciò, le aree associative corticali, in relazione alle varie condizioni ambientali, svilupparono i vari sistemi religiosi che possiamo riscontrare nella storia umana.

Rosa Scardigno, Caterina Colonna & Giuseppe Mininni **“Lui è più muscoloso”: Il concetto di Dio nei discorsi dei bambini**

Gli esseri umani si pongono continuamente domande sulle origini e la fine della loro esistenza, trovando risposte nel mondo trascendente. In realtà, questo “bisogno di significato” emerge fin dall’infanzia: i numerosi “perché” e un precoce interesse verso le questioni religiose denotano già in età prescolare forme di curiosità sul mondo (Elkind, 1970). D’altra parte, è la socializzazione religiosa a introdurre i bambini al mondo del Trascendente, reso loro familiare per mezzo di storie, simboli e luoghi che hanno a che fare con Dio (Allport, 1950). Ciò supporta il ruolo cruciale delle forme di comunicazione esplicita ed implicita nel processo di costruzione della conoscenza: i bambini possono sviluppare un primo sistema di credenze e pratiche in relazione ai significati contestuali offerti dalle pratiche sociali discorsive in cui crescono. Come conseguenza della costruzione retorica di alcune caratteristiche del mondo religioso fatte dagli adulti, nei discorsi dei bambini Dio è concettualizzato come “creatore”, “protettore” e “giudice” (Carraro, Vianello, 1980), e questi concetti evolvono in relazione allo sviluppo cognitivo e alle tendenze realistiche ed egocentriche (Piaget, 1966).

L’obiettivo del presente lavoro è di investigare la costruzione discorsiva dell’immagine di Dio in età prescolare e scolare, focalizzando l’interesse sui diversi livelli di comprensione e sul coinvolgimento emozionale con Dio come testimoniato dagli indizi discorsivi. Le discussioni sono uno strumento essenziale per enfatizzare la natura co-costruita della conoscenza in un contesto ecologico sin dall’infanzia.

Sono state realizzate quattro focus group discussions con 15 bambini in età prescolare (5 anni) e 15 bambini in età scolare (7-8 anni). I testi delle discussioni sono stati analizzati

mediante analisi del contenuto e analisi del discorso. Mettendo in luce “cosa” è stato detto e “come” è stato fatto, questi metodi consentono di investigare i concetti religiosi dei bambini in un modo più completo. L’analisi del contenuto è stata effettuata per mezzo di un software, denominato T-Lab (Lancia, 2004), che rileva la significatività statistica delle occorrenze e co-occorrenze delle parole; l’analisi del discorso è stata condotta sulla base dei marcatori psicosemiotici di Soggettività, Argomentatività e Modalità (Mininni, 2007). Tali marcatori consentono di cogliere la natura co-costruita dei discorsi, come il concetto di “diateso” può meglio spiegare (Mininni, 2008).

Come atteso, l’analisi del contenuto ha rivelato differenze nel lessico utilizzato dai bambini: in età prescolare, i bambini preferiscono esprimersi mediante parole concrete, mentre in età scolare essi utilizzano anche un vocabolario astratto. L’analisi del discorso chiarisce il diverso livello di coinvolgimento emotivo: nel primo gruppo emerge un più elevato numero di marcatori di *débrayage*; nel secondo appaiono diversi marcatori di *embrayage*. Tutte le discussioni palesano l’uso di marcatori di affettività, ma essi contribuiscono a creare differenti immagini di Dio: in età prescolare è prevalente l’atteggiamento magico di Dio, mentre in età scolare Dio è super-antropomorfo.

VERBALE ELEZIONI - ESTRATTO

Il giorno 6 giugno 2009, alle ore 16, presso la sede sociale, in via Verdi n.30 - Varese, si è riunita, a norma del regolamento sociale, art. 1, in seduta pubblica, la Commissione Elettorale composta da: Daniela Fagnani - presidente; Veronica Gandini e Germano Rossi - membri effettivi, per effettuare le operazioni di scrutinio relative all’elezione del nuovo Consiglio Direttivo Nazionale.

Sono regolarmente pervenute n. 65 schede elettorali di cui risultano tutte scrutinabili 64 in quanto inviate da soci aventi diritto al voto, in regola con il pagamento della quota associativa 2009. Si procede allo scrutinio delle schede con i seguenti risultati: schede valide n. 63; schede nulle n. 0 e schede bianche n.1.

Hanno ottenuto voti:

De Nardi Fabio	37
Di Marzio Raffaella	29
Alberico Claudia	23
Cassibba Rosalinda	18
Aletti Mario	13
Lavermicocca Carlo	12
Iovine Salvatore	9
Mordini Emilio	7
Rossi Germano	6
Diana Massimo	4
Fagnani Daniela	3
Capello Clara	2
Pinkus Lucio	2

Inoltre hanno ricevuto 1 voto anche i soci Belotti, Brondino, Cipriani, Feliziani, Ferraroli A, Giacobbi, Kaufman, Romeo, Sovernigo, Zamburlin, Zanotti.

La Collana di Psicologia della Religione – Presentazione

La collana di Psicologia della Religione diretta dal prof. Mario Aletti e pubblicata dal Centro Scientifico Editore ha essenzialmente quattro pregi:

- rende possibile ai lettori comprendere cos'è la Psicologia della religione, di cosa si occupa, come mette in relazione vitale i due termini (psicologia-religione), come si inserisce ad un livello di riflessione più generale nel rapporto esistente tra le scienze umane e altri sistemi di significato afferenti alla teologia, alla ricerca scientifica, alle concrete situazioni storico-culturali in cui ogni fenomeno umano è inserito e con cui deve rapportarsi;

- rende accessibile ai lettori il lavoro di ricerca, di approfondimento e di confronto che la SIPR, ha svolto dal febbraio 1995 ad oggi per diffondere e qualificare la Psicologia della religione, in Italia, per disegnarne lo statuto epistemologico. Nella collana confluiscono le relazioni e gli interventi dei convegni organizzati dalla Società, ma anche studi e commenti su autori, ricerche, atti di studio, in un orizzonte internazionale (motivi per cui molti testi sono bilingui);

- il terzo pregio è che questi volumi sono aperti alla molteplicità degli approcci e dei modelli esplicativi della psicologia e della psicoanalisi e tuttavia in essi è riscontrabile un'impostazione generale che li salvaguarda dal rischio dei facili entusiasmi, dal riduzionismo o dall'uso improprio dell'oggetto di studio;

- infine, i volumi della collana sono corredati da un apparato scientifico (note, bibliografie, documentazioni) di altissimo livello, per precisione, pertinenza e correttezza formale. Non è cosa di poco conto.

Presento brevemente, di seguito, alcuni testi.

Religione: cultura, mente e cervello. Nuove prospettive in psicologia della religione (a cura di M. Aletti - G. Rossi - D. Fagnani, 2006, pp. 392).

Il volume riporta alcuni saggi presentati al X Convegno internazionale della SIPR dal titolo omonimo, tenutosi a Verona nel 2004. Chi si accosta per la prima volta alla Psicologia della religione può trovare in questo libro molte chiarificazioni e una prospettiva, quella della psicologia culturale della religione. Si apre con un saggio del prof Jacob Belzen che parte dalla domanda su cosa sia la Psicologia della religione e quali aspetti la differenziano dalla Psicologia pastorale e dalla Psicologia religiosa. E propone di "cercare di vedere la Psicologia della religione nella prospettiva della psicologia culturale" (p. 33). La psicologia culturale è un approccio che "si propone di descrivere, investigare e interpretare le interazioni esistenti tra la cultura e il funzionamento della psiche umana" (p. 35).

