

PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE-news

Notiziario della Società Italiana di Psicologia della Religione

Anno 11, n.3, Settembre-Dicembre 2006

Religione e attaccamento: il convegno

Il prossimo convegno della nostra Società (che si terrà a giugno 2007) avrà per tema il rapporto fra attaccamento e religione. Chi fra i soci ha una preparazione psicologica recente, certamente saprà di cosa stiamo parlando, ma chi ha studiato psicologia anche solo una decina d'anni fa, forse non conosce bene il concetto di attaccamento che pur essendo stato introdotto da Bowlby negli anni sessanta non è stato divulgato in Italia se non negli ultimi 15/20 anni. Proverò ad introdurre brevemente il concetto e a spiegarlo sinteticamente, suggerendo poi alcuni testi su cui approfondirlo.

Con il termine "attaccamento" Bowlby intende quel particolare legame di relazione che si instaura fra il bambino (dal momento della nascita in avanti) e la persona che si prende cura di lui (in genere la madre). Questo legame si basa su una serie di comportamenti messi in atti da entrambi i componenti della relazione, tramite sorrisi, vocalizzi, pianto (e relative reazioni del *caregiver*, ovvero la "persona che si prende cura") e successivamente tramite avvicinamenti ed allontanamenti.

Ovviamente il processo è più complesso di quanto l'ho descritto. Infatti Bowlby partiva da una profonda riconsiderazione della relazione madre-bambino e andò a cercare delle somiglianze comuni nei comportamenti, senza disdegnare gli apporti etologici. Qualche anno dopo la Ainsworth studia questa relazione, cercando le eventuali differenze individuali e, basandosi su eventi ben conosciuti (come la paura dell'estraneo), realizza una procedura (la Strange Situation) che cerca di capire quale tipo di legame di attaccamento (e relativi comportamenti) si sono instaurati fra la madre e il bambino.

Si viene così a creare una sorta di tipologia che vede inizialmente la suddivisione in attaccamento

sicuro, *insicuro evitante* ed *insicuro ambivalente* a cui si aggiunge successivamente l'attaccamento *disorganizzato/disorientato*. Altri studiosi hanno aggiunto altre categorie (come l'evitante-ambivalente) o le hanno ristrutturare cambiando nome e modificando la loro descrizione. Tuttavia, tutte ruotano attorno al concetto di "attaccamento sicuro", che deve intendersi come l'insieme dei comportamenti messi in atto dal bambino e dalla madre e caratterizzati dalla profonda fiducia del bambino nei confronti della madre e della sicurezza, protezione e sostegno che la madre sa offrire. In questa situazione, la madre costituisce una "base sicura" a cui il bambino fa riferimento, a cui manifesta in modo chiaro i propri bisogni e le proprie esigenze e, dall'altra, trova una risposta per lui soddisfacente.

I successivi apporti teorici hanno esteso il concetto di attaccamento a figure diverse dalla madre (come il padre, i nonni, la baby-sitter) e hanno trovato delle somiglianze con le relazioni che l'adulto stabilisce con altri adulti e sul modo in cui sceglie il proprio partner ed è stato utilizzato in ambito clinico. Per alcuni studiosi, lo stile d'attaccamento dell'infanzia può essere diverso a seconda del *caregiver* e può cambiare nel corso del tempo.

Un libro semplice e breve per introdursi al concetto di attaccamento è quello di Simonelli e Calvo (2002). Per un maggiore approfondimento, con una chiara, ampia ma sintetica panoramica sulle varie forme e i vari contesti dell'attaccamento, si consiglia il testo di Cassibba (2003) che contiene anche un capitolo sulla relazione con la religione. Il testo più poderoso e completo è certamente il Cassidy e Shaver (1999), mentre alcuni articoli importanti sugli aspetti clinici e di coppia si possono trovare in Carli (1995).

SOMMARIO

- ◆ Religione e attaccamento: il convegno
- ◆ Attaccamento e vissuto religioso
- ◆ Premio Milanese: riassunti
- ◆ Pubblicazioni dei soci
- ◆ 11° Convegno della Società

Germano Rossi



Attaccamento e vissuto religioso

Tra gli studiosi che per primi hanno applicato la teoria dell'attaccamento allo studio del vissuto religioso vi è senza dubbio Lee A. Kirkpatrick. Già a partire dalla fine degli anni '80 lo psicologo americano ha cercato di dimostrare "che molti aspetti delle credenze e dei comportamenti religiosi possono essere interpretati in maniera utile e significativa anche in termini di dinamiche d'attaccamento" (Kirkpatrick, 1999/2002). Anzi, secondo Kirkpatrick, l'applicazione del modello d'attaccamento alla fede religiosa è per molti aspetti "più chiara rispetto a quella delle relazioni di coppia" (p. 910); ne consegue che "sotto molti aspetti la fede religiosa può fornire una visione unica dei processi di attaccamento nell'età adulta".

Elemento centrale nel pensiero di Kirkpatrick è l'idea che Dio e le altre divinità siano percepite, da molte persone, come *figure d'attaccamento* e, inoltre, che tale relazione vissuta con Dio soddisfi "tutti i criteri che definiscono le relazioni d'attaccamento" e funzioni, da un punto di vista psicologico, "come relazione d'attaccamento vera a propria" (ibidem). Soprattutto nelle religioni monoteiste la fede in un Dio personale con il quale il credente afferma di vivere una *personale esperienza di relazione*, costituisce un punto nodale. Nel cristianesimo questa "dinamica" può esprimersi anche attraverso la relazione con altre figure soprannaturali, come Gesù o Maria, ma, sostiene Kirkpatrick, anche al di fuori della cristianità (quindi anche nei Paesi nei quali prevalgono le religioni orientali come il Buddismo e l'Induismo) il vissuto del credente è popolato da una serie di dei e altre divinità "molti dei quali possono fungere da figure simili a quelle d'attaccamento" (ibidem).

Un secondo elemento centrale nella relazione dell'individuo con Dio è l'*amore*. Cardine della fede cristiana è la certezza che "Dio è amore" e nel vissuto del credente vi è la profonda convinzione che "Gesù mi ama". Il linguaggio della mistica è un linguaggio d'amore e l'esperienza della conversione è stata spesso paragonata all'esperienza dell'innamoramento. Tutte queste osservazioni – comprovate da numerose ricerche empiriche – portano Kirkpatrick ad affermare che "il tipo di amore provato nell'ambito della relazione con Dio assomiglia molto più strettamente all'attaccamento prototipico del bambino alla propria madre" (p. 911). Certamente, l'idea che Dio sia vissuto, psicologicamente, come figura genitoriale non è nuova: a partire da Freud – che vedeva Dio come una figura paterna esaltata – molte ricerche in psicologia della religione hanno evidenziato le qualità paterne e materne dell'immagine di Dio. In sostanza, "Dio è considerato come un genitore protettivo, che si prende cura di noi e che è sempre affidabile e disponibile nei confronti dei suoi

figli, quando essi ne hanno bisogno" (p. 912).

