

PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE-news

Notiziario della Società Italiana di Psicologia della Religione APS

<http://www.psicologiadellareligione.it>

Anno 24,2-3, Mag.-Dic. 2019

PERCHÉ LA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

Perché gli psicologi studiano la religione? Perché dovrebbero studiarla? Perché la psicologia della religione dovrebbe essere riconosciuta come una disciplina specifica in ambito accademico? La risposta più appropriata è: perché la religione esiste, è un fatto storico e culturale in cui la psiche delle persone trova espressione. Più di due terzi della popolazione mondiale attesta di appartenere ad una tradizione religiosa istituzionale stabilita. Miliardi di persone credono in un essere trascendente che ha a che fare con la loro esistenza; migliaia di persone sono oggi disposte a dare, o anche perdere, la loro vita per testimoniare, divulgare o imporre la loro religione, su altre persone. Tutto questo è fenomeno di grande rilevanza personale, sociale, culturale, storica, politica. Lo psicologo è chiamato a studiare i processi psichici sottesi: che cosa accade nella mente degli individui e nella mentalità delle collettività di credenti e di non credenti, quando si relazionano ad un essere trascendente. Se anche la religione fosse solo il delirio di un singolo, o di un gruppo, o la narrazione mitopoietica di un universo significativo, in quanto modello operativo della mente del credente si imporrebbe all'attenzione dello psicologo.

Meno convincente, anche se spesso proposta, appare l'argomentazione pragmatica circa i benefici effetti della religione sulla salute fisica e il benessere psichico, sulla vita sociale, sul potenziamento dell'amore per il prossimo o del clima di pace universale. Una simile giustificazione funzionalista ha un punto debole. Se tra gli ingredienti della religione si riscontrano "principi attivi" utili al benessere, è però facile constatare che ciò avviene attraverso dei mediatori psichici degli stessi effetti benefici sulle persone, che

non sono specifici della religione. Comportamenti salutariferi o pro-sociali o di *cooping*, o anche di amore per il prossimo, o ideali facilitatori della pace, non sono specifici ed unici della fonte religiosa, non hanno a che fare con la religione *per sé*. Possono derivare anche dall'adesione a un'ideologia o dal coinvolgimento in un'organizzazione sociale o dalla venerazione per l'uguaglianza e la libertà: valori tutti che appaiono funzionalmente equivalenti alla religione. Se qualcosa di specifico c'è nella religione, questo non risiede nei suoi benefici effetti. In conclusione, c'è da temere che questa giustificazione ("perché la religione fa bene") finirebbe col perdere la specificità dell'oggetto disciplinare. E la religione stessa verrebbe a confondersi con i suoi effetti, i suoi derivati e correlati. L'attuale rarefazione del trascendente nel concetto vago di autotrascendimento dei limiti esistenziali apre alla confusione concettuale con

una generica "spiritualità" e le sue molteplici manifestazioni: meditazione e pratiche interiori di riscoperta del sé, ricerca del benessere psicofisico, fino ai concetti o comportamenti vagamente psicologici di pensiero positivo, resilienza, *mindfulness*, *meaningfulness*, etc. Nel reiterato dilemma tra una definizione "sostantiva" o "funzionale" della religione, la scelta dello psicologo è sul "vissuto religioso" inteso come l'interazione del soggetto con una manifestazione religiosa realmente presente nel suo contesto culturale, con rappresentazioni simboliche, credenze, celebrazioni rituali e forme di preghiera caratterizzati dal riferimento al trascendente.

Ma perché una *specifica* disciplina? Perché all'interno del campo globale ed unitario della psiche della persona le diverse discipline accademiche ritagliano artificialmente un determi-

ALL'INTERNO

- ☞ La PdR in Antoine Vergote
- ☞ Attività e pubblicazioni dei Soci
- ☞ Visto da vicino: A. Vergote
- ☞ Per ricordare G. Milanese
- ☞ Fantasma dell'integrazione e ...
- ☞ Convegni Internazionali
- ☞ IAPR 2019 - Danzica



nato campo di indagine, indicandolo con una specificazione (la “psicologia dei genitivi”: psicologia dello sviluppo, psicologia del lavoro, psicologia della comunicazione, psicologia della personalità, psicologia del turismo, psicologia dello sport, psicologia dinamica, etc ...) la psicologia della religione studia l'uomo proprio in quanto si relaziona con l'ambito religioso. Si tratta di un oggetto, specifico, diverso da ogni altro indagato dalla psicologia?

Sulla questione dell'oggetto della disciplina la prospettiva dell'unicità si confronta con la prospettiva riduzionistica. Di fatto l'atteggiamento religioso coinvolge molti fattori e processi che si ritrovano anche in altre condotte umane, al di fuori della religione: espressioni di emozioni, sentimenti estetici, gesti di fiducia-affidamento, sensi di colpa e le loro distorsioni patologiche, studiate dalla clinica. In una *prospettiva riduzionistica* il vissuto religioso può essere compreso con i soli concetti e procedimenti psicologici basilari, e il comportamento religioso rientra nella categoria più vasta del comportamento psicologico generale; e quindi la religione non è altro che l'espressione di processi già conosciuti e la psicologia della religione può risolversi di volta in volta in psicologia cognitiva, psicologia delle emozioni, psicologia evolutiva, psicologia culturale, psicologia dello sviluppo, psicologia del linguaggio, psicologia del benessere... perdendo così la propria distintività disciplinare.

La *prospettiva dell'irriducibilità* sostiene che, pur se i fenomeni e processi mentali della religiosità possono essere simili, il loro oggetto è specifico ed irriducibile. E ciò richiede appositi strumenti di indagine e di valutazione. Per lo psicologo, ricercatore empirico del vissuto, l'unicità e specificità della condotta religiosa non dipende dall'oggetto della credenza (Dio, la Grazia, o le potenze del Male) ma dalla rappresentazione mentale dell'oggetto. E certamente unico resta il tipo di percezioni, emozioni, relazioni, attaccamento nei confronti di un oggetto che è ultramondano, inverificabile, trascendente. Il confronto tra prospettiva dell'unicità e del riduzionismo si apprezza ancora come argomento a favore dell'autonomia e distintività disciplinare della psicologia della religione.

L'autonomia disciplinare ripropone la questione circa la neutralità metodologica e l'autoimplicazione dello psicologo. Allo psicologo è richiesto di non pregiudicare l'oggetto della ricerca psicologica (ciò che accade nella psiche dei soggetti) con altre finalità argomentative e pratiche. La questione della neutralità

metodologica deve confrontarsi con le convinzioni religiose dello psicologo, ed eventualmente il suo coinvolgimento personale in una forma di fede. Ciò significa soltanto non prendere posizione, nell'ambito della ricerca sul contenuto di verità ontologica del Trascendente (agnosticismo metodologico). Contro questa disposizione preliminare del ricercatore qualcuno oppone l'“impossibile neutralità” dell'approccio psicologico, argomentando con la questione della circolarità osservatore-osservato, con l'imprescindibile complessità del contesto, fino ad incursioni sul principio di indeterminazione. La questione, a volte voltata in obiezione contro gli studiosi considerati “non credenti”, in realtà sembra più spesso implicata nelle visioni dei “credenti”. Gli psicologi della religione sono psicologi religiosi personalmente coinvolti e particolarmente favorevoli a una religione, quella da loro praticata. E, al contrario, gli psicologi non credenti sono spesso disinteressati al problema della religione, che considerano prodotto di irrazionalità o, comunque, irrilevante per la psicologia. Così la psicologia della religione si trova a barcamenarsi faticosamente tra la Scilla dell'apologetica e il Cariddi del riduzionismo. Gli psicologi della religione sono psicologi, solitamente con uno specifico training accademico o professionale che, scelgono di studiare, con metodi e criteri psicologici, un vissuto particolare dell'uomo, quello religioso, caratterizzato dalla convinzione di una relazione soggettiva personale con il Trascendente. Perciò la psicologia della religione, in quanto studio e ricerca, non è “roba da preti”, riservata ad ambienti religiosi o teologico-pastorali; ma non è neanche “roba da mangiapreti”, appetita da polemisti antiteisti. Mira ad essere ricognizione di mappe e percorsi della psiche umana su un campo così vasto ed intersecato con altre dimensioni e processi psichici.

Quanto a metodi e strumenti di ricerca, siamo oggi avvertiti che alcuni tradizionali indici di demoscopia religiosa (frequenza, partecipazione, autoattestazioni di credenza o di ortodossia) appaiono non adeguati a cogliere le dimensioni psicologiche della religiosità vissuta. Strumenti di valutazione predisposti appositamente per l'indagine sulla religiosità sono numerosissimi e diversamente rubricabili: quantitativi, qualitativi, sperimentali, quasi-sperimentali, osservativi, fenomenologico-ermeneutici, espliciti o impliciti, misure obiettive o proiezioni soggettive.