Approfondisce e amplia questa prospettiva Mario

Aletti a commento dell'approccio proposto delle neuroscienze (ad es. gli esperimenti di d'Aquili e Newberg sulla presunta attivazione di neuroni situati nella corteccia prefrontale che presiederebbero i meccanismi neuronali della trascendenza). Da un punto di vista metodologico egli fa notare la fragilità dell'impianto metodologico sperimentale (es.: manca la definizione previa dell'oggetto stesso dello studio, ossia cosa si debba intendere per "mistica", per "religione", per "spiritualità" (p. 155).

Inoltre, l'approccio delle neuroscienze va preso con cautela e deve essere posto in relazione complementare con altri, salvaguardando la tipicità dell'approccio psicologico e l'intenzionalità dell'atteggiamento religioso.

L'atteggiamento religioso si riferisce ad un trascendente vissuto come radicalmente Altro, datore di senso e di interpretazione della vita ma sempre inserito in una cultura che ne specifica e accompagna l'identità nel corso del tempo, per la concreta persona del credente che si rapporta con quella identità. A questo lo psicologo è interessato, piuttosto che ad una presunta asettica e omnicomprensiva definizione di Dio.

Ulteriormente, l'intervento di Alessandro Antonietti, ribadisce la necessità per la psicologia di "trovare un modo adeguato per tener conto di quanto neurobiologia e approccio culturale rimarcano andando oltre la semplice giustapposizione dei rispettivi contributi... Il tentativo potrebbe invece essere quello di mostrare come il dato neurobiologico e quello culturale, una volta rapportati agli atti mentali, si 'illuminano' di significato psicologico contribuendo ad allargare la comprensione del modo con cui l'uomo trova senso nella realtà" (p. 10-5). Per concludere vorrei segnalare lo studio di Gianni Trapletti su Hanna Wolff, che pone orizzonti problematici e fecondi sul rapporto tra interpretazione della Scrittura e costruzione della personalità religiosa. La Wolff propone in un'ottica post jungghiana, di ricavare dalla scrittura ciò che è autenticamente "gesuano" discriminandolo da ciò che è la sovrastruttura storico-dottrinale prodotta dalle elaborazioni cristologiche protocristiane, dal successivo stratificarsi dell'apparato dottrinale teologico e dalla europeizzazione del Cristianesimo. Gesù è colui che realizza in se il modello più completo d'individuazione e di integrazione dell'anima animus che ne fanno un "homo totus". Così le parole e la vita di Gesù hanno un valore universale e possono essere usati nella psicoterapia per indirizzare processi di guarigione.

Questo discernimento tra il Gesù storico e il Cristo della fede non è così semplice ed è stato te-

matizzato dalla riflessione teologica da oltre un secolo. L'autore del saggio fa notare che siamo di fronte ad un tentativo di elaborazione di una psicologia religiosa "nella quale la conoscenza dell'essere umano offerta dalla scienza psicologica si confonde con l'esperienza religiosa e viceversa: il Salvatore è uno psicoterapeuta e lo psicoterapeuta rischia di trasformarsi in un ministro di culto, la salute mentale deriva da principi religiosi e la salvezza spirituale coincide con una situazione di equilibrato sviluppo psichico [ciò che è tipico della religiosità postmoderna, n.d.r.]" (pp. 326-327).

M. Diana, *Angoscia e libertà. Psicologia del profondo e religione nell'opera di Eugen Drewermann* (2002, pp. 404). Segnalo questo testo di Massimo Diana sul teologo e psicoterapeuta E. Drewermann, che contiene anche, in appendice, un colloquio tra l'autore e il teologo di Paderborn, avvenuto nel 1999. La problematica che solleva il testo in questione è per certi aspetti analoga a quella che ho accennato a proposito di A. Wolff. Anche Drewermann propone un approccio esegetico basato sulla psicologia del profondo di matrice junghiana, avendo come sfondo la filosofia di S. Kierkegaard, la critica serrata al metodo storico-critico (*Formgeschichte* e *Redaktiongeschichte*) e alla chiesa cattolica responsabile – a suo dire – di aver neutralizzato la potenza liberante del vangelo dall'angoscia a causa di una lettura moralistica del fatto cristiano. E inoltre (1989) sostiene che il sacerdozio è una "fissazione" in un ideale di vita di patologie nevrotiche preesistenti (addirittura precedenti al conflitto edipico). Da questo testo si può ricavare, a mio parere un'idea di quello che succede quando ad un fenomeno così "differenziato" come quello religioso si vuole applicare un criterio ermeneutico specifico di tipo filosofico; tanto più se accompagnato da una precomprensione negativa del vettore storico-culturale (la chiesa cattolica) che di quel fenomeno incarna, con alterne fortune, messaggi, valori, simboli ed espressioni culturali: il rischio del riduzionismo.

G. Benedetti, *Riflessioni ed esperienze religiose in psicoterapia* (2005, pp. 208).

"Trattasi di un volume che mi sta a cuore, ove io mi risolvo, a differenza che nei precedenti scritti, ad affrontare quei grandi problemi umani che riguardano non solo taluni pazienti in terapia, ma anche l'uomo tutto e impegnano anche il terapeuta a riflettere sull'origine del dolore nel mondo, sull'essenza della colpa umana, sulla relazione dell'esistenza con la Trascendenza". [dalla lettera dell'autore che accompagnava il manoscritto]

M. Palmer, *Freud, Jung e la religione* (2000, pp. 285). Questo libro offre "una presentazione rigorosa ed attenta del pensiero di Freud e Jung

sulla religione, riuscendo a ricostruirne l'origine, i percorsi, la strutturazione e a fornirne una valutazione critica approfondita... [il saggio] ha l'ulteriore pregio di presentare qualche testo, se non proprio inedito, non abitualmente ricompreso nel corpus freudiano ed in quello junghiano sulla religione... [Si tratta dunque di] una utilissima introduzione accessibile a tutti ma anche un contributo e uno stimolo al dibattito tra gli specialisti, specialmente là dove ripropone la questione dei rapporti tra verità religiosa e verità psicologica". [dalla Introduzione del prof. Aletti, p. ix]

L'illusione religiosa: rive e derive (a cura di M. Aletti - G. Rossi, 2001, pp. 336).

Il volume riporta alcuni saggi presentati al VIII Convegno internazionale della SIPR dal titolo omonimo, tenutosi a Verona nell'ottobre 2000.

Il libro gravita intorno al termine illusione che Freud in *L'avvenire di un'illusione* (1927), usa come chiave ermeneutica per una definizione di religione. Freud afferma che l'illusione deriva dai desideri umani e conclude che la religione è un'illusione che sorge dalla "nostalgia del padre", che emerge dall'angoscia di fronte alla realtà della vita, che porta alla riesumazione, per via di regressione delle potenze protettive dell'infanzia e delle loro leggi. Tali potenze si condensano nella figura di un Padre celeste trascendente. L'angoscia umana di fronte ai danni della vita si calma al pensiero di un regno benevolo, di una provvidenza divina, di un ordine morale rivelato, dal prolungamento della vita in un aldilà.

