

# PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE - news

Notiziario della Società Italiana di Psicologia della Religione

Anno 6, n.2, Maggio-Agosto 2001

## RELIGIONE, COPING E PSICOANALISI

Il rapporto tra religione e salute mentale non è predeterminato né predeterminabile a priori, né nel senso del *coping* e dell'adattamento, né nel senso della psicopatologia. Né mi pare possibile giudicare se una forma religiosa esistente, sia "sana" o "malata". E neanche delineare a-priori le caratteristiche che renderebbero una religione benefica, o patogenetica. La domanda *Is religion good for your health?*, che recentemente è stata posta a titolo di un volume, ma che, più in generale, riecheggia un vasto dibattito aperto negli Stati Uniti, se posta in termini così assoluti ed astratti, suona priva di senso per lo psicologo.

In primo luogo, semplicemente perché sia la religione sia la salute mentale non esistono come entità astratte, ma solo nell'esperienza di un soggetto. La salute o la patologia psichica, così come l'atteggiamento religioso, la fede o la non credenza, sono espressioni della persona e sono osservabili solo all'interno dei percorsi del soggetto. In particolare, l'uomo non crea la religione, neanche trovandola e traendola dalle "viscere" più profonde del suo psichismo, individuale o collettivo. L'uomo si confronta con una certa forma storica di religione, quale gli si presenta in una certa cultura. L'uomo non nasce religioso. Diventa religioso, o ateo, nel processo di interazione esistenziale e di negoziare con l'universo simbolico della religione che gli è proposto. Questo avviene non una volta per sempre, ma attraverso continue trasformazioni, lungo il corso della sua storia personale e attraverso i suoi dinamismi, processi e conflitti psichici, consci ed inconsci. La religione vissuta dal soggetto si colloca al crocevia dove il percorso individuale della persona interseca l'evoluzione culturale dell'umanità. Mi pare che questa prospettiva sia vicina alla psicologia culturale di Jerome Bruner, ma anche al costruttivismo sociale che Jacob Belzen tanto efficacemente introduce nella psicologia

della religione. Ma, dal mio punto di vista di psicoanalista, io preferirei dire, con termini winnicottiani, che lungo il processo crescita del soggetto, la religione "creata" incontra la religione "data". Nell'universo simbolico religioso dell'uomo la parola Dio non risuona nel silenzio di altre parole, né di altri parlanti: l'assimilazione, la costruzione e la negoziazione dei significati è essenziale all'atteggiamento verso la religione non meno che la matrice relazionale e il desiderio dell'Altro che si struttura a partire delle relazioni con l'oggetto primario dell'infante.

Un secondo motivo di non univocità e di non predicibilità degli esiti dei conflitti religiosi si radica nel fatto che le espressioni della religione (credenze, riti, organizzazioni) anche quando osservate in un soggetto determinato, sono solo un epifenomeno, manifestazione comportamentale il cui significato e funzione psichica sono dati dall'intenzionalità del soggetto (senza di cui non è possibile definire un certo comportamento come "religioso"). E le intenzionalità coscienti possono a loro volta essere sostenute da motivazioni inconsce al soggetto stesso, da rappresentazioni, da immagini, da fanta-

smi che sono profondamente radicati nelle nostre esperienze umane, anche le più arcaiche, a partire magari dal livello biologico, propriocettivo e sensorio-motorio, che hanno una funzione per lo psichismo che non sempre è evidente. Viene in mente l'insegnamento di Donald Winnicott che, nel 1967, chiamato a tenere una conferenza sull'evangelizzazione in famiglia, sorprese il suo uditorio parlando quasi esclusivamente delle cure preverbal, a partire dell'importanza decisiva della modalità con cui il bambino viene tenuto in braccio. Solo un "ambiente facilitante", riassumibile nell'espressione "madre sufficientemente buona", e quindi affidabile, permette quei processi di matu-

(segue pag. 7)

### IN QUESTO NUMERO

- ✂ Verona: Psicoanalisi e religione.  
*(18-21 ottobre; programma accluso)*
- ✂ Soesteberg: Religion and Coping.  
*Sintesi della relazione di Mario Aletti*
- ✂ Globalizzazione e religione.  
*Intervento di Alessandro Sacchi*
- ✂ Il manuale di Hood et al in italiano.  
*Recensione di Massimo Diana*
- ✂ Elezioni del Direttivo Nazionale

## GLOBALIZZAZIONE E RELIGIONI

*Riportiamo una sintesi dell'intervento del socio Padre Alessandro Sacchi, pubblicato nel numero di maggio-giugno 2001 del Notiziario del Movimento di Volontariato Italiano MO.VI. Fogli di informazione e di coordinamento. Ringraziamo l'Autore e l'Editore per la gentile concessione.*

