

# PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE - news

Notiziario della Società Italiana di Psicologia della Religione

Anno 2, n. 3 - Settembre 1997

## IL 7° SYMPOSIUM DELL'EUROPEAN PSYCHOLOGISTS OF RELIGION

Questo numero del Notiziario è interamente dedicato al 7° Symposium dell'*European Psychologists of Religion*. Per il prestigio dell'organizzazione, l'autorevolezza dei partecipanti, provenienti non solo dall'Europa, ma da tutti i continenti, il livello delle relazioni e dei dibattiti, questi convegni triennali costituiscono da anni l'evento di maggior rilievo per la psicologia della religione nel mondo: insieme un rapporto sullo "stato dell'arte" ed un'apertura di nuove prospettive. Per gli italiani che vi hanno partecipato è stata un'esperienza importante e stimolante, che ha dato la misura di quanto si debba ancora fare in Italia, ma insieme una prospettiva ed un modello di quanto si possa fare, sotto il profilo scientifico ed organizzativo. Abbiamo molto da imparare; ma il consenso di tanti colleghi ci ha detto che abbiamo anche qualche contributo da dare. La nostra Società è conosciuta ed apprezzata, grazie alla pubblicazione degli atti dei convegni ed a questo stesso Notiziario, inviato a più di cento amici stranieri. Allargare ed intensificare questi contatti con i colleghi e le associazioni europee sembra un compito primario, nell'attuale momento storico della nostra Società. Ciò potrebbe avvenire con un atteggiamento culturale che si traduca anche in comportamenti corrispondenti. Ad esempio invitare personalità internazionali ai nostri convegni, organizzare per loro incontri e conferenze, tradurre le opere più significative. E magari aprire la struttura sociale, prevedendo statutariamente la presenza di Soci corrispondenti stranieri (le richieste sono già numerose). Questo nostro "entrare in Europa" però, significherà dotarsi non solo di strumenti culturali, ma anche tecnici ed ...economici. Tutti compiti che rimandano ad una necessità, che appella ad un impegno primario: il coinvolgimento degli ambienti accademici. La disattenzione da parte dell'Università è ciò che più ci diversifica dagli altri paesi d'Europa: quasi tutti i convenuti a Barcellona erano Docenti universitari. Dovremo mirare a superare diffidenze e perplessità, perchè il corso di Psicologia della religione, da anni previsto dalle disposizioni ministeriali, possa anche divenire una realtà di insegnamento universitario.

Mario Aletti

I simposi dell'*European Psychologists of Religion* organizzati a partire dalla fine degli anni '70 sono espressione dell'interesse per i temi di psicologia della religione nei diversi paesi europei. Specialmente nei centri di ricerca dei professori Hjalmar Sundén (Uppsala, Svezia), Jan van der Lans (Nimega, Olanda), e Antoine Vergote (Lovanio, Belgio), nacque il desiderio di riunire gli psicologi, in particolare i docenti universitari della disciplina, e offrire loro uno spazio di collaborazione, di incontro e di dibattito. Lo scopo del gruppo è promuovere specificamente lo studio psicologico della religione, distinto, anche se non opposto ad altre prospettive scientifiche. Il primo meeting fu tenuto, nel 1979, a Nimega (Olanda), dove si stabilì di rinnovare l'incontro ogni tre anni. I successivi congressi si tennero ancora a Nimega (1982, 1985, 1988), a Leuven (Belgio, 1991), a Lund (Svezia, 1994) ed a Barcellona (Spagna, 1997). Durante gli incontri un *International Committee* che riunisce rappresentanti dei vari paesi, si incontra per discutere il piano d'azione e decidere il tema del successivo simposio. Alcuni Atti dei primi congressi sono stati pubblicati da van der Lans e Belzen e negli ultimi anni altri contributi sono stati selezionati e pubblicati in alcuni libri o riviste universitarie. Nel 1990 fu fondata la collana *International Series in the Psychology of Religion*, in collaborazione con Rodopi Edition (Amsterdam-Atlanta, GA). Accanto agli europei, alcuni colleghi americani sono impegnati nel comitato redazionale della *Series*. D'altra parte, J. Corveleyn è attualmente *co-editor* del *The International Journal for the Psychology of Religion*. Membri dell'*International Committee*: D. Hutsebaut (*president*, Belgio), J.M. van der Lans (*past president*, Olanda), J.A. Belzen (*secretary*, Olanda), M. Aletti (Italia), J. Bachs (Spagna), W.J. Berger (Olanda), K. Bergling (Svezia), J. Corveleyn (Belgio), J.P. Deconchy (Francia), H. Grzymala-Moszczyńska (Polonia), D. Hallen (Norvegia), G. Heimbrock (Germania); N.G. Holm (Finlandia); J.M. Jaspard (Belgio); C.H. Reich (Svizzera); G. Scobie (Scozia); J. Szmyd (Polonia), R. Van Uden (Olanda); A. Vergote (Belgio); O. Wikström (Svezia).