D. Winnicott attribuisce al termine "illusione" un senso diverso, più pertinente con l'etimo *includere*, giocare. È uno specifico fenomeno evolutivo che è il primo passo verso lo sviluppo dell'autonomia umana su cui si fonderanno, evolvendosi, tutti i fenomeni culturali tra cui l'arte e la religione. La professoressa Gertrud Stickler nel suo intervento espone la prospettiva winnicottiana. Il senso dell'identità, l'"io sono" del bimbo nasce dalla relazione con la madre percepita come sufficientemente buona, dal rispecchiamento, dall'ambiente facilitante. È bellissima la descrizione e la realtà del rispecchiamento, che ritengo una specie di riscrittura antropologica della ontologia personale. "Tu sei" fonda "Io sono", il tuo sguardo mi conferisce senso, identità e valore. Ciò suscita l'illusione ossia conferma nel bambino l'idea che egli abbia il potere di attirare quello sguardo, di crearlo. "Si tratta – commenta la Stickler – di un'esperienza fondamentale per la costruzione del senso del proprio valore su cui si fonderanno anche le future esperienze spirituali religiose dell'adulto, come la percezione di essere accolto dallo sguardo di Dio". (p. 71)

Un'altra prospettiva interessante, che si trova

nello stesso articolo, sta nella riflessione sul narcisismo. Analogamente alla rilettura del concetto di illusione, come spinta verso l'affermazione creativa di sé, il riconoscimento della legittimità delle forze narcisistiche così come il riconoscimento delle nostre tendenze oggettuali e istintuali ci rende capaci di "trasformare la nostra grandiosità arcaica e il nostro esibizionismo in una realistica autostima e nel piacere di se stessi e far sì che il nostro bisogno di unione con l'oggetto-Sé onnipotente diventi la capacità gioiosa adattiva e socialmente utile di provare entusiasmo e ammirazione per i grandi, consentendo a noi stessi di modellare la nostra vita, le nostre azioni e la nostra personalità sulle loro" (Kohut, 1985/86 *Potere, coraggio e narcisismo*; riportato a p.74). Gertrud Stickler come esempio di trasformazione del narcisismo in una personalità religiosa propone Teresa di Lisieux.

Ana-Maria Rizzuto afferma che l'illusione religiosa "è parte integrante del fatto di essere umani autenticamente umani nella nostra capacità di creare realtà non visibili ma significative che possono contenere il nostro potenziale di espansione immaginativa al di là dei confini sensoriali" (quarta di copertina) Riporta brevemente due casi clinici concreti e conclude che questi pazienti mostrano non essere possibile una rappresentazione di un Dio buono, misericordioso, accogliente se le persone non fanno esperienza con una madre sufficientemente buona che faccia sperimentare la possibilità d'essere accolti, guardati, perdonati. I pazienti di cui ci riporta la vicenda terapeutica non si sono sentiti abbandonati nemmeno di fronte alle fantasie di onnipotenza e controllo dell'altro e ciò ha favorito il rimodellamento delle relazioni e l'abbandono di modalità disadattive.

L'intervento di Mario Aletti "Religione, coping e psicoanalisi. Dalla rappresentazione psichica all'atteggiamento personale verso Dio" porta all'attenzione del lettore il fatto che la religione non

conduce a derive patogenetiche in sé e per sé ma tutt'al più fornisce i quadri comportamentali e i canali espressivi privati e pubblici che materializzano i già presenti tratti patologici con cui alcune personalità si strutturano. È tipico ad esempio per queste personalità scivolare dal simbolismo, con tutto il suo carico di bellezza e di metafora e di storia, al feticismo. Le espressioni più vive della religiosità vissuta, le rive, con il loro continuo crescere e fluire differenziato, dinamico, euristico, in relazione alla cultura e ad altri portatori di significato possono diventare in persone immature, talismani portafortuna, rituali ossessivi, chiusura, fondamentalismo, (cfr. Allport 1950). Con un minimo di cognizioni in più di Psicologia della religione i pastori potrebbero ricavarne benefici nell'esercizio del loro ministero.

Questo testo, nella sua terza ampia parte, raccoglie studi e numerose ricerche empiriche sulla religione vissuta Ad es.: I preti sposati rive e derive (O. Sabbatini); Sacerdote o psicologo c/o ragazzi dagli 11 ai 14 anni (T. Magro); L'idea di Dio negli studenti di psicologia (M. Ferrero); L'analisi testuale del concetto di "fede" (G. Rossi e B. De Bernardi); Lo sviluppo dei concetti religiosi dall'infanzia alla tarda adolescenza (R. Vianello); Vissuti religiosi nelle storie di vita di ragazzi socialmente disadattati (M. Aletti e E. Benelli).

"Questi studi analizzano ambivalenze e prospettive (rive e derive appunto) dell'illusione religiosa intesa come espressione del desiderio umano su Dio..." (p. XIII)

La quarta parte illustra interessanti prospettive circa l'interazione tra individuo cultura e religione. La quinta parte contiene testi di altri relatori del Convegno di Verona presentati all'8° Simposio di Psicologia della religione tenutosi a luglio 2000, in Svezia. Ciò al fine di aprire al dibattito internazionale la Psicologia della religione Italiana.

Alessandro Panizzoli

QUOTA ASSOCIATIVA 2010

Ricordiamo a tutti la puntualità nei versamenti della **quota associativa**. L'importo per l'anno solare 2010 rimane di euro 55,00. Il versamento, sempre intestato a "Società Italiana di Psicologia della Religione" c/o Ospedale "Villa Santa Giuliana" Via Santa Giuliana 3 – 37128 Verona può essere effettuato tramite: bollettino postale c.c.p. n. 20426219 (indicando la causale) oppure bonifico bancario, con le seguenti coordinate: IT76 A076 0110 8000 0002 0426 219 indicando la causale "quota associativa – anno 2010".

La Segreteria è a disposizione per richieste di chiarimento sulla posizione associativa di ciascun socio.

Per informazioni: Claudia Alberico (Segretario) tel. 3396713305;
mail: segreteria@psicologiadellareligione.it

VERBALE DIRETTIVO - Estratto

Il giorno giovedì 22 ottobre 2009, alle ore 14.00, presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Via dei Cavalieri del S. Sepolcro, 3 a Milano, si è riunito, su convocazione del presidente Fabio De Nardi, il Consiglio Direttivo Nazionale della Società [...]

- Le cariche dei membri del Direttivo vengono ufficialmente confermate come già concordato nel mese di luglio: De Nardi Fabio (*presidente*), Di Marzio Raffaella (*consigliere con incarico di webmaster*), Alberico Claudia (*segretaria*), Cassibba Rosalinda (*vice-presidente*), Lavermicocca Carlo (*tesoriere*). La nuova sede della Società sarà stabilita a Verona presso l'Ospedale "Villa Santa Giuliana" (sito in via Santa Giuliana, 3 - 37128 Verona), sede in cui il Presidente è Direttore Sanitario.

Il nuovo Direttivo concorda sull'importanza di diffondere maggiormente le attività della Società Italiana di Psicologia della Religione nonché di dare maggiore visibilità alle iniziative e alla riflessione scientifica. Viene successivamente affrontata la questione dell'archivio cartaceo della SIPR. Si decide di mantenere l'archivio dei documenti e materiali prodotti fino ad oggi presso l'abitazione del past president Aletti. Per ciò che concerne il conto corrente della Società si decide di far depositare le firme di De Nardi (presidente) e di Lavermicocca (tesoriere) per facilitare le future operazioni bancarie. Si delibera inoltre di domiciliare presso la residenza del tesoriere, Don Carlo Lavermicocca in Stradella del Caffè n. 24/D - 70124 Bari, la corrispondenza del conto corrente postale. Al tesoriere Lavermicocca verrà inoltre assegnata la custodia della cassa liquida.