Nell'ambito della psicologia della religione, il termine “sperimentale” è, qui come altrove, una brutta traduzione dall'inglese *experimental*

che verrebbe meglio reso con “ricerca empirica”; di fatto è pressoché impensabile una sperimentazione sulla religiosità che, per definizione, è un’esperienza vissuta nella condivisione di credenze, riti, comportamenti, cioè osservabile solo in una prospettiva ecologica, nell’ambiente reale. Va comunque sottolineato che le ricerche di tipo empirico che quarant’anni fa erano solo il 5% su un totale di 2.600 articoli di psicologia della religione, sono oggi la quasi totalità delle pubblicazioni.

Nell’ambito dei metodi rubricati come espliciti e quantitativi i più diffusi sono i questionari: strutturati (a risposta vero-falso, o a scale graduate, tipo Likert) o semi-strutturati (a domande aperte). In genere si basano su una metodologia di autodescrizione e autovalutazione (*self-report*) e indagano su opinioni, credenze, coinvolgimento, partecipazione rituale, pratiche. In quanto esplicite, devono fare i conti con le tendenze dei soggetti alla condiscendenza e alla desiderabilità sociale. Numerosissime e molto usate sono le scale di misura della religiosità (caratteristiche, intensità, coinvolgimento) o di specifici costrutti religiosi come per esempio attaccamento a Dio, preghiera, fondamentalismo o pluralismo. I metodi di studio longitudinali in età evolutiva, più frequenti nel passato, sono oggi rari, forse in ragione dei costi e dell’impegno richiesto ai ricercatori; motivi che spiegano anche gli scarsi avanzamenti delle ricerche di comparazione *cross-cultural e cross-religion*. Questi strumenti sono descrivibili come “operazionali”: un atteggiamento è misurato sulla base di determinate operazioni. Il ricercatore dichiara che, per esempio, nella sua ricerca la religiosità è misurata “sulla base della frequenza alle pratiche religiose” o “sulla base delle attività cerebrali osservate tramite risonanza magnetica funzionale”. Le definizioni operazionali hanno il loro limite metodologico nell’*a-priori* che ne fissa i contorni e il significato (per esempio che l’aumento dell’attivazione cerebrale corrisponda ad una maggior religiosità), mentre, che cosa avvenga dentro la psiche dell’uomo rimane inesplorato. Problema che il *neuroimaging* “religioso” condivide con tutti i campi dell’attività psichica. Il rischio è quello di perdere l’originalità dello psichico. La tendenza a ridurre lo psichico al neurobiologico non lascia spazio ai processi psichici propri del soggetto: il desiderio e la mancanza, che si esplicano, per esempio nell’esperienza estetica, nell’erotismo, nella religione.

Metodi e strumenti “qualitativi” fenomenologici ed ermeneutici possono integrare i prece-

dent. Per superare i limiti inerenti alle scale standardizzate e la tendenza alla desiderabilità sociale nelle risposte a domande esplicite, sono state approntate tecniche di misure implicite. Il metodo del Differenziale Semantico, ideato da Osgood, Suci e Tannenbaum, viene usato per misurare il significato implicito e connotativo di concetti religiosi. Tecniche standardizzate di associazioni verbali, introdotte da Deconchy e rielaborate anche in Italia, permettono di analizzare la struttura della concezione di Dio. La tecnica Q-Sort riporta, per la via mediata di un “ordinamento qualitativo” rappresentazioni ed atteggiamenti religiosi. Nell’ambito della ricerca neurobiologica alcuni si propongono di misurare l’attivazione cerebrale indotta da stimoli presentati con un tachistoscopio, sotto la soglia delle percezioni cosce, cioè in modo subliminale e previo all’intervento del pensiero critico. Vi sono poi metodi di ricerca i cui dati empirici sono parole, espressioni linguistico-simboliche, racconti autobiografici, diari, psicobiografie, colloqui individuali, siti on-line, attraverso i quali le persone comunicano il significato della loro esperienza religiosa. Il compito del ricercatore non è, qui, di quantificare comportamenti, pensieri o sentimenti, ma di interpretarli come azioni di tutta la personalità dei soggetti, muovendo da metodi di analisi del testo e analisi del discorso. Esistono anche, ma oggi meno usati, alcuni tests basati sulla rappresentazione mentale e sulle immagini di Dio: a partire dal “disegno di Dio” usato con i bambini, fino al proiettivo *Religious Apperception Test*, una sorta di applicazione del proiettivo T.A.T. (*Thematic Apperception Test* di Murray). Naturalmente, la disponibilità di metodologie e strumenti di indagine sui molteplici aspetti e dimensioni della religiosità vissuta lascia impregiudicata la questione epistemologica di una ricerca che non perda di vista l’unità e la centralità della figura del soggetto e sfugga all’equivoco di ridurre la condotta umana (religiosa) ai segmenti di comportamento di volta in volta messi a tema dal disegno della singola ricerca. Di qui la preferenza di molti studiosi per modelli teorici psicodinamici che rispecchiano i complessi processi della persona che, in un determinato contesto simbolico-culturale, incontra la religione. Perché, per dirla con Vergote: “La psicoanalisi è la psicologia che va più a fondo nelle cose. Ogni altra psicologia, anche la psicologia sperimentale, ha il suo valore nel suo campo, ma non tocca le radici esistenziali dell’uomo e dunque la sostanza umana che l’uomo impegna nella fede religiosa”.

Mario Aletti

PUBBLICAZIONI DEI SOCI

Vengono pubblicate opere di soci, pervenute alla redazione in originale o fotocopia, che abbiano attinenza con le tematiche trattate dalla Società.

☞ ALETTI, M. (2018). Psicologia, persona, religione. Una prospettiva psicodinamica. In M. Caputo (Ed.), *Oltre i "paradigmi del sospetto"? Religiosità e scienze umane* (pp. 52-82). Milano; Franco Angeli.

☞ ALETTI, M. (2019). Religione e fede tra percorsi e derive: una prospettiva winnicottiana. In L. Fattori, & G. Vandi (eds.), *Derive della fede* (pp. 101-123). Rimini: Guaraldi.

☞ ALETTI, M. (2019). Psicologia della religione. In G. Filoramo, M. C. Giorda, & N. Spinetto (eds.), *Manuale di Scienze della religione* (pp. 105-147). Brescia: Morcelliana.

☞ ALETTI, M., & ANTONIETTI, A. (2018). Resisting the Religion/Spirituality Mantra: In Search of the Peculiarity of Psychology of Religion. *Psicologia della Religione e-journal*, 5 (1-2), 1p-9p (doi: 10.15163/2421-2520/2018A43e).

☞ Cancer, A., Schulz, P., Castaldi, S., & ANTONIETTI, A. (2018). Neuroethical issues in cognitive enhancement: The undergraduates' point of view. *Journal of Cognitive Enhancement*, 2, 323-330 (doi: 10.1007/s41465-018-0110-3).

☞ Cera, R., Cristini, C., & ANTONIETTI, A. (2018). Conceptions of learning, well-being and creativity in older adults. *Journal of Educational, Cultural and Psychological Studies*, 18, 241-273 (doi: 10.7358/ecps-2018-018-cera).

☞ GOLASMICI, S. (2019). L'anziano e la sofferenza psichica. In G. Castelnuovo, A. Mirarchi, E. Molinari (Eds.), *Anziani, famiglie e servizi. Le buone pratiche degli psicologi in Lombardia* (pp. 122-131). Milano: Ordine degli Psicologi della Lombardia.

☞ DE PAIVA, J. G. (2019). Il male è in noi? In me? Negli altri? Alcune riflessioni dalla psicologia sociale. *Psicologia della Religione e-journal*, 6(1), 1p-7p (doi: 10.15163/2421-2520/2019A44i).

☞ PANIZZOLI, A. (2019). *Psicologia della Religione. Lineamenti, problematiche, prospettive essenziali*. Città del Vaticano: Lateran University Press.

ATTIVITÀ DEI SOCI

☞ RAFFAELLA DI MARZIO

Relazione: *Nuovi movimenti religiosi: esperienze di disaffiliazione alla luce delle ricerche interdisciplinari più recenti sul fenomeno*. Convegno "Re-enchanting the world: spiritualities and religions of the third millennium" (Torino, 5-7 settembre 2019).

Relazione: *"Nella setta": un esempio emblematico di creazione della devianza*. Convegno "Re-enchanting the world: spiritualities and religions of the third millennium" (Torino, 5-7 settembre 2019).

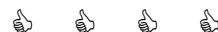
☞ GERMANO ROSSI:

Relazione: *Chiese, sette, culti, nuovi movimenti religiosi: definizioni tecniche*. Convegno "Re-enchanting the world: spiritualities and religions of the third millennium" (Torino, 5-7 settembre 2019).

☞ ROSA SCARDIGNO:

Relazione: *Identità religiosa nel ciclo di vita*. Giornata di studio "Il sé tra ragione, emozione, diritto e teologia" (ISSR San Sabino - Bari, 22 Novembre 2019).

