

PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE - news

Notiziario della Società Italiana di Psicologia della Religione

Anno 5, n.1, Gennaio-Aprile 2000

TRA RIVE E DERIVE. RELIGIONE, SALUTE MENTALE E PSICOPATOLOGIA

Sulle relazioni tra religione e salute mentale esiste una letteratura tanto vasta quanto diversificata, e a volte contraddittoria, nelle conclusioni. Ancora oggi la situazione non sembra molto diversa da quella descritta da A. E. Bergin nel 1983 in una famosa metanalisi delle ricerche sul tema. (*Religiosity and mental health: a critical reevaluation and meta-analysis. Professional Psychology: Research and Practice*, 14, 170-184.). Circa l'influenza positiva/negativa della religione sulla salute mentale, le ricerche esaminate presentavano una distribuzione delle risposte vicina a quella casuale: il 47% evidenziava un influsso positivo, il 23% un influsso negativo, e il 30% delle ricerche non aveva trovato alcuna relazione tra religione e salute mentale. La discrepanza dei risultati offerti dalle diverse ricerche sembra imputabile soprattutto ad una definizione non univoca né operativa sia della religione che della salute mentale. J. Gartner, in un importante lavoro su oltre duecento ricerche, pubblicato nel 1996, (*Religious commitment, mental health, and prosocial behavior: a review of the empirical literature. In E. P. Shafranske (Ed.), Religion and the clinical practice in psychology.* (187-214). Washington, DC: American Psychological Association) mostra che le ricerche che evidenziano un legame negativo tra religiosità e salute mentale sono quelle che valutano la salute mentale prevalentemente in termini di variabili "soft", quelle intrapsichiche, misurate con test di personalità e proiettivi: In particolare, tra le persone religiose si noterebbero più facilmente caratteristiche di autoritarismo, dogmatismo, rigidità e intolleranza, dipendenza, ipocritica. Gli studi che individuano correlazioni positive tra religione e salute mentale sono invece quelli che misurano la salute mentale sulle variabili "hard", osservabili nel comportamento esterno reale, come la salute fisica, la longevità, la minor propensione a droghe, abuso di alcool, delinquenza, divorzio, suicidio. Mentre restano complesse ed ambigue, nei risultati delle ricerche, le relazioni tra religione e salute mentale per quel che riguarda la stima di sé, l'intelligenza e la sco-

larizzazione, l'ansia, i disordini del comportamento sessuale, le psicosi.

Un'altra spiegazione plausibile di questi risultati, che in parte si interseca con quella dell'uso non controllato di variabili hard/soft potrebbe essere individuata nella funzione di controllo sociale e di orientamento etico prescrittivo esercitata dalle religioni, specialmente quelle più tradizionali e strutturate. Queste offrono un quadro di orientamento valoriale e difesa (a volte magari compulsiva, ma comunque efficace) dalla tendenza ad agire i propri impulsi. Ma, allo stesso tempo, specie nelle personalità più deboli, possono colludere con tendenze alla dipendenza e all'ipocritica e limitare o impedire la crescita di una personalità autonoma, matura, libera e creativa. Così la non credenza potrebbe essere più facilmente associata con disturbi del controllo degli impulsi (ipocontrollo) che porta ad abusi ed eccessi anche antisociali; mentre la credenza potrebbe essere associata con problemi e forme di ipercontrollo, che induce a rigidità ed autoritarismo, delega e sottomissione.

La questione, come si vede, è di ordine metodologico e rimanda, da subito, ad un duplice interrogativo: di quale religione e di quale salute mentale si intende parlare? E rimanda, anche, lo psicologo alla necessità di contestualizzare la religione del singolo individuo all'interno della rete di riferimenti linguistici, culturali, sociali, etnici entro cui il sistema simbolico religioso trova espressione e alimento. Esigenza che sarà ben rappresentata, al prossimo Convegno della nostra Società, dalla relazione del Prof. Geraldo José De Paiva su "Cristo in Giappone". La parola con cui l'uomo dice Dio sorge al crocevia tra l'evoluzione storico-culturale e il processo individuale di crescita delle competenze "linguistiche" e di "dazione di senso". Per questo il Convegno porrà particolare attenzione alla dimensione evolutiva e differenziale dell'appropriazione del linguaggio e dei concetti religiosi, a partire dalla relazione fondante del prof. Renzo Vianello.

(segue a pag. 2)

(continua da pag. 1)

È chiaro però che un atteggiamento così personale come quello verso la religione (sia esso l'adesione di fede o il rifiuto della credenza) richiede che i risultati medi di ricerche su un vasto campione siano poi verificati nell'approfondimento del vissuto individuale. E questo ci rimanda all'importanza, decisiva per la psicologia della religione, dell'approccio clinico, inteso non esclusivamente come pratica psicoterapeutica, ma come orizzonte ermeneutico in cui leggere i dati delle ricerche. Il che significa porre particolare attenzione ai processi individuali ed alle storie personali entro cui viene strutturandosi ed evolvendo l'atteggiamento religioso e all'interazione dei vissuti "religiosi" con gli altri vissuti e fattori di personalità. A ciò sarà focalizzata l'attenzione delle relazioni di Gertrud Stickler e di Ana María Rizzuto. Di quest'ultima, che sarà insignita del titolo di "Socio onorario" della nostra associazione, pubblichiamo in questo Notiziario una prima presentazione.

Verso il convegno

Segnaliamo alcune delle opere principali dei relatori. Per la Rizzuto si veda alle pp. 5-9.

GERALDO JOSÉ DE PAIVA:

- (1994). Religious itineraries of Academics. A psychological discussion. In J. Corveleyn & D. Hutsebaut (Eds.), *Belief and unbelief. Psychological perspectives* (pp.137-155). Amsterdam-Atlanta Rodopi.
- (1999). Religião, literatura e psicologia: o conhecimento pela metáfora. In M. Massimi & M. Mahfoud (Eds.), *Diante do mistério. Psicologia e senso religioso* (pp. 35-46). São Paulo: Edições Loyola.

GERTRUD STICKLER:

- (1997). Esperienza simbolica e sviluppo della fede religiosa alla luce della teoria delle "relazioni oggettuali". *Rivista di Scienze dell'Educazione* 35, 47-64.
- (1998). Dall'esperienza oggettuale all'esperienza simbolica e sviluppo della fede religiosa. In D. Fagnani & M. T. Rossi (Eds.), *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi* (pp. 167-210). Bergamo: Moretti & Vitali.
- (1999). Ferite narcisistiche e dinamiche dell'evoluzione religiosa. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *Ricerca di sé e trascendenza* (pp. 45-64). Torino: Centro Scientifico Editore.

RENZO VIANELLO:

- (1980). *Ricerche psicologiche sulla religiosità infantile*. Firenze: Giunti Barbèra.
- (1999). *Psicologia dello sviluppo: adolescenza, età adulta, età senile*. Azzano S. Paolo (BG): Junior.
- (con Marin, M. L.). (1985). *La comprensione della morte nel bambino*. Firenze: Giunti Barbèra.
- (con Damiano E.). (1995). *I concetti della religione. Un curriculum continuo dai 6 ai 18 anni*. Bologna: Edizioni Dehoniane.