## RICORDO DI ANDRÉ GODIN

*La scomparsa di André Godin lascia un gran vuoto non solo nel mondo scientifico ma anche nel cuore di molti di noi, che l'hanno conosciuto personalmente, come maestro o come collega. In Italia, Godin aveva tenuto dei seguitissimi corsi di Psicologia della religione presso l'Università Gregoriana e l'Università Salesiana di Roma. Ricordiamo che aveva incoraggiato e salutato con gioia la nascita della nostra Società. Riportiamo il testo della commemorazione tenuta nel corso del Symposium di Barcelona da uno dei suoi più vicini allievi e collaboratori, il prof. Jean-Marie Jaspard.*

I veterani di questo Symposium ricordano sicuramente la figura del Prof. André Godin che, sempre attivamente presente a questo incontro scientifico, non mancava mai di porre, in un inglese inimitabile, la sua "small question", estremamente pertinente, ai relatori. Godin è deceduto a Bruxelles, il 2 giugno 1997, all'età di 82 anni. Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1933, si era formato dapprima in Filosofia e Lettere e poi in Teologia. Ben presto, attirato dalla psicologia, partì per New York, dove conseguì un Master of Arts (Psychology) nel 1951 presso la Fordham University. Questa vocazione di "Psicologo cristiano", come egli stesso amava dire, non lo lasciò più. Egli vi si donò completamente, sia nell'attività professionale che in quella di insegnamento e di ricerca. Come professionista, di formazione psicoanalitica, si è particolarmente dedicato a quello che si è soliti chiamare il "Pastoral Counseling" o "Pastoral Care" e al problema del discernimento della vocazione religiosa. In proposito si vedano i volumi: *La relation humaine dans le dialogue pastoral* (1964 - trad. it., Borla 1964); *Guide psychologique et pastoral pour discerner les troubles mentaux* (1968); *La vie des groupes dans l'Eglise* (1969 - trad. it. Pubbl. Religiose, Trento 1971); *Psychologie de la vocation. Un bilan* (1975). Come docente e ricercatore, Godin ha sempre inteso promuovere la psicologia della religione come disciplina propriamente scientifica. Pur continuando ad insegnare Psicologia generale all'Istituto Marie-Haps a Bruxelles dal 1956 al 1980, egli è stato anche professore di Psicologia della religione all'Università Gregoriana di Roma, all'Istituto "Lumen Vitae" di Bruxelles, all'Università Laval in Canada e all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Charleroi (Belgio), per periodi diversi, tra il 1948 e il 1984. Fin dall'inizio si è particolarmente interessato alle condizioni epistemologiche e metodologiche di una Psicologia della religione che sia veramente scientifica e vi ha dedicato articoli di notevole impegno. Si è poi personalmente cimentato, con alcuni dei suoi allievi, in ricerche empiriche sulla giustizia immanente, sul pensiero animistico del bambino e sul simbolismo delle immagini parentali, per cogliere gli aspetti affettivi del rapporto con Dio. Questi lavori gli permisero una prima sintesi, in un saggio destinato a restare a lungo un testo di riferimento: *Le Dieu des parents e les Dieu des enfants* (1963 - trad. it.,

Ancora 1964). Ma, in totale, gli si devono un centinaio di articoli e collaborazioni a opere collettive. Quello che è forse il suo ultimo grande libro, *Psychologie des expériences religieuses. Le désir e la réalité* (1981 - trad. it., Queriniana 1983) si colloca al crocevia tra il suo percorso clinico e pastorale e la sua esigenza di fondare una psicologia scientifica del comportamento religioso. Dal 1957 al 1971 ha saputo costituire un punto d'incontro di numerosi ricercatori su alcuni grandi temi promuovendo, praticamente da solo, presso le edizioni Lumen Vitae, la pubblicazione della serie dei *Cahiers de Psychologie Religieuse*, cinque volumi internazionalmente noti e più volte ristampati. Nell'editoriale di ciascuno di questi *cahiers*, Godin non mancava mai di fare il punto sull'evoluzione della psicologia della religione come disciplina scientifica, sulle sue origini e i suoi protagonisti, i metodi, le associazioni di studiosi, le riviste, ecc. Per non dire delle numerose recensioni, sempre critiche e stimolanti, attraverso le quali egli diffondeva la conoscenza di molte opere tra i suoi lettori.

Con questo intento di stimolare la ricerca e di far conoscere gli studiosi di psicologia della religione aveva fondato, nel 1964, la *Commission Internationale de Psychologie Religieuse Scientifique (CIPRS)*. Scopo essenziale di questa commissione è quello di attribuire, ogni cinque anni, il *Prix International de Psychologie Religieuse Scientifique*, destinato ad una ricerca di grande livello o ad un autore che abbia fatto progredire la disciplina in maniera significativa. Il primo ad essere insignito del premio è stato nel 1965, Jean-Pierre Deconchy, l'ultimo, nel 1991, David M. Wulff. La malattia che aveva colpito Godin nel 1996 ha impedito la riunione della Commissione che avrebbe dovuto attribuire il nuovo premio. Si può ben dire che Godin abbia realmente dedicato la maggior parte della sua vita scientifica alla causa della psicologia della religione e che abbia largamente contribuito a promuovere le sue esigenze di scientificità ed a far conoscere i lavori dei suoi principali protagonisti. Non è certo per caso che D. M. Wulff ha potuto notare, nelle informatissime rassegne della seconda edizione del suo volume *Psychology of Religion* (1997, pag. 503) che Godin risulta tra i dieci autori più citati nella letteratura mondiale di psicologia della religione.