Relazione: *Thank God, I did it! The rhetorical power of gratitude across lifespan*. Convegno IAPR "Psychology of Religion and Spirituality: new trends and neglected themes" (Danzica, 31 agosto-2 settembre) In collaborazione con Valentina Luccarelli e Giuseppe Mininni.



(segue Pubblicazioni dei Soci)

☞ STERCAL, C. (2018). *A pensarci bene... Spunti per la vita dello spirito*. Milano: Centro Ambrosiano.

☞ Iannello, P., VILLANI, D., & ANTONIETTI, A. (2018). Religiosità, spiritualità e benessere in età anziana. In *Proceedings del XI Convegno Nazionale di Psicologia dell'Invecchiamento*, Società Italiana di Psicologia dell'Invecchiamento (SIPI), Milano, 25-26 Maggio 2018, p. 155.

☞ VILLANI, D., Sorgente, A., Iannello, P., & ANTONIETTI, A. (2019). The role of spirituality and religiosity in subjective well-being of individuals with different religious status. *Frontiers in Psychology*, 10, article 1525, 1-11 (doi: 10.3389/fpsyg.2019.01525).

LA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE IN ANTOINE VERGOTE

Sintesi dell'intervento che Pietro Varasio, vincitore del 10° Premio "Giancarlo Milanese", ha tenuto in occasione dell'incontro Percorsi dell'Oltre: "Fuori, dentro, al limite", l'11 Aprile 2019 a Milano presso la Casa della Psicologia.

1. Cenni biografici

Fondamentale per l'impostazione della psicologia della religione di Vergote (Courtrai, Belgio, 1921 – Lovanio, Belgio, 2013) sarà la sua permanenza a Parigi dal 1954 al 1958. In questo periodo il nostro autore incontra tre personalità che gli apriranno tre mondi intellettuali determinanti nella sua psicologia della religione: Jacques Lacan, che lo introdurrà nel mondo della psicoanalisi, Gustav Guillaume, che gli farà conoscere la linguistica e Claude Lévi-Strauss, che lo stimolerà all'antropologia e allo strutturalismo. In Europa Vergote è presente nei momenti cruciali associativi della Psicologia della Religione e della psicoanalisi. Nel 1960 insieme ad altri psicoanalisti provenienti dalla *Société Française de Psychanalyse*, fu un cofondatore dell'*École Belge de Psychanalyse*, che sarà ufficialmente riconosciuta nel 1965. Nel 1962 fonda e dirige il *Centre de Psychologie de la Religion* dell'Università Cattolica di Lovanio. Inoltre, il nostro Maestro contribuì anche alla rifondazione e riqualificazione scientifica della *International Association for the Psychology of Religion*. A motivo della deriva confessionale dell'Associazione, Vergote e altri psicologi se ne erano in precedenza staccati e si erano riuniti nella *European Psychologists of Religion* pubblicando articoli sulla rivista *Archiv für Religionspsychologie*. In Italia, a partire dalla traduzione e pubblicazione nel 1967 di *Psychologie religieuse*, il pensiero vergottiano viene conosciuto e orienta molti psicologi della religione nel nostro paese. Determinante per la diffusione della sua impostazione metodologica, in Italia, fu la figura di Mario Aletti, allievo e collaboratore di Giancarlo Milanese: insieme pubblicarono, nel 1973, il primo manuale di *Psicologia della religione*, che si rifaceva agli insegnamenti vergottiani. Aletti, inoltre, fondò la *Società Italiana di Psicologia della Religione*, unica istituzione che in Italia si propone di promuovere lo studio e la ricerca psicologica sui fenomeni religiosi, che riconosce in Vergote la sua figura di riferimento.

2. Struttura della psicologia della religione

La psicologia della religione di Vergote studia come nasce un Io religioso: cioè come un dato culturale, quale è la religione, possa interagire con il processo attraverso il quale si costituisce l'Io. Tre

sono i punti cruciali della sua psicologia della religione: la religione come dato culturale, lo psichico come luogo del soggetto, la religione come forma di sublimazione.

La religione è un dato culturale. La religione è definita dal nostro autore nello scritto del 1993, *What the psychology of religion is and what it is not*. "Prendendo in considerazione una qualsiasi religione, vi si possono distinguere diverse componenti: riti, rappresentazioni simboliche e differenti modalità di preghiera. Chiamiamo tali elementi religiosi quando essi fanno riferimento a esseri o a un essere che non è meramente naturale né umano, ma che è ritenuto essere spirituale, divino o trascendente e che è considerato in qualche modo l'origine del mondo e/o della società, che ha un'influenza sulla vita degli individui, sulla società e, talvolta, anche sugli eventi naturali. Queste concezioni sono trasmesse attraverso il linguaggio, simboli e riti" (p. 75, traduzione di Aletti). La religione è un dato culturale e la psicologia deve considerarla così come il soggetto la incontra nel suo contesto storico e geografico. Tre sono gli elementi da sottolineare. La religione storicamente data è un insieme di significanti: riti, linguaggio e simboli. Questi significanti hanno un significato religioso, cioè fanno riferimento a esseri o a un essere che non è meramente umano. Il divino o Dio ha una influenza sulla vita delle persone ed entra in relazione con loro. Quando la psiche entra in relazione con il dato culturale religioso interagisce sia con i significanti sia con i significati.

Lo psichico è il luogo del soggetto: il concetto vergottiano di *inconscio originario* è così definito in *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation* (1997, p. 87): "Chiamiamo l'inconscio costituito dalle rappresentazioni-di-cosa l'inconscio originario". L'inconscio è composto principalmente da rappresentazioni-di-cose libidinalmente investite e non da un'assenza di investimento libidinale perché rimosso. Le rappresentazioni-di-cose sono immagini legate ad una esperienza di piacere e quindi egoticamente orientate che attendono di essere strutturate attraverso il linguaggio che le trasformerà in rappresentazioni-di-parole. L'inconscio originario per Vergote deve essere qualificato come impersonale, tuttavia l'impersonale psichico non è il natu-

rale biologico o l'istintivo perché nelle rappresentazioni-di-cose vi è già un investimento psichico e un significante culturale. Le immagini mnestiche a cui la forza psichica si lega sono colte dal mondo culturale.

La religione è una forma di sublimazione. Rielabora il concetto di sublimazione recepito da Freud in *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation* in cui teorizza un'intuizione freudiana che è rimasta inespressa. Freud dopo aver proposto per la sublimazione due modelli, quello economico e quello archeologico, nell'opera *L'Io e l'Es* (1922) presenta la sublimazione come trasformazione della libido oggettuale in libido narcisistica che si produce attraverso e per mezzo dell'Io. Per cui le nuove mete della libido, i significanti culturali, saranno delle risorse a disposizione dell'Io per investire su se stesso le forze libidinali e non fonte di nevrosi o scariche energetiche. La religione come forma culturale ha la possibilità di essere una sublimazione. La descrizione di come la religione sia un linguaggio operativo che propizia il processo psichico egotico la troviamo in *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*: "Ciò che è più sorprendente nella sublimazione religiosa, è che le religioni sono esse stesse dei dispositivi che operano deliberatamente la trasformazione delle concezioni, delle disposizioni affettive e delle condotte in vista di renderle congruenti alla realtà divina così come la propongono i messaggi religiosi. La religione stessa infligge una correzione alla teoria psicoanalitica che dissocia l'oggetto - le rappresentazioni del divino - e le pulsioni. Le pulsioni si trasformano attraverso la forza d'attrazione dell'oggetto. E l'oggetto - la rappresentazione linguistica e iconografica del divino - raggiunge il soggetto in una lunga storia collettiva che sarebbe assurdo voler ridurre a dei dati psicologici" (p. 216). I segni religiosi hanno la forza e la capacità di orientare e strutturare la pulsione. Nella sublimazione religiosa le pulsioni cambiano l'oggetto: il desiderio sessuale si realizza nel desiderio di Dio.

In conclusione, la struttura della psicologia della religione di Vergote si può così esporre: la religione è un dato culturale, un insieme di significanti e significati, immagini, riti, concetti, ecc. La forma culturale religiosa, che il soggetto incontra nella sua esistenza, come ogni altra forma culturale offre all'*inconscio originario*, composto da rappresentazioni-di-cose che attendono di trasformarsi in rappresentazioni-di-parole affinché l'ego possa costituirsi come tale, un linguaggio capace di propiziare la nascita dell'ego: un Io individualizzato e non più disperso nel corpo che prova piacere. Il metodo di lavoro della psicologia della religione deve dunque avere sempre due elementi essenziali: una religione

storicamente data che il soggetto incontra nella sua vita con i suoi significanti e significati e il mediatore psichico che la cultura religiosa sollecita. Il mediatore psichico sarà individuato da ogni psicologia secondo i criteri scientifici della propria disciplina. Vergote approfondirà l'incontro tra la psicologia dinamica e la religione cattolica cristiana. Individuerà due direttive principali della relazione che sono la colpevolezza e il desiderio. Il desiderio dell'amore per Dio Padre si innesterà nel processo psichico della relazione edipica e il senso del peccato si sovrapporrà all'esperienza del senso di colpa. La dinamica edipica sarà il mediatore psichico della relazione del cristiano con i significanti religiosi del Dio Padre e del significato che questi veicolano.