- Il prossimo congresso IAPR (*International Association for the Psychology of Religion*) sarà organizzato dalla SIPR dal 21 al 25 Agosto 2011 presso l'Università di Bari. Cassibba intende curare l'aspetto dell'accoglienza. I membri del Direttivo valutano opportuno iniziare a parlare di questo congresso sul sito. A tale proposito si valuta la possibilità di organizzare il sito della SIPR sia in italiano che in inglese. Fagnani consiglia di inserire alcuni link per facilitare l'acquisizione di informazioni sui luoghi in cui si terrà il congresso. (es.: link regione Puglia, università di Bari) Rossi suggerisce di inserire sul sito nel mese di novembre 2010 *il call for paper*.

- Convegno nazionale SIPR. De Nardi offre come sede del Convegno Nazionale l'Ospedale Santa Giuliana a Verona con cui potrebbero aprirsi nuove collaborazioni. La possibile data del convegno potrebbe collocarsi tra ottobre - novembre 2010 ed essere realizzato nella giornata di sabato e nella

mattinata di domenica. Si propone di dare un tema definito per la mattina di sabato in cui poter invitare studiosi che possano invogliare la partecipazione. Si potrebbe poi invitare gli associati ad inviare idee, lavori o ricerche realizzare e procedere in un secondo momento all'individuazione di alcune aree tematiche. Come tema generale per la prima parte del convegno viene proposto "Fede e narcisismo" in quanto la questione della psicopatologia e religione e dei disturbi di personalità suscita interesse. Si decide che sul prossimo numero del notiziario sarebbe opportuno segnalare luogo e data del convegno invitando gli associati ad inviare proposte da presentare (specificando però che le tematiche devono essere inerenti la psicologia della religione).

Il convegno nazionale rappresenta un momento di contatto per lanciare il convegno IAPR. Circa i contributi che saranno raccolti per il convegno nazionale, un comitato scientifico di valutazione sceglierà quali inserire nei pre-atti (preferibilmente abstracts brevi) e quali pubblicare online. Circa la questione economica la socia Fagnani informa che i costi maggiori sono costituiti dalla stampa dei programmi, dei pre-atti e dei notiziari. Gli ultimi convegni hanno registrato una presenza di circa 80-90 iscritti dove per i soci la quota di iscrizione al convegno era di € 70,00 e per in non soci di € 120,00. Ciò potrebbe rappresentare un incentivo ad associarsi.- [...]

La socia Fagnani riporta a nome di Di Marzio la possibilità di partecipare al convegno organizzato da CESNUR. Il Direttivo reputa opportuna la nostra presenza attraverso l'organizzazione di una sessione di lavoro portando alcune riflessioni sulla Psicologia della Religione. Anche questo evento rappresenta un'occasione per far conoscere ulteriormente le nostre iniziative e la riflessione scientifica portata avanti dalla SIPR.

La Segretaria: *Claudia Alberico*

Il Presidente: *Fabio De Nardi*

NUOVI SOCI

Il Direttivo Nazionale, all'unanimità, ha accolto le seguenti domande di associazione:

Soci ordinari: BONANNI Laura, GOLASMICI Stefano (già socio aggregato) MAGGIONI Daniela, MININNI Giuseppe, SCARDIGNO Rosa

Soci aggregati: BLANC Marzia, GIORGIO Alfonso.

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

ALETTI: PERCHÉ NON MI SONO RICANDIDATO

Alla vigilia delle elezioni, ho inviato una mail ai soci, per spiegare la mia scelta di non ricandidarmi per il Direttivo. Ne riporto qui la parte essenziale, per tutti coloro che sono interessati alla vicende della Società e della psicologia della religione in Italia.

La decisione, maturata nel tempo attraverso una serena riflessione con gli amici che mi sono più vicini, era già stata preannunciata fin dal giorno dell'insediamento del direttivo precedente, quattro anni fa. Perciò, prima di tutto, voglio confermare la mia piena fiducia nella Società, nelle sue finalità, nelle sue prospettive e nei compiti che ancora la attendono, ma soprattutto nelle persone che vi lavorano. E la mia speranza per il futuro della Società diventa ora certezza, per la stima nel Direttivo che uscirà da queste elezioni. Conosco personalmente tutti i candidati, con i quali ho spesso collaborato, avendo modo di ammirarne la competenza e la generosità. Le motivazioni della mia rinuncia a candidarmi sono anzitutto personali. Il mio servizio nel Direttivo mi ha sempre dato molte soddisfazioni, ma ha anche comportato l'impiego di gran parte del mio tempo libero, fatiche e sacrifici (miei personali e di quanti condividono la mia vita privata). Sento poi il bisogno di continuare il mio impegno per la psicologia della religione dedicandomi più ai contenuti scientifici che alle pratiche gestionali ed organizzative. Ma vi sono anche considerazioni più generali, riferibili alla dinamica interna della nostra associazione.

Da quaranta anni io mi occupo di psicologia della religione e da più di trenta delle organizzazioni che la sostengono. La SIPR è nata nel 1995 ed io, unico rimasto dei soci fondatori, ne sono stato sempre il presidente. Decisamente tanto, troppo. Perché un presidente così "longevo" inevitabilmente, trasferisce qualcosa di sé, della sua personalità, dei suoi stili gestionali, non meno che dei suoi studi e del contesto in cui li ha svolti, delle sue scelte tematiche, della sue preferenze per l'uno o l'altro approccio. Per questo, insieme con gli amici che più mi sono stati vicini in questi anni e in questa scelta (Daniela Fagnani, Germano Rossi, Lucio Pinkus) credo che un avvicendamento sia opportuno e vantaggioso. La Società ha bisogno di energie fresche, di idee nuove, di rinnovati stili gestionali, non meno che di capacità di lavoro e di generosità di impegno.

Per quel che mi riguarda, come socio, continuerò a dare il mio contributo quando sarà utile e opportuno. Come past-President, cercherò di facilitare la continuità del nuovo Direttivo con quelli che lo hanno preceduto, se ciò parrà opportuno.

Mario Aletti

7° PREMIO G. MILANESI

Pubblichiamo l'elenco delle tesi che partecipano alla settima edizione del Premio Giancarlo Milanese.

☞ LA FORMAZIONE LITURGICA ALLA LUCE DELL'OPERA DI FRANCO IMODA S.J. Michela Bressan, laurea in Liturgia Pastorale presso l'Istituto di Liturgia Pastorale Santa Giustina – Padova. Relatore Prof. Sovernigo.

☞ PSICHISMO E RELIGIONE. L'ELABORAZIONE SECONDARIA DEL PRODOTTO RELIGIOSO PIEGATO ALLE ESIGENZE UNIFICANTI DEL SISTEMA PSICHICO. Alfonso De Simone, laurea in Psicologia clinica presso la Seconda Università degli Studi di Napoli. Relatore Prof. Cotrufo.

☞ L'INIZIAZIONE CRISTIANA DEI FANCIULLI E DEI RAGAZZI OGGI: ANALISI CRITICA DEI DOCUMENTI CEI. PROSPETTIVE PASTORALI E PEDAGOGICHE. Carlo Lavermicocca, dottorato in Scienze dell'Educazione presso l'Università Pontificia Salesiana – Roma. Relatore Prof. Morante.

☞ L'AIUTO PSICOLOGICO NEL CAMMINO FORMATIVO: LE IMPLICAZIONI TEORICHE E LE AMBIGUITÀ PRATICHE, ALLA LUCE DEL PENSIERO DI LUIGI M. RULLA. Pietro Varasio, licenza in Teologia Morale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settenzionale – Milano. Relatore Prof. Mazzocato.