Il 7° Symposium dell'*European Psychologists of Religion* si è tenuto a Barcelona, dal 25 al 28 agosto 1997. Vi sono convenuti 77 studiosi, provenienti non solo da tutti i paesi d'Europa ma anche dagli Stati Uniti, dal Brasile e persino dall'Australia. Dopo l'indirizzo di saluto e benvenuto del prof. J. Bachs, dell'Università autonoma di Barcelona, presidente del Comitato organizzativo e scientifico, i lavori sono stati introdotti dal prof. J. van der Lans, Presidente uscente, dopo molti anni, dell'*International Committee* che dirige l'organizzazione. Un momento di grande commozione è stato quello della commemorazione di due eminenti figure della psicologia della religione europea, già attivi protagonisti di precedenti convegni, recentemente scomparsi: ANDRÉ GODIN, ricordato dalle parole di J.-M. Jaspard, (vedi pagina 2 di questo notiziario) e di JAN SCHARFENBERG, di cui J.A. Belzen ha tratteggiato la figura umana e professionale: Ministro luterano, specializzatosi in *Pastoral Education* negli USA, compì l'intero training psicoanalitico presso l'Istituto di Berlino. Per tutta la vita affiancò l'esercizio professionale con lo studio e l'insegnamento, che lo portò a pubblicare diversi volumi, prevalentemente sul tema psicoanalisi e religione.

Il tema proposto dal Comitato scientifico (J. Bachs, J. Belzen, D. Hutsebaut) come principale, ma non esclusivo, **estetica e religione**, ha coagulato numerosi interventi di alto livello e fornito un luogo di incontro e collaborazione critica su di un tema forse troppo trascurato nella psicologia della religione. Ha aperto la prima sessione di lavori la relazione elaborata da M. Aletti, D. Fagnani e L. Colombo, *La metafora religiosa: psicologia, teologia ed estetica. Considerazioni da un punto di vista clinico*, di cui riproduciamo, nelle pagine seguenti, la seconda parte, quella più propriamente psicologica, sul recupero della funzione euristica del concetto di "illusione" applicato alla metafora religiosa. Hanno destato molto interesse anche le relazioni riferite a specifiche forme di arte, quella di G.H. Heimbrock (Università di Francoforte): *Modo religioso: circa le dimensioni religiose della musica e del suono*, J. Bachs, di Barcelona: *Esperienza estetica ed esperienza religiosa nella poesia*, di J.S. Szmyd, Polonia, *Funzioni estetiche del santuario religioso*, di V. Saroglou, di Lovanio-Louvain, *Humour e religione. Aspetti teorici e dati empirici*. Di ampio respiro, ma radicata in una approfondita conoscenza dell'arte contemporanea, la relazione di J.-D. Moerman, di Lovanio-Louvain, *Al crocevia tra psicologia della religione e psicologia dell'arte: la rappresentazione*, che faceva luce sulle dimensioni psicologiche coinvolte nelle

rappresentazione artistica (religiosa) utilizzando la categoria di "rappresentazione sociale" di S. Moscovici. Sull'altro polo della produzione artistica, G.J. De Paiva, di San Paolo, Brasile, ha presentato i risultati di un'indagine psicologica su *Esperienza religiosa ed esperienza estetica negli artisti*, che evidenziano che, per alcuni artisti, l'esperienza estetica può essere funzionalmente, (non sostanzialmente) sostitutiva dell'esperienza religiosa. La ricerca di M. Roco, di Bucarest e J.-M. Jaspard di Lovanio-Louvain, *Atteggiamenti religiosi e attitudini creative. Studio comparato Romania-Belgio*, ha mostrato l'inesistenza di differenze significative tra i due campioni, composti entrambi da soggetti altamente creativi, ma uno di religione cattolica, l'altro di religione ortodossa. Magistrale l'intervento del prof. A. Vergote, di Lovanio-Leuven su *Manifestazioni transizionali e manifestazioni sacre*. L'argomentazione ha preso le mosse dall'autonomia dell'arte che, anche quando è connessa con altri domini dell'esistenza (quello dell'utile, o quello della religione) è una realtà a se stante, non funzionale, non asservibile. Ma l'intento dell'artista è non di produrre il Bello, ma di esprimere la propria percezione di una realtà misteriosa, in una tensione processuale tra immanenza e manifestazione; e qui si può ipotizzare qualche affinità con la religione. D'altra parte, le espressioni e rappresentazioni della religiosità (verbali, iconiche, in architettura o in musica) possono essere estetiche o no, come mostrano diverse ricerche. Vergote ne deduce l'esistenza di una affinità ambivalente tra estetica e religione, mentre sottolinea che la (in)capacità di percezione estetica ha una valenza significativa clinico-religiosa.

Tra i "temi liberi" hanno destato interesse le relazioni dell'**area storica**. In particolare J. A. Belzen, di Amsterdam, forse il più informato conoscitore della storia della psicologia della religione in Europa, ha presentato uno studio su *Tremendum et fascinans. Ricezione iniziale e mancato sviluppo della psicologia della religione tra i Calvinisti ortodossi olandesi*. P. Vandermeersch, di Groningen, Olanda, nel suo intervento *Riflessioni critiche sulla credenza post-critica*, si confronta con la prospettiva offerta da P. Ricoeur e le possibili applicazioni/implicazioni nella psicologia della religione. Interessante, critico e documentatissimo l'intervento di D. M. Wulff di Norton, USA, su *James Henry Leuba: una rivalutazione di un pioniere svizzero-americano*.