3. Contributo della Psicologia della religione di Vergote al senso dell'infinito

L'articolo *Réciprocité du temps et de l'éternité* offre un contributo di psicologia della religione al tema della giornata di studio *Percorsi dell'Oltre: "Fuori, dentro, al limite"*. Seguendo con rigore la metodologia della psicologia della religione vergotiana, si deve sempre tenere uniti due elementi: un dato culturale religioso, in questo caso della religione cristiana, e una dinamica psichica coinvolta. Il dato religioso è il concetto di *Kairos* e la dinamica psichica sono le rappresentazioni del tempo e l'illusione dell'eternità. Il tempo nella religione cristiana è il luogo in cui si incontra l'eterno, la presenza personale di Dio. Questo significante e significato religioso non è un dato immediato della coscienza. Per raggiungere un tale obiettivo "È necessario costruirlo attraverso una decostruzione delle false rappresentazioni del tempo e delle illusioni dell'eternità". L'esperienza psicologica del tempo è lo spazio temporale perché l'io emerge da un passato che ossessiona o da un futuro illusorio. Sia il passato, da cui non ci si riesce a separare, sia il futuro, nel quale ci rifugiamo come inesistente, sono due modalità possibili che nascono dalla percezione del tempo come destino subito. Il tempo che scorre avrebbe la funzione positiva di permettere al soggetto di emergere distaccandosi dal suo passato che lo opprime, tuttavia non sempre questo avviene. "Introducendo la separazione con gli oggetti che passano, il tempo crea l'intervallo del divenire nel quale il soggetto può venire all'essere" (p. 381). Perdere l'oggetto del passato a cui si è legati in modo sostanziale implica la perdita di se stessi. Il tempo che passa induce l'emergere dell'io che viene all'essere al di là della perdita accettata. La malinconia è lo stato tipico del malessere del tempo-destino. Lo scacco del tempo che passa non accettato e che quindi non favorisce l'emergere dell'io nel presente, può orientarsi inesorabilmente

verso il futuro. La proiezione verso un futuro astratto diviene la soluzione patologica per contrarre immaginativamente l'attesa dello scorrere del tempo. L'avvenire diviene un non luogo perché è il riflesso di un passato rimosso. "L'effetto della patologia del tempo vissuto è sempre di annullare il presente, sia attraverso una estrema ritenzione che interiorizza la morte del passato, sia attraverso una visione del futuro che è un puro a-priori di progetto, staccato dal presente che dovrebbe prepararne l'avvenimento" (p. 382). L'atto realizza l'incontro tra il tempo e l'eternità. L'atto per eccellenza della persona è l'atto di parola in cui il soggetto si dice con i significanti del mondo culturale e si percepisce come distinto dal passato e con l'auspicio di mantenere tale stato psichico nuovo in modo perpetuo. "L'atto che si forma e che si differenzia temporalizzandosi, edifica il tempo e, attraverso la sua mediazione, trasforma l'idea di eternità: la pensa come un presente attuale che dura facendosi continuamente presente operativo. In questo modo, l'eternità mediatizzata attraverso il tempo è un presente pieno, anche se il presente nasconde all'interno il nulla del passato e del futuro" (p. 390). L'atto dell'io rende significativo il passato e il futuro senza fughe negazioniste. Nella fede cristiana il *Kairos* è il luogo in cui nel tempo si realizza la presenza dell'eterno. Questo si realizza nell'atto di fede in Dio, "L'inabitazione dell'eternità nel tempo si realizza nella fede che è atto di parola in risposta alla Parola. Nella fede, la struttura autentica del tempo si verifica e si attualizza in modo pieno" (p. 393). La psicologia della religione può dunque valutare se i significanti religiosi cristiani dell'eternità, di cui il concetto di *Kairos* esprime il significato, hanno una funzione emergenziale di un io che compie un atto di fede, oppure sono una rinuncia all'atto rifugiandosi nella morte del passato o nell'illusione del futuro.

Pietro Varasio

Bibliografia essenziale

- VERGOTE, A. (1966). *Psychologie religieuse*, Bruxelles: Charles Dessart Éditeur. Trad. it. *Psicologia religiosa*, Torino: Borla, 1967, 1991².
- VERGOTE, A. (1990). Réciprocité du temps et de l'éternité. In *Explorations de l'espace théologique* (pp. 379-394). Leuven: University Press.
- VERGOTE, A. (1993). What the Psychology of religion is and what it is not. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 3(2). Trad. it. La psicologia della religione: che cosa è, che cosa non è, in M. ALETTI (2010). *Percorsi di Psicologia della religione alla luce della psicoanalisi* (pp. 209-221), Roma: Aracne.
- VERGOTE, A. (1997). *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Paris: Éd. du Cerf.
- MILANESI, G. & ALETTI, M. (1973). *Psicologia della religione*, Torino: Elle Di Ci.

CORSO DI PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

Università Cattolica S. Cuore di Milano

Facoltà di Scienze della Formazione

Prof. Alessandro Antonietti

OBIETTIVO E RISULTATI ATTESI

Il corso si propone di introdurre ai concetti di fondo, alle principali prospettive teoriche e ad alcuni temi di ricerca salienti della psicologia della religione. Gli argomenti saranno affrontati con riferimento ai dibattiti attuali e mettendo in luce il contributo che la psicologia della religione può offrire sul versante applicativo.

Al termine del corso lo studente/ssa avrà acquisito una conoscenza di base degli argomenti affrontati dalla psicologia della religione, delle metodologie impiegate in questo settore e dei più rilevanti concetti e costrutti che sono stati elaborati. Lo studente/ssa sarà inoltre in grado di applicare quanto appreso all'analisi in chiave psicologica di vissuti, comportamenti e pratiche religiose e di riflettere in modo critico circa le interpretazioni dei fenomeni religiosi che sono oggi proposte in cui si fa riferimento ai meccanismi psicologici che sottostanno all'atteggiamento religioso.

PROGRAMMA

- ◆ La psicologia della religione: le questioni fondative, le impostazioni teoriche e lo sviluppo storico.
- ◆ La rappresentazione del sovrannaturale: meccanismi cognitivi, epistemologie personali, processi evolutivi.
- ◆ Il credere religioso come peculiare atteggiamento psicologico.
- ◆ L'"identikit" psicologico del credente.
- ◆ La religiosità nelle varie fasi della vita: infanzia, adolescenza, adultità, terza età.
- ◆ Gli aspetti psicologici delle pratiche religiose.
- ◆ Consapevolezza, mindfulness, meditazione e altre forme di cura della spiritualità: lo specifico della religiosità.

BIBLIOGRAFIA

È richiesto lo studio di tre capitoli del testo di R.W. Hood et al., *Psicologia della religione*, Centro Scientifico Editore, Torino, 2001.

- a. Il capitolo 1;
- b. Un capitolo a scelta tra i capitoli 2, 3 o 4;
- c. Un capitolo a scelta tra i capitoli 6, 7, 8 o 12.

È parte integrante del corso il complesso di materiali (testi e slideshow) utilizzati durante le lezioni e messi a disposizione degli studenti/sse tramite la piattaforma *Blackboard*.

CONVEGNI INTERNAZIONALI

☞ *Affects and meaning-making. Clinical and literary perspectives.* Twelfth Nordic Conference in Psychology of Religion. Location: Honne Hotel and Conference Center, Biri, Norway. Date: 21 - 22 October 2019.

Info: www.religionspsykologi.no

☞ *Psychic Suffering and Meaning of Life: Contributions of the Psychology of Religion.* XIIIth International Seminary. Location: Cuiabá, the Capital of the State of Mato Grosso, Brazil. Date: 11-14 November 2019 - Organizers: Brazilian Working Group on Psychology of Religion.

Info: <https://coordxiisipsr.wixsite.com/psicologia-religiao>

☞ *Developing Belief: Cognitive and Cultural Influences on Belief.* Location: University of California, Riverside; Bannockburn J102. Date: Friday, November 15, 2019.

Info: www.developingbelief.com

☞ *Religioni e Mediterraneo.* SAFSOR Scuola di Alta Formazione in Sociologia della Religione. Sede: Università Roma Tre, Dip. Scienze della Formazione. Data: 6-19 dicembre 2019. Info: www.icsor.it/blog/programma-safsor-scuola-di-alta-formazione-in-sociologia-della-religione-2019/ ☞ **2020 Psychology of Religion and Spirituality Preconference**, organizzato da Society for Personality and Social Psychology (SPSP 2020). Location: New Orleans, United States. Date: February 27, 2020.

Info: <http://meeting.spsp.org/preconferences/psychology-of-religion-and-spirituality>

☞ **Health and Spirituality: Division Midyear Conference 2020.** APA - Div. 36 Society for the Psychology of Religion and Spirituality. Location: University of Colorado - Denver. Date: March 13-14, 2020.