☞ FATTORI DI PROTEZIONE NEL PAZIENTE IN TRATTAMENTO EMODIALITICO: L'ATTACCAMENTO AL PARTNER E A DIO. Maria Teresa Calabrese, laurea in Psicologia clinica presso l'Università degli Studi di Bari. Relatore Prof.ssa Cassibba.

☞ LA RELIGIOSITÀ NELL'INFANZIA NELL'OTTICA PSICHIATRICA A TORINO E A MONTEROSSO ALMO. Anna Maria Scollo, laurea in Scienze dell'Educazione presso l'Università degli Studi di Catania. Relatore Prof. Rapisarda.

☞ LA RELIGIONE SECONDO IL PENSIERO DI FREUD. Marzia Blanc, Magistero in Scienze Religiose presso l'ISSR – Milano. Relatore Prof.ssa Oppici.

☞ MODELLI DI ATTACCAMENTO, RELIGIOSITÀ E RELAZIONE CON DIO: UNA RICERCA EMPIRICA. Stefania Abbasciano, laurea in Psicologia clinica presso l'Università degli Studi di Bari. Relatore Prof.ssa Cassibba.

☞ L'ATTACCAMENTO A DIO: UNA RICERCA EMPIRICA SU BAMBINI IN ETÀ SCOLARE. Lucia Capogna, laurea in Psicologia clinica presso l'Università degli Studi di Bari. Relatore Prof.ssa Cassibba.

☞ TRASMISSIONE INTERGENERAZIONALE DELL'ATTACCAMENTO E DELLA RELAZIONE CON DIO. Grazia Leonetti, laurea in Psicologia clinica presso l'Università degli Studi di Bari. Relatore Prof.ssa Cassibba.

ANTOINE VERGOTE A MILANO

Il prof. Antoine Vergote, nostro primo Socio onorario, ha tenuto a Milano, il 22 ottobre, la *lectio magistralis* di prolusione all'anno accademico della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Il discorso, sotto il titolo "Tra fede cristiana e deismo filosofico. Itinerari per la teologia e per la psicologia" ha messo a confronto prospettive psicologico-psicoanalitiche e prospettive teologiche su il deismo filosofico e il monoteismo cristiano.

Antoine Vergote, nato a Courtrai (Belgio) nel 1921, è universalmente considerato un fondatore dell'attuale Psicologia della religione, disciplina che ha introdotto già nel 1959, all'Università di Lovanio, fondandovi il *Centre de psychologie de la religion*, che ha formato generazioni di studiosi, di psicologi, di pastori.

Dottore in Teologia (1951) e in Filosofia (1954), ha insegnato nelle due università Cattoliche di Leuven e di Louvain-la-Neuve, oltre che la Psicologia della religione, anche Antropologia filosofica e Filosofia della religione. Professore emerito dal 1987, ha ricevuto la laurea *honoris causa* dalle università di Nimega, di Lima e di Salamanca, oltre ad altri importanti riconoscimenti da istituzioni di psicologia, filosofia e teologia. Il suo pensiero trova espressione in un gran numero di articoli e in 15 volumi, tradotti nelle principali lingue. In Italia, dove conta numerosi allievi, è ben conosciuto sia negli ambienti teologici; sia in quelli psicologici e psicoanalitici ed è membro onorario della Società Italiana di Psicologia della Religione.

Come psicanalista si è formato a Parigi nella seconda metà degli anni '50 nel vivace ambiente della *Société française de psychanalyse* con Jacques Lacan, Henri Ey, Françoise Dolto, ed è stato tra i fondatori, nel 1960, e poi presidente, della *École belge de psychanalyse*. L'approfondimento critico dei testi di Freud e di Lacan apre, in Vergote, a riformulazioni teoriche importanti, come la revisione del concetto di sublimazione e la sottolineatura della specificità della realtà psichica inconscia originaria, non riducibile né al corpo, né allo spirito cosciente (e da lui riformulato come "corpo psichico" o "corpo libidico"). La profonda esperienza clinica trova espressione anche in un volume, di prossima pubblicazione, sulla schizofrenia.

Il suo contributo alla teologia consiste principalmente nella costante ricerca dell'intelligenza della fede sostenuta da un'antropologia filosofica e teologica illuminate dall'esperienza psicoanalitica e da un confronto costante con le scienze umane e con la cultura contemporanea. In questa prospettiva si

collocava già la prima raccolta di saggi uscita in italiano con il titolo significativo *La teologia e la sua archeologia* (1974). In questa stessa prospettiva la sua ultima opera, *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*, pubblicata nel 2006, sintesi consolidata del suo pensiero, si presenta come una ricerca interrogante e partecipe intorno al mistero "uomo" e al suo rapporto col mistero "Dio".

(Dalla presentazione di Mario Aletti)

.

Tra fede cristiana e deismo filosofico Itinerari per la teologia e per la psicologia

Il prof. Vergote ha evidenziato come la teologia e la psicologia possano unire i loro studi senza sciogliere in confusioni epistemologiche, nel riconoscimento della particolarità dell'oggetto di studio che è, per ciascuna di esse, l'identità del monoteismo biblico. Ciò che è essenziale e imprescindibile, sia per la teologia sia per la psicologia, è la rivelazione biblica. Il monoteismo biblico implica un preciso riferimento al fatto storico dell'autorivelazione di questo Dio. Invece, come scienza della religione, la psicologia tende, di natura sua, a riferirsi all'uomo in generale; non stupisce che il deismo, diffuso in Europa dal XVII secolo, sia stato spesso l'"a priori" con il quale gli psicologi della religione si confrontano. Il deismo ammette l'esistenza di un essere fondamentale superiore, principio primo di tutte le cose, che può essere l'oggetto di un'esperienza umana, e perciò si presta a divenire l'oggetto di una psicologia generalmente accettata. La psicologia, scienza inventata e affermata nel XX secolo, si è formata all'interno del movimento di conquista razionale del mondo da parte della ragione. Anche la scienza psicologica fa parte di quella vasta mentalità culturale costituita dalla convinzione che tutto, nell'universo, è regolabile da leggi riconducibili a misure e calcoli. Era scontato che anche quell'enigma che, per la ragione, rimane la religione, divenisse ben presto oggetto di studio di una psicologia siffatta. L'attuazione del progetto della psicologia come scienza dell'uomo ha, tuttavia, ben presto evidenziato che è molto difficile applicare il progetto scientifico alla realtà psicologica, perché lo psicologico umano è, per sua essenza, qualcosa di soggettivo. Come sarebbe possibile una visione puramente oggettiva del soggettivo?

Quando la ragione è stata chiamata a misurarsi con l'universalità del fatto religioso, si è subito ri-

volta a ciò che le è sembrato essere dell'ordine dello psichico: l'esperienza affettiva e i movimenti del desiderio. L'antropologia contemporanea propende, al contrario, a mettere in luce l'immenso ambito dell'affettività in ciò che è religioso, come in tutto ciò che è dell'ordine delle relazioni profondamente personali tra gli uomini. Allora come pensare correttamente ciò che chiamiamo fede? La psicologia e la filosofia, quando studiano la religione cristiana, avvertono che si tratta di una realtà umana difficile da cogliere. E', in effetti, una realtà pienamente radicata nella storia e nella comunità e, insieme, assolutamente personale. Nell'ambito degli studi psicologici si può fare un paragone con l'amore. Tuttavia, lo "spirito scientifico" che anima sia la filosofia che la psicologia, orienta il pensiero occidentale a cercare e a cogliere ciò che è universalmente "razionale" nelle religioni. La scienza psicologica non è ostile alla religione; ella tende semplicemente a "spiegarla"; questo obiettivo porta normalmente a mostrare che anche al fondo di tutte le religioni c'è un'esperienza affettiva particolare e una tendenza a rappresentarsi in un'immagine concreta il contenuto di questa esperienza.

