

**SOCIETÀ ITALIANA
DI PSICOLOGIA
DELLA RELIGIONE**

**DIPARTIMENTO DI
PSICOLOGIA E
ANTROPOLOGIA CULTURALE**

con il patrocinio di
Facoltà di Lettere e Filosofia - Università di Verona
Ordine degli Psicologi del Veneto

8° Convegno internazionale

***L'ILLUSIONE RELIGIOSA:
RIVE E DERIVE***

Liberare l'uomo dalle illusioni, liberare le illusioni nell'uomo

PRE-ATTI

Verona, 21-22 ottobre 2000

Università di Verona
Via S. Francesco 22 - 37129 Verona

Comitato Scientifico

MARIO ALETTI
MARIA ROSA DOMINICI
DANIELA FAGNANI
LUCIO PINKUS
GERMANO ROSSI
GERTRUD STICKLER

Comitato Organizzativo

MARIO ALETTI
ALMA COMUCCI
BIANCA DE BERNARDI
DANIELA FAGNANI
GERMANO ROSSI

Segreteria organizzativa

GERMANO ROSSI / BIANCA DE BERNARDI - Dipartimento di Psicologia e
Antropologia Culturale, Università degli Studi, via S. Francesco 22, 37129
Verona
Tel. 045 8028372, Fax 045 8028476
E-mail: germano@chiostro.univr.it
WEB: <http://www.univr.it/sipr>

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

Per gli insegnanti di religione della diocesi di Verona, il Convegno è riconosciuto ai fini dell'aggiornamento degli insegnanti di Religione Cattolica, dall'Ufficio Diocesano per l'Insegnamento della Religione Cattolica della Curia Diocesana di Verona.

Si ringraziano per il contributo:

***UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI VERONA
CENTRO SCIENTIFICO EDITORE, TORINO***

Presentazione

Liberare l'uomo dalle illusioni, come voleva Freud, o liberare nell'uomo la capacità di illusione, di giocare (*in-ludere*) e di giocare nelle illusioni, come, al seguito di Winnicott, propone il modello relazionale della psicoanalisi? Al gioco simbolico-linguistico come organizzatore e mediatore del mondo intrapsichico e interpersonale si è fatta attenta tutta la psicologia contemporanea, specie la psicologia sociale, la psicologia culturale, la psicologia della comunicazione. Se illudersi significa "giocare" con la realtà così come essa si offre al soggetto attraverso i filtri della creatività e dell'investimento personale, ed è funzione pregnante dello psichismo, anche l'"illusione" religiosa è "parte integrante del fatto di essere umani, autenticamente umani nella nostra capacità di creare realtà non visibili ma significative, che possano contenere il nostro potenziale di espansione immaginativa al di là dei confini sensoriali" (*A.-M. Rizzuto*). Il convegno intende mettere a tema sia la rilevanza del vissuto religioso nella strutturazione e ristrutturazione della personalità, sia l'ambivalenza di un'esperienza che non è garantita dalla vulnerabilità a distorsioni patologiche, particolarmente segnate da ripiegamenti narcisistici o da un uso feticistico degli oggetti religiosi. Tra rive e derive psicologiche, forme adattive e mature e deformazioni patologiche e disadattive, l'atteggiamento dell'uomo verso la religione (nella direzione della non-credenza non meno che in quella dell'adesione di fede) interpella lo psicologo non sul piano dei contenuti, ma su quello dei percorsi e dei processi in gioco.

Mario Aletti

Programma
Sabato, 21 ottobre 2000

		Aula	p.
8.30	Accoglienza partecipanti		
9.15	Discorso d'apertura (ANTOINE VERGOTE, <i>Lovanio</i>)	4	7
10.00	Conferimento del titolo di Socio onorario ad Ana Maria Rizzuto. Profilo accademico e professionale (MARIO ALETTI)		
10.30	Lettura magistrale: Trasformazioni delle rappresentazioni del Sé, dell'oggetto e di Dio in psicoanalisi (ANA MARÍA RIZZUTO, <i>Boston</i>)	4	15
	Intervallo		
11.45	Dibattito, con interventi programmati		
12.30	Presentazione della collana " <i>Psicologia della religione</i> " del Centro Scientifico Editore - Torino	4	
13.00	Pranzo		
14.30	Sessioni di lavoro per gruppi paralleli:		
	Dalla rappresentazione psichica all'adesione personale: percorsi del divenire religioso - Interventi di: M. Aletti, M. Barbarossa, L. Bignamini, F. Chiesa, G. Falco, G. Sorge	6	17
	La religione vissuta: ambivalenze e prospettive - Interventi di: P. Cozzaglio, F. Gualdoni, A. Orsenigo, A. Sacchi, S. Zipparrì	7	23
	La religione tra vissuti psichici e influenze ambientali: ricerche empiriche - Interventi di: M. Aletti e E. Benelli, A. Chittolina e G. Rossi, M. Ferrero, T. Magro, G. Rossi e B. De Bernardi	4	29
16.30	<i>Intervallo</i>		
16.45	Assegnazione del 3° premio "Giancarlo Milanese" per la miglior tesi di laurea in Psicologia della religione	4	
17.00	Relazione con dibattito: Sviluppo dei concetti religiosi dall'infanzia alla tarda adolescenza (RENZO VIANELLO, <i>Padova</i>)	4	33
	Intervallo		
18.30	<i>Assemblea dei Soci della Società Italiana di Psicologia della Religione</i>	4	

*Programma***Domenica, 22 ottobre 2000**

Aula p.