Non è facile definire che cosa significa globalizzazione, ma si può cercare di esprimere che cosa essa evoca nell'immaginario collettivo. Per la gente comune questo termine richiama per esempio la possibilità di spostarsi in tempi brevissimi da un capo all'altro della terra, l'essere a conoscenza di ciò che avviene nei luoghi più remoti, il libero scambio di merci e cultura, la possibilità di comunicare in tempo reale con tutti gli abitanti del pianeta. La lista potrebbe continuare. In una parola ci si rende conto che l'umanità si avvia a diventare un grande mercato in cui tutto, merci, idee, conoscenze, persone, circolerà liberamente. Questo processo, i cui esiti non sono ancora prevedibili, suscita entusiasmi e preoccupazioni. In realtà la tecnologia moderna è solo uno strumento, che in quanto tale può produrre effetti positivi o negativi a seconda dell'uso che ne viene fatto. Oggi l'umanità ha i mezzi per risolvere alcuni dei suoi problemi più atavici, come quello della fame, delle malattie e del sottosviluppo, ma a quanto pare la globalizzazione incipiente non ha fatto altro che approfondire il solco tra nazioni ricche e nazioni povere. La globalizzazione rappresenta quindi una grande possibilità, ma al tempo stesso una sfida rivolta a tutti i settori della società. Da essa non sono escluse neppure le religioni, nonostante la loro pretesa di interessarsi non dell'umano ma del divino. In realtà esse gestiscono ampi settori della vita personale e sociale di gran parte dell'umanità, in quanto forniscono ai loro seguaci non solo un'immagine di Dio, ma anche simboli e valori sociali, costumi e comportamenti, in una parola un'identità propria. Finora esse hanno avuto un "mercato protetto", con una "clientela" assicurata. Ora dovranno anch'esse aprire il loro stand nel grande mercato globale ed esibire a tutti i potenziali clienti, spesso distratti da centomila altri messaggi, il loro prodotto, cioè la salvezza di cui si dicono portatrici. E a lungo andare potranno "vendere" questo prodotto solo se saranno capaci di dimostrare che la sua qualità è proporzionata alle attese di un'umanità che, forse più di prima, si dibatterà nelle morsa della fame, della malattia e della discriminazione sociale. Di fronte a questa sfida nessuna religione può dirsi veramente preparata. A prima vista sembrerebbe fare eccezione il cristianesimo, soprattutto quello di matrice cattolica, in quanto sia in teoria che in pratica si presenta con una dimensione di universalità. Tuttavia anch'esso è restato sostan-

zialmente un fenomeno occidentale: se ha saputo inglobare minoranze (a volte anche cospicue) appartenenti ad altri ambiti culturali, lo ha fatto al prezzo di un'estraneità dei nuovi convertiti sia alla cultura occidentale, che non hanno saputo assimilare, sia alla loro cultura originaria da cui si sono distaccati. La globalizzazione impone a ogni religione cambiamenti profondi e spesso dolorosi, in cui il salvataggio di valori tradizionali dovrà andare di pari passo con una loro radicale ristrutturazione in senso mondiale.

Il primo cambiamento che ogni religione è chiamata a fare è la rinuncia a presentarsi come portatrice di una verità assoluta e definitiva. Questa pretesa era tipica di un'epoca ormai arcaica, nella quale la religione serviva a garantire l'identità di un popolo nei confronti di (e spesso contro) altri popoli. Nell'era globale le religioni dovranno rassegnarsi a offrire una verità più "povera", limitata e provvisoria, basata sulla ricerca e sull'esperienza più che su una diretta rivelazione divina. Esse dovranno impegnarsi a formulare intuizioni e valori in se stessi universali, ma in modo tale da rispondere a una richiesta di senso da parte di persone concrete che, pur affacciandosi al villaggio globale, manterranno una cultura specifica e problemi in parte diversi da quelli dei loro simili. Più che verità astratte, le religioni dovranno produrre una salvezza che, se non è esclusivamente terrena, però è già visibile e operante in questo mondo.

Il villaggio globale consiste, per definizione, nella possibilità offerta a tutti di comunicare in modo personale e profondo con il maggior numero di persone. Alle religioni perciò sarà chiesto un aiuto per passare da una non comunicazione (o da una comunicazione semplicemente virtuale) a una comunicazione sempre più personale e diretta. Siccome poi questa consiste in ultima analisi nella creazione di rapporti stabili e gratificanti, la cifra del divino nella società globale dovrà identificarsi sempre più con una vita comunitaria autentica. La salvezza implicherà quindi per i singoli la possibilità di riconoscersi in gruppi ristretti, che si raccolgono intorno a valori che vanno al di là della propria cultura ma siano in essa profondamente radicati, nei quali tutti possono interagire liberamente gli uni con gli altri. Questi gruppi poi dovranno poter comunicare con altri gruppi che si rifanno alla stessa ispirazione religiosa e più in generale con qualsiasi altra realtà di tipo comuni-

tario e sociale che condivida gli stessi valori. Ciò richiederà la rinuncia a gestire le masse con riti e messaggi stereotipati, per concentrarsi sugli individui e sulle famiglie, con lo scopo di abbattere ogni barriera, senza al tempo stesso abbandonare l'individuo in balia della sua solitudine.