Info: www.apadivisions.org/division-36/news-events/midyear-conference

☞ **Research in Religious Development: Theory, Methodology and Praxis.** Bielefeld International Summer School - Location: Bielefeld, Germany. Date: May 25 - 29, 2020.

Info: www.uni-bielefeld.de/summerschool2020-psychologyofreligion

☞ **Aging, Spirituality and Health.** 7th European Conference on Religion, Spirituality and Health. Location: Lisbon, Portugal. Date: May 28-30, 2020.

Info: <https://ecrsh.eu/ecrsh-2020>

☞ **8th biennial meeting of the International Association for the Cognitive Science of Religion.** Location: Dunedin, New Zealand. Date: August 22-23, 2020

Info: <http://www.iacsr.com/2020-iacsr-conference/>

CONTRIBUTI DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

Con questo numero del Notiziario viene spedito a tutti i Soci in regola con la quota associativa 2019 un volumetto che presenta alcuni articoli di Soci, pubblicati on line sulla rivista *Psicologia della Religione e-journal/*Psychology of Religion e-Journal. www.psyrel-journal.it

Indice

Mario Aletti & Alessandro Antonietti

Resisting the Religion/Spirituality Mantra: in Search of the Peculiarity of Psychology of Religion

Raffaella Di Marzio

Esperienze familiari precoci e *coping* nell'affiliazione ai Nuovi Movimenti Religiosi

Stefano Golasmici

Religiosità e salute mentale tra *coping* e *stress*

Stefano Golasmici

Un'angoscia psicotica nel rapporto col trascendente e coi simboli religiosi

Niccolò Lavelli

L'impatto della fede islamica nell'esperienza terapeutica: interrogativi intorno alle variabili culturali di individuo e realtà

Geraldo José de Paiva

Il male è in noi? In me? Negli Altri? Alcune riflessioni dalla psicologia sociale

Rosa Scardigno & Giuseppe Mininni

Religione vs morte: dalla "gestione del terrore" al *coping* sul significato

Emanuela Visca

L'IRC nella Scuola di Stato come promotore di una cultura inclusiva e di pace

NUOVI SOCI

Il Direttivo Nazionale, all'unanimità, ha accolto la domanda di associazione come Socio Ordinario di

SORACI Paolo

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

VISTO DA VICINO: ANTOINE VEGOTE

Agosto 2006, congresso IAPR a Leuven. Vergote me lo aveva promesso: domani, a pranzo, l'invito io. Liberatosi dall'affettuosa stretta di ex-allievi e colleghi, mi conduce in un modesto *bistrot*, frequentato dai docenti dell'Università: è chiaro che la qualità del cibo non è il motivo dell'invito. Per lui un *potage de légumes*, per me, avverso ai "brodini", una *soupe poisson*. Seduti fronte a fronte, mi svela che vuole pubblicare un nuovo libro, che riassume la sua posizione tra psicologia e teologia, ed anche tra antropologia filosofica e teologica. Possibilmente presso l'editrice Du Cerf, ma teme che non accetteranno quel titolo. Lo scrive su un tovagliolino di carta gialla e lo allunga tra il suo e il mio piatto, con un'aria tra il divertito e il carbonaro (quella sottile ironia che a volte evocava un monello con la fionda in mano). Toglie la mano e scopre il foglio, senza una parola. Leggo e sorrido: *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*. Ci capiamo benissimo. Questa distinzione tra l'umano e il divino e lo iato tra i risultati della ricerca psicologica e la fede in un Dio che si rivela è per lui imprescindibile, confine impervio della sua (e della mia) psicologia della religione. Al di là di resistenze, censure, ostracismi. L'Editrice Du Cerf in quegli anni si premurava di attestare la propria ortodossia alla linea dei vertici della Chiesa. Nella stessa Lovanio qualche filosofo-antropologo avanzava il concetto di *homo naturaliter religiosus* o di "senso religioso" innato: cose su cui non può pronunciarsi la psicologia, scienza dell'osservazione empirica. L'"esclusione metodologica del trascendente" dettata da Flournoy è faro per la psicologia della religione, che si barcamena tra la Scilla dell'apologetica il Cariddi del riduzionismo. Peraltro lo scambio tra psicologia e teologia è tanto più fruttuoso quanto ciascuna delle due discipline sia consapevole della specificità e della parzialità del proprio apporto, senza invasioni di campo: né psicoteologia né teopsicologia. La psicologia della religione è prima di tutto ed esclusivamente una psicologia. Ricordo la soddisfazione di Vergote quando gli fu conferita la laurea *honoris causa* dall'Università di Salamanca, nel 2005. Una simile onorificenza l'aveva già ricevuta da varie Università in Europa ed in America. Ma, per la prima volta, gli veniva dalla Facoltà di Psicologia. Riconoscimento dell'impegno di una vita per la psicologia della religione. Lo sottolineava nel discorso di ringra-

ziamento: "Che sia la Facoltà di Psicologia a darmi questa onorificenza, e questo essenzialmente per i miei lavori di psicologia della religione, mi tocca profondamente [...] Questa celebrazione ha per me il senso del riconoscimento accademico della concezione della psicologia della religione che ho sempre sostenuto". Facile la mia considerazione: "Professore, ad una autorità come Lei e dopo Salamanca neanche Du Cerf cambierà una virgola, tantomeno il titolo". Lui maliziosamente (ecco la fionda!) mi ricorda la disavventura capitata proprio a me, ai tempi della pubblicazione di *Psicologia della religione* (1973). Il revisore ecclesiastico aveva negato il "nihil obstat quominus imprimatur", allora obbligatorio per le Editrici cattoliche. Solo la fermezza e la paziente argomentazione di Giancarlo Milanese aveva ottenuto che non venisse più denunciato alcun "errore dottrinale" in quel benemerito libro. "Ma adesso, Professore, i tempi sono cambiati anche nella Chiesa e dovrebbe essere ovvio per i teologi che la psicologia non si pronuncia sul contenuto di verità della dottrina religiosa, ma solo sui processi psicologici sottesi alla religiosità degli individui". Così andò. Il volume *Humanité de l'homme, divinité de Dieu* fu pubblicato, senza alcuna correzione, qualche mese dopo. Il titolo preannuncia la tesi di una distinzione tra l'apertura dell'uomo al "divino", possibile oggetto dell'antropologia filosofica, e l'esperienza della fede cristiana, come risposta dialogante all'autorivelazione di un Dio sentito come affidabile, tema appropriato di una lettura psicologica e psicoanalitica. Del resto, pochi mesi prima di questo colloquio, Vergote era stato ospite d'onore presso la facoltà di Teologia dell'Università Cattolica di Lille (Francia) alla discussione della tesi di dottorato in Teologia di Jean-Baptiste Lecuit, dedicata al contributo dell'opera psicologica e psicoanalitica di Vergote per l'elaborazione di una antropologia teologica. Ponderoso lavoro, sintetizzato poi nel volume, pubblicato - guarda caso! - proprio da Du Cerf, nel 2007, con il titolo: *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote*.

Mario Aletti

Vergote, A. (2006). *Humanité de l'homme, divinité de Dieu*, Paris: Éd du Cerf.

Lecuit, J.-B. (2007). *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote*. Paris: Ed. du Cerf.

PER RICORDARE GIANCARLO MILANESI (1933-1993)

Psico-sociologo dell'anticipazione

Quando si farà una storia della sociologia e della psicologia in Italia relativa a questi ultimi decenni non si potrà fare a meno di citare il nome di Giancarlo Milanese come uno dei più attenti studiosi della fenomenologia giovanile e di quella religiosa in particolare. La sua conoscenza di questi ambiti specifici era tale da renderlo capace di prevedere i risultati di ricerche altrui ancora in corso, specialmente su aspetti da lui già esplorati con grande tempestività: valga per tutti il caso della sua indagine *ante litteram* sull'insegnamento della religione, effettuata in Umbria all'inizio degli anni settanta (cfr. 1971, *Religione e liberazione. Ricerca sull'insegnamento della religione in Umbria*).

A questo primo, innovativo lavoro seguì un testo che è rimasto a lungo quasi l'unico riferimento a livello di manuali italiani di sociologia della religione (cfr. 1973, *Sociologia della religione*); la versione precedente aveva come titolo *Sociologia religiosa* (1970). Nello stesso anno curò pure - insieme con Mario Aletti - un volume a carattere psicologico (cfr. 1973, *Psicologia della religione*); nel 1970, inoltre, aveva già pubblicato come autore unico *Ricerche di psico-sociologia religiosa*. Entrambi i manuali sono stati fondamentali per lo studio del fatto religioso da parte di varie generazioni di studenti. Più di recente il manuale sociologico era stato ripubblicato - insieme con I. Bajzeck come co-autore (cfr. 1990, *Sociologia della religione*). Un altro tema caro a Milanese fu quello della famiglia (cfr. 1973, *Famiglia sacrale o secolare?*). Ma forse l'opera più importante è l'indagine sulla religiosità dei giovani, che Milanese diresse e curò con un folto gruppo di collaboratori (cfr. 1981, *Oggi credono così. Indagine multidisciplinare sulla domanda religiosa dei giovani italiani*). Vi presero parte, fra gli altri, Sandra Chistolini, Franco Garelli, Giovanni Bianchi, Cesare Bissoli, Guido Gatti, Vito Orlando, Riccardo Tonelli, Carlo Penati, cioè un gruppo qualificato di studiosi che in parte hanno poi continuato ad operare in campo accademico. Sebbene Milanese amasse dire di non avere nulla da insegnare e non facesse "scuola", le sue conoscenze scientifiche sono poi diventate bagaglio prezioso per chi ha lavorato con lui ed ha potuto ottenere quei riconoscimenti concorsuali che al "maestro" sono invece mancati (alcuni dei suoi principali colla-

boratori sono poi divenuti professori di ruolo nelle università statali).