9.00	Sessioni di lavoro per gruppi paralleli:		
	Religione e religiosi: scelte di vita - Interventi di: P. Ciotti, P. Del Core, M.R. Dominici, L. Pinkus, O. Sabbatini	4	35
	Oltre lo stereotipo: esperienze religiose "altre" - Interventi di: U. Carmignani, G. Sellan, G. Trapletti, J.E.R. Valle, P.L. Zoccatelli	6	51
	Religione, cultura, individuo: un'interazione complessa - Interventi di: P. Bertoletti, M. Diana, L. Frascioni, S. Giacobbi, R. Zamburlini e G. Bassi	7	45
11.00	<i>Intervallo</i>		
11.15	Relazioni con dibattito: Cristo in Giappone: Rive e derive del Cristianesimo nella letteratura di Endo Shusaku (GERALDO JOSÉ DE PAIVA, <i>San Paolo, Brasile</i>)	4	51
	L'illusione e la trasformazione del narcisismo nella relazione religiosa (GERTRUD STICKLER, <i>Roma</i>)	4	33
13.00	Chiusura dei lavori		4

N.B. I riassunti nelle pagine successive sono presentati in ordine alfabetico del primo autore (all'interno di ogni sessione). L'ordine con cui saranno effettuate le comunicazioni dipende dal coordinatore di ciascuna sessione.



Discorso d'apertura

Antoine Vergote

*Pur non indispensabile, potrebbe essere benefico o ambivalente
per la salute mentale*

*Ringrazio la Società Italiana di Psicologia, e in particolare il suo presidente,
il professor Mario Aletti, per l'onore che mi fanno, invitandomi a tenere il
discorso di apertura al Vostro Convegno. In questa mia "ouverture" evocherò
qualche tema e proporrò qualche sviluppo, secondo la mia personale sensibilità,
s'intende.*

Osservazioni contraddittorie e pluralità di prospettive

In psicologia della religione, come in ogni osservazione psicologica della persona, la questione della salute mentale è sempre stata centrale e le osservazioni cliniche hanno aperto molte piste di riflessione. Si tratta in effetti di temi fondamentali in cui il soggetto è particolarmente coinvolto: quelli del desiderio, dell'amore, della felicità, del piacere, dell'angoscia, e ancora, la questione del senso di colpa e del significato della vita e della morte. Ma è con l'avvento della psichiatria e della psicologia moderne, nel 19° secolo, che è stata esplicitamente posta la questione della relazione tra la religione e la salute mentale; come se questa relazione fosse particolarmente problematica.

Questo problema non avrebbe potuto porsi che dopo che si fossero affermati, nell'evoluzione della cultura e della religione, due nuovi fattori: 1) il riconoscimento biblico di quell'identità soprannaturale *autonoma* che è il Dio del monoteismo, e 2) il riconoscimento, nella società occidentale moderna, della *realtà psichica* come componente specifica della persona umana, realtà irriducibile da una parte all'organismo corporeo e, dall'altra, alla ragione logica. Nelle culture premoderne il rapporto tra religione e salute mentale non poteva essere considerato come un rapporto tra due dati distinti. Da un lato, non si era ancora formato il concetto teorico dello psichismo come entità antropologica funzionante secondo

proprie leggi. Dall'altro, la religione non era un'entità culturale sufficientemente distinta da altri fattori culturali. Secondo le credenze antiche, le potenze del bene o del male penetrano tutto e sono causa di salute e malattie. La religione presenta i riti e le parole che mobilitano le potenze benefiche ed i mezzi per cacciare le potenze malefiche.

Quando nell'occidente moderno del 19° secolo si affermò il concetto scientifico di psicopatologia si verificò un'inversione razionalista. Si cominciò a sospettare della religione come causa di psicopatologie. Le religioni sono in effetti piene di fenomeni che, a uno spirito razionalista, sembrano prossime alle patologie osservate nella pratica clinica: visioni, stati estatici, possessioni, percezione di voci, idee apocalittiche, asceti mortifere, angosce e scrupolosità. La diffidenza verso la religione da parte degli psicopatologi era tanto maggiore in quanto spesso gli ambienti religiosi non avevano ancora riconosciuto la nuova scienza e volevano riservarsi il campo dell'"anima". Ancora oggi ci sono degli "spiritualisti" che mostrano ostilità nei confronti della psicoanalisi.