L'emblema distintivo universale della religione cristiana è, a partire dal V secolo, "il segno della croce" e la croce dipinta o scolpita. La croce è diventata il segno per eccellenza dell'identità cristiana. Essa significa la vittoria sul male del mondo. La religione cristiana ha identificato il vero male nella presuntuosa pretesa di autosufficienza. Alla scuola dello stesso Freud, anche gli psicanalisti leggono in questa prospettiva la credenza cristiana. Riconoscersi peccatori consiste fondamentalmente nel riconoscere che non si accettano i limiti costitutivi dell'essere umano. In tutto ciò che l'uomo fa e pensa c'è, più o meno conscia, più o meno inconscia, la volontà di trasgredire i propri limiti e l'illusione di essere un po' simile a Dio. L'attenzione a Gesù di Nazareth è essenziale tanto per la psicologia scientifica della religione quanto per la Facoltà di Teologia. La psicologia, da parte sua, in quanto scienza di osservazione e d'interpretazione, deve riconoscere che l'affermazione così particolare della manifestazione storicamente determinata del divino, introduce un atteggiamento religioso molto specifico, quello che la tradizione ha chiamato fede, nel senso preciso e ben determinato del termine. Una psicologia della religione che volesse rimanere formale e a-storica, snaturerebbe fin dall'inizio l'oggetto delle sue osservazioni ed analisi empiriche. Per la religione cristiana, e quindi per la filosofia e la psicologia che vogliono studiarla, il fatto propriamente storico dell'auto-rivelazione divina è fondamentale.

Il prologo del Vangelo di Giovanni proclama, con parole adamantine, l'atto storico con il quale il divino misterioso si fa Dio personalmente presente all'uomo. Ed è proprio perché Dio è anche la Parola, che egli squarcia il cielo del divino astratto e atemporale e che, dentro la storia, si fa per l'uomo la Presenza personale che fa storia. Questa pregnante affermazione dell'unità tra la presenza personale e l'atto storico turba il pensiero filosofico e le prospettive scientifiche che vi si rifanno. La psicologia della religione deve riconoscere la storicità che fa parte dell'essenza stessa di questa specifica religione. Lo psicoanalista, che sia credente o non credente, si trova a proprio agio nella concezione del linguaggio e della parola che costituiscono la trama della rivelazione cristiana. (*sintesi di Ebe Faini Gatteschi. Il testo integrale della lectio di Vergote sarà pubblicato su Teologia, 2009, n. 4*)

"L'esperienza psicoanalitica non spiega la segreta unità del corpo neuronale e dello psichico: Ma essa ci obbliga a riconoscere che alcune idee comunemente accettate, come quelle di congiunzione o di interazione, non aprono prospettive adeguate sul corpo affettivo, se non conserviamo ferma la prospettiva sulla sua unità come dato originario" *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Ed. Du Cerf, 1997, p. 101)

Il corpo organico, dunque, diviene corpo vissuto. La psicoanalisi si interessa a "come questo corpo, luogo di pulsioni, è divenuto il mio-corpo, corpo di quell'io che io sono, grazie a lui e in lui" (*La constitution de l'Ego dans le corps pulsionnel*, in Florival (Ed.), *Dimensions de l'exister. Etudes d'anthropologie philosophique* pp. 178-194. Louvain-Paris: Peeters, 1994.)

CONFERENZE

APA Division 36 2010 Midyear Conference

La Divisione 36-Psycology of Religion dell'APA-American Psychological Association terrà la propria conferenza di mezzo-anno su "Religion and spirituality" nei giorni 26-27 marzo 2010. Scadenza ultima per proporre interventi: 8 gennaio 2010.

Informazioni generali sulla Conferenza: <http://www.loyola.edu/pastoralcounseling/myc>

Informazioni sulla modalità di presentazione di paper o di poster: http://loyola.edu/pastoralcounseling/myc/MYCforms/2010/MYC_Call_for_Papers_flyer_2010_%283%29.pdf

Rivolgersi a Teri Wilkins (e-mail: tawilkins@loyola.edu).

Per quanto possa sembrare strano, l'anima è più presente nella psicoanalisi che in ogni altra branca della psicologia. Parlo della "cosa" perché, per quel che riguarda il "nome" della cosa, un fatto è subito evidente: la parola anima, nella letteratura psicoanalitica in lingua italiana, così come in quella in lingua inglese, è pressoché assente. Nei due ponderosi volumi del *Trattato di psicoanalisi* curati da Antonio Alberto Semi, vera pietra miliare dell'ortodossia psicoanalitica italiana, che fa il punto sullo stato dell'arte e orienta, con prudenza, a prospettive nuove, alla voce "anima" dell'indice analitico si trova un unico rimando, per altro riferito a una citazione, qui del tutto incidentale, di un testo di Freud del 1890, sul *Trattamento psichico (trattamento dell'anima)*. Anche il volume *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive cliniche ed ermeneutiche* (curato da Aletti e De Nardi, CSE, 2002) che riunisce contributi di psicoanalisti delle diverse scuole di orientamento freudiano e testimonia del rinnovato interesse degli psicoanalisti per i vissuti verso la religione, non fa riferimento all'anima.

Per quel che riguarda la letteratura anglofona – matrice e fonte normativa del pensiero psicoanalitico contemporaneo – la situazione è anche più netta. Il termine *soul*, corrispondente inglese di "anima" vi è estremamente raro. Persino in un volume il cui titolo suonerebbe in italiano come *L'anima sul lettino* (in Spezzano, C., & Gargiulo, G. J., 1997. *Soul on the couch. Spirituality, religion, and morality in contemporary psychoanalysis*. Hillsdale, NJ – London: The Analytic Press) il riferimento all'anima è piuttosto retorico, quasi ad alludere, genericamente, alle "profondità etiche" dell'uomo. L'intero volume è concepito come un tentativo di esplorare le possibilità di un riconoscimento reciproco del discorso psicoanalitico e dei discorsi sui valori spirituali, religiosi e morali in genere; ma, in pratica, si limita a sostenere la non esclusione reciproca dei due approcci. E nell'indice analitico del volume, la voce "soul" nemmeno compare.

Il silenzio sull'anima: la parola e la cosa. La conseguente questione, se l'assenza della parola corrisponda anche all'assenza della cosa ovvero all'oscuramento del tema dell'anima nella psicoanalisi, potrebbe articolarsi in tre interrogativi:

◇ se si tratti di un partito preso della psicoanalisi, un rifiuto preconcepito, sostanziato di positivismo materialistico, di confrontarsi con la realtà spirituale, secondo una denuncia avanzata spesso, in passato, da teologi e filosofi. Censura a volte rinforzata con la denuncia della "pretesa neutralità" del pensiero psicoanalitico che, invece, maschererebbe ideologie antispiritualiste o,

nelle polemiche più grossolane, con la denuncia del "determinismo psicoanalitico" che comporterebbe la negazione della libertà dell'uomo.