Secondo Kirkpatrick, sarebbero quattro i processi d'attaccamento che si riflettono nell'esperienza religiosa. Anzitutto, *la ricerca e il mantenimento della prossimità a Dio*. Come sappiamo da Bowlby, la funzione biologica del sistema comportamentale dell'attaccamento "è il mantenimento della prossimità di un bambino a una figura protettiva d'attaccamento" (ibidem). Il bambino cerca una vicinanza fisica, un contatto con la propria mamma e per questo piange, allunga le braccia (per essere preso in braccio), si aggrappa e così via. Crescendo, il bambino si soddisfa attraverso il solo contatto visivo o verbale, fino a quando – anche aiutato dai cosiddetti oggetti transizionali – impara ad accettare una figura d'attaccamento incorporata. Ora, le credenze religiose suggeriscono varie modalità per favorire la percezione della "vicinanza" di Dio: ad esempio la credenza che Dio sia "onnipresente" e che pertanto una persona è sempre "in prossimità" di Dio; la presenza diffusa e capillare di "luoghi di culto" nei quali la persona che vi si reca può esperire la vicinanza a Dio. Ma la forma più importante del comportamento d'attaccamento finalizzato al mantenimento della prossimità a Dio "è rappresentato dalla preghiera" (p. 913), specie quella contemplativa e meditativa. Il secondo processo d'attaccamento che si riflette nell'esperienza religiosa è il vissuto di *Dio come rifugio sicuro*. Cardine dell'attaccamento è l'offerta di protezione ai piccoli della specie altrimenti indifesi; ebbene, la religione – come molte ricerche empiriche mostrerebbero – diviene particolarmente importante nei periodi di difficoltà della vita, "malattia, disabilità e altri eventi negativi della vita, che causano sia stress fisico che mentale; la morte anticipata o reale di amici e parenti e il trovarsi ad affrontare situazioni di vita sfavorevoli" (ibidem). Pensiamo, ad esempio, alle varie strategie religiose di coping usate in situazioni di stress (Pargament). Inoltre, l'esperienza della relazione con Dio riflette un terzo carattere essenziale del processo di attaccamento e cioè la percezione di *Dio come base sicura*, capace di fornire un senso di sicurezza e, appunto, una base sicura, per l'esplorazione dell'ambiente. Kirkpatrick cita diverse espressioni dei Salmi, molto eloquenti: "Se dovessi camminare in una valle oscura, non temerei alcun male, perché tu sei con me, Signore. Il tuo bastone e il tuo vincastro mi danno sicurezza" (Sal. 22); in altri il Signore è "rifugio" (Sal. 3), oppure "mia roccia e mia fortezza" (Sal. 17). In questo senso, si può affermare che "la vera religiosità è positivamente correlata ad un senso di competenza e controllo ed è associata a un approccio attivo e flessibile nella risoluzione di problemi. In più, la fede suscita un senso di ottimismo e speranza in riferimento sia al futuro a breve termine sia a quello a lungo ter-

mine” (p. 914). Infine, il processo di attaccamento si riflette anche nelle *reazioni alla separazione o alla perdita della figura d’attaccamento*. Non a caso nelle credenze cristiane – ricorda Kirkpatrick – “la separazione da Dio è la vera essenza dell’inferno” (p. 915) e, come molte ricerche hanno mostrato, la perdita della fede può essere vissuta, psicologicamente, in modo analogo al divorzio o alla dissoluzione di altre relazioni interpersonali strette.

Un altro ambito di studio riguarda *la ricerca delle differenze individuali* nell’attaccamento alla religione. La tesi di Kirkpatrick è chiara e si riassume in quella duplice ipotesi che sono state chiamate *ipotesi della corrispondenza e ipotesi della compensazione*. Vediamo anzitutto la prima: “differenze individuali nella fede e nelle esperienze religiose dovrebbero riflettere differenze individuali negli stili d’attaccamento e nei modelli mentali. Ci si può aspettare che gli individui che possiedono modelli mentali generalizzati positivi o ‘sicuri’ di sé e delle figure d’attaccamento considerino Dio e le altre divinità in modo simile. Allo stesso modo, ci si può aspettare che un orientamento ‘evitante’ nei confronti delle relazioni strette si manifesti in ambito religioso come agnosticismo, ateismo, o nella visione di Dio come remoto ed inaccessibile. Infine, un orientamento ‘ambivalente’ può esprimersi in una relazione con Dio profondamente emozionale, dispendiosa ed eccessivamente dipendente” (p. 916). Queste ipotesi sono state confermate da numerose ricerche. Lo stesso Kirkpatrick, con Shaver, ha messo a punto una procedura per la misurazione dell’attaccamento a Dio in cui sono stati operazionalizzate tre modalità di attaccamento: *sicuro* (Dio disponibile e rassicurante); *evitante* (Dio distante e inaccessibile); *ambivalente* (Dio inconsistentemente disponibile e affidabile). La corrispondenza tra modelli di religiosità e modelli di attaccamento è stata confermata anche da ricerche *trans-culturali*: “le culture in cui le cure genitoriali caratterizzate dall’accettazione (in cui, cioè, il genitore ama e alleva) erano predominanti, tendono ad avere sistemi di fede caratterizzati da divinità benevole, mentre le culture in cui predominano le cure genitoriali ‘rifiutanti’ tendono a credere in divinità più malevole” (p. 918).

Ma, prosegue Kirkpatrick, gli individui possono rivolgersi a Dio, o ad altri esseri soprannaturali, anche come a *sostituti o surrogati delle figure d’attaccamento*: “in determinate condizioni... l’individuo può prevedere (basandosi su precedenti esperienze e/o circostanze attuali) che gli sforzi per ottenere una prossimità e un conforto adeguati dalla figura d’attaccamento primaria, probabilmente, non avranno successo. È verosimile che in tali casi inizi la ricerca di una figura d’attaccamento alternativa e più adeguata e, di conseguenza, che gli individui si rivolgano a Dio, quale figura d’attaccamento sostitutiva” (p. 919). Sono tre le circostanze in cui tale meccanismo potrebbe attuarsi: anzitutto, quando un indi-

viduo si rende conto che l’intensità di un fattore stressante o il grado di pericolo avvertito semplicemente *eccede le capacità effettive o percepite della figura d’attaccamento primaria*. I genitori non sono onnipotenti, e solo una divinità onnipotente e onnipotente può oltrepassare tali limiti umani. Si pensi, ad esempio, ad una situazione come il trovarsi in guerra. In altri casi, la figura d’attaccamento principale può *non essere più disponibile* – pensiamo, ad esempio, alla perdita permanente per morte o altre gravi circostanze. Infine, un terzo tipo di circostanza capace di stimolare una ricerca di attaccamento sostitutivo può essere *una storia di attaccamenti non soddisfacenti*: “molti ricercatori hanno dimostrato che i bambini che non riescono a stabilire attaccamenti sicuri ai genitori cercano figure d’attaccamento sostitutive, inclusi insegnanti, fratelli più grandi, altri parenti, o altre persone più forti e più sagge... sembra ragionevole assumere che Dio possa rivestire questo ruolo per molte persone con storie d’attaccamento insicuro” (p. 921). Va comunque detto – prosegue Kirkpatrick – che sebbene la storia dell’attaccamento infantile possa esercitare un’influenza a distanza sull’esperienza religiosa adulta, è comunque probabile che l’esperienza religiosa sia mediata dalle influenze più prossime di relazioni d’attaccamento adulte: “la visione dell’attaccamento come sistema dinamico conduce alla predizione che gli adulti che giudicano i loro attaccamenti di coppia inadeguati più probabilmente si rivolgeranno a Dio come figura d’attaccamento sostitutiva” (p. 922). In tutti questi casi, pur senza arrivare a dire “che tutte le credenze religiose abbiano la loro radice in relazioni interpersonali insoddisfacenti” (p. 924), è comunque possibile affermare che “la fede in Dio come figura d’attaccamento dovrebbe conferire indubbi benefici psicologici” (ibidem).

Esisterebbero dunque due modelli generali secondo i quali le esperienze religiose riflettono processi psicologici di attaccamento. Il primo modello – che Kirkpatrick chiama della *corrispondenza* – presenta l’attaccamento a Dio in continuità e in analogia con gli attaccamenti vissuti nell’infanzia o che si sperimentano a livello di coppia nell’età adulta. Il secondo modello – detto della *compensazione* – spiega l’esperienza religiosa, specie in persone con attaccamenti insicuri durante l’infanzia, come un rivolgersi a Dio quale figura sostitutiva d’attaccamento. Il problema, teoretico ed empirico, dell’integrazione dei due modelli resta una questione ancora aperta, nonostante la grande mole di ricerche che negli ultimi anni si sono moltiplicate e delle quali Granqvist fornirà una sintesi. C’è da augurarsi che questa breve nota possa suscitare o incrementare l’interesse per il Convegno che la Società sta organizzando per il prossimo mese di giugno e stimolare una attiva partecipazione.