Questo breve richiamo storico ci permette di comprendere il modo sorprendente con cui è stata, ed è ancora, a volte, posta la domanda: "La religione è pericolosa per la salute mentale? Oppure può essere anche benefica?" A ben pensarci, allo stesso modo avremmo potuto porci anche la domanda: "la vita sessuale è pericolosa per la salute mentale? Oppure può essere anche benefica?". Perché la psicopatologia e la criminologia sono ben più piene di disturbi e stranezze sessuali che di patologie religiose. La combinazione tra visione razionalista e scarsa informazione sulle religioni ha spesso alterato gli scritti psichiatrici e gli studi empirici sul problema di cui ci stiamo occupando. Nel Notiziario della vostra Società di gennaio-maggio 2000, il professor Aletti fa rilevare i risultati contraddittori di studi anche recenti. Egli sottolinea che ciò è da attribuire, in massima parte, alle pre-comprensioni che hanno orientato *sia* i metodi di ricerca *sia* le interpretazioni. Personalmente, anch'io diffido profondamente delle ricerche che mirano a mettere globalmente in correlazione dati così complessi e soggettivi come *la* religione e *la* salute mentale. Una definizione di questo problema non ha nessun senso, *tanto più* se non si elabora prima una teoria clinica dinamica della patologia, sia essa religiosa o no.

A partire dagli anni '70 i libri di psichiatria non si occupano praticamente più del rapporto tra religione e salute mentale; molto probabilmente perché, dopo un periodo d'ideologia razionalista, la psichiatria ha rinunciato a proporre una teoria scientifica su qualcosa di così indefinibile come *la* salute mentale. La psicologia clinica, al contrario, vi si dedica intensamente. E, nutre anche l'ambizione di portare l'umanità al proprio perfezionamento. E mentre in passato, e ancora in certi ambienti, soprattutto psicoanalitici, la psicoterapia si poneva come rivale



della religione, negli ultimi tempi ci sono dei gruppi che vogliono integrare la religione nella terapia. Si rimprovera in effetti al razionalismo moderno di frammentare l'essere umano e si vuole riportare la persona all'unità di ragione, affettività, immaginazione e linguaggio simbolico. E per ripristinare la persona nella sua "integralità", la si conduce a espandere i propri legami affettivi e immaginativi con la natura e, attraverso le esperienze religiose, con le potenze divine. La psicologia analitica di Jung ha rappresentato un modello particolarmente elaborato di questa proposta, clinico-religiosa o psico-teologica. In seguito, molte correnti hanno seguito l'onda, in particolare negli ambienti del protestantesimo liberale della California e dei loro seguaci europei. In Europa, Eugen Drewermann si è posto come il mistagogo junghiano dell'umanità moderna e malata che lui vorrebbe liberare da angosce e depressioni con la sua psico-teologia. Anche in riferimento a queste correnti cliniche e clinico-religiose si pone la domanda: che cosa si intende per "religione", per "patologia" e per "salute mentale"?

La causalità psichica

In linea di principio, si dovrebbe dire della religione come di tutti gli altri fenomeni culturali - l'arte, la filosofia, la scienza - che, se può far ammalare, essa può anche guarire. Ma, da un punto di vista clinico, questo che significa? Che cosa è una religione? Una religione non è né una filosofia, né un'etica, né un sistema ideologico, ma una vita di tutta la persona - idee, sentimenti, azioni simboliche - in relazione con potenze soprannaturali più o meno personali, che si crede agiscano sul mondo e sulle persone, in particolare in risposta alle preghiere e attraverso la mediazione di azioni rituali. Per i soggetti religiosi, sono le potenze soprannaturali che rendono malati o che guariscono. L'osservatore moderno, che non condivide la fede nella religione così considerata, prende le distanze e formula un'interpretazione psicologica dicendo: è la convinzione religiosa che esercita la sua influenza attraverso dei processi psicosomatici. Per i cristiani dei tempi moderni e per l'osservatore non cristiano che conosce la religione cristiana, la questione si pone molto diversamente. Per questa religione il Dio personale non fa ammalare e, se si crede che Egli possa guarire, si è sempre più prudenti nell'indicazione di una specifica azione soprannaturale manifestamente terapeutica. In altre parole, il credente può confidare che Dio agisca a favore della salute psichica, ma si tratta di una fede e non di un'osservazione empirica. Allo stesso modo, oggi non si applica, se non in casi eccezionali, il vero e proprio esorcismo. E anche in questi casi impressionanti, non sono io il solo a pensare che si tratti,

anche lì, di una psicopatologia naturale che prende le sembianze *di un agire* soprannaturale.

I cristiani possono dunque, così come gli osservatori estranei al cristianesimo, studiare il nostro problema in tutta chiarezza come un problema propriamente psicologico. Ciò non esclude la credenza in una possibile azione divina; ma il credente può dire che essa passa attraverso la mediazione della psicologia della persona. Può anche, in piena lucidità e senza rinnegare la sua scienza psicologica e psicopatologica, pregare lo Spirito Santo: “guarisci chi è ferito, raddrizza chi è storpio”. Il cristiano è comunque consapevole che, nel caso di una vera patologia, l’azione dello Spirito di Dio non si sostituisce alla psicoterapia condotta secondo principi scientifici.

La psicologia della religione si radica nell’osservazione e nell’interpretazione scientificamente psicologica della religione delle persone: l’insieme delle idee, delle credenze e dei comportamenti di coloro che aderiscono ad una religione, o che la rifiutano. E’ ciò che Freud voleva fare ne *L’avvenire di un’illusione*, del 1927. Egli vi studia soprattutto quella religione che, dopo millenni di “spiritualizzazione” dell’umanità, è diventata il monoteismo biblico e poi il cristianesimo. Dal punto di vista della psicoanalisi, egli conclude, questa religione è una “illusione del desiderio” più precisamente “una nostalgia del padre”. Ma non è una patologia, dice Freud. Per lui potrebbe anche essere benefica per la salute mentale. La parola illusione ha per lui un senso specificamente psicologico, poiché, aggiunge, da un punto di vista filosofico, questa religione potrebbe essere vera; anche se, personalmente, lui non lo credeva.