PUBBLICAZIONI DEI SOCI

Nel caso di manuali o trattazioni generali, si indicano, tra parentesi, le pagine specificamente dedicate a temi di psicologia della religione.

- Aletti, M. (2000). La rappresentazione di Dio come oggetto transizionale illusorio. In *Sogni di una nuova era?*. numero monografico di *Rivista di Psicologia Analitica*, 61(9), 109-134.
- Bassi, G. & Zamburlin, R. (1999). *Educare alla pace*. Barzio (LC): Centro Orientamento Educativo.
- Castellazzi, V. (2000). *Quando il bambino gioca. Diagnosi e terapia*. Roma: LAS; Id. (2000, 2° ed.). *Psicopatologia dell'infanzia e dell'adolescenza: le nevrosi*. Roma: LAS; Id. (2000, 3° ed.). *Introduzione alle tecniche proiettive*. Roma: LAS; Id. (2000, 2° ed.). *Dentro la solitudine. Da soli felici o infelici*. Roma: LAS.
- Colombo, A. (2000). Leggere Eugen Drewermann. *Humanitas*, 55(1), 120-132.
- Madera, R. (1999). *L'animale visionario*. Milano: Il Saggiatore.
- Maiolo, G. (2000). *L'occhio del genitore. L'attenzione ai bisogni psicologici dei figli*. Trento: Erickson.
- Paluzzi, S. (1999). *Manuale di psicologia*. Roma: Urbaniana University Press. (In particolare il cap. 3, pp. 199-211).
- Pascucci, A. (1996). *Psicologia della religione*. Civitavecchia: La Litografica.
- Prandi, C. (1999). Una geografia del sacro. In F. Neviani (Ed.), *Sulle strade del Po* (pp. 87-98). Suzzara (MN): Arti Grafiche Bottazzi.
- Zipparrì, S. (2000). *Nel nome del Padre e di E-dipo. Appunti di psicoanalisi e religione per il nuovo millennio*. Roma: Armando Editore.



Abbiamo inoltre ricevuto:

- Cattorini, P. (1999). *La morale dei sogni. Lo statuto etico della psicoanalisi*. Bologna: Dehoniane.
- Frascioni, L. (1999). *Ideale e reale. Nichilismo, disincanto e disagio della civiltà nell'analisi della "Scuola di Francoforte"*. Milano: Unicopli.
- Goya, B. (1999). *Psicologia e vita spirituale. Sinfonia a due mani*. Bologna: Dehoniane.
- Pavesi, E. (1998). *Follia della croce o nevrosi? "Funzionari di Dio. Psicogramma di un ideale" di E. Drewermann e la critica della psicologia del profondo alla religione*. Piacenza: Cristianità.
- Szentmártoni, M. (1998). *In cammino verso Dio. Riflessioni psicologico-spirituali su alcune forme di esperienza religiosa*. Cinisello B. (MI): San Paolo.

IL CONTRIBUTO DI GERTRUD STICKLER ALLA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

Nel mese di marzo, Gertrud Stickler, membro del Direttivo della Società, è stata festeggiata presso la Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" di Roma come Professore Emerito. Aggiungiamo a tante voci di auguri e di ringraziamento anche quella di tutti i soci.

Suor Gertrud Stickler é diventata Professore Emerito. Come titolare di corsi accademici, certo; ché come Maestra, studiosa, educatrice, ed anche come protagonista della psicologia della religione, continua in pienezza una vita di generosa dedizione ed un cammino ricco di impegni. Il traguardo indicato dalla scadenza burocratica è occasione di festa e insieme di bilancio di tappa di un percorso che continua. La psicologia della religione in Italia vede Gertrud Stickler come protagonista di primissimo piano: nello studio, nella ricerca, nell'insegnamento, nella formazione di allievi, ed anche nelle responsabilità organizzative. Laureatasi in Lettere moderne presso l'Università Cattolica di Milano, si avviò ben presto agli studi della psicologia presso l'Università Cattolica di Lovanio. Qui fu tra i primi allievi del prof. Antoine Vergote -oggi unanimemente considerato maestro e fondatore della moderna psicologia della religione - che dal 1954 era stato chiamato dal Direttore dell'Istituto di Psicologia, Josef Nuttin senior, ad aprire un inedito corso di "Psychologie religieuse". Nel 1963 Stickler conseguì la Licenza in Psicologia applicata con una tesi diretta proprio da Vergote, *Contribution à l'étude objective de l'attitude envers Dieu. Construction d'un questionnaire, application et comparaison des résultats obtenus par trois groupes de jeunes filles: ouvrières, universitaires et élèves de l'enseignement secondaire*. Il lavoro, frutto di una rigorosa ricerca su un vasto e diversificato campione, fu particolarmente apprezzato da Vergote, che vi fa riferimento in tutte le sue opere maggiori. E ancora oggi, nelle conversazioni tra amici e colleghi, ricorda con stima ed affetto gli allievi di quei tempi pionieristici. Sentimenti certamente ricambiati, come testimonia il commosso ed efficace profilo di "Antoine Vergote, maestro di pensiero e di vita", delineato dalla Stickler nella festosa circostanza dell'attribuzione a Vergote del titolo di Socio Onorario della nostra Società, durante l'ultimo convegno di Verona 1998. Certamente, tra gli allievi di Vergote in Italia, Stickler è la più vicina interprete del pensiero e dell'impostazione epistemologica e metodologica del Maestro.

Ritornata in Italia, Stickler fu ben presto chiamata alla Docenza presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" di Roma. Dal 1970 fino ad oggi vi ha tenuto ogni anno il corso di Psicologia della religione, come titolare

di cattedra e Professore ordinario, pur dedicandosi, accanto a questa attività prevalente, anche all'insegnamento di diverse discipline dell'ambito clinico, diagnostico, psicoterapeutico, di orientamento e pur assumendo anche cariche accademiche e compiti organizzativi.

Con l'insegnamento intrapreso nel 1970, Stickler si pone da protagonista della psicologia della religione in Italia, tra i pionieri di quel periodo fervido e carico di promesse per la disciplina. Basti qualche cenno "storico". Solo nel 1958 Pier Giovanni Grasso aveva tenuto il primo corso di "Psicologia religiosa", presso l'allora Pontificio Ateneo Salesiano (oggi Università Pontificia Salesiana). A lui era subentrato, nel 1965, e fino al 1973, Giancarlo Milanese, lo studioso che più ha contribuito all'affermarsi della disciplina in Italia. Nel 1965 Roberto Zavalloni aveva pubblicato *Psicologia pastorale*, destinato specialmente agli ambienti della formazione sacerdotale e religiosa e l'anno successivo Giorgio Zunini, allievo di Gemelli, proponeva, con il suo *Homo religiosus*, un'efficace sintesi critica delle interpretazioni del fenomeno religioso. La fondazione di base della disciplina ed una introduzione alle sue principali tematiche era offerta, a partire dal 1967, da *Psicologia religiosa* di Vergote, traduzione dell'originale francese pubblicato solo un anno prima e, dal 1973, anche dal primo manuale italiano di *Psicologia della religione*, di Milanese e Aletti.