Massimo Diana

Bibliografia

- Carli, L. (Ed.) (1995). *Attaccamento e rapporto di coppia*. Milano: Cortina.
- Cassibba, R. (2003). *Attaccamenti multipli*. Milano: Unicopli.
- Cassidy, J., Shaver, P.R. (Eds.) (1999). *Handbook of attachment. Theory, research and clinical applications*. New York. Guilford. Trad. it. *Manuale dell'at-*

- taccamento*. Roma: Fioriti, .
- Kirkpatrick, L. A. (1999). Attaccamento e rappresentazioni e comportamenti religiosi (pp. 909-930). In Cassidy, J., Shaver, P.R. (Eds.). *Manuale dell'attaccamento*. Roma: Fioriti.
- Simonelli, A. & Calvo, V. (2002). *L'attaccamento: teoria e metodi di valutazione*. Roma: Carocci.

Premio Milanese

Presentiamo qui, il riassunto della tesi che ha vinto il Premio Milanese e di una delle tre che è stata segnalata dalla giuria. I riassunti delle altre segnalate verranno pubblicate sui prossimi numeri del Notiziario.

Religiosità, attaccamento e fondamentalismo: un approccio empirico (Salvatore Iovine)

Questo studio ha analizzato la validità di due principali linee teoriche: la prima concerne il fondamentalismo religioso ed il suo significato per la psicologia della religione, la seconda rimanda alla possibilità di utilizzare il paradigma teorico dell'attaccamento nell'ambito della psicologia della religione come un importante *framework* per integrare ricerca e teoria.

Il campione utilizzato in questa ricerca è composto da 339 soggetti, 210 nella città di Milano (centro e periferia sud) e 129 nella provincia di Bergamo, reclutati tenendo il più possibile bilanciati il genere, le tre fasce d'età (fra 18 e 30 anni, tra i 30 ed i 55 anni e maggiore di 55 anni) e il luogo di residenza (paese, piccola città e grande città) con l'obiettivo di ottenere una buona rappresentatività della popolazione generale.

Nella fase di somministrazione, per ogni soggetto, sono state seguite le medesime modalità di reclutamento: la prima fase consiste in una breve presentazione e l'intervistato viene informato sulla volontarietà e sull'anonimato della sua partecipazione; segue una rapida introduzione dello scopo della ricerca comunicando l'intento di raccogliere alcune informazioni attinenti all'ambito religioso; infine vengono comunicate le linee guida per la compilazione e si evitano successivi interventi fino alla consegna del questionario compilato.

La tecnica di rilevazione consiste in indagini personali condotte *face to face* ed effettuate preferendo situazioni di tranquillità come biblioteche, presso il domicilio dell'intervistato, durante le pause lavorative, nei parchi pubblici, durante il viaggio in treno e in generali momenti di relax. Per la compilazione del questionario, compresa la fase introduttiva, occorrono circa 20 minuti.

Di seguito sono riportate le caratteristiche salienti del campione intervistato. Tutti i soggetti che compongono il campione sono di nazionalità italiana. Il 47.2% sono maschi ed il 52.8% femmine; il 36% dei rispondenti hanno un'età inferiore a 30 anni, il 40% è compreso tra i 30 ed i 55 ed il 20% maggiore di 55 anni. Per quanto riguarda la residenza, i dati ottenuti indicano che 190 soggetti vivono in un paese e 149 in

città di cui il 21% in una piccola città ed il 23% in una grande città. Inoltre, le informazioni raccolte indicano che il 32.7% del campione si definisce "credente e praticante", il 45.1% si ritiene credente ma non praticante, il 19.5% si considera "né credente né praticante" e il 2.7% sono "non credenti ma praticanti per motivi familiari e/o sociali". La religione di riferimento risulta essere per il 79.% quella cattolica (escludendo i non credenti), per l'1.5% "altro" (2 soggetti evangelici, 2 cristiani e 1 individuo che non specifica) ed il 19.5% si definisce "ateo".

Il 74.9% dei partecipanti ha un partner sessuale. Rispetto alla politica il 23.3% del campione non ha una preferenza specifica. Il 35.4% ha ideologie di sinistra, il 30.7% si colloca al centro ed il 10% si considera di destra. Sono state raccolte anche informazioni socio-demografiche quali la distribuzione del titolo di studio, dello stato civile e delle professioni dei soggetti appartenenti al campione.

In questa prima fase di analisi dei dati abbiamo accettato come vere e affidabili le strutture delle scale così come i rispettivi autori le propongono, senza effettuare verifiche sulla loro struttura fattoriale nel campione italiano. Questo ci permetterà di fare dei confronti con il campione americano (statunitense o canadese). Inoltre, per ogni strumento utilizzato in questo studio, è stato calcolato il coefficiente di consistenza interna e le scale, originariamente in lingua inglese, sono state tradotte in italiano e sottoposte a *back translation* mantenendo inalterato il numero ed il contenuto degli item.

Il campione sul quale è stata effettuata la standardizzazione riportano nella *Religious Fundamentalism scale* (Altemeyer e Hunsberger, 1992) un punteggio medio di 81.8 in un range fra 21 e 174 ($s=31.6$), con una coerenza interna pari a .905.

Nella *Religious Fundamentalism Scale* (Martin e Westie, 1959), che in realtà misura l'ortodossia religiosa, il punteggio medio è di 3.3 ($s=9.4$) compreso in una gamma di -18/+18. La coerenza interna dello strumento misurata nel campione italiano è di .89, pertanto lo strumento risulta attendibile nella misurazione dell'ortodossia religiosa nel campione italiano.

La terza ed ultima scala religiosa utilizzata, la *Religious Orientation Scale-revised* (Gorsuch e Mc-

Pherson, 1989), è composta da due scale di rilevazione dell'orientamento religioso, scala I-R (religiosità intrinseca) e scala E-R (estrinseca). Quest'ultima è suddivisa in Ep (estrinseca personale) ed Es (estrinseca sociale). Il campione italiano riporta nella scala I-R un punteggio medio di 23.4 (s=5.7) in una gamma 11-38; nella scala E-R si è misurato un punteggio medio di 16.2 (s=5.2). Considerando le due sottoscale, si ottiene rispettivamente 10.21 e 5.94 come punteggi medi e 3.32 e 3.01 come deviazioni standard (gamma 3-15 per entrambe le scale). Le coerenze interne sono .65 per la scala I-R, .78 per la scala E-R; .76 per Ep e .83 per Es.

La *Relationship Scale Questionnaire* (Griffin e Bartholomew, 1994) ha permesso di classificare i soggetti, rispetto all'attaccamento di cui il 33.9% sicuro, il 23.3% distanzianti, il 22.4% preoccupato ed il 20.4% di timorosi. Ricordiamo che il prototipo "distanziante" è ricavato, nel modello a quattro categorie di Bartholomew, da entrambi i gruppi sicuro ed evitante della ripartizione classica.

La coerenza interna della scala "pattern sicuro" è di .42; per il pattern "preoccupato" si rileva una coerenza interna di .46; per il pattern "distanziante" l'alfa è di .65; mentre per la scala "timoroso" è di .47. Le coerenze interne di alcune scale risultano essere relativamente basse a causa del basso numero di item che le compongono. Inoltre i quattro prototipi di attaccamento adulto valutati con la RSQ misurano due fattori latenti "immagine del sé" e immagine dell'altro" tra loro interdipendenti. La RSQ non è stata costruita per catalogare il soggetto in un pattern specifico, bensì l'obiettivo è fornire, per ogni intervistato, una misura in ognuno dei quattro prototipi valutati su scala continua. Anche la somministrazione sul campione italiano corrisponde a queste caratteristiche.