◇ se, invece, il silenzio sull'anima sia una deprecabile conseguenza del costituirsi della psicologia come scienza empirica, nata nell'Ottocento come una "psicologia senz'anima". Impostazione cui risponderebbe gran parte della psicologia accademica contemporanea, prevalentemente orientata alla neurobiologia, al cognitivismo e al comportamentismo. Una certa tendenza della psicoanalisi a omologarsi, come scienza, alla psicologia accademica, avrebbe poi favorito quest'autolimitazione e allontanamento dall'anima e in genere, dalla profondità della psiche, almeno nella trattazioni teoriche.

◇ se, al di là della parola, del nome della cosa, la "cosa" sia presente, e il concetto sottinteso, magari come implicito, necessario presupposto del lavoro psicoanalitico. Naturalmente, l'osservazione della psicoanalisi non potrebbe pronunciarsi sull'essenza e la natura (spirituale) dell'anima, come intesa dalla filosofia e dalla teologia, né sulla sua origine e destino (creazionismo o evolucionismo, eternità e sopravvivenza al corpo) ma solo sulle funzioni dell'anima quali appaiono all'indagine psicoanalitica della struttura dinamica dell'individuo. Anticipo che è questa la mia opinione. L'anima è presente come presupposto, deposito e come inesauribile serbatoio del lavoro psicoanalitico; assente il nome della cosa nella trattativa, rimane la cosa nella pratica clinica.

L'esplicitazione di questa tesi comporta, da un lato, una rivisitazione di alcuni importanti testi dei padri fondatori e, da un altro lato, il riferimento ad una psicoanalisi in *actu exercito*, non sempre corrispondente alle indicazioni e professioni (di fede!) in *actu signatu*. Mi riferisco cioè a ciò che effettivamente fanno gli psicoanalisti quando fanno psicoanalisi e a ciò che gli analizzanti portano in analisi nel loro raccontarsi all'analista, all'interno di una tensione relazione: in una parola al dispositivo psicoanalitico.

L'attenzione all'anima che si esplica nella pratica clinica è peraltro reperibile anche tra le righe dei testi scritti, magari sotto la specie terminologica di interesse per la "psiche" o la "mente". Non ci sarebbe dunque una rimozione dell'anima, nella psicoanalisi. Semplicemente, dell'anima si parla in termini diversi da quelli della filosofia e teologia, perché se ne considerano solo alcuni aspetti funzionali, e non la natura e l'essenza. Inoltre, e per co-

minciare, va sottolineato - ciò che non è a tutti noto - che nei testi originali di Freud, in tedesco, l'anima è concetto (ma anche una parola: *die Seele*) che ricorre abitualmente.

I testi fondativi e la loro evoluzione. In molti testi di Freud i termini di psiche e di anima sono sinonimi e intercambiabili. Lo attesta lui stesso già nel 1890, nel breve saggio *Trattamento psichico (trattamento dell'anima)* [*Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)*]:

“Psiche è una parola greca e significa, tradotta, “anima”. Trattamento psichico vuol quindi dire “trattamento dell'anima”, e si potrebbe dunque pensare che con esso s'intenda: trattamento dei fenomeni patologici della vita dell'anima. Ma non è questo il significato dell'espressione. Trattamento psichico indica piuttosto: trattamento a partire dall'anima, trattamento – di disturbi psichici [nell'originale tedesco *seelischer Störungen*, letteralmente “disturbi dell'anima”]o somatici – con mezzi che agiscono in primo luogo e immediatamente sulla psiche dell'uomo. Un tale mezzo è soprattutto la parola, e le parole sono anche lo strumento essenziale del trattamento psichico” (Freud, 1890, Vol. 1, p. 93).

E ancora alla fine della vita, nel 1938, in *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, pubblicate postume nel 1941, Freud sostiene: “La psicoanalisi è quella parte della psicologia che si dedica alla conoscenza dell'anima” [*Die Psychoanalyse ist ein Stück der Seelenkunde der Psychologie*]

Va tenuto presente che le parole hanno una storia e che il termine psicoanalisi, per noi oggi così familiare e quasi banale, era un neologismo coniato da Freud, proprio per esprimere qualcosa che non trovava espressione nel linguaggio a lui contemporaneo, psichiatrico e psicologico. Questa intenzione di Freud non traspare adeguatamente nelle traduzioni delle opere dall'originale tedesco nella versione ufficiale inglese, la *Standard Edition*. Bruno Bettelheim maestro di psicoanalisi formatosi in Germania e poi migrato negli Stati Uniti mostra, nel volume *Freud e l'anima dell'uomo* come Freud fosse “un umanista nel senso pieno del termine” e sostiene: “Ciò che lo interessava più da vicino era quanto nell'uomo c'è di intimo, quel qualcosa, l'anima umana, cui per lo più amava riferirsi con una metafora per non risvegliare le numerose connotazioni emotive che il termine “anima” reca con sé” (Bettelheim, B., 1982/1983. *Freud e l'anima dell'uomo*. Milano: Feltrinelli, 1983, p. 15). Data la sua duplice appartenenza culturale e linguistica, Bettelheim è in grado di denunciare molti errori della traduzione della *Standard*. In particolare sostiene che il più pesante travisamento, che ha ostacolato la comprensione dell'umanesimo di Freud è

la quasi totale soppressione del termine anima (*die Seele*) sostituito con “mente” (*mind*) o più raramente “intelletto” (*intellect*). Da notare che l'inglese ha un equivalente di *Seele*, per anima (*soul*) che però non viene quasi mai usato nella *Standard*, forse anche perché nell'uso americano, *soul* ha una forte connotazione religiosa.

Ma molto più determinante fu l'intento di riformulare e riqualificare la psicoanalisi come branca della Medicina. La medicalizzazione della psicoanalisi come terapia della *mente (mind)*, è una delle conseguenze che Freud stesso temeva dalla “americanizzazione” della psicoanalisi. Nonostante il successo, personale ed accademico, del suo viaggio negli Stati Uniti nel 1909, egli paventava sia l'omologazione dei processi clinici psicoanalitici alla psichiatria tradizionale, sia la divulgazione semplificatrice e facilona delle formulazioni teoriche: due tendenze cui gli americani gli sembravano ingenuamente inclini.

In realtà, in Freud la consapevolezza della novità clinica ed epistemologica della psicoanalisi è espressa già fin dalla denominazione scelta per la sua nuova scienza. Mentre nell'inglese *Psycho-analysis*, l'accentuazione semantica cade sull'analisi e mette in sordina la psiche, nell'originale tedesco *Psychoanalyse* il significato pare più complesso, grazie al duplice accento: quello principale su *Psycho* e quello secondario su *analyse* [Applicando una nota distinzione linguistica, potremmo dire che in tedesco il *rema* (che introduce la specificità informativa) si trova all'inizio e porta l'accento principale, mentre il *tema* (che offre l'informazione di base) segue. NB: Devo il nucleo di queste considerazioni al dotto amico, traduttore e germanista Erving Bernhard, di Zurigo.]. La novità informativa veicolata da *Psychoanalyse* è dunque che *anche* alla *Psyche* si può applicare l'analisi scientifica, secondo le leggi del determinismo metodologico scientifico. Ma il tedesco per anima è *die Seele*. Perché non usare la parola *Seelenanalyse*? Le considerazioni sopra esposte avrebbero conservato tutto il loro valore. Di fatto, nei suoi testi, Freud usa spesso *die Seele* come fosse intercambiabile con *Psyche*. Ma certamente, l'anima di cui parla Freud e con lui la psicoanalisi, non ha a che fare con la sua rappresentazione religiosa. Possiamo arguire che, se nella denominazione della sua nuova disciplina Freud preferisce *Psychoanalyse* è certo per via delle connotazioni religiose dell'uso comune del termine anima. Egli sembra così volere, da una parte, specificare il proprio ambito, rispetto a quello delle teologia e della filosofia e, d'altra parte, rivendicare la scientificità e l'empiricità, del proprio approccio al complesso mondo della psiche, rispetto alle considerazioni popolari e banali, tra cui la riduzione della anima-psiche all'autocoscienza dei soggetti, o alla mente.