In quel periodo fondativo, ricco di riflessioni e discussioni epistemologiche e di ricerche empiriche sempre più tematizzate e rigorose, l'apporto originale di Stickler si viene qualificando e precisando intorno a quello che pare anche oggi l'asse di tutto il suo percorso di ricerca: *lo studio delle relazioni tra vissuti religiosi e personalità*.

Fin dalle prime pubblicazioni di ricerche empiriche si evidenzia l'attenzione costante a coniugare l'aspetto "quantitativo" della ricerca dei dati con una prospettiva interpretativa "fenomenologica", nel rispetto sia della intenzionalità specifica e caratterizzante della condotta religiosa sia delle peculiarità dell'ambiente e del contesto culturale in cui essa si verifica. Il rigore del disegno metodologico, l'attenzione alla validità dell'analisi e della interpretazione dei dati e la chiarezza nella presentazione non perdono mai di vista l'obiettivo generale e finale della ricerca: lo studio della condotta religiosa e delle interazioni dei vissuti religiosi con gli altri vissuti psichici. Così i risul-

tati di vaste ricerche condotte mediante questionari e scale di atteggiamento sulle attitudini religiose dei giovani e sulle loro immagini dei genitori, raffrontate con la rappresentazione di Dio, permettono di concludere che l'atteggiamento religioso degli adolescenti è dipendente dai fattori psicologici inerenti a questa età dello sviluppo, anche se permangono residui infantili nella concezione di Dio. Risulta poi che le immagini positive di Dio sono correlate con un'esperienza positiva dei genitori, specie della madre, vissuta nell'infanzia.

L'attenzione ai dati emergenti dalla ricerca empirica e la consuetudine professionale con pazienti, religiosi e laici, convergono in Stickler nella convinzione che la psicologia della religione è irrinunciabilmente legata alla clinica, intesa non necessariamente come pratica psicoterapeutica, ma come orizzonte ermeneutico entro cui interpretare il vissuto di adesione o di rifiuto della religione che gli individui strutturano lungo la loro storia personale. Stickler si muove entro una visione psicodinamica dell'uomo che integra molte suggestioni freudiane con un ampio rilievo attribuito all'autonomia dell'io ed ai processi relazionali. Ciò le permette di studiare non solo il radicarsi e il divenire della religiosità all'interno dei dinamismi della personalità, ma anche l'incidenza della religione nell'evoluzione, strutturazione e ristrutturazione della personalità. Questo modello interpretativo viene applicato in alcuni saggi di rilettura, da un punto di vista psicodinamico, della vita di personaggi profondamente religiosi, come alcuni grandi santi.

Negli ultimi anni l'attenzione di Stickler, stimolata e guidata da una parte dalla pratica clinica e dall'osservazione empirica (come ogni buona teorizzazione psicologica) e, dall'altra, da un'approfondita conoscenza della psicoanalisi postfreudiana, in particolare dei modelli riconducibili alla teoria delle relazioni oggettuali, si è particolarmente rivolta ad alcune strutture e dinamiche della personalità e alle loro derive patologiche, evidenziando come la religiosità possa interagire con esiti diversificati.

In particolare, rifacendosi a Kohut e al suo recupero delle valenze positive del narcisismo e della complessità (non linearità) dello sviluppo umano, dal narcisismo all'amore oggettuale (permanenza della funzione strutturante degli oggetti-Sé, accanto alle relazioni oggettuali, nell'adulto) evidenzia le dinamiche inerenti lo sviluppo della capacità di amare, sia in generale, sia nelle persone con ferite narcisistiche; capacità che dall'esperienza globale di vita si ripercuote anche sulle modalità della relazione religiosa. Infatti in sog-

getti con disturbi narcisistici della personalità è possibile osservare, secondo Stickler, che la grande svalutazione del Sé, o la strutturazione di un falso-Sé conseguente all'esperienza di oggetti-Sé negativi, rende loro difficile l'esperienza di godere della vita, di amare se stessi, e conseguentemente, impedisce di esperire la valenza anche psicologica dell'"ama il tuo prossimo come te stesso". Il duplice riferimento al modello intenzionale della religiosità matura ed alle strutture e livelli soggettivi della maturità individuale orienta anche la delicata attenzione di Stickler per le persone religiose e per la vita consacrata. Le problematiche del discernimento, dell'accompagnamento vocazionale e delle difficoltà e crisi nella vita religiosa sono trattate con costante riferimento all'intrecciarsi (e alla necessità di una distinzione) delle motivazioni religiose e delle motivazioni psicologiche.

Testimone e protagonista delle vicende della psicologia della religione in Italia sotto il profilo scientifico ed accademico, Gertrud Stickler lo è in ugual misura per quel che riguarda la storia degli incontri scientifici, cui ha sempre portato il contributo di relazioni di rilievo e quella degli eventi organizzativi. Membro della Società Italiana di Psicologia (SIPs) fin dal 1974, ha partecipato attivamente alla sensibilizzazione degli ambienti psicologici alle tematiche dei vissuti religiosi, sempre protagonista nei momenti decisivi. Come nel 1987, quando fu membro del Comitato promotore ed organizzatore della Divisione "Psicologia e religione" all'interno della SIPs e nel 1995, quando fu tra i principali promotori dell'evoluzione della Divisione in autonoma Società Italiana di Psicologia della Religione; sempre tanto partecipe ai lavori, quanto schiva davanti ai riconoscimenti. Pur conoscendola restia a candidarsi per cariche ufficiali, i Colleghi hanno sempre saputo di poter contare su di lei e, all'occorrenza, di poter convincerla ad incarichi anche faticosi, facendo leva sul suo spirito di servizio disinteressato, sulla sua convinzione, quasi una fede, nella psicologia della religione come disciplina scientifica, sulla sua amicizia. E ad un amico, che con Suor Gertrud condivide da tempo responsabilità nel Direttivo della Società, sia consentito, da ultimo, di ringraziarla per il suo contributo di equilibrio non disgiunto da chiarezza nelle valutazioni, di prudenza senza tentennamenti nelle decisioni, di serenità e ricerca della condivisione sempre.

mario aletti

LA NASCITA DEL DIO VIVENTE.
ANA-MARÍA RIZZUTO E LA LETTURA PSICOANALITICA DELLA RELIGIONE

Tra gli autori che hanno colto la fecondità e le promesse implicite nel modello delle relazioni oggettuali per lo studio del vissuto religioso, Ana-María Rizzuto è senza dubbio colei che meglio di ogni altro ha saputo coniugare la riflessione teorica con i risultati della pratica clinica, in un embriarsi in cui l'una inverte l'altra. Analista di training e supervisore al *Psychoanalytic Institute of New England, East* (Boston), Rizzuto è conosciuta in Italia soprattutto per il volume *La nascita del Dio vivente*, pubblicato da Borla nel 1994. Consapevole delle competenze e dei limiti dell'approccio psicologico e lontana dalla tentazione di discorsi esaustivi sulla religione (men che meno su Dio), la Rizzuto limita il proprio approfondimento alla formazione, evoluzione, trasformazione ed uso della rappresentazione psichica di Dio lungo il ciclo di vita (Rizzuto, 1974, 1979, 1991, 1992) riconducendo tale rappresentazione di Dio alla dialettica tra le rappresentazioni del sé e le rappresentazioni oggettuali primarie.