L'abbandono di una pretesa esclusiva alla verità in favore di una ricerca umile e condivisa della salvezza costituirà la premessa per un altro passo importante imposto alle religioni, quello cioè del dialogo e della collaborazione vicendevole. In passato le religioni hanno contribuito alle lotte tra nazioni e gruppi sociali fornendo loro l'alibi di difendere non tanto i propri interessi, quanto piuttosto Dio e la sua verità. Oggi la sopravvivenza delle religioni dipende in gran parte dalla loro capacità di collaborare per affrontare insieme i problemi degli individui e dei popoli. In nome di una comunicazione senza frontiere il villaggio globale esige una vera riconciliazione tra gruppi religiosi diversi. Ad essa potranno contribuire, se rettammente capiti e accettati, proprio quei flussi migratori, anch'essi frutto della globalizzazione, che fanno tanta paura a coloro che sono ancora arroccati nella difesa della propria verità e del controllo sociale che ne deriva.

L'apertura alla dimensione comunitaria in tutte le sue valenze comporterà per ciascuna religione un cambiamento radicale della sua organizzazione interna. Tradizionalmente ogni religione è governata da un'élite di persone che si ritengono depositarie della verità su cui si fonda l'identità del gruppo, con il compito non solo di compierne i complessi rituali, ma anche di interpretarla, difenderla ed imporla. La necessità di stabilire rapporti profondi tra le persone esigerà sempre più in futuro che tutti i seguaci di una stessa religione si ritrovino su un piano di parità, siano forniti delle stesse conoscenze essenziali e siano ugualmente attivi e partecipi nella formulazione del credo comune. L'autorità comunitaria dovrà quindi passare dai professionisti della religione a coloro che sono veramente capaci di animare, guidare, stimolare gli altri in un clima di massima libertà, sotto il controllo attento e costante di tutti. La gestione autoritaria, monarchica o oligarchica, del gruppo religioso, oggi ancora universalmente diffusa, non potrà essere conservata nel villaggio globale, pena l'estinzione della religione stessa.

La sopravvivenza delle religioni nell'epoca della globalizzazione richiederà da esse un'altra conversione che consiste nella solidarietà con i poveri, i malati e gli emarginati di ogni tipo. Difficilmente la globalizzazione, lasciata a se stessa, potrà eliminare le disparità esistenti tra popoli e stra-

ti sociali diversi, anzi rischia di accrescerle. Essa però certamente farà sì che la povertà di alcuni sia sentita non solo come una minaccia al benessere di tutti, ma anche come un fenomeno di cui tutti, in diversa misura, sono responsabili. Alle religioni si chiederà perciò non tanto di denunciare il divario tra ricchi e poveri o di indicare ai potenti le vie e i mezzi per ridurlo, ma di tenere vivo il problema proprio identificandosi con gli ultimi. Ciò significherà andare controcorrente, abbandonare l'idolatria del denaro e del benessere, eliminare al proprio interno ogni tipo di violenza e corruzione, e soprattutto inventare metodi non violenti per attuare la pace nelle situazioni calde del globo. Più in generale sia i singoli credenti che i rappresentanti delle istituzioni religiose dovranno rinunciare a standard elevati di vita, allo spreco e al consumismo e a tutte quelle insegne di cui il potere religioso si è ammantato e continua ad ammantarsi per affermare la sua origine divina.

Questo nuovo modo di rapportarsi al sociale implicherà per le religioni due prospettive dolorose ma a lungo andare proficue. Da una parte si aprirà nuovamente l'era delle persecuzioni, che saranno provocate non più, come nei primi secoli, da un impero pagano che vuole imporre il culto di se stesso, ma da coloro che intendono sfruttare la globalizzazione a proprio uso e tornaconto: poteri politici, multinazionali, mafie internazionali, lobby finanziarie. Dall'altra le religioni dovranno fare i conti con una vistosa diminuzione dei loro adepti e, di conseguenza, con l'affievolirsi del loro influsso politico e con la perdita di ingenti risorse finanziarie. Il connubio tra politica e religione, sebbene oggi appaia ancora forte, è destinato a estinguersi in tempi forse meno lunghi di quanto si pensi. Ma questa condizione di marginalità non diminuirà, anzi accrescerà l'influsso delle religioni sui popoli e sugli individui. Nell'epoca della globalizzazione le religioni non sono dunque destinate ad estinguersi ma potranno vivere una nuova primavera, nella misura però in cui sapranno incarnare i loro valori originari nel nuovo contesto sociale. Certo molte religioni scompariranno e altre prenderanno il loro posto. Tutte saranno chiamate a convivere collaborando tra loro e fecondandosi a vicenda. Più che al numero dei loro adepti esse dovranno rivolgere l'attenzione alla qualità e alla rilevanza del loro messaggio. Invece che imporre dogmi e precetti dovranno produrre speranza e condivisione, lottando a tutti i livelli per un mondo migliore che in qualche modo significhi e anticipi la vita eterna che esse promettono.