Ciò che Freud intende con il termine illusione è il contenuto psicologico, che è formato dall’incontro e dall’interazione di esperienze infantili ed attuali. Le esperienze di desideri, felicità, sofferenze, angosce, le esperienze delle figure parentali e delle leggi morali hanno dato vita a desideri che sono orientati verso una figura paterna trascendente. Lasciamo qui da parte le gravi lacune nelle descrizioni freudiane di queste esperienze. Io mi fermo all’idea fondamentale della progressiva formazione soggettiva di un insieme di rappresentazioni e desideri che, nel contesto monoteista, orienta verso il Dio-Padre. Negli studi propriamente clinici, Freud si sofferma sull’analisi dei fenomeni psicopatologici e mostra che, in questi casi, i *turbamenti* patologici nelle esperienze precoci determinano le psicopatologie dell’adulto. La tesi che io sostengo è in continuità con ciò che Freud dimostra per la psicopatologia della vita amorosa, sessuale e professionale: il soggetto può trasferire la sua patologia anche sulla propria religione vissuta e pensata. Una causa psicologica inconscia rende allora la religione vissuta, almeno in parte, malata. E, esattamente come accade per tutti gli altri ambiti investiti dalla patologia, il soggetto psicologicamente malato trova nella religione degli

argomenti apparentemente razionali che giustificano le sue idee ed il suo comportamento malato. Così l'ossessione che prende la forma dell'angoscia patologica davanti al Dio Giudice, trova nella religione la sua giustificazione, anche se, in fondo, il soggetto sa che la sua interpretazione è involontariamente morbosa. Lo stesso processo opera nelle altre derive patologiche: l'isteria può prendere le sembianze della falsa mistica, l'esaltazione mistica narcisistica può ripiegarsi su una non credenza depressiva, ecc. A questa analisi clinica, occorre ancora aggiungere un elemento molto importante: ogni sintomo patologico, ivi compreso quello religioso, ha anche un effetto terapeutico in quanto argina e fissa l'angoscia distruttrice. Questa, almeno, è la convinzione che io condivido con Freud.

Per la teoria clinica dinamica, la questione *globale* dell'effetto patogeno della religione non ha quindi alcun senso. Sarebbe invece legittimo chiedersi se la religione, così come è vissuta da una comunità specifica, non eserciti un influsso patogenetico sugli individui che ne fanno parte. Così per esempio, quando la paura apocalittica, o la diffidenza morbosa nei confronti della sessualità, o la paura dell'inferno, o l'odio per i non credenti e per le altre religioni ha preso possesso degli spiriti: in questo caso ci si trova di fronte a quello che io definisco una patologia collettiva. Questa tuttavia non fa sì che siano propriamente malati tutti gli individui. Ma impoverisce e falsa sia la vita umana, sia la vita religiosa. E favorisce in alcuni una vera patologia, in altri il rifiuto, a volte patologico, della religione.

Illusione positiva

Non si può condividere la conclusione di Freud che la religione, pur essendo un'illusione dal punto di vista della psicoanalisi, può essere vera dal punto di vista filosofico. I dizionari di tutte le lingue europee definiscono la parola "illusione" come errore, aberrazione, interpretazione sbagliata, miraggio. Ora, come Freud stesso afferma altrove, occorre rispettare il linguaggio. D'altronde, come potrebbe un credente adulto dire "Credo in Dio, ma so che è psicologicamente un'illusione"? Sarebbe una frase dello stesso genere di quest'altra: "Dico che il gatto è sul tappeto, ma non ci credo". E se si dà alla parola illusione un significato positivo, come si potrà comprendere la patologia di chi, nella depressione, dice: "io non credo più, si trattava solo di un'illusione psicologica"?

Nel Notiziario di gennaio della vostra Società, il Professor Aletti ricorda, *con un certo calore*, l'opera di Winnicott, grande psicoanalista, che ha dato all'"illusione" un significato positivo. Penso che tra il mio amico Aletti e me la

differenza non sia che apparente. Winnicott ravvisa nel bambino uno stadio intermedio tra “l’incapacità del bambino piccolo e la sua capacità crescente di riconoscere e accettare la realtà”. Se questo vissuto transizionale perdura troppo a lungo, si degrada evidentemente in un’illusione in senso negativo. Ma, nella misura in cui questo vissuto transizionale è tipico del bambino prima del raggiungimento della ragione logica, esso forma il ricco substrato psicologico dove, dice Winnicott, si radicano l’arte e la religione; e, dunque, l’arte e la religione di chi è diventato adulto. Personalmente aggiungo: dopo questo momento transizionale esso forma il ricco substrato della vita d’amore di colui che è diventato adulto.