Nel suo lavoro Rizzuto si giova, ampiamente ma criticamente, dei paradigmi epistemologici introdotti da Donald Winnicott (in particolare la matrice strutturale e relazionale del sé e il radicamento 'illusorio' della relazione oggettuale) per acquisire nuove conoscenze e proporre nuovi modelli metodologici per l'indagine psicoanalitica sul vissuto religioso e la sua funzione nella vita dell'uomo, considerandolo non più, come nella visione freudiana, un precipitato pulsionale e un residuo patologico, ma una risorsa prospettica per la strutturazione e la ristrutturazione della personalità.

La rappresentazione di Dio

Per la Rizzuto, Dio, in quanto vissuto psichico, è un oggetto transizionale illusorio (nel senso winnicottiano) che, come tale, necessariamente rimanda ad una rappresentazione. "La proiezione e l'illusione sono componenti essenziali di qualsiasi oggetto religioso. E tuttavia non sono sufficienti. La proiezione è un meccanismo psichico e può proiettare solo le rappresentazioni che trova. La domanda va posta su come la rappresentazione proiettata o l'oggetto transizionale o l'illusione si sono formate" (Rizzuto, 1992, p. 158). Giova forse ricordare che, nella prospettiva winnicottiana, illudersi significa 'giocare' con la realtà così come essa si presenta al soggetto attraverso il filtro della sua capacità immaginativa e, come tale, è una funzione pregnante dello psichismo.

L'illusione, nella vita psichica è il gioco con la realtà 'disponibile' al soggetto e costituisce un

momento imprescindibile di contatto profondo con l'oggetto, come avviene nella compenetrazione tra la madre 'trovata' e la madre 'creata' e come è evidente nell'esperienza estetica, erotica, religiosa. In questo senso, l'illusione religiosa, lungi dall'essere un autoinganno, "è parte integrante del fatto di essere umani, autenticamente umani nella nostra capacità di creare realtà non visibili ma significative, che possano contenere il nostro potenziale di espansione immaginativa al di là dei confini sensoriali" (Rizzuto, 1979/1994, p.83).

Il lavoro della Rizzuto trova una sua priorità logica e metodologica nella rivisitazione del concetto di rappresentazione nella teorizzazione psicoanalitica. Ella sottolinea con forza che rappresentazioni oggettuali e rappresentazione del sé sono processi di memoria composti, prevalentemente inconsci e preconsoci, divenienti ed interagenti tra loro, che traggono origine dall'adattamento dell'organismo bio-psichico all'ambiente a tutti i livelli dello sviluppo che si succedono lungo il ciclo di vita. La Rizzuto sottolinea che la rappresentazione richiama, lasciando all'Io il compito di organizzarle, memorie di ogni livello dell'organismo psicofisico: a partire da memorie viscerali, sensomotorie, propriocettive, eidetiche, iconiche e, più tardi, anche concettuali. Ed anche se le memorie 'primitive' difficilmente possono essere richiamate sotto forma di un ricordo conscio, tuttavia esse persistono, magari in un movimento del corpo, una postura, un'abitudine comportamentale che inconsciamente perpetuano le esperienze con un determinato oggetto.

Si capisce dunque perchè Donald Winnicott, nel 1967, chiamato a tenere una conferenza sull'e-vangelizzazione in famiglia, parlasse quasi esclusivamente delle cure pre-verbali, a partire dall'importanza decisiva della modalità con cui il bambino viene tenuto in braccio. Solo un "ambiente facilitante", riassumibile nell'espressione "madre sufficientemente buona" permette quei processi di crescita e di maturazione che sono alla base della possibilità di "credere in". Sono le cure preverbali che strutturano nel bambino un atteggiamento di fiducia nell'"attendibilità umana". Ed è in continuità con questa fiducia nel sentirsi abbracciato che "siamo in grado di insegnare il concetto di "braccia eterne" (Winnicott, 1968).

Come gli altri oggetti transizionali, la rappresentazione di Dio è contemporaneamente, secondo l'espressione di Winnicott, "all'interno, all'esterno, e al confine". Si differenzia dagli altri oggetti transizionali nel fatto di essere costruita a partire

non da materiali totalmente esterni, (il peluche, la piuma, etc.) ma da materiale rappresentazionale le cui fonti sono le rappresentazioni degli oggetti primari. Ciò fonda anche la sua costanza nel mondo mentale, e la sopravvivenza agli altri oggetti transizionali dell'infanzia. Infatti, la dialettica tra rappresentazioni oggettuali primarie e rappresentazioni del sé, nel cui ambito si origina la rappresentazione di Dio, è anche l'orizzonte in cui si dispiega (e si spiega) la sua trasformazione, il suo permanere, il suo uso. Ad ogni momento critico del ciclo di vita che comporta una ristrutturazione della dialettica tra rappresentazioni oggettuali primarie e rappresentazioni del sé entra in crisi anche la rappresentazione di Dio, senza tuttavia che mai l'uomo possa fare a meno di farsene una rappresentazione. Così, mentre gli altri oggetti transizionali (es. orsetto di peluche) vengono progressivamente disinvestiti e relegati in un limbo della significazione, Dio rimane per tutta la vita un oggetto transizionale. Investito in misura sempre crescente nel corso degli anni pregenitali, Dio vede il proprio significato accresciuto, anziché disperso, dall'esperienza edipica, che ne riplasma la rappresentazione in funzione degli esiti, soluzioni e compromessi che il bambino stabilisce con i suoi oggetti edipici.

Punti di forza del modello

Dovendo qui sintetizzare le acquisizioni fondamentali offerte dalla Rizzuto alla discussione degli specialisti, le riassumerei in pochi punti, tutti ruotanti intorno al concetto di rappresentazione di Dio come oggetto transizionale.

* Anzitutto la sottolineatura delle *caratteristiche inconscie delle rappresentazioni mentali, compresa quella di Dio*. Non si tratta di un'evidenziazione dell'ovvio. Al contrario, la sottolineatura è sollecitata dalla constatazione che troppo spesso il termine 'rappresentazione', come 'memoria', 'traccia mnestica' induce ad equivoci per l'interferenza di pre-comprensioni legate ad un quadro teorico di riferimento di psicologia cognitiva, od anche fisiologica - per cui l'espressione rappresentazione inconscia è priva di senso - che non solo rendono difficile il dialogo tra psicoanalisti e psicologi di altro orientamento, ma spesso inducono confusioni concettuali anche nell'elaborazione teorica stessa di qualche psicoanalista.