Un ambito che ha raccolto numerosi interventi - fenomeno per altro ricorrente ai congressi e ben giustificato - è quello che si riferisce a **Religione e**

**colpa, salute mentale, psicoterapia e religione.** Ha aperto i lavori di questa sessione la presentazione di P. Luyten e J. Corveleyn, di Lovanio-Leuven: *La relazione tra religiosità e salute mentale da una prospettiva psicodinamica: differenze tra vergogna e colpa*: presentazione di una rigorosa ricerca empirica ben ancorata ad un quadro di riferimento teorico, dai risultati articolati e criticamente discussi. La distinzione tra vergogna e colpa è alla base anche della relazione di K. O'Connor di Sydney, *Salute mentale, religione e cultura: il ruolo della religione nelle patologie basate sulla vergogna*, che tiene conto sia dei contesti culturali sia delle differenze di genere e che analizza anche il ruolo della religione nei processi di identificazione e di idealizzazione. Su un tema particolarmente frequentato in questi anni, con risultati non sempre concordanti, era incentrato il lavoro di S. Murken, di Trier, Germania, *Relazione con Dio, autostima e salute mentale*.

L'area delle **ricerche sullo sviluppo morale e religioso** ha visto una relazione importante ed innovativa soprattutto sotto l'aspetto metodologico, presentata da un ricercatore di Lovanio-Louvain che, pur giovane, ha al suo attivo anni di esperienza nel settore: J.D. Day, *Ricerche empiriche e qualitative sulle relazioni tra sviluppo morale e sviluppo religioso: strategie costruttiviste e post-costruttiviste*. Particolarmente aperto a nuove problematiche emergenti il contributo di H. Streib di Bielefeld, Germania, *Attese evolutive e devianza degli stili religiosi: il caso degli orientamenti fondamentalisti*. Attualissimo e drammatico il tema presentato da R.R. Ganzevoort dell'Università di Kampen, Olanda, *Dissacrati: dinamiche religiose in maschi vittime di abusi sessuali*. W. Zangari e F.R. Machado, con il loro *Studio preliminare sull'incidenza e rilevanza sociale delle esperienze psichiche e religiose negli studenti universitari brasiliani*, hanno evidenziato come, in quel contesto, la religiosità sia vissuta come psichicamente pregnante nella vita quotidiana. D. Hutsebaut, di Lovanio-Leuven, neo eletto Presidente dell'*International Committee* ha presentato la relazione *Struttura dell'atteggiamento religioso in funzione degli schemi di socializzazione*, estremamente interessante per le prospettive metodologiche ed interpretative che offre, individuando tre stili cognitivi religiosi: ortodossia, critica esteriore e relativismo storicistico.

Il tema delle **problematiche epistemologiche e metodologiche**, sotteso a tante relazioni, e spesso accennato nelle presentazioni di metodi e strumenti di ricerca, ha avuto qualche esplicitazione di grande rilievo, a volte con la proposta di nuovi modelli o punti di vista. In campo psicodinamico risulta

molto apprezzata ed utilizzata la teoria dei fenomeni transizionali di Winnicott. E' noto del resto che Ana-Maria Rizzuto la famosa analista didatta dell'Istituto Psicoanalitico di Boston, ne ha fatto un'applicazione attenta e critica, quanto rigorosamente clinica, nel suo volume *The Birth of the living God*. (Trad. it. Borla). H. Zock, giovane studiosa dell'Università di Lejden, Olanda, (già nota per la sua rilettura del contributo di Erickson alla psicologia della religione), ha messo a tema la questione, *Winnie-the-Pooh l'orsetto diventa religioso: l'importanza della teoria dei fenomeni transizionali di D.W. Winnicott per la psicologia della religione*. Ma anche O. Wikstrom, di Uppsala con *Il "posto" dell'esperienza religiosa nel "terzo mondo" di K. Popper e lo "Spazio transizionale" di D.W. Winnicott* ha illuminato e reso più precisi ed operazionali alcuni concetti di fondo. Infine, N. Jongsma-Tieleman di Groningen, Olanda, in una relazione informatissima sulla letteratura psicoanalitica ha mostrato la possibilità e l'utilità del modello della "sfera transizionale": *Una psicologia della religione con inclusione del trascendente*. L'importanza del modello derivato dalla teoria socio-culturale (Vigotsky, Wert-sch) è stata invece sottolineata dalla relazione di J. van der Lans e P. Jablonsky, *Percezione religiosa come azione mediata. Un approccio socio-culturale* che, con una rigorosa ricerca interculturale, ha sostenuto che la variabilità intersoggettiva dell'atteggiamento religioso può essere in larga parte spiegata in funzione del radicamento culturale in differenti tradizioni religiose. Sulla relazione tra il simbolismo religioso culturale e la percezione che ne ha l'individuo si è incentrata anche la relazione di N. G. Holm di Abo, Finlandia: *Il sacro. Considerazioni religiosopsicologiche*. Un antico e sempre presente problema, quello della neutralità e dell'autoimplicazione dello psicologo che studia la religione è stato riproposto da H. Reich di Friburgo, *Lo psicologo della religione dovrebbe essere un credente? Quali sono le precondizioni per studiare lo sviluppo religioso "obbiettivamente"?* Allo stesso modo J.Z. Pieper, di Nimega, ha presentato i risultati di una ricerca su *Orientamento religioso degli psicoterapeuti e loro percezione e modalità di trattamento dei temi religiosi nel corso della psicoterapia*. Se si pensa che molte altre sono state le relazioni presentate nel corso delle quattro giornate si può avere un'idea della ricchezza e dell'intensità dei lavori. Ma il *Symposium* ha inoltre offerto la possibilità, unica e preziosissima, di confrontarsi, in un clima di grande amicizia e disponibilità reciproca, con personalità quali Antoine Vergote, padre riconosciuto della psicologia della religione europea, con Jan van der Lans e con Dirk Hutsebaut, Presidenti (uscente il primo ed entrante il secondo) dell'*Inter-*