*Alessandro Sacchi*

*La traduzione del manuale di Hood e collaboratori, pubblicata dal Centro Scientifico Editore di Torino costituisce un fatto di grande rilevanza per la Psicologia della Religione in Italia fornendo un testo molto atteso in ambito accademico.*

Il volume di Ralph W. Hood, Jr., Bernard Spilka, Bruce Hunsberger e Richard Gorsuch, *La psicologia della religione. Prospettive psicosociali ed empiriche*, che in questi giorni esce in Italia, è un pregevolissimo e aggiornatissimo manuale di 700 pagine di carattere universitario molto diffuso negli Stati Uniti. L'opera è caratterizzata da un taglio decisamente empirico ed è in gran parte costituita da un'accurata presentazione delle principali ricerche sperimentali, molto numerose nell'area anglosassone, sui temi tradizionalmente oggetto di studio della Psicologia della religione. Come gli stessi autori precisano, "in questo volume il nostro interesse si è concentrato sulla psicologia empirica della religione, perché l'approccio empirico caratterizza lo studio accademico della religione nei dipartimenti di psicologia nordamericani". Con questo, essi intendono esplicitamente prendere le distanze dall'approccio della psicologia psicoanalitica e psicodinamica in genere e da quello della psicologia fenomenologia, in quanto non sarebbero, a loro giudizio, sufficientemente empiriche. Il concetto di "empirico" implica infatti, per gli autori, il rimando obbligato a tre precisi elementi dai quali non è possibile prescindere: osservazione, sperimentazione e misurazione. Inoltre, l'area della psicologia che attualmente persegue con più rigore la ricerca con una costante attenzione alle misurazioni, almeno nell'ambito anglosassone, è soprattutto il settore della psicologia sociale: ecco dunque precisato e motivato il particolare taglio del volume. Il manuale contiene un'ampia e dettagliata rassegna delle ricerche svolte nei vari ambiti della psicologia della religione, ove è possibile procedere con i rigorosi criteri scientifici della osservazione, della sperimentazione e della misurazione. Il volume non si limita però solo a presentare i risultati delle ricerche, ma offre anche una valutazione critica delle stesse ed evidenzia con grande cura i problemi ancora aperti e le prospettive di ricerca per il futuro.

Il primo capitolo del volume affronta le questioni epistemologiche fondative della disciplina e pone domande di grande rilevanza: è possibile definire la religione? Dove trovare la religione? Cosa vuol dire essere religiosi? Perché gli uomini sono religiosi? L'approccio privilegiato dagli autori è, come detto, di tipo empirico e quantitativo e poiché questo è caratteristico soprattutto del settore della psicologia sociale, è prevalentemente a

quest'area – e alle sue correnti più diffuse come, per esempio, alla *Attribution Theory* – che gli autori si rifanno. Il capitolo affronta anche il tema dei fondamenti psicologici del comportamento religioso e il tema del complesso rapporto tra biologia e psicologia.

I successivi quattro capitoli, in una prospettiva della *Developmental Psychology*, trattano rispettivamente della religione nell'infanzia, nell'adolescenza e giovinezza, nell'età adulta, e nella vecchiaia. Il primo si apre con una domanda alquanto stimolante: la religione è inscritta nei nostri geni? Gli autori passano poi ad illustrare le diverse teorie dello sviluppo religioso, da quella di Allport a quella di Piaget, dalla teoria di Kohlberg degli stadi dello sviluppo morale, alla prospettiva di Fowler sugli stadi di sviluppo della fede. Successivamente, viene presentata un'ampia rassegna delle principali ricerche empiriche sui temi centrali del concetto e dell'idea di Dio, della preghiera e delle esperienze religiose. Infine, viene illustrato un nuovo interessante approccio alla religiosità del bambino che si presenta come una estensione della nota teoria dell'attaccamento di Bowlby che è stata applicata alla religione da Kirkpatrick e collaboratori. Per quanto riguarda la fase dell'adolescenza e della giovinezza, gli autori evidenziano come la ricerca si sia focalizzata attorno ai temi della socializzazione religiosa e del pensiero religioso proprio di questa fase del ciclo di vita. Anzitutto dunque il tema della socializzazione religiosa: molte sono le ricerche presentate sull'influsso dei genitori, del gruppo dei pari, dell'educazione scolastica. La domanda centrale che sottostà a queste ricerche è relativa al grado di religiosità degli adolescenti e dei giovani e alla possibilità di una sua effettiva misurazione. In secondo luogo, il capitolo prende in esame il pensiero e il ragionamento religioso nell'adolescenza e quindi le questioni del fondamentalismo religioso da una parte, e dei dubbi religiosi così frequenti in quest'età, dall'altra. I dubbi religiosi nell'adolescenza sono "buoni" o "cattivi"? Quali tipi di dubbio possiamo individuare e descrivere? Infine, il problema del distacco quasi fisiologico dei giovani dalle pratiche religiose: a quale età perlopiù accade? Quali tipi di "apostasia" posso essere descritti? Può essere interpretato come una condizione temporanea? Le ricerche sulla religione nella vita adulta, si sono invece concentrate sullo studio della cosiddetta