Se l’adulto chiama “illusione” questa formazione psicologica transizionale del bambino, senza connotare negativamente la parola, egli sottolinea, con simpatia, che si tratta della vita affettiva e immaginativa del bambino. Ciò che Winnicott, come già Freud nel *L’Avvenire di un’illusione* mette in luce, è che questo stadio transizionale crea nella persona un sedimento psicologico che può diventare l’humus dove le significazioni religiose si radicano. Nell’adulto questo “substrato psicologico”, per riprendere le parole di Winnicott, può svilupparsi a contatto con la natura, o anche vivendo esperienze felici, come quella dell’amore o della nascita di un figlio. Questo substrato psicologico così allargato può venire collegato a parole religiose e diventare esperienza religiosa, anche senza una fede propriamente religiosa. E io credo che la capacità di fare simili esperienze è segno e sostegno della salute psichica. Penso anche che l’incapacità di tali esperienze è segno di povertà psicologica, eventualmente anche di una patologia. La fede propriamente religiosa può appoggiarsi su tali esperienze religiose. La fede le assume allora in una relazione personale; perché dire “io credo **in** Dio” è, in primo luogo, affermare una convinzione di verità; è, anche, in risposta a una parola dichiarativa di Dio, aver fiducia in lui; ed è anche impegnarsi. Nella fede si osserva la stessa struttura dinamica che si trova nell’amore. Se l’humus psicologico nel quale la fede trova le radici è patologicamente perturbato, causerà delle forme patologiche di religione. In quale misura? Nessuno può dirlo. D’altra parte, la mia convinzione è che le componenti che strutturano la fede - la convinzione di verità, la fiducia e l’impegno - sostengono seriamente la salute mentale. Ci tengo però a sottolinearlo: a condizione che non si metta la religione al servizio della salute mentale e della psicoterapia; perché l’uso utilitaristico della religione distrugge la verità e la salute della religione stessa. La salute mentale non può che essere data in sovrappiù.

Signore e Signori, una ouverture non fa che evocare i temi musicali che la fuga svilupperà, certo nello stile del contrappunto. La partitura del vostro

Sabato 21

Aula 4

ore 9.15



convegno è ampia, ma Mario Aletti ha una buona orchestra, e lui è un bravo direttore.



Lettura magistrale

Ana-Maria Rizzuto

Trasformazioni del Sé, dell'oggetto e di Dio in psicoanalisi

La psicoanalisi permette di osservare la trasformazione delle rappresentazioni del Sé, dell'oggetto e di Dio dell'analizzando nel corso del lavoro sugli attaccamenti e i conflitti infantili non risolti. Non tutti i pazienti portano all'attenzione dell'analisi i loro dei, ma quelli che lo fanno, in particolare quelli che sono in conflitto con il Dio in cui credono, ci offrono l'opportunità di evidenziare il processo di trasformazione della rappresentazione di Dio associata alle modificazioni delle rappresentazioni del Sé e dell'oggetto. Verranno presentati due casi in analisi: un uomo che voleva essere Dio e una donna che, dopo essersi definita "atea giurata", trovò se stessa nelle mani del Potere/i/Dio. La relazione riconduce le loro rappresentazioni di Dio alle esperienze infantili con il genitore del sesso opposto e alla loro infanzia sofferta, conseguenza di bisogni narcisistici non corrisposti e di mancato riconoscimento dei loro intensi desideri edipici. La loro nevrosi adulta si è organizzata all'interno di una trama ben strutturata di fallimenti relazionali eterosessuali, ripetizione della loro incapacità infantile di ottenere risposte soddisfacenti dall'oggetto edipico. La trasformazione analitica inizia con un cambiamento nella percezione dell'analista come oggetto relazionale e continua con la trasformazione progressiva della rappresentazione prevalente del Sé. Questi due cambiamenti inducono il confronto tra le difficoltà relazionali dell'infanzia e della vita adulta con un oggetto che non corrispondeva, e altri oggetti dell'oggi, incluso l'analista. Alle prime esperienze di risoluzione del transfert, i pazienti presentano un cambiamento nella loro rappresentazione di Dio e nella loro visione della religione.

Psychoanalysis permits the observation of the transformation of an analysand's self, object, and God representations during the working through of unresolved infantile attachments and conflicts. Not all patients bring their Gods to analytic attention, but those who do, in particular those who are in conflict with a God they believe in, present us with the opportunity to witness the process of transformation of the God representation in conjunction with modifications of self



and object representations. Two analysands are presented: a man who wanted to be God and a woman who having defined herself as a “sworn atheist” found herself in the hands of “the Power’/s”/God. The paper traces their God representations to childhood experiences with the parent of the opposite sex and their childhood suffering as the result of unresponded narcissistic needs and failed acknowledgment of their intense Oedipal desires. Their adult neurosis had organized into well structured patterns of heterosexual relational failure the repetition of their childhood inability to obtain a satisfying response from the Oedipal object. The analytic transformation begins with a change in the perception of the analyst as an object and continues with a progressive transformation of the dominant self representation. These two shifts bring about the examination of the childhood and adult predicaments with the unresponding object and other objects in the present, including the analyst. At the time of the first experiences of resolution of the transference the analysands describe a change in their God representation and their understanding of religion.