Se torniamo all'analisi delle caratteristiche psicologiche dell'estremismo religioso e osserviamo la realtà umana in cui compare una condotta religiosa di tipo fondamentalista (gruppo dei testimoni di Geova intervistati), l'ipotesi principale costruita sul fondamentalismo religioso è che questo fenomeno non è una manifestazione diretta di religiosità e non appartiene a qualche particolare tipo di religione, ma che in realtà si caratterizza per un tipico sistema cognitivo-comportamentale.

All'interno della struttura dei processi di pensiero del fondamentalista religioso, si possono rintracciare alcuni elementi tipici della personalità autoritaria come la massiccia cristallizzazione su pochi concetti e l'assenza del bisogno di valutare altre posizioni. Questo tipo di chiusura mentale è ricollegabile alla struttura cognitiva del dogmatismo che con rigidità e inflessibilità gestisce difficilmente nuove informazioni e come difesa dall'ansia, chiude la mente al dialogo.

I risultati dell'analisi di regressione confermano che il 58% della varianza del fondamentalismo è spiegata dall'ortodossia e dall'orientamento religio-

so con coefficienti standardizzati pari a .46 per l'ortodossia, .29 per l'orientamento religioso di tipo intrinseco e .11 per quello estrinseco.

L'esito della regressione ridimensiona la componente religiosa del fenomeno e conferma ulteriormente l'ipotesi di un dogmatismo e di una rigidità di pensiero.

Ulteriori conferme provengono dai confronti fra medie che non evidenziano differenze significative del fondamentalismo tra i sessi, mentre le donne si dimostrano più religiose rispetto agli uomini (sia per quanto riguarda la scala di ortodossia sia per quanto riguarda l'orientamento religioso).

Anche il confronto sulle tre fasce d'età nelle quali è stato suddiviso il campione riporta un interessante risultato, peraltro atteso: i soggetti con età maggiore di 55 anni riportano un valore medio di fondamentalismo (103.35) significativamente diverso dagli altri due gruppi, dove i giovani (<30 anni) hanno una media di 69.40 e quelli tra i 30 ed i 55 anni un livello di estremismo religioso pari a 81.99. Sembra che l'età abbia un'influenza sul livello di fondamentalismo dovuta probabilmente al fatto che i rispondenti con un'età superiore ai 55 anni sono cresciuti ed educati in una società pre-conciliare nella quale la religione possedeva un ruolo centrale. Questo significa che gli individui con caratteristiche fondamentaliste hanno trovato, in una struttura sociale dai connotati fortemente dogmatici ed organizzata sulla base della rigida regola religiosa, la possibilità di adottare il metodo di attribuzione di senso e di significato rintracciabile nei testi sacri.

Il panorama italiano attuale sembra aver perso il carattere lineare ed omogeneo determinato dai tratti regolari e ben marcati del modello ufficiale cattolico pre-conciliare e la secolarizzazione con il suo processo di laicizzazione delle masse ha fornito una pluralizzazione delle forme di vita religiose ed un processo di cambiamento profondo nella coscienza degli individui. Ma questa medaglia presenta un altro volto rintracciabile nella necessità di codici religiosi di comportamento più rigorosi e rigidi di quelli forniti dalla chiesa ufficiale considerata troppo lassista ed elastica. È questa la necessità principale del sistema cognitivo fortemente normativo e cristallizzato dell'individuo fondamentalista alla ricerca di un suo spazio e di un suo tempo.

La conseguenza è una diffusione crescente di movimenti e di gruppi di tipo fondamentalista come dimostrano i risultati raccolti sul campione di 35 soggetti appartenenti ai Testimoni di Geova di tre diverse comunità di cui il 65.7 % sono maschi ed il 34,3% femmine. L'età media è di 42 anni compresa (gamma da 17 a 74 anni). Per quanto riguarda la residenza, i dati ottenuti indicano che 9 soggetti vivono in un paese (25.7%) e 26 in città (84.3%), di cui l'11.4% in una piccola città ed il 62.9% in una grande città (Milano).

Il 100% del campione si definisce credente e praticante, l'85.7% degli intervistati indica di aver cambiato i propri riferimenti religiosi nel corso del tempo, di cui il 22.9% tra i 12-15 anni, 14.3% tra i 16-18 anni, 22.9% tra i 18-24 anni ed il 25.7% dopo i 25 anni.

Rispetto alla politica il 94.3% del campione non ha alcuna preferenza ed il restante 5.7% si considera di centro.

Questo campione riporta un valore medio nella scala di fondamentalismo pari a 148.00 rispetto alla popolazione generale che presenta una media di 81.70. La significatività di tale differenza è statisticamente significativa ($p < .001$). Le risposte alla necessità dell'estremista vengono oggi fornite, almeno in Italia, dallo stile di vita settario tipico di alcune organizzazioni religiose (ricordiamo che la congregazione dei Testimoni di Geova è la seconda religione formalmente organizzata in Italia).

Un'ulteriore verifica effettuata in questa ricerca riguarda il principio di intratestualità, secondo cui il fondamentalista considera la verità espressa nel libro sacro come assoluta ed adotta una chiusura rispetto alle altre fonti interpretative. I risultati dell'ANOVA condotta su alcuni item specificamente selezionati confermano l'ipotesi del letteralismo e rispetto alla definizione "ogni volta che la scienza e le sacre scritture sono in conflitto è la scienza ad aver commesso un errore" i soggetti con un punteggio elevato nella scala di fondamentalismo si definiscono (fortemente o completamente) in accordo. Oltre a confermare la tendenza di un'assolutizzazione della verità religiosa, questo risultato dimostra come il fondamentalista attui una rigida opposizione nei confronti delle altre attribuzioni di significato anche quando queste provengono da un modello scientifico. Per esempio l'item 18 della scala RF riporta la seguente definizione: "Ogni volta che la scienza e le sacre scritture sono in conflitto è la scienza ad aver commesso un errore". Oltre a confermare la tendenza di un'assolutizzazione della verità contenuta nei libri sacri, questo risultato dimostra come il fondamentalista attui una rigida chiusura verso tutte le altre fonti interpretative della realtà. Anche le scienze e il metodo scientifico sono posti in discussione di fronte all'attribuzione di significato contenuta nei libri sacri. La rigidità del sistema cognitivo di pensiero dell'estremista religioso si conferma essere l'elemento discriminatore rispetto al non-fondamentalista.

Come esposto precedentemente, la seconda linea di ricerca riguarda la possibilità di utilizzare il paradigma teorico dell'attaccamento, come originariamente proposto da Bowlby e ridefinito successivamente da Bartholomew, nell'ambito della psicologia della religione come un importante *framework* per integrare ricerca e teoria, con particolare enfasi sull'attaccamento adulto.

Utilizzando la *Relationship Scale Questionnaire* si è ottenuto per ogni rispondente un punteggio in ognuno dei quattro pattern d'attaccamento adulto (sicuro, preoccupato, evitante, timoroso), identificati sulla base dell'immagine del sé e degli altri e valutati secondo un modello dimensionale. L'analisi della varianza conferma l'ipotesi di una possibile corrispondenza tra i pattern d'attaccamento adulto ed il modo con cui un individuo vive la propria religiosità, almeno per il pattern sicuro e per quello distanziante.