generazione del *baby boom* cioè sugli individui nati nei due decenni successivi alla seconda guerra mondiale, periodo caratterizzato da un grande incremento demografico. Il capitolo prende in esame gli studi sulla ricerca di spiritualità; sulla religione nel lavoro e nelle professioni, con una particolare attenzione alla tesi di Weber relativa al rapporto tra etica protestante e capitalismo; e infine sul complesso rapporto tra religione ed etica. Il capitolo raccoglie anche le numerose ricerche effettuate sulla vocazione religiosa e sulla scelta di fare della religione una professione: perché diventare un religioso di professione? Interessante anche l'analisi empirica del rapporto tra religione e differenze di genere e, soprattutto, sulle funzioni della religione nell'amore e nel matrimonio. Le ricerche a questo proposito si sono concentrate sulla misurazione delle articolate relazioni tra religione e comportamento sessuale; religione, sesso e soddisfazione coniugale; religione e abusi coniugali; religione e famiglia (per esempio per quanto riguarda la scelta e il numero dei figli); religione e divorzio; fino alle questioni dei matrimoni interconfessionali. Ampio spazio, infine, è stato dedicato al rapporto tra religione e politica.

Quando la religione interseca la fase della vecchiaia, la questione fondamentale diviene il rapporto della persona anziana con la morte. A questo proposito, le ricerche presentate dagli autori si sono focalizzate sul tema della credenza in una vita ultraterrena: paura della morte e credenza come si rapportano? Questa tematica generale viene poi suddivisa in tanti sottotemi, come per esempio lo studio delle cosiddette esperienze di pre-morte e delle esperienze di contatti con i defunti. Una rilevante questione, di natura prettamente psicologica, riguarda lo studio e la relativa misurazione del rapporto tra la religione e l'ansia causata dalla morte e da chi muore e dal contributo che la religione offre o meno nella elaborazione del lutto. Il capitolo prende inoltre in esame anche il rapporto tra religione ed eutanasia; religione e suicidio; il caso particolare della relazione tra religione, angoscia di morte ed AIDS. Ampio spazio è dedicato infine all'analisi del rapporto tra la morte e il clero e ai casi particolari, ben presenti nel territorio statunitense, dei Mormoni e degli Amish.

I capitoli 6 e 7 si presentano come i più "ambiziosi" e impegnativi del volume. Essi sono dedicati rispettivamente all'esperienza religiosa e al misticismo e si propongono il difficile e complesso obiettivo di "misurarne empiricamente" le dimensioni. Si tratta anzitutto, secondo gli autori, di de-

finire l'esperienza religiosa: i riferimenti obbligati a questo riguardo sono gli studi di James sulle varietà dell'esperienza religiosa e le ricerche compiute dall'Alister Hardy Centre, presso il Westminster College di Oxford, in Inghilterra. In secondo luogo, gli autori presentano alcuni ambiti particolari in cui la ricerca empirica sull'esperienza religiosa si è cimentata: lo studio della cosiddetta manipolazione dei serpenti; della glossolalia; delle apparizioni e delle immagini della Madonna. Interessante anche la rassegna degli studi dedicati alla corporeità nell'esperienza religiosa: fisiologia; onde cerebrali e meditazione; stati alterati di coscienza; allucinazioni... per giungere all'analisi del rapporto tra droghe psichedeliche ed esperienza religiosa. Ancora più complesso lo studio del misticismo. Alla illustrazione delle ricerche, gli autori premettono un'ampia trattazione delle problematiche teoriche insite nello studio del misticismo e una presentazione delle concezioni classiche del misticismo: le teorizzazioni di Leuba, Freud e altri che "riducono" l'esperienza mistica al fisiologicamente spiegabile; la teoria della consapevolezza superiore di James, che considera invece il misticismo come una forma valida dell'esperienza umana, senza riduzionismi; la teoria dello stato evolutivo di coscienza di Bucke, che afferma come alla coscienza riflessiva seguirebbe una coscienza cosmica o mistica. Vengono infine illustrati i tentativi di uno studio empirico del misticismo: le ricerche per valutare le esperienze mistiche effettuate da Laski, Pafford, Hood, Thomas e Cooper, Hay; le indagini demoscopiche con le domande di Stark, Bourque, Greeley, Hardy. La questione teorica più rilevante affrontata dal capitolo riguarda il problema della misurazione dell'esperienza religiosa e mistica e la presentazione e discussione dello strumento utilizzato per questo scopo: la Scala del misticismo.

Il capitolo ottavo prende in esame il tema della conversione. Gli autori illustrano brevemente le interpretazioni teoriche classiche e contemporanee sulla conversione e passano poi in rassegna le ricerche sia sui diversi aspetti relativi all'età della conversione o dell'apostasia; sia sulle varie tipologie di conversione, come per esempio la conversione improvvisa e la conversione graduale. Il volume sottolinea poi come il paradigma della ricerca contemporanea sulla conversione sia connotato da una grossa accentuazione sociologica, soprattutto nella attenzione ai cosiddetti "processi di conversione": il contesto in cui avviene la conversione; gli eventi scatenanti la conversione; le attività di supporto, come per esempio la specifi-

cità della relazione interpersonale. Infine, viene preso in considerazione il processo della deconversione e del relativo disimpegno, tema oggi di attualità specie con riferimento ai nuovi movimenti religiosi, spesso accusati di attuare un “lavaggio del cervello” sui propri adepti.