Sessione di lavoro

Sessione 1A: *Dalla rappresentazione psichica all'adesione personale: percorsi del divenire religioso*

Mario Aletti

Dalla rappresentazione psichica all'atteggiamento personale verso Dio: rive e derive

Muovendo dal modello innovativo della Rizzuto, la comunicazione propone al dibattito alcuni interrogativi su processi, esiti, rive e derive del percorso dalla rappresentazione psichica di Dio alla formazione di una concezione di Dio e di un atteggiamento personale verso Dio, e della loro possibile trasformazione lungo il ciclo di vita. La domanda su una possibile tipologia (e prevedibilità) di tali percorsi sembra doversi misurare con la constatazione clinica che, nel processo di formazione di un atteggiamento religioso egosintonico, si trovano sempre, variamente intrecciati intorno all'asse principio del piacere-principio del reale, illusione, disillusione, delusione e delirio.

Manuela Barbarossa

Freud e la dialettica del progresso

Le considerazioni psicoanalitiche inerenti alla religione trovano un punto di sutura con la relazione - improntata ad una certa contraddittorietà - che Freud ha intrattenuto nel corso della sua opera con il pensiero filosofico-speculativo.

Le idee religiose e quelle filosofiche sono infatti da Freud intese come fenomeni "accidentali" e soggettivi e ricondotte, in quanto tali, alla loro origine pulsionale e determinata.

Al contrario, il sapere scientifico - al quale è affidato il compito di favorire lo sviluppo dell'umanità e di promuovere il processo di civilizzazione, anche

attraverso la critica alle illusioni religiose e lo smascheramento del narcisismo che sottenderebbe ogni *Weltanschauung* filosofica - è concepito come se, trovando solo in se stesso la propria ragion d'essere, si sottraesse ad ogni dinamica pulsionale per porsi come autofondantesi.

Tuttavia la riflessione freudiana sembra talvolta anche orientarsi in senso opposto quando, ad esempio, essa riconosce estemporaneamente un potere evolutivo all'idea di "grandezza" trascendente e al processo di "deificazione" delle forze della natura, mentre connota come "disumanizzante" lo studio e l'osservazione asettica dei fenomeni naturali codificati in leggi.

In questo contesto può apparire interessante riformulare il concetto freudiano di "progresso", sia in riferimento ad alcune notazioni di Pfister che dello stesso Freud, per sottrarlo ad una definizione stereotipata e preanalitica che non tenga conto della peculiare genesi pulsionale del pensiero scientifico, ma soprattutto della funzione progressiva svolta dai processi riflessivi di simbolizzazione- astrazione nell'evoluzione dell'individuo e della civiltà, promossi e sostenuti proprio dalle idee religiose e filosofiche.

Lorenzo Bignamini

Il gioco del Dio vivente: escursioni nella pratica clinica. Singolo caso di un paziente schizofrenico in terapia con il "gioco della sabbia"

Il Dio che gioca è un'immagine presente in molte culture verso cui l'*homo ludens* origina e trova ispirazione. Il dio che gioca e giocando crea, rivela il significato spirituale del gioco. Questa "potenzialità" umana è un tempo ed uno spazio che appartengono al mito e al rito, all'area intermedia tra soggettivo ed oggettivo, tra mondo interno e mondo esterno: contenuto nelle sue capacità immaginarie, il gioco accomuna alcune pratiche psicoterapeutiche sia con i bambini sia con gli adulti. Gioco ed immagine sono le funzioni che danno forma all'indicibile che contraddistinguono l'arcaicità, l'intensità e la profondità delle emozioni che albergano nelle "profondità dell'anima". L'archetipo del gioco sembra essere inoltre una possibilità del funzionamento psichico che dirige e modella la mente nel suo sviluppo. Sia Freud sia Jung hanno ipotizzato, l'uno l'esistenza di una "pulsione di giuoco" e l'altro un "istinto di gioco". In Winnicott l'oggetto transizionale non è tale perché esclusivamente simbolico, ma illusione di una realtà che si prefigura come la prima esperienza ludica. Jung arriva a

considerare il giocare come fattore centrale sia nell'attività psichica legata alla creatività, sia come funzione di trasformazione, evoluzione e terapia. Nella psicologia analitica il gioco assume due funzioni specifiche: 1) una funzione biologica come determinante del comportamento; 2) una che mette in relazione la vita affettiva con quella cognitiva attraverso l'attivazione della funzione trascendente. L'immagine della divinità rappresenta in Jung l'archetipo del Sé, per cui la creatività divina esprime in termini psichici il manifestarsi del Sé. Il soggetto attraverso il gioco del Sé, l'immaginazione attiva, lo psicodramma, le arti terapie, il gioco della sabbia di Dora Kalff, può attivare l'integrazione tra le immagini mentali e le funzioni psico-sensoriali. Il gioco diviene quindi realizzazione del Sé attraverso il processo d'individuazione. Nella clinica psicoanalitica il gioco diviene quindi il filo che unisce scuole diverse: da Jung a Moreno, da Kalff a Winnicott, attraverso il lavoro di Klein ed A. Freud. L'ipotesi qui sostenuta è che il terapeuta che gioca rivoluziona il ruolo dell'analista-specchio, offrendo uno spazio di ascolto al gioco del paziente o condividendolo concretamente nella realtà terapeutica.