In effetti i risultati confermano le attese secondo cui i punteggi positivi nello stile d'attaccamento adulto "distanziante", contrariamente a quelli negativi, sono associati ad un vissuto religioso dai tratti agnostici ed atei, rintracciabile nei bassi punteggi nelle scale di orientamento religioso intrinseco ed estrinseco e di ortodossia. Sembrerebbe che questi soggetti non vivano la propria religiosità come un fattore motivazionale di interesse, aspirazione e volontà (basso punteggio nella scala intrinseca) e che non "usano" Dio o più in generale la religione (bassi punteggi nella scala estrinseca) come un mezzo di conforto e sicurezza; in effetti questi oggetti riportano punteggi bassi in tutte le scale religiose. Sembrerebbe che l'eccessiva freddezza verso i rapporti interpersonali, caratteristica di questo pattern, influenzi anche la dimensione religiosa di queste persone e la loro relazione con le divinità quasi o del tutto assente, rispetto al prototipo "sicuro" che dimostra (relazione presente con i punteggi medio-alti nelle scale religiose) un livello di religiosità nettamente superiore.

I risultati confermano in parte le ipotesi iniziali di corrispondenza per quanto concerne l'analisi delle dimensioni dell'immagine del sé e dell'immagine degli altri, dicotomizzate in positiva e negativa secondo il modello di Bartholomew.

L'immagine positiva degli altri, intesa come modello operativo interno secondo le teorizzazioni bowlbiano, è associata con i punteggi elevati in tutte le scale religiose. Questi risultati indicano che il modello operativo degli altri anche nella sua estensione alla psicologia della religione si collega al versante relazionale (relazione personale in un modello positivo vs. relazione impersonale o inesistente per il modello negativo). La credenza secondo cui Dio è una figura con la quale una persona ha una relazione intima è in relazione con il modello degli altri che un individuo possiede, cioè quanto le figure d'attaccamento sono state interiorizzate come disponibili e accudenti. In aggiunta i valori di stabilità interna delle scale utilizzate indicano che questi strumenti possono essere utilizzati anche nella popolazione italiana. La stessa conclusione vale per la *Relationship Scale Questionnaire* di Bartholomew.

Gli eventi degli ultimi decenni hanno generato un interesse diffuso nei confronti dei fenomeni religiosi in generale e del fondamentalismo in particolare.

Anche se avevo già in passato osservato con attenzione i movimenti che portano il nome di fondamentalismi, non mi era chiara la misura della complessità del problema che non può essere considerato indipendente dalla struttura di personalità individuale e dalla storia socio-culturale della persona.

In questo contesto i modelli psicologici mi hanno fornito gli strumenti necessari per un'analisi parziale del fenomeno e mi hanno permesso di rivedere i giudizi che avevo costruito sulla religiosità e sulle sue forme più estreme; insomma un altro punto di vista che considera il fondamentalismo come un atteggiamento psicologico, ombra costante e deriva sempre possibile, all'interno di ogni credo religioso.

Infatti, in qualità di psicologo della religione, mi sono interessato al processo psicologico che costituisce l'atteggiamento dell'individuo verso il proprio vissuto religioso; un approccio che è rivolto non all'oggetto, la religione nella sua specificità contenutistica, ma all'uso dell'oggetto. Ciò mi ha portato all'elaborazione di modelli psicologici che si focalizzano sulla dimensione religiosa individuale e sulla sua interazione con altri vissuti psichici, come il sistema d'attaccamento, all'interno di un progetto squisitamente empirico che, in quanto tale, ha rispettato gli usuali criteri scientifici di validità, attendibilità e ripetibilità.

Possibili sviluppi futuri indicano che modelli desunti dalla teoria psicoanalitica e validati nella pratica clinica potranno mettere in luce i dinamismi profondi ed inconsci che motivano ed alimentano nell'individuo il vissuto religioso o più in particolare l'atteggiamento fondamentalista.

L'Uomo Mosè di Freud. Religione, storia e clinica. (Mauro Pasqua)

L'uomo Mosè e la religione monoteistica (UM) di Freud è il risultato di un lavoro durato per tutti gli ultimi cinque anni della vita del padre della psicoanalisi e si presenta come una fucina di temi che entrano in tensione con problemi che percorrono tutta la sua opera. Il testo si sviluppa su un'angusta linea di confine in cui si incontrano la vita fantastica e innocente del bambino, le fantasie rimosse e inconscie del nevrotico, le poetiche elaborazioni del mito e certe forme di patologia psichica, oltre le ipotesi di crimini commessi dagli uomini alle origini o nel corso della loro storia. Fra le opere dell'ultimo Freud UM ha una collocazione singolare e un interesse che va ben oltre le specifiche tesi di storia della religione che contiene, tuttavia la sua fortuna è stata assai scarsa tra gli psicoanalisti come tra gli altri cultori di discipline che l'opera chiama in causa.

Siamo stati portati a pensare che, nelle letture e nelle interpretazioni del testo, sia la mancanza di rilievo dei contenuti clinici dell'opera a produrne questo disconoscimento. Meraviglia infatti, tra le

maggiori opere della letteratura da noi visionata pubblicate negli ultimi anni ed attente a UM, la quasi completa assenza di analisi valide dei concetti teorici e clinici presenti nel testo. Le interpretazioni vanno in molteplici direzioni dalla critica storica, all'analisi della tematiche teologico - religiose, fino alle interpretazioni strettamente autobiografiche; riletture suggestive e pertinenti, ma che rischiano di cadere nella semplificazione.

A parere di Green la ragione del radicale disconoscimento di UM da parte degli studiosi è il fatto che Freud in quest'opera pone il "parricidio" al centro della cultura. Ciò è da ricondurre all'ambizione freudiana di precisare gli assi interni della clinica e della teoria e di spingerli il più lontano possibile. Questo tentativo produce degli ulteriori sviluppi mutativi che indicano cambiamenti nell'orientamento del pensiero freudiano quali, ad esempio, la bisessualità, l'opposizione Eros - pulsione di distruzione, se non addirittura una ripresa e ridefinizione di temi che sembravano da tempo abbandonati, come quello di trauma.

Oggetto del nostro lavoro è stata la ricerca e la sottolineatura di questi aspetti teorici di UM, quelli in cui Freud mette a fuoco i processi della dinamica psichica che sono sottesi agli eventi descritti. La tesi che si è cercato di sostenere è che UM - al di fuori delle speculazioni storiche che sostiene e che sono state contestate - comporta una parte clinica e degli sviluppi teorici che meritano piena considerazione.

Oltre le digressioni, gli incisi personali, i riferimenti autobiografici, UM richiama importanti temi ricorrenti dell'opera psicoanalitica di Freud: il complesso di Edipo, l'applicazione di questo alla preistoria, l'elemento nevrotico nelle religioni, il rapporto tra il capo e i seguaci. Il libro tocca inoltre il tema - fin troppo pertinente per l'epoca, dell'antisemitismo - nonché le origini e le ragioni della violenza tra le religioni, fenomeno sempre purtroppo di grande attualità.

Il percorso che abbiamo seguito ha inserito i dati clinici nel contesto complessivo dell'opera che tiene presente il momento storico in cui è stata scritta, gli interessi personali di Freud nei confronti del personaggio Mosè, gli elementi essenziali degli sviluppi della storia del popolo ebraico, così come le maggiori interpretazioni che sono state fornite di questo singolare scritto.

Innanzitutto abbiamo evidenziato l'interesse personale di Freud sia per la psicoanalisi applicata sia per il personaggio Mosè, a cui si era già interessato fin dal 1914 con il saggio sul *Mosè di Michelangelo*. Il metodo storico che utilizza in UM presenta un punto di debolezza, a suo dire rispetto agli altri suoi testi, che riduce il lavoro durato anni ad un indifendibile "romanzo storico" e lo costringe a collocare "l'immagine spaventosamente grandiosa" di Mosè su una fragile "base di coccio", invece di creare un monumento come aveva fatto Michelangelo.