Scontato dovrebbe essere che la rappresentazione di un oggetto non è la riproduzione, più o meno fedele di un oggetto esterno; né una sensazione, né un'idea, né un concetto, ma la risultante, sempre dinamica e fluida, in equilibrio instabile, della nostra interazione con la realtà esterna. Noi non conosciamo gli oggetti, ma la nostra relazione con essi. Acutamente la Rizzuto sottolinea che "noi

non abbiamo mai sperimentato la vita al di fuori del contesto oggettuale" (Rizzuto, 1979, p. 77). I processi rappresentazionali coinvolgono gli oggetti e la persona che li rappresenta in una reciproca interazione dinamica, al punto che "Essere qualcuno è essere la storia dei nostri incontri con gli oggetti" (Rizzuto, 1992, p. 161). Direi che il paradosso di Winnicott per cui creiamo gli oggetti che troviamo, sembra convergere qui con le acquisizioni della epistemologia interazionista: la relazione è la matrice sempre insatura della nostra rappresentazione degli oggetti e insieme della nostra conoscenza.

D'altra parte, Rizzuto mette in guardia contro quel processo di reificazione che affligge molti dei modelli della stessa psicoanalisi. E giustamente denuncia come anche alcuni teorici sembrano, alla fin fine, considerare la rappresentazione oggettuale come "una specie di entità, o di organizzazione, di struttura, di contenuto, di schema o di engramma della mente" (Rizzuto, 1979/1994, p. 123).

* Un'area di interessi particolarmente feconda è quella della distinzione e del rapporto tra la *rappresentazione di Dio di natura eminentemente inconscia* o preconsocia, radicata nelle dimensioni del processo primario, e la *raffigurazione di Dio* e/o il concetto di Dio, elaborati a livello del processo secondario. Questione che si fa più rilevante sotto il profilo pragmatico, ma insieme più intrigante sotto il profilo teorico, quando si declina come tema dei rapporti tra rappresentazione di Dio ed adesione personale di fede o ateismo.

Rizzuto concorda con Freud, che la fede, così come l'ateismo, si struttura in un processo conscio, anche se si radica in rappresentazioni di sé e degli oggetti che sono di natura preconsocia od inconscia.

Certamente ella è ben avvertita che la formazione psichica di rappresentazioni di Dio, non determina, in quanto tale, la fede in Dio. Piuttosto, "Il credere o il non credere sono sempre il risultato di processi in cui il senso del self e la rappresentazione prevalente di Dio sono collegati in una dialettica di compatibilità o incompatibilità nella soddisfazione dei bisogni relazionali" (Rizzuto, 1998, p. 264). L'indicazione metodologica qui sottesa è di grande rilievo; sia nell'indicare l'irrinunciabilità dell'approccio clinico in psicologia della religione, sia nel coglierne l'oggetto tanto nell'atteggiamento religioso quanto nell'ateismo. Perché anche il non credente ha una sua rappresentazione di Dio; e qualcosa dovrà pur farsene. Infatti, "Il non credente è una persona che ha deciso, consciamente o inconsciamente, per ragioni basate sulla sua evoluzione storica, di non credere in un Dio del quale egli possiede la rappresenta-

zione" (Rizzuto, 1979/1994, p. 83). Recentemente la Rizzuto ha precisato, a scampo di fraintendimenti nella direzione dell'intellettualismo, che il credere è affare di cuore, più che di testa: a riaffermare l'importanza della componente affettiva, non solo nella rappresentazione inconscia, ma anche nella raffigurazione cosciente e concettuale di Dio.

* Un ulteriore nucleo attorno al quale gravitano le teorizzazioni della Rizzuto è il riconoscimento della *universalità della rappresentazione di Dio* (almeno di fatto). Ogni uomo, quanto meno nel contesto occidentale, dove Dio è una risorsa culturale oggettivamente disponibile all'interno del sistema linguistico-simbolico, ha una qualche rappresentazione di Dio. O, detto altrimenti, non è possibile non avere una rappresentazione di Dio, che vi si aderisca o no con il proprio assenso personale (fede, oppure non credenza). Come si accennava, anche l'ateo ha una rappresentazione di Dio, che è, in qualche modo, in continuità con il proprio atteggiamento cosciente. Ciò sembra derivare non solo dal contesto culturale del mondo occidentale, impregnato di raffigurazioni e di sentimenti religiosi (positivi o negativi, non ha importanza) ma, soprattutto, dal radicamento della rappresentazione di Dio nelle rappresentazioni parentali, attraverso il 'romanzo familiare'. In questo, la posizione della Rizzuto è molto vicina a quella di Freud. Ma, - e qui il pensiero della Rizzuto diverge da quello di Freud - la rappresentazione oggettuale di Dio, che si forma nell'infanzia, conosce una storia ed una trasformazione dinamica. A ciò allude il titolo del volume *La nascita del Dio 'vivente'*: "Durante lo sviluppo, ogni individuo produce una rappresentazione di Dio idiosincratica ed altamente personalizzata, che trae origine da rapporti oggettuali, dalle sue rappresentazioni di sé in sviluppo, e dal sistema di convinzioni del suo ambiente" (Rizzuto, 1979/1994, p. 146). Dunque, in una simile prospettiva epigenetica, "la rappresentazione di Dio è più delle fondamenta sulle quali è stata costruita" (Rizzuto, 1979/1994, p. 81)

Essa riassume in sé le funzioni dell'*imago* genitoriale di consolazione ed aiuto, ed anche di paura e di guida, ma non si esaurisce in esse. La rappresentazione di Dio è in realtà composita e sovraderminata: vi concorrono, in un'interazione dinamica, le relazioni con gli oggetti primari, la situazione edipica, il genere sessuale a partire dal quale la si vive, le caratteristiche personali dei genitori e le modalità dell'interazione reale tra questi e il bambino, l'esperienza dei fratelli, l'ambiente socio-culturale ed anche circostanze specifiche ed individuali che possono accompagnare il tempo in cui la rappresentazione si forma.

Aperture, prospettive e limiti

Ho avuto modo di mostrare altrove la fecondità, le prospettive e i limiti dei modelli delle relazioni oggettuali in genere (Aletti, 1998, pp. 35-36; 1999).

Vorrei qui focalizzare alcune considerazioni sul modello proposto dalla Rizzuto. L'influenza delle sue opere appare sempre crescente nella letteratura psicoanalitica internazionale sulla religione ed ha aperto un ampio dibattito, fin dalla pubblicazione di *The birth of the living God* (1979), sia per la rilevanza e la novità di contenuti e metodi, sia per la fecondità degli sviluppi e le possibilità di ulteriore ricerca che apre. La traduzione italiana, per quanto tardiva (1994), si è rivelata molto opportuna anche se manca, ad oggi, da noi, non solo una recensione critica, ma anche una ricezione piena del suo pensiero.

* L'opera della Rizzuto offre un esempio di *correttezza epistemologica nel trattare i vissuti psichici verso la religione in quanto tali*. Ella è animata da interessi di conoscenza del funzionamento psichico e da interessi pragmatici che, sorti nel corso della pratica clinica, alla clinica riconducono. In una parola, il suo studio mira ad una miglior comprensione della psiche, non ad una miglior comprensione dei contenuti della religione. Oggi agli specialisti di psicologia della religione sembra necessario considerare la psicologia come una scienza empirica, che guarda alla religione come a un oggetto di studio: alla dizione "Psicologia della religione" dovrebbe essere riservata la valenza di un genitivo oggettivo. Una posizione diversa, che sostiene la mutua interazione di psicologia e religione nel costituire un campo comune di indagine ("psicologia e religione") appare inficiata da grossolani errori epistemologici e spesso viziata da precomprensioni ideologiche.