Il caso presentato è tipico del lavoro con i pazienti psicotici dove la funzione del gioco è sia espressiva che relazionale, facilitante una migliore coesione in supporto alla fragilità dell'Io. La terapia utilizzata in questo caso è secondo il metodo che Dora Kalff ci ha trasmesso e consiste nell'attivare un percorso di cura attraverso la manipolazione della sabbia e la possibilità di rappresentare simbolicamente il proprio mondo interno. Nella terapia kalfiana la cura è un processo di ricreazione psichica e di passaggio dal caos al cosmo, processo profondamente spirituale che ricorda l'immagine mitica della creazione con il dio che gioca.

Federico Chiesa

Movimenti simbolici verso il sé nell'inconscio

Jung afferma che *“il simbolismo della totalità ricorre a immagini e schemi che da tempi immemorabili e nelle religioni più diverse esprimono il fondamento universale, la divinità”* (Jung, 1951, p. 184).

In una terapia analitica di gruppo che procede da alcuni anni, l'autore ha potuto osservare in vari sogni lo svilupparsi del simbolismo del Sé attraverso le sue produzioni simboliche. L'autore osserva, specialmente in alcune situazioni di *insight*, un condensarsi di diversi simboli del Sé, per esempio fuoco, luce, acqua

in copresenza o che entrano in movimento circolare, con le caratteristiche della rotazione e della circumambulazione.

Il Sé si presenta fin dall'inizio della terapia, con richiami alla sua possibilità di unire in modo circolare, di scaldare, di trasformare, di illuminare; ha un suo iniziale sviluppo, per poi essere esposto agli attacchi delle pulsioni distruttive.

L'autore riscontra quanto Jung ci ha a suo tempo mostrato: "rotatio" e "circumambulatio" stanno a dimostrare la liberazione della attività del Sé in particolari momenti di *insight* e la sua tendenza a circoscrivere tali momenti pregnanti in una sorta di "téménos", di spazio sacro dell'inconscio, quasi ad invitare alla concentrazione sul problema e ad evitare manovre di fuga o di dispersione da esso, quasi ad illuminare e guidare la correttezza e l'estremo valore dell'operazione psicologica in corso.

Georgina Falco

Vicende di coppia e relazione col divino

In quest'intervento alcune vicende amorose e spirituali di personaggi letterari sono prese in esame e messe a confronto con del materiale clinico. Facciamo questo paragone perché siamo convinti che la creazione letteraria e la seduta analitica siano entrambi "aree transizionali". Consideriamo quindi l'opera di un autore come una lunga serie di fantastici giochi infantili, dove una medesima trama evolve o regredisce secondo le vicissitudini interne ed esterne di chi scrive.

Isaac Bashevis Singer, nelle fiabe infantili, nei racconti, nei romanzi e nelle opere teatrali, mostra costantemente l'oscillare di un protagonista ebreo polacco dell'inizio del secolo tra posizioni di razionalismo e posizioni di ortodossia chassidica, durante l'arco di tempo che va dall'inizio del secolo a dopo la seconda guerra mondiale.

L'aspetto della psicologia del profondo messo in luce è l'isomorfismo delle modalità relazionali con l'oggetto d'amore e con Dio.

Nell'opera di Singer possiamo seguire il trasformarsi del mondo infantile attraverso la tempesta adolescenziale, dove le pulsioni erotiche ed epistemofiliche sovvertono ogni riferimento, fino alla maturità.

Nel mondo infantile amore genitoriale e amore coniugale sono coronati dall'osservanza dei precetti religiosi e si fondono in una perfetta armonia. Nelle diverse soluzioni esistenziali dell'età adulta è interessante osservare che ad una maggior maturità spirituale corrisponde un'affettività più piena. I personaggi che



affrontano il divino in modo più rigido mostrano invece il permanere di una contrapposizione tra amore carnale e spiritualità, a riprova dell'imaturità relazionale.

L'esame dei testi di un autore così interessato sia alle vicende sentimentali sia a quelle spirituali dei suoi personaggi, permette di fare passi avanti nello svelare delle situazioni cliniche dove, come sovente accade oggi giorno, poco si parla d'amore e niente o quasi di vita spirituale.

Giovanni Sorge

La forza delle immagini: risucchi patologici e rivelazioni indefinibili

Con il mio intervento vorrei evidenziare fondamentalmente una duplicità semantica insita nel termine 'immagine', sulla base di alcune riflessioni, nonché di un sogno, di Ernst Bernhard.

A partire dal concetto di quarta dimensione, pilastro portante della sua *Weltanschauung*, vorrei mettere l'accento sulla forza delle immagini, forza destabilizzante quanto purificatrice, potenza nullificante quanto istanza di redenzione. Sempre più oggi ci si rende conto che le immagini vivono nell'uomo e lo 'formano' attraverso il loro potere magico e ammaliante; ma le immagini collettive, per dirla con Bernhard, nascono e si propagano quali segni e non simboli, rimandando solo a se stesse, si accumulano fino a disperderci, fino a disperdere l'immagine della nostra individualità, che ci appartiene intimamente. In questo caso l'immagine rimanda a un'istanza numinosa che chiede di essere ascoltata, ma al contempo impone un'attenzione ascetica, un esercizio indefesso affinché possa costellare l'unicità dell'individuo, nella dialettica storica e sociale che gli è propria. Bernhard descrivendo questo fatto come una sorta di lotta intestina fra le immagini e l'immagine dell'individualità, anticipa ed indica una problematica quanto mai attuale nella società contemporanea.