Un'altra premessa importante per avvicinare correttamente UM è inquadrarne l'aspetto metodologico e contenutistico sottolineando l'abilità di Freud di combinare un'educazione scientifica rigorosa con la sua formazione religiosa multi-confessionale, una intensa passione per la clinica e le sue abilità razionali e logiche per la ricerca con l'interesse per il mondo dei sogni e delle passioni. L'interesse per la religione, vivo in lui fin dall'infanzia per opera dell'educazione paterna, coniugato con la possibilità di comprendere la struttura dei movimenti psichici, lo porta a farne un oggetto di studio e di indagine scientifica che lo porterà a concludere, già nel 1907, con una "diagnosi" che qualifica la religione come "nevrosi ossessiva".

Procedendo ad analizzare i più importanti temi teorici e clinici che percorrono UM, viene in evidenza un'ulteriore e seconda diagnosi del fenomeno religioso: prendendo spunto dall'intuizione di Rank sulla costruzione dei miti della nascita e dell'infanzia degli eroi, la religione è presentata come "nevrosi traumatica". La definizione è esplicitata attraverso la nozione di "serie parallele", che permette a Freud di rileggere i "doppi" descritti nelle due parti più storiche dell'opera in cui si parla dell'esistenza di due Mosè, due nomi divini, due popoli, due regni, due fondazioni religiose. "Tutte queste dualità sono una conseguenza necessaria della prima, del fatto che una parte del popolo ebbe un'esperienza da considerarsi traumatica, da cui l'altra componente restò immune" (UM, 377). Inizia così a divenire più esplicito che i contenuti puramente storici o religiosi del testo su Mosè appaiono essere non il contenuto principale dell'opera, bensì la premessa alle discussioni psicologiche che ne seguono.

La vecchia teoria del "trauma", propria degli inizi della psicoanalisi freudiana, riacquista nuovamente valore appoggiandosi a più recenti conquiste teoriche. La religione è presentata come il prodotto storico e culturale del "ritorno del rimosso": contenuti di "epoche lontanissime esercitano una grande, spesso enigmatica attrazione sulla fantasia degli uomini" (UM, 394). La forza e il potere di governare le masse deriva alla religione dal radicarsi in una "verità storica", nel tempo originario dell'evento traumatico.

Molti motivi teorico-clinici controversi - quali la rimozione, la fissazione, la coazione a ripetere, il trauma, la percezione della realtà, le produzioni fantasmatiche, oltre agli ultimi guadagni teorici sui processi di scissione - si combinano in UM con le argomentazioni relative alla formazione dei miti, al prodursi di fenomeni sociali e storici, alla storiografia antica, così come nelle costruzioni difensive dei pazienti analizzati.

La sottolineatura degli aspetti clinici danno un senso ben preciso e diverso alle ricerche di UM, che non vanno intese quindi come divagazioni negli am-

biti delle storia o della cultura, quanto piuttosto come una rivendicazione risoluta di una psicoanalisi che aveva, secondo Freud, il diritto di farsi portavoce di una visione scientifica del mondo. Lui se ne faceva realmente portavoce, quasi supplendo alle carenze di rigore sperimentale degli esiti delle sue ricerche, delle sue individuali e perciò irripetibili esperienze psicoanalitiche e delle sue ardite induzioni teoriche la cui verificabilità era inevitabilmente limitata. Con le sue enunciazioni generali intendeva dare un globale senso culturale a tutto il suo lavoro, alla "nuova scienza" dell'inconscio, ancorandola alla tradizione della scienza sperimentale moderna, identificata come avanguardia della cultura laica e ateistica.

In questa prospettiva si colloca un altro importante tema teorico-clinico che attraversa UM, sempre sotteso alle diverse discussioni e argomentazioni che si protraggono nell'opera: quello della colpa. Asmann sostiene che le "teorie di Freud, per quanto superate possano forse apparire, hanno il merito incontestabile di aver posto in evidenza il ruolo della colpa, della memoria e della rimozione nella storia delle religioni e di avere dimostrato quanto sia insostenibile ogni ricostruzione unilineare basata sull'evoluzione e sulla tradizione".

L'analisi di Freud è nota e si sviluppa attorno all'asse "vissuti di colpa - origine della religione monoteistica": una colpa originaria è il fondamento della religione all'alba dell'umanità; la ripetizione di questa colpa con l'uccisione di Mosè ha permesso l'affermarsi del monoteismo contro le religioni politeiste, come quella egizia che risolvono il problema della colpa con i miti e i riti di purificazione dell'anima; infine, il riconoscimento o la negazione di quella medesima colpa distingue e contrappone la religione del Padre e la religione del Figlio e fornisce una spiegazione dell'odio che tra esse sempre perdura.

Il lavoro di Freud evidenzia caratteri della logica della colpa che non valgono solo per comprendere le dinamiche psichiche individuali, ma rappresentano anche una svolta per le teorie sull'origine e gli sviluppi delle religioni. La maggior parte degli storici e degli studiosi di scienze religiose hanno sempre individuato nella precarietà della condizione umana, sperimentata di fronte alle forze devastanti della natura, ciò che ha spinto a cercare una realtà superiore oltre la natura. E' così che gli uomini iniziarono a presagire una potenza sovranaturale ordinatrice, in grado di dominare la natura e di garantire l'esistenza umana. La ricerca di coerenza, stabilità e controllo all'interno del mondo ha sempre spinto gli individui ad accettare lietamente l'esistenza di entità o anche principi non evidenti.

Questa idea, che i temi mitologici nascondano le paure degli uomini davanti ai fenomeni naturali, ha ceduto nel XX secolo alla convinzione che questi stessi temi celino la paura degli uomini davanti alla verità della violenza dei loro desideri e delle colpe

conseguenti. Questa tesi è debitrice alle idee di Freud, sviluppate dapprima in *Totem e tabù* e poi in UM. Girare, nel suo libro *La violenza e il sacro*, sottolinea l'intuizione freudiana quando scrive che "la vita sessuale è più impegnata nella violenza che non il tuono o i terremoti, più vicina al fondamento nascosto di ogni elaborazione mitica" e conclude che ciò rende Freud "meno mitico dei suoi predecessori".

In un ulteriore momento del nostro lavoro ci siamo proposti di mostrare, attraverso la presentazione delle interpretazioni di alcuni studiosi, come UM contenga spunti di riflessione non secondari per una "retrospettiva" sull'opera, sul Movimento Psicoanalitico e su alcune importanti questioni teoriche (la fascinazione del leader, l'obbedienza della massa, l'irrisolvibile dilemma realtà/fantasma alle origini del trauma). Allo stesso tempo diviene evidente come l'opera apra la strada a chi "dopo Freud" si confronti su temi quali i limiti e le possibilità dello "spazio analitico" o rifletta sulle ragioni dell'odio antisemita.

Questi spazi di riflessione, che schiudono scorci su Freud e dopo Freud, indicano che questo testo audace e irto di difficoltà segna un ultimo e ulteriore passo della psicoanalisi freudiana, sia nella direzione di un approfondimento teorico e clinico, sia nelle applicazioni di questa alla storia e alla religione che, come scrive sempre Girard, Freud considera "in maniera più seria di qualunque altro".

La sottolineatura dell'importanza degli argomenti clinici presenti in UM ha permesso di porre alcuni punti conclusivi circa le ragioni culturali profonde e la rigorosa esigenza scientifica di Freud inerenti la riflessione sui contenuti storici della vicenda di Mosè.

Da sempre impegnato severamente in un lavoro di spregiudicata analisi della psiche giunge qui a quella che potremmo definire una "psico-analisi analogica" della "civiltà". Non ci sentiamo di condividere la tesi sostenuta da Gay che spiega la posizione di Freud rifacendosi ai precedenti sette-ottocenteschi, tracciando un profilo equivoco di Freud come "ultimo *philosophe*". Ci sembra che la posizione dello storico americano - che presenta gli scritti di Freud su scienza e religione come "luoghi comuni" nel mondo dei critici e degli storici della cultura anche prima di Freud - sia un tipico e falso argomento svalutativo.