Lo psicologo sa bene che la sua visione del fenomeno religioso è parziale e limitata: egli aspira soltanto ad una illustrazione dei suoi aspetti psichici, ed alla loro interazione con altri fenomeni psichici e non è interessato, né competente, ad uno studio esaustivo sulla religiosità umana.

Non che lo psicologo né esca mortificato, come sembrerebbero a volte sottintendere studiosi di altre discipline, specie quelle filosofiche e teologiche che, in vista di una malintesa collaborazione 'interdisciplinare', invitano lo psicologo ad "andare oltre gli angusti limiti della scienza" a "non autosequestrarsi nella clinica", oppure lo accusano di psicologismo (accusa, quest'ultima, paradossale, quando rivolta ad uno psicologo che "fa solo (!) lo psicologo" e, in fondo rivelatrice di una visione 'ancillare' della psicologia e delle scienze rispetto al sapere filosofico e teologico). Mentre la psicologia, né maestra né ancella di al-

cun'altra disciplina, tende a prendere le distanze, in quanto scienza empirica, dalla filosofia, sua madre storica e matrigna culturale, che ancora, in certi ambienti, insegue la psicologia come fosse una figlia scappata di casa. Il compito di una costruzione antropologica, ad esempio, cui pure la psicologia fornisce elementi settoriali di conoscenza, le è, per principio, estraneo. Che poi studiosi di altre discipline possano utilizzare le conoscenze elaborate autonomamente dalla psicologia secondo il proprio quadro epistemologico e metodologico, per costruire un'antropologia, è un fatto che interessa ad altri, ad esempio al filosofo e al teologo, ma che allo studioso di psicologia fornisce una soddisfazione del tutto aggiunta.

* Estremamente intrigante l'eco suscitata, nell'opera della Rizzuto, dal tema dei rapporti tra *rappresentazione inconscia e raffigurazione conscia di Dio*, in particolare quando si pensi ad una possibile trasformazione della rappresentazione che motivi un mutamento nell'adesione personale (conversione, o allontanamento). Nonostante gli scorci aperti dalla Rizzuto, sembra compito ancora da perseguire la costruzione e la verifica, attraverso l'osservazione clinica, di un modello che dia ragione sia della strutturazione, in età infantile, della rappresentazione di Dio a partire dalle rappresentazioni degli oggetti primari e del sé, sia delle trasformazioni di tale rappresentazione infantile di Dio al servizio della vita psichica. Quanto alla prima questione, le risposte presentate in letteratura sono tutt'altro che univoche; la più convincente, ma in attesa di verifica empirica, parla di 'transfert simbolico' (Milanesi e Aletti, 1973, pp. 115-116). Scontato poi che le credenze religiose non sono esaurientemente spiegate attraverso i concetti di proiezione, illusione e oggetto transizionale, che rimandano a loro volta alla rappresentazione mentale, va però sottolineato che tra rappresentazione degli oggetti primari e rappresentazione di Dio esiste una continuità non necessariamente lineare, ma dipendente dagli esiti della dialettica e del confronto con la rappresentazione del sé, entro il campo d'azione del processo primario.

Quanto alla seconda questione, (come e a quali condizioni sia possibile un rimodellamento della rappresentazione di Dio) la Rizzuto fa riferimento ad eventi importanti dell'esperienza relazionale, possibili lungo tutto il ciclo di vita, che incidano e ristrutturino la rappresentazione di sé, degli oggetti primari e del loro dialettico rapportarsi. Certamente ciò è possibile attraverso le modifiche intrapsichiche e relazionali profonde che si possono verificare nel corso di un'analisi. Se è possibile instaurare un rapporto maturo con i propri genitori, sarà possibile anche una rappresentazio-

ne di Dio non infantilmente legata alla nostalgia del padre. E con ciò, e conseguentemente, cadono le contrapposizioni tra permanere della rappresentazione di Dio e risultato di un'analisi o tra rappresentazione di Dio e possibilità stessa di analisi, come è capitato di sostenere (anche a causa di una frettolosa sovrapposizione tra rappresentazione di Dio e fede in Dio) rispettivamente, a Melanie Klein e a Jacques Lacan. Anche l'ateismo ha una matrice relazionale e, dal punto di vista psicomotivo, si presenta come una delle possibili modalità della capacità di *credere in* (Winnicott). Non è che la religione sia una forma relazionale (patologica) di cui l'ateismo semplicemente marcherebbe l'assenza. Se di Dio non possiamo non avere una rappresentazione, la partita della salute mentale si gioca piuttosto sulla modalità (egosintonica o egodistonica) della scelta, cosciente e subordinata, di aderire con la fede o di astenersi, con l'ateismo, a quella rappresentazione che comunque c'è in ciascuno.

D'altra parte, se la trasformazione della rappresentazione di Dio suppone una ristrutturazione di memorie composite dai molteplici livelli, in una scansione che va dal viscerale al concettuale, si pone la questione della possibilità, dell'efficacia, dei percorsi e degli esiti degli stimoli consci (supplemento di informazioni religiose, frequenza a riti collettivi, inserimento in una cultura riccamente religiosa etc.) su questo radicale cambiamento. E, di seguito, ci si potrebbe chiedere se le trasformazioni eventualmente verificate debbano essere ricondotte alla forza motivazionale e trasformativa insita nel sistema simbolico religioso (contenuto del messaggio) o all'esperienza relazionale, che implica movimenti transferali e controtransferali, connessa all'incontro interpersonale che del messaggio è mediatore. È chiaro che ciò pone molti interrogativi (e qualche prospettiva) sui livelli cui si indirizza l'educazione religiosa, così come l'azione pastorale, e ripropone allo psicologo la complessità dei fenomeni di trasformazione profonda, come quello della conversione religiosa.

* Anche *sotto il profilo metodologico* l'opera della Rizzuto, mentre mette a disposizione importanti innovazioni, ne stimola l'approfondimento, la messa a punto e la sistematizzazione. L'acquisizione che la rappresentazione di Dio è prevalentemente inconscia e che anche la raffigurazione e la concezione di Dio sono ancorate a rappresentazioni oggettuali inconscie, comporta l'elaborazione di nuove metodologie e strumenti di studio per la religiosità, saldamente ancorati alla clinica, intesa non necessariamente come pratica terapeutica, ma come orizzonte euristico dell'osservazione interpretante. Dal punto di vista della pratica analitica,

la convinzione che tutti hanno una qualche rappresentazione di Dio, prevalentemente inconscia, induce a sottolineare l'ovvio, forse a volte scotomizzato: non solo il paziente, ma anche il terapeuta non può non averne una. E se la rappresentazione di Dio è la risultante della interazione tra le rappresentazioni degli oggetti primari e del sé, risulta molto probabile che quella che il paziente ha strutturato si ponga come un importante elemento della psicodinamica da lui messa in campo ed operante anche nel transfert. Quanto allo psicoanalista, la sua rappresentazione inconscia di Dio potrebbe influire sulla sua valutazione e trattamento della religiosità del paziente, e potrebbe giocare nel controtransfert. La *vexata quaestio* dei rapporti tra religiosità del paziente e religiosità del terapeuta si ripropone qui ad un altro e più alto livello di complessità, che apre a compiti di approfondimento sia nella pratica clinica che nella formazione degli stessi psicoterapeuti (Sorenson R. L., 1994).