*national Committee*, con Jozef Corveleyn e Kathleen O'Connor, co-editors del *The International Journal for the Psychology of Religion*, con David M. Wulff, autore di un manuale ricchissimo di informazioni e di prospettive critiche, Presidente della *Division 36-Psychology of Religion* (1.400 iscritti!) dell'*American Psychological Association*. Di rilievo la presenza di numerosi giovani ricercatori di cui molti già docenti universitari: dato di buon auspicio per il futuro della psicologia della religione. Nel corso della riunione dell'*International Committee* si è stabilito che il prossimo Symposium avrà luogo nel 2000 a Stoccolma, o forse nella vicina Uppsala, sul tema *Psychological approaches to religious identity in a pluralistic world*.

Il ritmo sostenuto dei lavori non ha impedito di realizzare momenti di incontro amicale e di partecipare ad alcuni interessanti e graditi intermezzi culturali, come il concerto musicale e canoro, presso l'antico monastero di St. Cugat, la visita al celeberrimo santuario della Vergine di Montserrat, la visita guidata alla città di Barcellona, con ricevimento ufficiale da parte delle autorità cittadine. Perfetta l'organizzazione, cordiale ed efficiente: a Jordi Bachs e ai suoi collaboratori del comitato organizzativo locale un grazie anche da queste pagine.

D. Fagnani e L. Colombo

## ATTIVITÀ DEI SOCI

**Mario De Maio** ha organizzato, in collaborazione con l'*Associazione Ore Undici* (Roma), la IX settimana di "Spiritualità per il quotidiano" dal tema *L'Amore processo di vita*. Tra i relatori **L. Pinkus**, intervenuto su *Le dinamiche profonde della vita e della morte*. (Trevi, 23-28 agosto 1997).

**Maria Rosa Dominici** ha tenuto il Seminario: *Progetto Psicanthropos: il recupero dell'autostima, ristrutturando l'etica e l'estetica della dignità umana*, al Convegno Nazionale ELPIS, *La paura non paga. Dentro e oltre la legge a favore dei minori* (S. Giovanni Rotondo, 2-4 maggio 1997).

**Francesco Marchioro**, presidente di *Imago - Ricerche di psicoanalisi applicata*, organizza a Bolzano il 3° congresso internazionale: *Il divano, l'immaginario e la cura (Freud - Goethe)*, 28-30 novembre 1997. Per informazioni: tel. 0471 270613.

## PUBBLICAZIONI DEI SOCI

ALETTI, M. (1996). Psicologia della Religione, in *L'Enciclopedia della Filosofia e delle Scienze Umane*. (pag. 831). Novara: De Agostini.

ARROBBIO AGOSTINI R. (1997). Meditazione e psicoterapia: possono incontrarsi?, *Paramita*, 16, n.62, 41-43.

BOGGIO GILOT, L. (1997). La meditazione in psicoterapia: la prospettiva transpersonale. *Paramita*, 15, n. 60, 23-28.

CORTELLAZZI, I. (1997). Psicologia e Buddhismo: percorso critico di autosviluppo. *Paramita*, 16, n.61, 33-37.

MARANI, G. (1996). *L'esperienza religiosa degli adolescenti di Osimo. Ricerca condotta su 1350 adolescenti delle Scuole Superiori di Osimo*. Tesi di laurea. Facoltà di Magistero, Univ. di Urbino.

MARCHIORO, F. (1996). Collalbo, luogo freudiano ritrovato. *Quaderni di Collalbo*, 1, 55-61.

PAVESE, A. (1997). *Comunicazioni con l'Aldilà*. Casale Monferrato (AL): Piemme.

PAVESE, A. (1997). *Heilen durch Handuflegen*. Augsburg: Pattloch. (originale italiano: *Guarire con la pranoterapia*).

PILERI, M. (1997). Per il Risveglio, integrare meditazione e psicoterapia. *Paramita*, 16, n. 63, 56-58.

PROFETA, G. (1997). *Le sette Madonne sorelle e la magnificazione del nume. (Avvio di una demopsicologia delle credenze)*. L'Aquila-Roma: Japadre.

## Pubblicazioni Ricevute

GIORDANI, B. (1997). *Temi di psicologia religiosa*. Scuola di Formazione Teologica di Trento.

*ORE UNDICI - Mensile di scienze umane e ricerca religiosa*, Associazione Ore Undici, Roma. Per informazioni e abbonamento: tel. 06 39728764.

*Psicanalisi del rapporto di coppia*, rivista dell'omonimo Centro Studi di Milano diretto dalla collega ROSSANA ZAMBURLIN. Per informazioni: tel. 02 66982620.

## LA SCOMPARSA DI VIKTOR E. FRANKL

Mentre stiamo chiudendo questo bollettino ci giunge la notizia della scomparsa di Viktor E. Frankl (Vienna 1905-1997) uno dei grandi della psicologia del nostro secolo, fondatore della *logoterapia*. Studioso dai vasti interessi, a più riprese si è occupato di psicologia della religione, fornendo una sintesi del suo pensiero in un prezioso volume, tradotto in italiano con il titolo *Dio nell'inconscio* (Mor-celliana). La sua figura di uomo e di studioso sarà ricordata in un prossimo numero del Notiziario.