PUBBLICAZIONI DEI SOCI

Infatti Bettelheim sottolinea che per Freud, uomo di grandi passioni, l'anima è la sede sia della mente, sia delle emozioni. Credo che questo sia essenziale a capire l'ambito della psicoanalisi e il suo procedere, che non è acquisizione di conoscenze su di sé, ma modifica dell'assetto affettivo e relazionale radicato nella personalità più profonda dell'individuo.

Lo ribadiva, tra gli italiani, anche Franco Fornari: "La mente è un territorio dell'anima, che si riferisce alle cognizioni. E' invece innegabile che la psicoanalisi ha esplorato l'anima nel suo territorio affettivo profondo. La lingua greca è entrata in scena [...] quando la cura d'anime, di tradizione religiosa, è stata denominata psicoterapia, per essere accettata dalla corporazione medica" Fornari, F. (1984). *La riscoperta dell'anima*. Bari: Laterza, p. 180.

Ma certamente, l'anima di cui parla Freud e con lui la psicoanalisi in genere, ancora oggi, non ha a che fare con la sua rappresentazione religiosa. Così anche un influente maestro della psicoanalisi contemporanea come André Green, quando intende marcare la presa di distanza dalla riduzione dello psichismo ad un insieme di meccanismi cerebrali, definisce la psiche come un'"anima laica", pur distinguendola rigorosamente dall'"anima religiosa, d'essenza divina" (A. Green, *La causalité psychique. Entre nature et culture*. Paris, 1995, p. 223).

Sulla scia di quanto fin qui detto, siamo autorizzati ad usare il termine anima per indicare la figura centrale della psiche, ben inteso prescindendo da connotazioni filosofiche e religiose. Ci riferiremo alla psiche come all'insieme delle attività funzionali dell'anima, mentre l'anima starà ad indicare l'unità essenziale cui la psiche è ancorata. Nella pratica, i termini saranno usati in maniera quasi intercambiabile, a seconda che si voglia sottolineare maggiormente la funzione o la sua origine.

Non solo nei testi del fondatore della psicoanalisi, come visto, ma nella quotidiana pratica psicoanalitica, l'anima è presente, o almeno, intuita, supposta, presagita. Il termine anima è a volte usato a dire dell'indicibile dell'uomo, dell'inesplorabile con strumenti analitici e razionali, della fonte e serbatoio dei contenuti della coscienza. Naturalmente, l'indagine empirica si ferma alla soglia dell'anima. la intuisce, la postula, ne coglie la funzione economica, ma non sa descriverla, tanto meno dirne l'essenza; né è interessata a farlo. Spesso l'anima annuncia la sua presenza nei desideri, nelle nostalgie ed invocazioni, nell'inappagamento ed inquietudine.

(da Mario Aletti, 2009. L'anima: contributo e limiti dell'indagine psicoanalitica. In P. Lieggi (Ed.), *Per una scienza dell'anima*, pp.91-138. Milano: Glossa).

☞ ALETTI, M. (2009). Recensione a A. Vergote, *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*, Éd Du Cerf, Paris, 2006. *Rivista di Scienze dell'Educazione*, 47, 188-190.

☞ ALETTI, M. (2009). L'anima: contributo e limiti dell'indagine psicoanalitica. In J. P. Lieggi (Ed.), *Per una scienza dell'anima. La teologia sfidata* (pp. 91-138). Milano: Glossa.

☞ ALETTI, M. (2009). "Psicologia della Religione". Voce in *Orientamenti bibliografici. Semestrale di Letture* a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, n. 33, pp. 44-51.

☞ CASTRO, G. (2008). *Religione e salute. Rassegna di studi circa gli effetti benefici dello stile di vita avventista*. Impruneta, FI: Edizioni ADV.

☞ DI MARZIO, R. (2009). Religiosità e nuove tecnologie. Dossier di *Insegnare religione*, n. 2, nov-dic, pp.29-36.

☞ LAVERMICOCCA, C. (2008). *Iniziare educando. L'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi oggi. Prospettive pedagogiche e pastorali*. Bari: Ecumenica Editrice.

☞ TRAPLETTI, G. (2008). Fatima: la retorica cattolica del segreto apocalittico infinito. In P. Corvo & R. E. Valencia (Eds.), *Babele e dintorni. Fra catastrofismi e nuovi percorsi di senso* (pp. 255-262). Firenze: Mauro Pagliai Editore.



Segnaliamo altresì, tra i volumi giunti in redazione:

☞ FASOL, A. (2008). *Le sette svelate. I nuovi "movimenti religiosi" tra religione e ideologia*. Rimini: Il Cerchio.

☞ MAIULLARI, F. (2009). *Il mito e le passioni. Introduzione alla mitologia greca e prospettive analitiche adleriane*. Firenze: Le Monnier Università – Mondadori Education.

☞ MAZZOCATO, G. (Ed.) (2009). *Scienze della psiche e libertà dello spirito. Counseling, relazione di aiuto e accompagnamento*. Padova: Edizioni Messaggero.

☞ SCARSO, G. (2009). *Il nesso di casualità*. Roma: Aracne Editrice.

☞ SEQUERI, P., UBBIALI, S. (Eds.) (2009). *Nominare Dio invano? Orizzonti per la teologia filosofica*. Milano: Glossa.

☞ WESTERINK, H. (2009). *Controversy and Challenge. The Reception of Sigmund Freud's Psychoanalysis in German and Dutch-speaking Theology and Religious Studies*. Berlin: LIT Verlag.

Società Italiana di Psicologia della Religione

Primo annuncio e invito
12° Congresso Internazionale

RELIGIONE E NARCISISMO

Verona, 20-21 novembre 2010

Ospedale “Villa Santa Giuliana”

Via Santa Giuliana 3 - 37128 Verona

Il convegno sarà strutturato in sessioni plenarie (con relazioni su invito) e sessioni di gruppo (con comunicazioni previamente sottoposte al vaglio del comitato scientifico). Tutti gli studiosi sono invitati a presentare una comunicazione scientifica sul tema del congresso o, in alternativa, su altri temi di **psicologia della religione** che costituiscano il loro attuale oggetto di studio.

Informazioni dettagliate saranno pubblicate
nei prossimi numeri di questo notiziario
e sul sito www.psicologiadellareligione.it

NUOVI INDIRIZZI

ATTENZIONE: la sede sociale, per statuto, segue il Presidente, quindi le comunicazioni ufficiali alla Società vanno indirizzate a:

Società Italiana di Psicologia della Religione

Presidente:

Fabio De Nardi
Ospedale “Villa Santa Giuliana”
Via Santa Giuliana, 3 - 37128 Verona
Tel.: 045 912999. Fax.: 045 913256
Mail: denardi.dirsan@ospedalesantagiuliana.it

Tesoriere:

Carlo Lavermicocca
Stradella del Caffè n. 24/D - 70124 Bari
Tel.: 080 5621352.
Mail: carlolavermicocca@alice.it

Segretaria:

Claudia Alberico
Via Crocefisso, 32 - 20017 Rho (MI)
Tel.: 3396713305.
Mail: segreteria@psicologiadellareligione.it

Pagina Internet: <http://www.psicologiadellareligione.it>