mario aletti

Riferimenti bibliografici

- Aletti, M. (1998). Per una lettura psicoanalitica del simbolo religioso. In D. Fagnani & M. T. Rossi (Eds.), *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi* (pp. 13-45). Bergamo: Moretti & Vitali.
- Aletti M. (1999). Allacciare legami, sciogliere nodi. Prospettive e problemi dei modelli delle relazioni oggettuali applicati alla religione. In M. Aletti & G. Rossi (Eds.), *Ricerca di sé e trascendenza. Approcci psicologici all'identità religiosa in una società pluralista* (pp. 34-43). Torino: Centro Scientifico Ed.
- Milanesi, G., & Aletti, M. (1973). *Psicologia della religione*. Leumann (Torino): Elle Di Ci.
- Rizzuto, A.-M. (1974). Object relations and the formation of the image of God. *British Journal of Medical Psychology*, 47, 83-90.
- Rizzuto, A.-M. (1979). *The birth of the living God. A psychoanalytic study*. Chicago-London: The University of Chicago Press. Trad. it. *La nascita del Dio vivente. Studio psicoanalitico*. Roma: Borla, 1994.
- Rizzuto, A.-M. (1991). Religious development: A psychoanalytic point of view. In F. K. Oser & W. G. Scarlett (Eds.), *Religious development in childhood and adolescence* (pp. 47-59). San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Rizzuto, A.-M. (1992). Afterword. In M. Finn & J. Gartner (Eds.), *Object relations theory and religion. Clinical applications* (pp. 155-175). Westport, CT-London: Praeger.
- Rizzuto, A.-M. (1998). *Why did Freud reject God? A psychodynamic interpretation*. New Haven, CT-London: Yale University Press.

Sorenson, R. L. (1994). Therapists' (and their therapists') God representations in clinical practice. *The Journal of Psychology and Theology*, 22, 325-344.

Winnicott, D.W. (1958). The capacity to be alone. In *The maturational process and the facilitating environment. Studies in the theory of emotional development* (pp. 143-149). London: Hogart Press and Institute of Psycho-analysis, 1965. Trad. it. La capacità di essere solo. In *Sviluppo affettivo ed ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo* (pp. 29-39). Roma: Armando, 1970, 1974 (2. ed.).

Winnicott, D. W. (1968). Children learning. In *Home is where we start from*. London: Penguin Books, 1986. Trad. it. L'apprendimento dei bambini. In *Dal luogo delle origini*. (pp. 147-155). Milano: Raffaello Cortina Editore, 1990.

NUOVI SOCI

Il Direttivo Nazionale ha approvato all'unanimità le domande di nuove associazioni:

◆ SOCI ORDINARI

Giovanni Pedrazzi, Emanuele Stochino, Amedeo Cencini, Maira Pelizzoni, Tonino Cantelmi, Renzo Vianello.

◆ SOCI AGGREGATI

Rolando Cristina.

**3° PREMIO
"GIANCARLO MILANESI"
per una tesi di laurea in
PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE
premio L. 2.000.000**

La partecipazione è aperta a tutti coloro che si siano laureati dal 1 giugno 1998 al 31 luglio 2000, presso una Università italiana, oppure presso una Facoltà Ecclesiastica i cui titoli siano riconosciuti dallo Stato italiano equivalenti alla laurea.

Le domande di partecipazione, con l'indicazione delle generalità del concorrente, il certificato di laurea e due copie della tesi, dovranno pervenire alla Società Italiana di Psicologia della Religione, via G. Verdi n. 30 - 21100 Varese entro e non oltre il 10.8.2000.

Informazioni:

Dott.ssa Daniela Fagnani,

tel. 02 48707964,

e-mail: psyc.relig.news@iol.it

con il patrocinio della
Facoltà di Lettere e Filosofia - Verona

organizzano
l'ottavo convegno internazionale

L'ILLUSIONE RELIGIOSA: RIVE E DERIVE

Programma provvisorio

Sabato, 21 ottobre 2000

- 8.30 Accoglienza partecipanti
9.30 **Saluti** delle Autorità e introduzione dei lavori
10.00 **Conferimento del titolo di Socio onorario ad Ana-Maria Rizzuto. Profilo accademico e professionale** (MARIO ALETTI)
10.30 Lettura magistrale: **Trasformazioni della rappresentazione del Sé, dell'oggetto e di Dio in psicoanalisi** (ANA-MARÍA RIZZUTO)
11.45 Dibattito, con interventi programmati
14.30 Sessioni di lavoro per gruppi paralleli
16.45 Assegnazione del 3° premio "**Giancarlo Milanese**" per la miglior tesi di laurea in Psicologia della religione.
17.00 Relazione con dibattito: **Sviluppo dei concetti religiosi dall'infanzia alla tarda adolescenza** (RENZO VIANELLO)
18.30 *Assemblea dei Soci della Società Italiana di Psicologia della Religione*

Domenica, 22 ottobre 2000

- 9.00 Sessioni di lavoro per gruppi paralleli
11.15 Relazioni con dibattito: **Cristo in Giappone: Rive e derive del Cristianesimo nella letteratura di Endo Shusaku** (GERALDO JOSÉ DE PAIVA)
L'illusione e la trasformazione del narcisismo nella relazione religiosa (GERTRUD STICKLER)
13.00 Chiusura dei lavori

Sessioni tematiche:

- Area clinica e psicodinamica
- Area socio-culturale
- Area empirico-metodologica
- Area delle nuove religiosità

Comitato Scientifico e Organizzativo

Mario Aletti
Maria Rosa Dominici
Daniela Fagnani
Lucio Pinkus
Germano Rossi
Gertrud Stickler

Segreteria organizzativa

GERMANO ROSSI - Dipartimento di Psicologia e Antropologia Culturale, Univ. di Verona, via S. Francesco, 37129 Verona - Tel. 045 8028372, Fax 045 8028476.

E-mail germano@chiostro.univr.it

WEB: <http://www.univr.it/sipr>

Quota di iscrizione

L. 150.000 (120.000 se entro il 30.9.2000). Il versamento, sempre intestato a "Società Italiana di Psicologia della Religione", può essere effettuato tramite:

- bollettino di c.c.p. n. 20426219
- bonifico bancario c/c n. 6626 presso BIPOP CARIRE, Fil. 17 Verona (Abi 05437 - Cab 11700)
- assegno bancario non trasferibile.

Per gli insegnanti: il Convegno, a norma della Circolare Ministero Pubblica Istruzione 376/23.12.95, art. 4, rientra nelle iniziative di formazione e di aggiornamento realizzate dalle Università e dà luogo, ai sensi dell'art. 7, agli effetti giuridici ed economici della partecipazione alle iniziative di formazione.