## LA METAFORA RELIGIOSA: PSICOLOGIA, TEOLOGIA, ESTETICA.

### Alcune considerazioni da un punto di vista clinico

Riportiamo la parte conclusiva della relazione presentata in apertura della prima sessione di lavoro del Symposium di Barcelona da **Mario Aletti, Daniela Fagnani e Luca Colombo**.

La nostra ipotesi muove da una suggestione che risale a Lou Andreas Salomé, che sosteneva che il processo della fede confina con quello della creazione artistica ed entrambi scaturiscono da uno stato originario di narcisismo dove realtà interna e realtà esterna non sono percepite come distinte: "Ad ogni opera d'arte attribuiamo impressioni che non possiamo ricevere da alcuna realtà esterna e che tuttavia ci comunicano qualcosa che non è soltanto il frutto della soggettività, ma sembra fondato oggettivamente. E' proprio questo che, nei sistemi filosofici, fa elevare l' 'estetica' sino alle sfere della metafisica".<sup>1</sup> L'arte non necessita di un appagamento nella realtà; al contrario essa trae proprio dalla frustrazione del desiderio la tensione per raggiungere le vette del processo creativo. Proprio con Salomé, non a caso persona ricca di sensibilità romantica, inizia un ripensamento della figura freudiana dell'illusione che si mostrerà di grande utilità per comprendere alcuni grandi esperienze dell'uomo, segnatamente l'esperienza religiosa e quella artistica.

Freud, parlando della religione, in *L'avvenire di un'illusione*, ha definito l'illusione una credenza fondata sul desiderio. In quanto tale, l'illusione è indimostrabile (ma anche inconfutabile) nei suoi contenuti di verità, sul piano della dimostrazione razionale. È però evidente in molti passi delle sue opere, e contrariamente a quanto lui stesso esplicitamente dichiara, che questa illusione è, per lui, anche un errore, un autoinganno di fronte alla realtà, destinato a sfociare nella delusione.

Già Lou Andreas Salomé glielo aveva contestato, rivendicando la originarietà ed irriducibilità delle illusioni alle spiegazioni fornite dalla ragione: Proprio in riferimento alla religione ella scrive: "Mai sarebbe possibile ridurre la portata di questa esperienza attraverso i lumi della ragione, ridurre il 'delirio' attraverso la 'verità' in senso intellettuale".<sup>2</sup> Ma tale fede si sottrae alle rappresentazioni di Dio, perché resta sempre la possibilità che tale rappresentazione non sia altro che "un nome per vuoto": "Occorre comprendere che il culto di Dio è già un nome per un vuoto, per una lacuna della devozione, dove sono già presenti la perdita e la rinuncia, un bisogno di Dio perché non lo si possiede, mentre in ultima istanza, Dio non potrebbe esistere come tale se non là dove non c'è 'bisogno' di lui. Chi voglia servirsene non avrà più 'Dio', ma qualcosa che si segna a dito, per forzarlo ad assumere in un

modo o nell'altro una forma visibile, terrena, interscambiabile".<sup>3</sup>

Il concetto di illusione ritorna in maniera decisiva nella storia della psicologia con Winnicott. E' noto che egli descrive le vicissitudini dello "sviluppo emozionale primario" in termini di processi che, nel loro insieme, possono riassumersi nella progressiva instaurazione della capacità di distinguere tra sé e mondo esterno e di elaborare una rudimentale immagine di sé, del reale e del rapporto che lega l'uno all'altro.

Winnicott analizza le complesse relazioni che si strutturano tra ciò che è sentito come soggettivo e ciò che è sentito come oggettivo ed elabora il concetto di *oggetto transizionale* come un ponte tra realtà interna e realtà esterna. Questo avviene non solo nel bambino piccolo, ma anche nell'adulto: "No human being is free from the strain of relating inner and outer reality... the relief from this strain is provided by an intermediate area of experience... which is not challenged... This intermediate area is in direct continuity with the play of the small child who is 'lost' in play".<sup>4</sup>

Secondo Winnicott, quindi la cultura, e in essa l'arte, la religione, la scienza, ottengono lo scopo di unire ciò che è soggettivo e ciò che è oggettivo ed assumono in un certo modo, la funzione di oggetto transizionale.

L'applicazione del concetto di oggetto transizionale alla religione è stata proposta da diversi autori e si presenta ricca di stimoli, anche se non esente da problemi. Accenniamo solo all'opera di Pruyser<sup>5</sup> che, partendo dal significato etimologico di illusione come derivato da *in-ludere*, propone il "mondo dell'illusione" interposto tra "realistic world" e "autistic world" come "world of play of the creative imagination in which feelings are not antagonistic to thinking".<sup>6</sup> In questo quadro, Pruyser vede arte religione e persino la scienza come funzionalmente equivalenti ai fenomeni transizionali nell'economia psichica dell'individuo inserito in un contesto culturale.

Ancor più legata alla pratica clinica l'opera di una analista didatta del Psychoanalytic Institute of New England di Boston, Ana-Maria Rizzuto, *La nascita del Dio vivente*, che tratta della formazione, della trasformazione e dell'uso delle rappresentazioni di Dio nel corso del ciclo vitale.