Sulla rivista *Sociologia* aveva affrontato un argomento fondamentale, quello della secolarizzazione (cfr. 1983, *La domanda di religione dei giovani fra 'eclissi' e 'ritorno del sacro'*). Anche l'Azione Cattolica gli aveva chiesto di condurre un'indagine sulla sua realtà associativa. Ne risultò una pubblicazione che resta l'unico approccio sociologico ampio e scientificamente affidabile in relazione ad una così importante presenza del laicato cattolico in Italia (cfr. 1984, *Identità, partecipazione, scelta religiosa. Ricerca sugli adulti di Azione Cattolica*). Milanese ha sempre posto attenzione ai temi più cruciali dell'esperienza giovanile ed anzi ha colto in anticipo l'evolversi di alcune dinamiche, per esempio in chiave europeista e pacifista (cfr. 1986, *I giovani e la pace*). Un'ulteriore prova della sua capacità di anticipazione sociologica è nello studio da lui curato sul volontariato (cfr. 1990, *Il volontariato internazionale verso una nuova identità. Ricerca sociologica*). In definitiva si può dire che il suo lascito è davvero rilevante sia in termini di allievi che di pubblicazioni.

Roberto Cipriani

Indicazioni bibliografiche di G. Milanese:

- (1970). *Ricerche di psico-sociologia religiosa*. Zürich: PAS-Verlag.
- (1971). *Religione e liberazione. Ricerca sull'insegnamento della religione in Umbria*. Torino: SEI.
- (1973). *Sociologia della religione*. Torino-Leumann: LDC.
- (1973). *Famiglia sacrale o secolare?* Torino: SEI.
- (1981). *Oggi credono così. Indagine multidisciplinare sulla domanda religiosa dei giovani italiani*. Vol. 1, *I risultati*. Vol. 2, *Approfondimenti*. Torino-Leumann LDC.
- (1983). *La domanda di religione dei giovani fra 'eclissi' e 'ritorno del sacro'*. *Sociologia*, 1, 1983, 283-295.
- (1984). *Identità, partecipazione, scelta religiosa. Ricerca sugli adulti di Azione Cattolica*, Roma: AVE.
- (1986). *I giovani e la pace*, Roma: LAS.
- (1990). *Il volontariato internazionale verso una nuova identità. Ricerca sociologica*, Bologna: EDB.
- Milanese, G. & Aletti, M. (1973). *Psicologia della religione*. Torino-Leumann: LDC.
- Milanese, G. & Bajzeck, I. (1990). *Sociologia della religione*. Torino-Leumann: LDC.

FANTASMI DELL'INTEGRAZIONE E DELL'ESCLUSIONE

L'incontro con persone che provengono da territori culturali diversi da quello che in modo forse sbrigativo viene indicato come "occidentale" pone interrogativi importanti per lo psicologo e per ogni studioso che si occupa del comportamento umano e delle sue motivazioni.

La vicinanza e il contatto con altri linguaggi, diverse tradizioni religiose e abitudini socio-culturali interpella il "costume occidentale" aprendo a molteplici interrogativi sulle prassi politiche, sociali, educative ed anche psicoterapeutiche. L'incontro con chi appare come un estraneo rispetto alla propria condizione di esistenza movimentata sorpresa e inquietudine: se ci si pensa, la stessa radice latina *hostis* (straniero, nemico) permea anche il linguaggio anglosassone, che indica con *ghost* uno spettro oscuro, che aleggia come un'ombra emotiva nascosta tra le pieghe dell'esperienza psichica. Fantasmi che, se ignorati e non compresi, possono qualche volta prendere il sopravvento nell'esperienza personale e collettiva, colonizzando i comportamenti, le convinzioni e le scelte.

Il fantasma dell'univocità.

Frequentemente si fa appello all'idea di integrazione quando si pensa a persone che provengono da tradizioni culturali e religiose diverse dal paese che le ospita. Nella sensibilità collettiva con integrazione si tende a indicare prevalentemente (quando non esclusivamente) un progressivo adeguamento dello straniero al contesto ospitante: a seconda delle diverse narrazioni e prospettive, lo straniero verrebbe invitato ad accettare gli usi, i costumi, le norme, le leggi, le abitudini del contesto ospitante, se desidera essere riconosciuto e compreso. Questa pressione ambientale genera un'attività psichica molto complessa, spesso sfuggente, tutt'altro che passiva e non esente da significativi rischi per la salute psichica. Infatti, lo straniero si trova a confrontarsi con il pensiero, il linguaggio, le abitudini, le credenze, le norme di un contesto che non conosce e che sollecita in lui una costante riorganizzazione e trasformazione dell'esperienza che egli ha di sé. Nel momento stesso in cui egli lascia alle spalle il proprio territorio, si addentra in una prospettiva sconosciuta (spesso incerta e avvertita disorientante) che contribuisce da subito ad una lenta modifica-

zione del senso dell'esperienza identitaria: anche le rappresentazioni culturali che strutturano il sentimento di identità personale vanno incontro ad una primitiva trasformazione nell'incontro coi simboli culturali del territorio ospitante, assumendo una risonanza emotivo-cognitiva che inizia a discostarsi da quella abitualmente sperimentata nel contesto d'origine.

Questo delicato e complesso processo psichico avviene nell'esperienza migratoria, per così dire, "fisiologica": persone che si spostano da un territorio culturale all'altro motivate da una ricerca personale, da un desiderio di trovare qualcosa che possa configurarsi come migliore orizzonte, come speranza per un nuovo avvenire. Spesso, però, nell'attualità non vediamo questo tipo di esperienza migratoria, poiché si tratta solo di viaggi della disperazione: una migrazione subita dal migrante stesso, dettata dalla necessità di sopravvivenza anche a rischio della propria vita. Una scelta che rappresenta frequentemente una costrizione: ultima *chance* e ultima spiaggia. Questo diverso contesto presenta maggiori rischi per la salute delle persone, che partono da un'esperienza personale spesso già contrassegnata dal dolore psichico. Se l'esperienza migratoria può rappresentare un rischio per lo sviluppo del dolore psichico, la dimensione della sofferenza assume un carattere ancora più profondo e drammatico dal momento che spesso la scelta di migrare è una condizione che il migrante stesso subisce: le violenze della guerra, della prigionia, della tortura, dell'indigenza e della fame impongono la fuga e la migrazione.

Il processo di integrazione, però, non è "a senso unico" e riguarda anche l'autoctono. Il sentimento di identità (comunque lo si voglia definire) è sempre un processo aperto e in divenire, non è autarchico e riguarda sempre almeno una coppia: il senso di sé si sviluppa e si trasforma nello scambio con ciò che è avvertito come non-sé, ovvero con ciò che nell'esperienza personale si affaccia anche come estraneo. Se ci si pensa, agli albori della vita, persino la madre (che pure con le sue cure si sintonizza con le esigenze del bambino generando in lui l'illusione di un appagamento onnipotente) rappresenta anche il primo corpo estraneo, che introduce l'esperienza

della non completezza e, se tutto va bene, di una vivibile e ben tollerabile discontinuità nel senso di sé: la curiosità per l'ignoto. Questo costante processo di strutturazione e ristrutturazione del senso identitario avviene anche nell'autoctono, che si trova a confrontarsi con lo straniero, che giunge con la sua storia e i suoi simboli culturali. Il fatto stesso che possano sorgere nel contesto ospitante fenomeni di ostilità indica quanto immediate possano essere le risposte all'incontro con ciò che appare come estraneo e quanto siano potenti e radicati gli affetti che governano i comportamenti, le credenze, le scelte individuali e collettive (anche politiche). Questo processo *stranisce* l'autoctono, che finisce per sentirsi un po' straniero a se stesso, provocandogli un dispiacere derivante dalla lesione inferta a quella che si potrebbe chiamare una grandiosa fantasia di univocità: un sentimento non propriamente consapevole su cui l'autoctono riposa, consentendogli di fantasticare di sapere chi egli sia. Questo fantasma psichico (spesso inconscio) può essere inteso come una sorta di autoconvincimento granitico di sé, come se il proprio senso di identità possa essere racchiuso in specifici confini o in una circoscritta e autocertificata definizione, eludendo o denegando ogni possibile sguardo che un altro può offrire, finendo per creare micro-autismi tanto arroganti quanto impoverenti: "lo so da me, lo vedo da solo chi sono, e so cosa bisogna fare".