Il capitolo successivo affronta la vasta tematica relativa al rapporto tra l'individuo e le organizzazioni religiose. Ampio spazio viene dedicato alla presentazione critica del noto modello “chiesa-setta” di Troeltsch, con l'obiettivo di prenderne le distanze e di sottolinearne la difficile verifica empirica. È importante, secondo gli autori, astenersi da definizioni troppo rigide che nasconderebbero una precisa ideologia o appartenenza culturale e che rischierebbero di connotare pregiudizialmente in termini negativi tutto ciò che non rientra nelle denominazioni religiose tradizionali. Propongono quindi una definizione di denominazioni, sette e culti in termini di cambiamento e un'analisi del rapporto tra questi e la cultura che li ospita. Il capitolo tratta inoltre le questioni relative al rapporto tra i culti (qui intesi come i gruppi religiosi più marginali) e la sessualità e la complessa questione della “patologizzazione” dei gruppi religiosi devianti rispetto alle denominazioni tradizionali. Infine, il volume offre un'ampia trattazione critica dell'abusato concetto di *brainwashing* e della persuasione coercitiva per evidenziarne la relatività e la difficilissima conferma empirica.

Gli ultimi tre capitoli trattano rispettivamente i temi di religione e morale; religione e *coping*; religione e disturbi mentali. Il primo, in modo ampio e articolato, affronta le problematiche connesse alle complesse correlazioni tra la religione e i vari comportamenti “etici”, siano essi anti-sociali, come l'uso e l'abuso di droghe e alcool, la sessualità non coniugale, la criminalità e la devianza in genere; oppure pro-sociali, come il comportamento di aiuto e l'altruismo in genere. Il secondo si occupa della recente teoria psicologica – che trova ampio interesse nell'area anglosassone, specie in ordine alla comprensione del vissuto religioso – del processo di *coping* e che ha in Kenneth Pargament uno dei suoi massimi esponenti. A questo proposito, vengono prese in considerazione le numerose ricerche riguardanti il ruolo positivo svolto dalla religione nei momenti in cui gli individui devono fronteggiare le difficoltà e le crisi della vita: situazioni stressanti, difficoltà socioeconomiche, malattie e invalidità, la morte. Ma gli autori cercano anche di illustrare – sempre dal loro punto di vista rigorosamente empirico – “come” opera la religione nel *coping*, e quindi il ruolo specifico delle credenze, dei riti e soprattutto

to della preghiera, al fine di aiutare a superare positivamente le difficoltà per giungere alla salute. Il terzo prende in esame l'associazione, che risale senza dubbio all'antichità, tra religione e disturbi mentali e questo al fine di problematizzarla e di mostrarne la complessità. In questo contesto vengono anche presentate alcune derive patologiche di fenomeni religiosi quali l'esperienza mistica, la glossolalia, la conversione, la scrupolosità e le eccessive preoccupazioni religiose. Gli autori si interrogano anche sulla religione come agente socializzante e repressivo e quindi sulle funzioni di controllo che la comunità religiosa e le credenze religiose in genere svolgono. Ampio spazio, infine, è dato alla presentazione delle ricerche sulla religione come rifugio, con particolare riferimento alle comunità religiose “chiuse”. L'interessante tesi degli autori, supportata da molti dati empirici, è che questa funzione di repressione svolta dalla religione può sorprendentemente risultare efficace nell'inibire manifestazioni di devianza mentale se non anche nel migliorare stati mentali anormali. Il capitolo si conclude con un esame del ruolo addirittura “terapeutico” che la religione – con i suoi riti, le sue esperienze e soprattutto con la preghiera – può avere per la salute mentale dell'individuo e della collettività.

Un ulteriore grande pregio del volume consiste nella ricchissima bibliografia che comprende oltre 2000 titoli e che, nell'edizione italiana, è stata ulteriormente arricchita con il riferimento a tutti i testi originali nella loro prima edizione e alle eventuali traduzioni italiane. L'Introduzione all'edizione italiana, di Mario Aletti, densa e chiara come sempre quelle del direttore della Collana, apre interessanti squarci su problematiche storiche ed epistemologiche della psicologia della religione ed evidenzia carenze del passato e prospettive attuali per la disciplina in Italia.

Concludendo, possiamo sottolineare come il grande pregio del volume – e cioè il suo rigore scientifico ed empirico nella fedeltà al paradigma delle misurazioni – comporta anche qualche rinuncia e limite. C'è infatti da chiedersi se può essere sufficiente un tale approccio empirico e psicosociale per comprendere la complessità del vissuto dell'uomo religioso, e se non sia invece auspicabile, se non necessario, anche un approccio più prettamente psicodinamico e clinico. Questa “carezza”, che riguarda comunque una scelta pienamente legittima, in quanto esplicita e dichiarata, da parte degli autori, nulla toglie alla qualità del volume, estremamente ricco nella presentazione delle numerose ricerche compiute in questo ambito e che, per contrasto, vanno ad evidenziare il

grande vuoto presente nel panorama della psicologia accademica in Italia.