Sistemazione alberghiera: Cooperativa Albergatori Veronesi (vedi apposita scheda)

Tutta la documentazione è disponibile anche sul sito web della Società

Liberare l'uomo dalle illusioni, come voleva Freud, o liberare nell'uomo la capacità di illusione, di giocare (*in-ludere*) e di giocare nelle illusioni, come, al seguito di Winnicott, propone il modello relazionale della psicoanalisi? Al gioco simbolico-linguistico come organizzatore e mediatore del mondo intrapsichico e interpersonale si è fatta attenta tutta la psicologia contemporanea, specie la psicologia sociale, la psicologia culturale, la psicologia della comunicazione. Se illudersi significa "giocare" con la realtà così come essa si offre al soggetto attraverso i filtri della creatività e dell'investimento personale, ed è funzione pregnante dello psichismo, anche l'"illusione" religiosa è "parte integrante del fatto di essere umani, autenticamente umani nella nostra capacità di creare realtà non visibili ma significative, che possano contenere il nostro potenziale di espansione immaginativa al di là dei confini sensoriali" (*A-M Rizzuto*).

Il convegno intende mettere a tema sia la rilevanza del vissuto religioso nella strutturazione e ristrutturazione della personalità, sia l'ambivalenza di un'esperienza che non è garantita dalla vulnerabilità a distorsioni patologiche, particolarmente segnate da ripiegamenti narcisistici o da un uso feticistico degli oggetti religiosi. Tra rive e derive psicologiche, forme adattive e mature e deformazioni patologiche e disadattive, l'atteggiamento dell'uomo verso la religione (nella direzione della non-credenza non meno che in quella dell'adesione di fede) interpella lo psicologo non sul piano dei contenuti, ma su quello dei percorsi e dei processi in gioco.

8° Convegno Internazionale

L'ILLUSIONE RELIGIOSA: RIVE E DERIVE

Verona, 21-22 ottobre 2000

SCHEDA DI ISCRIZIONE*

Cognome e Nome	
Via/Piazza	
C.A.P.	Città
Telefono	Fax
E-mail	
Professione	
Eventuale Istituzione di appartenenza	

Quota di iscrizione.	<i>Quota fino al 30.9.2000</i>	<i>Quota dal 1.10.2000</i>
Ingresso + Atti	<input type="checkbox"/> L. 120.000	<input type="checkbox"/> L. 150.000
Soci in regola per il 2000 (ingresso + Atti)	<input type="checkbox"/> L. 100.000	<input type="checkbox"/> L. 120.000
Studenti, con attestazione (ingresso + Atti)	<input type="checkbox"/> L. 50.000	<input type="checkbox"/> L. 50.000
Studenti, con attestazione (solo ingresso)	<input type="checkbox"/> L. 10.000	<input type="checkbox"/> L. 10.000

Ho effettuato il versamento (ricevuta/copia allegata) dell'iscrizione al Convegno, il _____ tramite:

- bonifico bancario (Abi: 05437 – Cab: 11700 – Cc: 6626)
- bollettino postale (c.c.p. n. 20426219)
- allegato assegno bancario (intestato a "Società Italiana di Psicologia della Religione")
- **la compilazione della scheda è indispensabile per ricevere il volume degli Atti.** Essa potrà poi essere trasmessa: a) via fax al n. 0332 236161, b) via e-mail a: psyc.relig.news@iol.it (scaricare il file dal sitoweb: <http://www.univr.it/sipr>), oppure c) consegnata a mano in sede di convegno (in questo caso la quota da versare sarà quella prevista per chi si iscrive dal 1.10.2000).

L'illusione religiosa : rive e derive
Verona, 21 e 22 Ottobre 2000

Università degli Studi di Verona - Dip. di Psicologia e Antropologia Culturale

Scheda di prenotazione alberghiera da restituire entro il **21 settembre 2000** a: COOPERATIVA ALBERGATORI VERONESI a r.l. (CAV)
Via Patuzzi, 5 - 37121 VERONA - (Italy)
Tel. 0039/045/8009844 - Fax 0039/045/8009372
E-mail: info@cav.vr.it - Web site: http://www.cav.vr.it

Nome _____ Cognome _____

Nome _____ Ditta/Università _____

Indirizzo _____ Cap _____ Città _____

Stato _____ Tel. _____ Fax _____ E-mail _____

Desidera prenotare:

N° _____ camera singola Arrivo _____ Partenza _____

N° _____ camera doppia Arrivo _____ Partenza _____

N° _____ camera doppia uso singolo Arrivo _____ Partenza _____

HOTEL 4 stelle _____ 3 stelle _____ 2 stelle _____

Il presente dovrà essere compilato ed inviato **via fax** con la prova dell'avvenuto pagamento della **caparra** corrispondente al costo di una notte per ogni camera prenotata effettuato tramite:

Bonifico bancario (esente spese) presso CARIVERONA BANCA - Via Scala, 10 - 37121 VERONA
conto n° 24485/37 - ABI 06355 - CAB 11701 - *allegando alla scheda la fotocopia del pagamento*

Vaglia postale telegrafico - *allegando alla scheda la fotocopia del tagliando*

Carta di credito (solo per alberghi 3 - 4 stelle → e con scheda inviata per fax, non e-mail)

Con la presente autorizzo l'hotel prenotato ad addebitare la 1° notte per la/le camera/e sulla mia:

VISA AMEX DINERS MASTERCARD EUROCARD

Numero _____ Scadenza _____

Nome del titolare _____ Firma _____

Prezzo per categoria alberghiera in lire/euro (per prenotazioni entro il 21 settembre 2000)

	camera singola	camera doppia	doppia per 1 persona	camera tripla
4 stelle	L. 175.000/90,37 E	L.240.000/123,94 E	L. 210.000/108,45 E	
3 stelle	L. 145.000/74,88 E	L.195.000/100,70 E	L. 185.000/95,54 E	
2 stelle	L. 110.000/56,81 E	L.155.000/80,05 E	L. 135.000/69,72 E	L. 200.000/103,29 E

- I **prezzi** s'intendono per camera con servizi privati, per notte, con piccola colazione, servizio e tasse incluse (modifiche dell' IVA possono variare i prezzi).
- Le **prenotazioni** saranno considerate valide solo se accompagnate dalla caparra richiesta come indicato a margine. Si terrà conto di eventuali cancellazioni solo se effettuate per iscritto ed almeno 15 giorni prima dell'arrivo. Solo in questo caso il deposito per la prima notte sarà restituito.
- **Saldo:** direttamente in albergo alla partenza deducendo dall'importo totale da saldare, la caparra già versata anticipatamente.
- In caso di **mancato arrivo** la caparra per la 1° notte sarà trattenuta oppure la carta di credito sarà addebitata per la somma corrispondente come penale. L'albergo potrà occupare la camera a partire dalle ore 11 del giorno successivo al mancato arrivo salvo disposizioni diverse.
- La CAV si riserva il diritto di assegnare le camere nell'ordine d'arrivo delle richieste di prenotazione in base alla disponibilità alberghiera al momento della richiesta.
- Data _____ Firma _____