Riteniamo piuttosto che Freud derivi la sua cognizione del peculiare procedere e del pensare scientifici, non già dai *philosophes* alla Diderot, bensì dall'esperienza della ricerca negli studi medico-psichiatrici. L'indagine sui temi clinici presenti nell'opera ci fa condividere invece la tesi di Assoun secondo cui per Freud esisteva un solo metodo scientifico, quello operante nelle scienze fisico-chimiche successive all'illuminismo. La consapevolezza della autonomia critica della scienza rispetto ai pregiudizi storici, mitologici e religiosi di sempre avrebbe origine al di fuori dell'ambito filosofico e

sarebbe radicato nella concezione della scienza e della razionalità proprie di Freud e che si coniugano con abilità di pensiero e di elaborazioni che usano fantasia e congetture descritte come l'uso della "strega" in *Metapsicologia*.

Un scondo momento conclusivo: gli assi teorico-clinici di UM permettono di puntualizzare il valore delle affermazioni di Freud in rapporto al suo 'essere' e 'sentirsi' parte del popolo ebraico. Nonostante i decisivi sforzi a favore della scienza e la sua posizione anti-religiosa, l'ebraismo di Freud non è mai stato messo in discussione. Questo lavoro per molte ragioni è unico fra gli scritti di Freud. Abbiamo cercato di evidenziare come le numerose interpretazioni offerte dagli studiosi, alquanto diverse tra loro, contengano spunti di riflessione validi in quanto sottolineano legami intrecciati fra i dilemmi di Freud a proposito della sua identità ebraica, il suo problematico rapporto con il padre Jakob, le sue profonde preoccupazioni riguardo alla leadership e alla sua eredità all'interno del Movimento Psicoanalitico, oltre alla sua proposta di comprensione della posizione degli ebrei nel mondo in relazione all'antisemitismo.

Il suo atteggiamento nei confronti del popolo ebraico sembra apparentemente mutato in UM. Freud nel terzo saggio tenta una spiegazione particolare attinente alla storia-mito del popolo ebraico, anch'esso "inebriato dal possesso della verità, soggiogato dalla coscienza di essere eletto" (UM, 408). Tutto ciò, naturalmente, è sconvolgente a tal punto che Yerushalmi, nel suo libro dal titolo *Il Mosè di Freud*, parla della "quarta umiliazione". Tre erano le ferite già inferte dalla conoscenza scientifica all'immagine ideale che l'uomo si era costruito di se stesso: la rivoluzione copernicana aveva tolto all'uomo la possibilità di pensarsi al centro dell'universo; Darwin l'aveva privato della sua discendenza divina inserendolo nel regno animale; la psicoanalisi aveva affermato che l'Io nemmeno è "più padrone in casa propria". L'ultima opera di Freud è la prosecuzione di tale processo. Alle tre umiliazioni se ne aggiunge una quarta: l'ultima 'stoccata' riguarda la centralità degli ebrei nella storia in quanto popolo eletto da Dio. La negazione che il monoteismo fosse una creazione degli ebrei, per non parlare della negazione della loro elezione divina, rappresenta l'ultima dolorosa umiliazione che il narcisismo dell'umanità ha dovuto sopportare per scambiare l'illusione con la realtà. Ricoeur vede nell'opera anche una possibile umiliazione personale: per Freud "questo libro ha un valore esorcistico. Indica la rinuncia dell'ebreo Sigmund Freud a quel valore di cui il suo narcisismo avrebbe ancora potuto vantarsi, l'appartenenza a una razza che ha generato Mosè e dato al mondo il monoteismo etico".

E' significativo puntualizzare che le due ipotesi di partenza - che Mosè fosse egizio e che gli ebrei lo avessero assassinato - non avevano nulla di offensivo verso gli ebrei e l'ebraismo. Erano per lui ipotesi e-

splicative che permettevano di comprendere la storia biblica successiva e la dialettica che i popoli antichi e cristiani avevano intrattenuto con gli ebrei lungo la storia. Pur nel capovolgimento a cui egli aveva sottoposto l'intera tradizione biblica, il posto degli ebrei restava centrale, sul piano simbolico e culturale. Ricordare al "suo" popolo la grandezza e la forza del suo carattere di fronte alla tragedia delle persecuzioni era per lui un dovere che lo spingeva, dopo le tante esitazioni, a pubblicare questo lavoro che lui sentiva come un "gigante dai piedi d'argilla" e come una "ballerina sulla punta di un piede".

Un ulteriore punto conclusivo. Nel nostro percorso abbiamo cercato di evidenziare come i temi storici e religiosi di UM trovino senso solo se riletti nell'intreccio stretto con gli argomenti clinici e teorici presenti nel testo. Sono questi ultimi che permettono a Freud di riconoscere che la capacità immensa della religione di ottenere e di conservare per secoli, se non

per millenni, la fedeltà degli uomini non è spiegabile attraverso semplici fattori socio-economici o culturali. La forza e la longevità della tradizione non può essere compresa solo attraverso la storia delle idee o come un insieme di simboli da decodificare attraverso riferimenti mitici o sociali, ma è necessario indagare allo stesso tempo le dimensioni psicologiche del fenomeno religioso, sia cosce che inconscie. L'approccio psicoanalitico in UM indaga le ragioni della forza inconscia della tradizione e questo pensiamo permanga uno degli interminabili compiti per la psicoanalisi. Ben lo delinea Yerushalmi nel suo accorato "monologo con Freud" che costituisce l'ultima parte del suo libro quando scrive che la vera sfida per la psicoanalisi consiste "nel cercare di chiarire in maniera non riduttiva quali bisogni inconsci si possano soddisfare vivendo all'interno di una tradizione religiosa, credendo ai suoi miti e celebrando i suoi riti".

RINNOVO QUOTA ASSOCIATIVA

Ricordiamo a tutti i soci che l'importo della quota associativa per l'anno solare 2007 è di € **55,00**. Il versamento, sempre intestato alla "Società Italiana di Psicologia della Religione", può essere effettuato tramite:

- ◆ c.c.p. n. 20426219 (indicando la causale)
- ◆ bonifico bancario: ABI 07601, CAB 10800, cc 20426219.

La Segreteria è a disposizione di tutti coloro che fossero interessati a diventare Soci.

Lo Statuto prevede (fra le altre) le figure di:

Soci ordinari, "coloro che sono iscritti all'Albo degli Psicologi o laureati in Psicologia";

Soci aggregati, "coloro che, non essendo laureati in Psicologia o iscritti all'Albo degli Psicologi, hanno tuttavia rilevanti interessi per lo studio psicologico della religione".

I Soci hanno accesso all'area riservata del sito web, beneficiano di speciali pubblicazioni, godono di forti sconti per l'iscrizione ai Convegni della Società e sull'acquisto di volumi della Collana di Psicologia della Religione del Centro Scientifico Editore.

Per informazioni: Massimo Diana (Segretario) tel. 0322 772142 e-mail: massimodiana@libero.it

PUBBLICAZIONI DEI SOCI

Vengono presentate solo le opere di cui sia giunta in Redazione copia o, almeno, fotocopia.

☞ DIANA, M. (2006). *Le forme della religiosità. Dinamiche e modelli psicologici della maturità religiosa*. Bologna: Dehoniane.

☞ GIULIANINI, A. (2006). *A capacidade de perdoar. Implicações psicológicas e espirituais*. Lisboa: Paulus.

☞ INTROVIGNE, M., & ZOCCATELLI, P. L., (Eds.) (2006). *Le religioni in Italia*. Leumann: Elledici.

☞ PINKUS, L. (2006). L'emozione religiosa. *Servitium. Quaderni di Ricerca Spirituale*, III, 167, 27-41.