La violenza della categorizzazione.

Sulla scena pubblica, è possibile intercettare segnali importanti di questo autoconvincimento identitario nell'uso retorico, sempre più frequente, di espressioni categoriali come "gli immigrati", "gli italiani", "i francesi", "gli islamici", "gli ebrei", "i cristiani" e così via: categorizzazioni che evidenziano una progressiva paralisi nella capacità di pensare, probabilmente anche come esito di angosce e paure che debbono essere denegate per poter preservare un monolitico sentimento identitario la cui staticità viene scambiata per stabilità. Una modalità che finisce per radicalizzare l'appartenenza come principale criterio categoriale dell'identità, rivelando al contempo la profonda debolezza e inquietudine che accompagna atteggiamenti individuali e collettivi.

Il torpore identitario viene quindi provocato e interrotto dall'ingresso di corpi sentiti come estranei che rimettono in moto il processo di trasformazione del senso di sé, forse in modo più incisivo e profondo, tanto da su-

scitare fantasmi individuali e collettivi carichi di angosce e paure spesso immotivate, poiché non hanno un riscontro sul piano della realtà: invasione, intrusione, sopraffazione, sottrazione sono fantasmi che entrano nelle case degli autoctoni, declinati in molte idee e concetti, magari anche apparentemente ben organizzati con senso compiuto e convincente.

L'ostilità, il rifiuto, i comportamenti discriminatori possono essere compresi come tentativi maldestri (talora patologici) di conservare un minimo di certezza che invece la precarietà a cui il senso di identità è esposto sollecita. Di fronte alla fantasia della minaccia e alla paura che ne segue, l'individuo e la collettività, quando non possono fuggire, controreagiscono: è così che si creano narrazioni e retoriche che giustificano una legittima difesa (magari armata) delle case, dei quartieri, dei confini. Si tratta di narrazioni che nel tempo si autoalimentano finendo per diffondere nel contesto sociale preoccupazioni ipertrofiche: un'amplificazione della presa emotiva che ogni racconto ben organizzato è in grado di suscitare, perdendo gradualmente il contatto con la capacità di valutare con senso critico la realtà.

La violenza dell'indifferenza.

Colui che giunge dal mare è una persona con una storia. Questa semplice constatazione oggi rischia di essere banalizzata; d'altra parte, alcuni si potrebbero domandare se davvero c'è qualcuno che pensa che non sia una persona. Eppure, il timore che si stia imboccando un simile declivio non è del tutto infondato. Le vicende di queste persone non sembrano preoccupare molti e non destano neanche molta attenzione se non tramite una retorica diffusa che rende omogenea ogni vicenda individuale. Si potrebbe dire che nell'immaginario collettivo c'è un solo migrante: una figura che condensa in modo indifferenziato ogni singola esperienza. Le vicende e i percorsi personali sono oscurati e ridotti a narrazioni tipizzate in cui le parole ricorrenti sono "clandestino", "criminalità", "scafista", "barcone", "porto", "sicurezza" (quella dell'autoctono). L'alone semantico che si costruisce nella percezione pubblica non è certo quello di "persona per bene" che è dovuta scappare sfruttando i mezzi che aveva a disposizione pur di aver salva la vita. Sicuramente, all'interno del caos prodotto dai processi migratori (e dalle violenze che spesso li alimentano) ci sono anche malviventi. I malviventi, però, fanno parte di ogni tessuto so-

ziale (autoctoni compresi) e, per fortuna, di solito non rappresentano la maggioranza.

A ben vedere chi si prenderebbe la briga di farsi un viaggio su simili acque e in simili condizioni, se non un disperato? Questa è una domanda che troppo pochi ancora si fanno: probabilmente, ci si interroga poco, mentre corrispettivamente c'è una larga fascia di persone che possiede (o crede di possedere) facili risposte risolutive. Probabilmente alberga una paura primordiale (forse tanto ontogenetica, quanto filogenetica) che porta a rappresentare il migrante straniero come un furfante, quando non terrorista, tanto più se clandestino. E con la stessa superficialità vengono stabilite equazioni tra tradizioni islamiche, pericolosità, fondamentalismo e violenza.

L'omogeneità indotta dalla retorica (anche politica) genera indifferenza: la persistente definizione riduttiva dell'altro produce, oltre che banale semplificazione, anche una sensazione di conoscenza, di ovvietà. La collettività è così portata a non interrogarsi sulla problematicità e sulla drammaticità dell'esperienza migratoria, spesso secondaria a vissuti disperanti e di dolore. Così come un tempo l'ebreo non veniva più percepito come persona, ma solo come individuo appartenente ad una categoria, prima invisa al sentire comune e poi legittimamente odiata dalle leggi, l'immigrato rischia di perdere una seconda volta la propria storia soggettiva, poiché incapsulato nell'indifferenza categoriale che atrofizza ogni capacità di pensare criticamente, facendo di lui soltanto un molesto rifiuto da spazzare via. Si è persino giunti a normare la violenza provando a inibire l'aiuto umanitario, dichiarandolo fuorilegge: che si sia prossimi ad una nuova (anzi, vecchia) banalità del male? Il richiamo al rispetto delle leggi può paradossalmente (perversamente) essere abietto: è ben noto che è possibile normare fucilazioni, redigere liste speciali, organizzare convogli e soluzioni finali nel silenzio e nell'indifferenza di molti.

Pochi riconoscono come queste persone rischiano di essere i futuri disadattati: prossimi portatori di sofferenza psichica con cui si dovrà avere a che fare. E gli autoctoni cos'hanno fatto per cercare di rispondere al dolore di costoro? Cosa è stato fatto per cercare di riparare il male, il dolore, la sofferenza di queste persone? Una sofferenza che riguarda anche l'autoctono in prima persona, benché lo voglia negare: sarà infatti complicato provare a capirsi e offrire risposte terapeuti-

che, se nemmeno si è prima cercato di evitare il peggio.

Il fantasma dello sradicamento e della colpa.

Forse, però, non si tratta solo della paura dell'estraneo, con i suoi peculiari esiti di ostilità e indifferenza. C'è anche la colpa a dominare il sentimento dell'autoctono.

L'immigrato non porta con sé solo la propria storia di simboli e tradizioni: porta anche la propria storia di dolore, di miseria, di fame. Probabilmente, l'autoctono è spaventato dalle diverse tradizioni con cui è chiamato a confrontarsi, ma più ancora dalla violenza subita che il volto dello straniero gli comunica. L'immigrato introduce nell'esperienza dell'autoctono il fantasma dello sradicamento, della perdita dei riferimenti identitari e culturali, facendo balenare in lui l'oscuro timore di poter fare la medesima fine, di divenire egli stesso lo sradicato, il mendicante, lo storpio, lo sbarcato. Si trova a doversi confrontare con la fragilità delle proprie sicurezze e con la volatilità delle proprie ricchezze: questi fantasmi disturbano troppo la tranquillità, la zona di *comfort* o l'evasiva festosità dell'autoctono che, pur di non incontrarli, li relega al di là dei confini e dei mari. Pur di non accedere al sentimento di colpa che lo farebbe sentire anche ingiusto e meschino, l'autoctono si difende da ogni identificazione col dramma dell'altro (cosa che invece gli consentirebbe di provare responsabilità per offrire aiuto), mettendo in atto comportamenti eticamente discutibili, benché politicamente e legalmente normati: criminale per senso di colpa?

Stefano Golasmici

CONDOGLIANZE

Il Direttore e la Redazione del notiziario *Psicologia della Religione-news* esprimono le più sentite condoglianze al Presidente della Società Italiana di Psicologia della Religione, Germano Rossi, per la dolorosa perdita della mamma.