Un volume che ha, tra l'altro, anche il merito di far emergere i problemi ancora aperti e le aree in cui la ricerca ha ancora molto da dire.

Massimo Diana  
(segue da pag. 1)

ragione e di crescita nella fiducia, che sono alla base della possibilità di "credere in" ed. allo stesso tempo, della "capacità di essere solo". Ed è solo in continuità con l'esperienza preverbale della "attendibilità umana" colta nel sentirsi abbracciato che il bambino sarà in grado di accostarsi al concetto di "braccia eterne" di Dio.

Ci si potrebbe azzardare ad affermare che noi non possiamo valutare la funzione di coping, o di patogenesi della religione senza una lettura profonda delle dinamiche della personalità su cui esse vanno ad agire, vale a dire senza una prospettiva clinica. Io qui intendo per clinica non esclusivamente la pratica psicoterapeutica, ma un orizzonte metodologico-osservativo ed ermeneutico delle dinamiche della crescita della persona. Credo di non condividere appieno tutte le posizioni degli autori che studiano il *coping*, quando sembrano riferirsi più ad una prospettiva *problem-focused* che ad una *emotion-focused*. Penso che non si debbano dimenticare le radici inconscie (non consapevoli) delle situazioni di stress con cui il *coping* si confronta. Come sarebbe un errore dimenticare la funzione psicodinamica positiva, dal punto di vista economico, ed anche difensiva, che lo stress può avere per la persona. Più generalmente, è constatazione clinica comune che, nel processo di formazione di un atteggiamento religioso egosintonico, si trovano sempre, variamente intrecciati intorno all'asse principio del piacere-principio del reale, illusione, disillusione, delusione e delirio.

Ancora una volta, la risposta alla domanda *La religione è utile alla salute mentale?* non può provenire che dall'analisi della storia individuale. E da questo punto di vista mi sembrano completamente fuori centro le ricerche che si sforzano di dimostrare se la religione allunga od accorcia la vita, aumenta o diminuisce l'ansia, incrementa o diminuisce la pressione sanguigna degli ipertesi e così via. Troppe le variabili che sfuggono al controllo di queste ricerche, che pretendono di essere scientifiche solo perché misurano delle "cose concrete"; mentre in realtà misurano in maniera del tutto insufficiente, o definiscono in maniera inadeguata, ciò che è psichico e ciò che è considerato valore per l'uomo. Necessariamente conseguente alle annotazioni precedenti è il terzo punto su cui vorrei richiamare l'attenzione critica ed il dibattito dei colleghi. Si tratta dello snodo dei rapporti

che legano ed ancorano la raffigurazione conscia di Dio, il concetto di Dio, le credenze, l'adesione di fede, il comportamento religioso, (che si verificano sostanzialmente al livello conscio) con quella che Rizzuto, ed altri con lei, chiamano una "rappresentazione inconscia di Dio". Come è a tutti ben noto, Rizzuto dedica una gran parte della sua opera, a partire da *The birth of the living God* (1979) allo studio di formazione, evoluzione trasformazione e uso della rappresentazione psichica di Dio lungo il ciclo di vita. Per la Rizzuto la rappresentazione di Dio è un oggetto transizionale illusorio (in senso winnicottiano), che si origina dall'interazione dialettica tra la rappresentazione del sé e le rappresentazioni oggettuali primarie.

Mi pare che si tratti di un concetto ed un modello su cui vale la pena di soffermarsi criticamente, tentando di collocarci dal punto di vista del soggetto che diviene credente (o non credente), cioè della relazione (sia di accettazione che di rifiuto) che l'individuo instaura con la religione che incontra nel suo ambiente culturale, per coglierne le funzioni di difesa o di patologia. Anche perché Rizzuto stessa ha mostrato recentemente come rappresentazioni distorte di Dio possano sostenere un iniziale ruolo difensivo e di *coping* per la personalità, al tempo stesso strutturandone la nevrosi.

Il pensiero 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 compositi, 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 d'ogni livello dell'organismo psicofisico: a partire da memorie viscerali, sensomotorie, propriocettive, eidetiche, iconiche e, più tardi, anche concettuali. Purtroppo, credo che alcun autori che si riferiscono alla teoria della Rizzuto in realtà non tengano ben presente la sua elaborazione del concetto di rappresentazione e molto spesso nell'uso, la confondono con la raffigurazione cosciente che il soggetto se ne fa, con il concetto (o idea) di Dio, con la presentazione che ne fanno le religioni e le teologie. Tra i tanti fraintendimenti che si potrebbero citare, ne basti uno solo: quello di pensare che una buona "rappresentazione" di Dio può provenire direttamente, o venire corretta e riorientata, dall'istruzione religiosa, dallo studio della Bibbia e, viceversa, che la rappresentazione di Dio sia

espressione di una sorta di innato desiderio di Dio presente nell'uomo, etc. Qui ci si propone una questione teorica e tecnica interessante. Come una certa rappresentazione di Dio, intesa dalla Rizzuto soprattutto nella sua dimensione inconscia e preconsca, venga eventualmente ad influire sulla formazione del concetto conscio di Dio e sull'atteggiamento consapevole di fede o non credenza che l'individuo adotta verso la religione incontrata nel contesto sociale e nelle varie fasi del suo ciclo di vita. Infatti, la fede, così come l'ateismo, si struttura in un processo conscio, anche se si radica in rappresentazioni del Sé e degli oggetti che sono di natura preconsca od inconscia.