☞ ZOCCATELLI, PL. (2006). Note per uno studio scientifico dell'esoterismo. In G. Giordan (Ed.), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo* (pp. 222-234). Milano: Franco Angeli.



SEGNALIAMO INOLTRE

☞ De Mijolla-Mellor, S. (2006). *Bisogno di credere. Metapsicologia del fatto religioso*. Roma: Borla.

☞ Kristeva, J. (2006). *Bisogno di credere. Un punto di vista laico*. Roma: Donzelli.

☞ Psicologia della Religione. Voce in *Orientamenti bibliografici. Semestrale di Letture* a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, n. 28 (2006), pp. 39-45.

Segnaliamo la recentissima pubblicazione (nov. 2006) del volume del socio onorario Antoine Vergote. **Humanité de l'homme, divinité de Dieu. Paris: Editions du Cerf, 2006, pp 342, euro 40,00** L'opera che è il punto d'arrivo della riflessione filosofico-antropologica, psicologica e teologica dello studioso di Lovanio che è considerato il padre della psicologia della religione contemporanea.

11° Congresso Internazionale
ATTACCAMENTO E RELIGIONE
SCHEMA DI ISCRIZIONE / SUBSCRIPTION FORM*

* la compilazione del modulo è indispensabile per ricevere il volume degli Atti	* It's necessary to complete the inscription form in order to receive the book of proceedings	
Cognome e nome / Surname, name:		
Indirizzo / Address:		
C.AP./Postcode:	Città / City:	Country:
Telefono / Phone:		Fax:
E-mail:		
Istituzione di appartenenza / Organization/ University:		
Ho effettuato il versamento tramite: ◇ l'allegato assegno bancario ◇ bonifico bancario ◇ bollettino postale (portare copia della ricevuta il giorno del convegno)	◇ I will pay through bank transfer ◇ I will pay cash at the conference welcome desk in Milano	
Inviare il modulo compilato / Send form to: • Mario Aletti, via Verdi n. 30 - 21100 Varese. Tel. e fax + 39 0332 236161; E-mail: mario.aletti@iol.it		
Quote d'iscrizione/Conference fee:	Entro 30/05 By may, 30	Dopo il 30/05 After may, 30
Soci SIPR (inclusi gli atti) / Members SIPR (including proceedings book)	€ 70	€ 110
Non soci (inclusi gli atti) / Non members (including proceedings book)	€ 110	€ 160
Studenti (inclusi gli atti) / Students (including proceedings book)	€ 70	€ 110
Studenti (solo ingresso)	€ 10	€ 10

I pagamenti, intestati a "Società Italiana di Psicologia della Religione", potranno essere effettuati tramite:

- versamento tramite c.c.p. n. 20426219.
- assegno bancario non trasferibile.
- bonifico bancario su Bancoposta c/c n. 20426219 – ABI 07601; CAB 10800

For foreign participants:

- ◇ send subscription form via fax or e-mail;
- ◇ then pay by transfer using the following account number: IBAN IT06 W035 8901 6000 1057 0206 485 of "Germano Rossi"; please be sure to specify "SIPR Conference 2007" and the name/s of subscriber/s
- ◇ **or** you can pay cash directly at the conference welcome desk; if you send the form before May 30, you can pay the reduced fee

Per ulteriori informazioni / For further information:

- Germano Rossi, Dip. Psicologia (U6), Piazza dell'Ateneo Nuovo 1, Università di Milano-Bicocca, - 20126 Milano. Tel. + 39 02 6448 3740; e-mail: germano.rossi@unimib.it.
- Mario Aletti, via Verdi n. 30 - 21100 Varese. Tel. e fax + 39 0332 236161; e-mail: mario.aletti@iol.it

<http://www.psicologiadellareligione.it>

Secondo annuncio e invito

11° Congresso Internazionale

ATTACCAMENTO E RELIGIONE

Milano, 29-30 giugno 2007

L'undicesimo congresso della Società Italiana di Psicologia della Religione intende proporre al dibattito alcuni sviluppi e prospettive emergenti nella lettura psicologica internazionale del vissuto verso la religione. Il convegno sarà strutturato in sessioni plenarie (con relazioni su invito) e sessioni di gruppo (con comunicazioni previamente sottoposte al vaglio del comitato scientifico).

Comitato scientifico e/o organizzativo: Mario Aletti, presidente (Univ. Cattolica di Milano), Lucia Carli (Univ. di Milano-Bicocca), Paolo Ciotti (SIPR), Massimo Diana (SIPR), Raffaella Di Marzio (SIPR), Daniela Fagnani (SIPR), Lucio Pinkus (Univ. di Urbino), Cristina Riva Crugnola (Univ. di Milano-Bicocca), Germano Rossi (Univ. di Milano-Bicocca), Nicoletta Salerno (Univ. di Milano-Bicocca), Dario Varin (Univ. di Milano-Bicocca).

Possibili tematiche di approfondimento e di intervento:

- *Stili di attaccamento e modalità di relazione con Dio.*
- *Stili di attaccamento, religiosità e ciclo di vita.*
- *Attaccamento e religiosità nel processo psicoterapeutico.*
- *Attaccamento e adesione ai nuovi movimenti religiosi.*
- *Stili di attaccamento e processi di conversione.*
- *Attaccamento, fondamentalismo e pluralismo religioso.*

Relatori invitati / Keynote speakers:

Rosalinda Cassibba (Università di Bari) proporrà una presentazione generale della teoria dell'attaccamento (fondamenti, specificità, tipologie, applicazioni alla vita infantile ed adulta...). Ha conseguito il dottorato di ricerca in Psicologia dello Sviluppo e della Socializzazione presso l'Università di Padova. Attualmente è professore straordinario di Psicologia dello Sviluppo all'Università di Bari. La sua attività di ricerca è centrata prevalentemente sulle relazioni di attaccamento con figure familiari ed extrafamiliari.

Pehr Granqvist (Uppsala University, Svezia) presenterà la connessione fra attaccamento e religione, tramite le teorie più accreditate e con la presentazione di sue ricerche. Ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia all'Università di Uppsala. Attualmente è professore associato di Psicologia nella stessa università. Ha lavorato per più di dieci anni sulla relazione fra i processi dell'attaccamento e la religione, con pubblicazioni teoriche e ricerche empiriche, studiando persone di diversa età e appartenenti a vari gruppi religiosi svedesi.

Contributi scientifici e scadenze / Ultimate deadline:

Tutti gli studiosi sono invitati a presentare una comunicazione scientifica sul tema del congresso o, in alternativa, su altri temi di *psicologia della religione* che costituiscano il loro attuale oggetto di studio. I contributi (in inglese o in italiano, a scelta dell'autore) devono essere sottoposti al comitato scientifico in due versioni: un *riassunto breve* (massimo 600 caratteri/10 righe di testo) che, in caso di accettazione, sarà pubblicato nel volume dei Pre-atti, e un *riassunto lungo* (massimo 4000 caratteri/2 pagine).

Entrambi i riassunti devono recare il titolo della comunicazione, i nomi degli autori e l'indirizzo postale (e/o di posta elettronica) ma non devono contenere note o bibliografia e devono pervenire **entro il 15 marzo 2007** per posta elettronica a: germano.rossi@unimib.it (come allegato in formato Word o RTF). L'eventuale accettazione sarà comunicata entro il 15 aprile 2007.

Papers should be clearly from a psychological point of view. Proposals for papers (in English or Italian) should contain (a) a short abstract (maximum 600 characters/10 line of text) which will be published in the Abstract book, and (b) a long summary (maximum 4000 characters/2 page). The abstract and the summary must include the title, the name(s) of the author(s) and a postal (or e-mail) address but no bibliographical references and should be sent by **March 15, 2007** by e-mail to germano.rossi@unimib.it (as an attachment in Word or RTF format).

The Scientific Committee's decision for acceptance will be communicated by April 15, 2007.