IAPR 2019: nuove tendenze e temi trascurati

Il titolo del convegno IAPR 2019 *Psychology of Religion and Spirituality: new trends and neglected themes*, che si è tenuto a Danzica (Polonia) la scorsa estate, presentava una grande opportunità ma anche una bella sfida, che consisteva proprio nel dare spazio a temi che normalmente non vengono affrontati dagli studiosi e, conseguentemente, non sono presenti nei testi o nelle relazioni dei nostri convegni. Rinunciando ad una impossibile sintesi dei lavori, vorrei solo segnalare alcuni di questi temi “negletti” nei congressi della IAPR o anche nella letteratura di psicologia della religione. Una prima novità che avevo colto già nella formulazione del programma era stata la pianificazione di un Simposio ad invito sul tema *Lavoro e Psicologia della religione* organizzato da David W. Miller e Nicoletta Acatrinei (Princeton University – USA). Non che nei convegni passati non fossero presenti ricerche in questo campo, ma non era mai stata data al “lavoro” una tale evidenza. Nella prima parte è stato presentato, a partire dal volume che Miller ha pubblicato, nel 2007, il tema *God at Work: The History and Promise of the Faith at Work Movement*. L'autore sostiene una tesi interessante. Il ventesimo secolo era stato caratterizzato, in America, da una tendenza a non dichiarare negli ambienti di lavoro le proprie credenze religiose; il ventunesimo secolo invece ha visto crescere un movimento che sostiene l'importanza di integrare la propria fede con il proprio lavoro. Si parla della storia del *Faith at Work Movement* suddividendo il periodo analizzato in due parti: dal 1985 al 2007 (presentata nel libro) e dal 2008 in poi. Lo scopo era di documentare come la relazione tra fede e lavoro ha cominciato ad apparire più visibile ma, allo stesso tempo, incontrava controversie, perché coinvolge la sfera della libertà di religione di manager e impiegati. L'autore ha disegnato un modello *The integration profile (TIP)* che fornisce, in un linguaggio facilmente comprensibile, uno strumento, statisticamente affidabile, con il quale gli individui e le organizzazioni possono sviluppare una maggiore consapevolezza di sé e degli altri e, attraverso l'applicazione di questo strumento, favorire la crescita di un “clima” rispettoso della fede individuale anche nell'ambiente di lavoro. Il modello mappa la fede in otto dimensioni

raggruppate in quattro profili: etica orientata a sé stessi o alla comunità; espressione verbale e non verbale; arricchimento orientato a sé o al gruppo; esperienza orientata al processo o ai risultati. Nella seconda parte del simposio si è cercato di rispondere al quesito se Dio sul posto di lavoro può fare la differenza: si sono focalizzate le manifestazioni religiose misurando se e come possano essere determinanti per una vita lavorativa maggiormente significativa e gratificante. A partire dalla letteratura manageriale degli ultimi dieci anni che ha messo in evidenza come le pratiche religiose o spirituali si sono dimostrate strumenti validi sia per attenuare gli effetti di esperienze lavorative negative sia per far fronte a situazioni stressanti negli ambienti professionali o di lavoro. L'intento era valutare quanto le persone dotate di un'alta religiosità siano consapevoli che la loro fede può portare ad avere una vita lavorativa significativa. I risultati, per certi versi sorprendenti, hanno mostrato che, mentre l'adesione religiosa può condurre ad una vita lavorativa significativa, i singoli dipendenti sono pronti, per avere stipendi più elevati, anche a rinunciare a manifestare la loro fede sul posto di lavoro.

Un'altra sottolineatura di ambiti di ricerca trascurati nell'attuale letteratura è stata offerta da Hans F. Angel dell'Università di Graz (Austria) nell'intervento *The process of believing, a neglected topic in Psychology of religion research*. L'autore ha presentato dati numerici che, attraverso l'analisi di manuali di psicologia della religione, libri e riviste sia in inglese che in tedesco, dimostrano la pressoché totale assenza del tema del processo del credere. In inglese un solo volume tra quelli esaminati comprendeva 35 pagine sul credere e sulla fede, ma nessuna sul processo dello sviluppo della credenza, in un totale di 800 pagine; in tedesco su un totale di 8000 pagine in cinque volumi, solo 5 erano dedicate al credere e al suo processo di sviluppo. Analizzando volumi storici della nostra disciplina il risultato non cambia: si può rilevare l'assenza di questo tema anche se si riscontrano ricerche orientate su credenze specifiche. In questo deserto di interesse, il relatore avanza l'ipotesi esplicativa che questo argomento viene trascurato perché, a torto, il credere viene interpretato come un processo stabile nel tempo, su cui si può fare

affidamento senza la necessità di indagare oltre. In conclusione cerca di evidenziare come si possa vincere questo disinteresse ipotizzando che occorra superare lo studio concentrato sul nome (“believers”) e interessarsi al verbo (believing).

Nel terzo giorno di convegno si è tenuto un interessante Simposio sulle differenze e somiglianze culturali circa concetto di sé, religione e fondamentalismo. È stata presentata una ricerca di analisi critica degli strumenti di misura del fondamentalismo religioso dal punto di vista della fede musulmana: *Existing measures of religious fundamentalism: questions from a muslim faith perspective*. Partendo dall’analisi dei test di Altemeyer & Husberger (2004, *Religious Fundamentalism Scale*) e Williamson e al. (2010, *Intratextual Fundamentalism Scale*) i relatori hanno segnalato come i dati delle ricerche che utilizzano questi strumenti, quando applicati a popolazioni di fede musulmana, diano valori molto alti nella scala del fondamentalismo. A partire da questa considerazione si sono posti due domande: 1) i credenti di diverse religioni considerano allo stesso modo gli items relativi ai conflitti tra testo sacro e scienza, o anche tra religione e moralità? 2) gli items sono in grado di discriminare, in una data cultura e religione, tra i fondamentalisti e coloro che sono “semplicemente” profondamente religiosi?

Analizzando i due strumenti alla luce del contesto islamico hanno mostrato che questi non riescono a distinguere, quando applicati alle persone di fede musulmana, tra un atteggiamento fondamentalista e un atteggiamento altamente religioso; anzi alcuni item sono formulati in modo tale che i contenuti possono addirittura risultare offensivi per un musulmano medio. Inoltre, quando gli item distinguono tra scienza, morale e religione, potrebbero creare problemi alla maggioranza di quei credenti. Se si vuole applicare questi strumenti alle persone di fede musulmana occorre ripensarli alla luce della teologia di quella religione: per esempio il tema dell’inerranza del testo sacro o del conflitto tra verità scientifiche e verità religiose non possono essere presentati così come formulati per un occidentale o per un cristiano. In conclusione i relatori hanno mostrato il peso che le espressioni verbali possono avere nel determinare la scelta della risposta. Per esempio l’item che chiede di esprimere il consenso all’affermazione che “la Scrittura Sacra non dovrebbe essere smentita, anche quando l’evidenza scientifica o storica

non è assolutamente d’accordo” rappresenta, per il musulmano comune, una verità in quanto il testo sacro è considerato espressione diretta della parola di Dio. Quindi, se si vuole misurare un atteggiamento fondamentalista, si dovrà ripensare l’item utilizzando delle espressioni che esprimano la necessità di una reinterpretazione del testo sacro quando le verità scientifiche o storiche mettano in evidenza un totale disaccordo con quanto finora sostenuto.

I lavori del congresso si sono chiusi con l’Assemblea generale dei soci IAPR (che sono n. 281). Il Presidente, nella sua relazione, ha ricordato il cambio dell’Editore della rivista *Archive* che ora è SAGE (USA): la nuova gestione ha informatizzato tutto l’archivio delle pubblicazioni e, per gli abbonati, la rivista è ora disponibile sia a stampa che on line. Questa modifica ha già stimolato molti studiosi a contribuire con articoli e ricerche (nel 2019 sono stati inviati n. 47 lavori provenienti da tutto il mondo). L’Assemblea ha eletto due nuovi membri del Board che sostituiranno Pier Yves Brandt e Germano Rossi. Inoltre su indicazione del Board, è stato eletto il nuovo Presidente che, per la prima volta nella storia della IAPR sarà una donna: Halina Grzymala-Moszczyńska dell’Università Jagiellonian di Kracovia). Dopo una approfondita discussione, l’Assemblea ha approvato la sede del prossimo Convegno IAPR che si terrà nel 2021 presso l’Università di Brasilia in Brasile.

Daniela Fagnani

RINNOVO QUOTA ASSOCIATIVA **- anno 2020 -**

Ricordiamo a tutti i Soci, e a tutti coloro che volessero sostenere le nostre attività culturali, l’importanza dell’iscrizione alla nostra Associazione. La quota per l’anno solare 2020 rimane di € 60,00. Il versamento, sempre intestato a “Società Italiana di Psicologia della Religione - APS” con la causale “quota associativa 2020”, può essere effettuato tramite:

☞ bollettino postale c.c.p. n. 20426219;
☞ bonifico bancario con le seguenti coordinate. IT76A 07601 10800 00002 0426 219 presso Bancoposta – Succursale 1, Via del Cairo n. 21, 21100 Varese.

Per conoscere la propria posizione associativa, o per qualunque altra informazione, scrivere all’indirizzo mail: segreteria.sipr@gmail.com

GRAZIE A TUTTI PER IL CONTRIBUTO



**la redazione del notiziario
e
il direttivo nazionale
della Società Italiana
di Psicologia della Religione
augurano
Buon Natale
e
Felice Anno Nuovo**

A tutti i Soci della SIPR in regola con il versamento della quota sociale viene inviato, come inserto redazionale allegato a questo numero, il volumetto *Contributi della Società Italiana di Psicologia della Religione - APS*.

Indice a pagina 8.

Dona il tuo 5 x 1000 alla SIPR

*Società Italiana di Psicologia della Religione APS
(C.F. 95028150126)*

*con la tua firma ci aiuterai a sostenere studi e ricerche
di Psicologia della religione*

*Inserisci il nostro Codice Fiscale con la tua firma
nel 1° riquadro della tua dichiarazione dei redditi:*

"sostegno del volontariato e APS"