Nonostante la Rizzuto abbia precisato e sottolineato l'estrema complessità delle matrici, insieme personali e sociali, della rappresentazione di Dio, io temo che il concetto di "rappresentazione inconscia" possa essere frainteso da qualcuno come una specie di germinazione spontanea delle relazioni primarie. Con derive teoriche pericolosamente vicine all'innatismo platonico, agli archetipi junghiani e a una certa, confusiva psicoteologia.

Mentre Dio, il dio di una religione "data" e rivelata, come quella cristiana, si colloca nell'ambito dell'alterità, della simbolicità, della parola, dell'interlocuzione. E non c'è l'altro senza il possesso di una soggettività e di un significante per essa, secondo la lezione di Jacques Lacan.. Altrimenti, si attinge forse solo un sentimento "oceanico" secondo la nota espressione di Romain Rolland discussa da Freud un'esperienza vaga di sublime, un sacro autoreferenziale che giustamente Lou Andreas Salomé ricollegava, così come l'esperienza estetica e quella erotica, ad una esperienza arcaica di narcisismo primario autosufficiente ed autoappagante. Mentre io credo che la religiosità vissuta di un individuo sia sempre il risultato di relazioni tra l'intrapsichico, l'intersichico e il culturale. Queste relazioni suppongono delle precondizioni psicologiche, (specifiche, e, certamente, a-religiose) come la capacità di relazioni oggettuali sufficientemente strutturate, la capacità di simbolizzazione, e di attribuzione di significato agli eventi, di distinguere tra oggetto ed uso dell'oggetto. Ma l'esperienza religiosa richiede, ancor più, la capacità di dare un nome all'esperienza e, per l'uomo di fede cristiana, suppone la parola rivelativa, la capacità di rispondere all'interlocuzione rivolta da Dio o, più specificamente, come Vergote ci ha insegnato, in numerosi suoi scritti, di cogliere il significante "padre" come metafora insatura e asintotica e non certo solo proiezione del padre terreno.

Mario Aletti

## NUOVI SOCI

Il Direttivo Nazionale ha approvato, all'unanimità, la domanda di ammissione, quale socio aggregato di CARLO LAVERMICOCCA. Ha inoltre accolto, sempre all'unanimità, la richiesta di inserimento nell'elenco dei **soci ordinari**, a norma dell'ultimo capoverso art. 5 dello Statuto, dei soci, già aggregati, FLAVIO PAJER e PIERLUIGI ZOCCATELLI.

## ATTIVITÀ DEI SOCI

☞ Mario Aletti, interverrà al XIVth Conference of the Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie, che si terrà nei giorni 28-30 settembre 2001, a Soesterberg (Olanda), con una relazione dal titolo *Coping with religion: from a psychic representation to a personal attitude towards God* e parteciperà all'assemblea di fondazione della nuova International Association for the Psychology of Religion.

☞ Eugenio Fizzotti, e ALÆF - Associazione di Logoterapia e Analisi Esistenziale Frankliana organizzano a Roma, dal 22 al 25 novembre 2001, il 1° Convegno Internazionale di Logoterapia dal titolo *Vivere il tempo. Luoghi e itinerari di riconciliazione*. Per informazioni: tel. 06 87290394; fax 06 87290395; [www.logoterapiaonline.it](http://www.logoterapiaonline.it).

☞ Francesco Marchioro e l'Associazione IMAGO – Ricerche psicoanalisi applicata, nei giorni 23-24-25 novembre 2001, organizzano a Bolzano il 4° Congresso Internazionale "Psicoterapia: tradizione e innovazione". Per informazioni: e-mail [info@imagopsyche.org](mailto:info@imagopsyche.org); tel. e fax 0471 270 613.

☞ Prossimi incontri della Sezione Milanese: 29/9; 27/10; 24/11 e 29/12 (sempre di sabato, ore 10-12,30). Info: Franco Gualdoni, tel. 02 4155942; e-mail: [gualdoni@tiscalinet.it](mailto:gualdoni@tiscalinet.it)

## ABBIAMO PERSO PER SEMPRE LA NOSTRA INNOCENZA

*La tragedia di New York ha sconvolto l'umanità. Ma la fiducia nella ragione e nella democrazia non deve venir meno. Come ci insegna, con nobili parole, da Boston, l'amica ANA-MARÍA RIZZUTO.*

Carissimo Mario, many thanks for your care and concern.

This unspeakable event has changed America and the world for ever. Nothing can protect anybody anywhere from murderous destructive hatred. America, the powerful, has been subdued by primitive knives. We have lost our innocence for ever. Let us hope that wisdom and prudence guide our government in handling this crisis. The worst I can imagine is thirst for revenge.

A big hug, Ana-María