Riconoscendo che la rappresentazioni oggettuali sono un aspetto particolare di processi inconsci più

generali e non un'entità concreta dotata di vita propria, Rizzuto mette in guardia contro letture della religione, in sé, come oggetto transizionale (transformational); mentre più utile appare confrontare la nozione di oggetto transizionale con la *ricerca* di Dio, in quanto questa sì è capace di produrre cambiamenti interiori: "The representational processes and concrete representations are immenseley complex processes of an essential unconscious nature. Our conscious awareness of some of them follows regular psychic laws that we do not control. The representation, by definition, cannot be an expression of anything. Rather, the opposite is true. A religious desire reveals the *search* for an object whose representation promises transformations that are deemed necessary".<sup>7</sup>

In questa linea, la metafora religiosa può divenire un oggetto trasformativo nell'esperienza vissuta di chi, pur riconoscendo l'impossibilità di vedere Dio, sente il bisogno di una sua rappresentazione idiomorfica ed egosintonica, in funzione della storia individuale e delle vicissitudini delle precoci relazioni oggettuali. Se consideriamo l'individuazione come un processo di integrazione personale che riconosce insieme il proprio desiderio di onnipotenza e la sua frustrazione da parte del reale, in equilibrio tra interno ed esterno, tra tendenze fusionali e separazione, tra narcisismo e relazionalità, la metafora religiosa, che conserva la nostalgia di un paradiso fusionale all'interno di un'esperienza di limitazione e separatezza, può esserne un fattore strutturante.

Se ciò che conta nella relazione con la madre dapprima, e poi con tutte le figure di partner (comprese quelle del gioco e della cultura) e che viene internalizzato non è l'altro, ma una dimensione dell'esperienza di un'altra persona che si riferisce alla sua funzione di appoggio al nostro sé, la metafora religiosa si carica della valenza profonda di presentificazione dell'Altro in un contesto di desiderio e di frustrazione del desiderio.

Come il bambino, secondo il paradosso di Winnicott, trova nella madre un oggetto di cui è egli stesso il creatore in corrispondenza con la sua visione della realtà, così l'adulto nel segno-simbolo religioso incontra, cambiata e trasmutata a livello sociale, l'identificazione proiettiva, l'esperienza emozionale con cui egli gli va incontro, pieno di attesa. I segni-simboli religiosi sono in un certo modo, un substrato culturale, modelli e materiali per l'elaborazione della personale esperienza e l'appropriazione di un significato che non è mai definitivamente dato. Da una parte essi rimandano al proprio contenuto culturalmente determinato, dall'altra abbisognano di soggetti che appropriandosene, li possano "risuscitare" e portare a nuova vita.<sup>8</sup> Il processo di simbolizzazione può quindi essere visto come un

contenitore di oggetti-soggettivi in evoluzione storicamente e culturalmente determinata, capace di trasformare le nostre forme emozionali e relazionali. Ma spazio ed oggetti transizionali sono fenomeni ambivalenti, aperti a processi di crescita, e integrazione della persona lungo le direzioni della autonomia, della "capacità di essere solo", ma anche esposti al fallimento nel compito di differenziare ed unire il mondo interno e quello esterno.

In effetti, anche per le metafore ed i segni religiosi esiste un possibile "conflitto estetico" tra l'esperienza del "sensibile" esterno e il significato emozionale "interno". Questo conflitto ritiene in sé anche la possibilità della non coincidenza, del dissenso, di un possibile fallimento dei segni come elementi strutturali dell'esperienza simbolica.

Ad esempio, lo "scrupoloso" cattolico, che si accosta magari quotidianamente al sacramento della Confessione, sembra a volte ricercare la verità e la validità della sua pratica penitenziale nell'esattezza e completezza dei dettagli: delle intenzioni, dell'accusa dei peccati, del rito, delle opere di soddisfazione, e, in molti casi, l'interpretazione può cogliere che il tormento dell'accusa insistita, o la fatica della ripetizione gestuale, è vissuto come un elemento contrattuale di una devozione sinallagmatica, di obbligazione reciproca cioè, tra divinità e fedele. Così che lo scrupoloso, nel farsi in un certo modo artefice del suo stesso perdono, ("Se non faccio questo, non otterrò il perdono" ha un corrispettivo manipolatorio: "Se faccio questo, Dio non potrà non perdonarmi") nasconde (e disvela, all'interpretazione) il narcisismo che c'è dietro l'autoumiliazione masochistica, parodia perversa dell'autentica umiltà.

Potremmo dire la stessa cosa da un altro punto di vista. Quando i teologi, oggi, sentono la necessità di una presa di distanza e superamento di certe figure della salvezza escatologica e da certe rappresentazioni eccessivamente "topografiche" dell'Altilà e troppo solidali con una cultura, un'antropologia ed anche un'iconografia oggi ritenuta imperitante od inadeguata, (eppure profondamente radicata nell'immaginario religioso) si trovano di fronte al problema dell'elaborazione non solo di nuove figure teologiche, ma anche della relativa rappresentazione metaforica, iconografica, estetica (=sensibile).

Non è nostra intenzione segnalare qui le possibili distorsioni che il significato culturale dei riti possa subire a livello dell'appropriazione individuale, né la perdita di rilevanza significativa che il simbolismo religioso possa incontrare nelle vicissitudini della storia e della cultura. "L'uomo, che riconosce Dio, o che rifiuta il suo assenso al Trascendente, lo fa nell'ambito di una cultura storicamente determinata e del linguaggio simbolico in cui questa trova

espressione. L'uomo non dice Dio nel silenzio di ogni altra parola, né di ogni altro parlante". L'individuo non pone la religione, interagisce con quella che riceve nel proprio ambito culturale.<sup>9</sup>

Sottolineiamo soltanto che Winnicott ci ha fatto avvertiti che l'individuo, anche quando esprime la propria creatività, nell'arte, nella religione, come nella scienza lo fa in costante interazione, con la tradizione culturale, in un contesto che è contraddistinto dall'"azione reciproca di separazione ed unione", di elementi oggettivi e di proiezioni di desideri soggettivi.

In questo processo, che in senso un po' generale potremmo definire come "transizionale" la metafora religiosa può essere vista non solo come modalità per riconoscere ed inserirsi in un mondo simbolico esterno già dato, ma come una modalità specifica e personalizzata di appropriazione dei simboli religiosi culturali e strumento per elaborare una costruzione ulteriore rispetto al linguaggio religioso convenzionale.

L'esperienza religiosa si appoggia sulla struttura simbolica dell'esperienza umana, in cui il credente rintraccia, proiettivamente, le tensioni verso il trascendente. Ma, per conseguenza, i simboli religiosi non descrivono Dio, ma il vissuto dell'uomo di sentirsi relazionato al trascendente. Questo statuto del linguaggio religioso resta anche quando si tratti di narrazioni di rivelazioni divine e di eventi salvifici, che sono pur sempre fatte in un linguaggio umano, attraverso metafore radicate nell'esperienza umana e quindi "illusioni", nel senso etimologico, di capacità di giocare e giocarsi nel rapporto tra realtà interna ed esterna. Naturalmente, descrivere la religione come illusione non comporta alcun giudizio di verità sui suoi contenuti. Significa solo cercare di capire meglio i meccanismi psicologici in gioco.

Si può concordare con Hood<sup>10</sup> che "Illusion is not necessarily delusion" ma resta il dubbio se sia di pertinenza della psicologia misurare la verità delle credenze. Una volta accertato che l'illusione viene definita (*in-ludere*) come un gioco con la realtà, per lo psicologo l'illusione è reale in quanto illusione. Conseguentemente, per essere un buon psicologo della religione non è necessario essere credenti; è necessario essere un buon psicologo, il che significa anche riscoprire il valore clinico ed epistemologico dell'illusione.

Note:

<sup>1</sup> ANDREAS SALOMÉ, L. (1931). *Il mio ringraziamento a Freud*. Torino: Boringhieri, 1984, p. 84.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 72. <sup>3</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>4</sup> WINNICOTT, D. W. (1986). Transitional Objects and Transitional Phenomena (orig.1951) in *Playing and Reality*, pp. 1-30, London: Penguin books, p. 15.

<sup>5</sup> PRUYSER, P. W. (1968). *A Dynamic Psychology of Religion*, New York: Harper & Row

<sup>6</sup> PRUYSER, P. W. (1977). The Seamy Side of Current Religious Beliefs. *Bulletin of the Menninger Clinic* 41, 329-348, p. 334.

<sup>7</sup> RIZZUTO, A.-M. (1992). Afterword. In FINN M. & GARTNER J., *Object Relations Theory and Religion, Clinical Applications* (pp. 155-175). Westport, CT – London: Praeger, p.162.

<sup>8</sup> Seguiamo qui le indicazioni proposte ad un recente Convegno della Società Italiana di Psicologia della Religione da: G. STICKLER, *Dall'esperienza oggettiva all'esperienza simbolica* **Errore. L'origine riferimento non è stata trovata.** e *sviluppo della fede religiosa*, (in press).

<sup>9</sup> ALETTI M. (1994). Religious experience, gender differences and religious language. In ALETTI, M. (ed.) *Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia* (pp.381-391). Roma: LAS, p. 384.

<sup>10</sup> HOOD, R. W. Jr. (1992). Mysticism, Reality, Illusion, and the Freudian Critique of Religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2(3), 141-159, p. 155.

## P. d. R. e UNIVERSITÀ

Il Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica, con Decreto Ministeriale del 23 giugno 1997, pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale n. 175 del 29/7/97, n.152, ha rideterminato i settori scientifico-disciplinari al fine di costituire una base certa che consenta un corretto avvio della procedura di accorpamento e aggiornamento come previsto dalla legge 15 maggio 1997, n. 127, art. 16 comma 99. Riportiamo, qui, l'elenco delle materie comprese nel Settore Scientifico-disciplinare *M11B Psicologia sociale* dove è confermata la presenza di Psicologia della Religione:

- Metodologia della Ricerca Psicosociale
- Psicologia Ambientale
- Psicologia degli Atteggiamenti e delle Opinioni
- Psicologia dei Gruppi
- Psicologia della Formazione
- **Psicologia della Religione**
- Psicologia delle Comunicazioni Sociali
- Psicologia di Comunità
- Psicologia Giuridica
- Psicologia Politica
- Psicologia Sociale
- Psicologia Sociale della Famiglia
- Tecniche dell'Intervista e del Questionario

Chi fosse interessato a conoscere per intero l'elenco dei Settori contenuti negli allegati al D.M. 23/6/97, può consultare, oltre la G.U., l'indirizzo internet:

<http://web.cineca.it:8080/murst-diu/settori97/all1gu.htm>