Di qui proseguo proponendo un parallelo fra la dipendenza immaginifica del tossicodipendente e quella dell'uomo contemporaneo inconsapevole di quanto le immagini lo influenzino e lo formino; a tal scopo riprendo la teoria di Sartori il quale parla di un mutamento antropologico in atto che sta riducendo l'*homo sapiens* in quello che lui chiama '*homo videns*'.



La contemporanea sovrabbondanza di immagini conduce ad una perdita progressiva della capacità di astrazione, e della facoltà logico-concettuale che è (era?) la cifra dell'*homo sapiens*. Ciò che mi propongo di dimostrare è che l'uomo oggi è sommerso da immagini che lo allontanano progressivamente dalla sua unicità, e contemporaneamente lo obbligano in uno stato di dipendenza che non ha nulla di diverso dallo stato che caratterizza il tossicodipendente. Riesce ormai persino difficile comprendere la differenza tra 'immagine di sé' e 'immagine in sé', (il 'diventa chi sei', l'entelechia).

Infine concludo citando un sogno dello stesso Bernhard che anticipava alcuni eventi fondamentali della sua vita e, insieme ad altri sogni successivi, lumeggia il carattere euristico e sperimentale del concetto di quarta dimensione la cui genesi proveniva da un'esperienza personale spesso razionalmente incomprensibile.



Sessione di lavoro

Sessione 1B: *La religione vissuta: ambivalenze e prospettive di un "illusione"*

Paolo Cozzaglio

*La sincronicità nel cammino spirituale e mistico di San
Francesco d'Assisi*

San Francesco d'Assisi è ricorso per ben tre volte nella sua vita alla pratica della "sortes apostolorum". Questa pratica dell'apertura casuale della parola di Dio ha segnato i momenti fondamentali della sua vita spirituale: l'inizio della sua vocazione, la vocazione del primo compagno San Bernardo, le stimmate. Francesco dà di questo testimonianza nel suo "testamento" scrivendo: *"e dopo che il Signore mi donò dei frati, nessuno mi mostrava che cosa dovessi fare; ma allo stesso altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del Santo Vangelo"*. La pratica della sortes apostolorum era nota in ambiente popolare, ma era solo tollerata dall'istituzione ecclesiale perché era considerata una sorta di pratica magica o pagana. Nonostante questi divieti, essa era una pratica diffusa che traeva le proprie origini dalle ordalie, con un profondo significato spirituale e psicologico. La *sortes apostolorum* infatti può essere letta alla luce del concetto junghiano di sincronicità, vale a dire la corrispondenza tra avvenimenti che riguardano la sfera collettiva e i significati che essi assumono a livello individuale. Nell'esperienza di S. Francesco il ricorso alla sincronicità pone in rapporto il mondo divino con il mondo umano senza intermediari. Potrebbe essere questo uno dei motivi per cui la *sortes apostolorum* è sempre stata osteggiata dalla Chiesa: proprio perché questa pratica non necessita dell'intermediazione dell'istituzione nel rapporto con il divino. Un'ulteriore problema che la mistica francescana pone è quello della vocazione: se essa è la chiamata interiore di Dio, anche in questo caso si postula un rapporto spirituale diretto, senza la necessità della mediazione sacerdotale.

Franco Gualdoni*Psicoterapia e cura d'anime: tra definizioni antiche ed equivoci attuali*

Il carteggio intercorso tra Freud e il pastore Pfister costituisce un classico punto di partenza per tutti i dibattiti relativi alla conciliabilità tra professione di fede cristiana ed esercizio di una psicoanalisi ortodossa. Dopo aver constatato che la divergenza di opinioni non pregiudicò la lunga amicizia dei due studiosi, si passa a considerare quali sviluppi e trasformazioni abbia subito nei decenni successivi sia la pratica psicoterapeutica, sia la tradizionale cura d'anime, e si sottolinea l'utilità di porre il confronto non più nei termini dottrinali e filosofici, ma sul piano di come il paziente/fedele vive concretamente le due situazioni. Di fatto oggi nessun curatore d'anime non riconosce la necessità di riportare a dinamiche psichiche, fenomeni un tempo ritenuti cadere nel gioco delle tentazioni demoniache o della sola volontà cosciente (con conseguente enfaticizzazione di responsabilità e colpe); dall'altra nessuno psicoterapeuta potrebbe ridurre la complessità delle manifestazioni religiose al prodotto di una nevrosi. Il contributo si propone poi di mostrare come, ai mutamenti della prassi e del quadro concettuale si accompagni, nel sentire collettivo, un cambiamento nel significato stesso dei termini sui quali si tesse il discorso terapeutico: salute, disturbo psichico, anima, peccato, grazia, dialogo. Guardando infine alla secolare storia delle forme di sostegno psicologico, ci si pone, provocatoriamente, la domanda sul valore di terapie non fondate su un quadro razionale e scientificamente sperimentato, ma su un sistema di "contenuti mitico/fantastici" condivisi nel contesto culturale in cui vivono la coppia terapeuta/paziente.

Annalisa Orsenigo*La preghiera: mistero o compensazione a privazioni?*

L'unità dinamica della personalità costituisce una delle affermazioni basiche della psicologia. L'uomo, in quanto unità bio-psico-spirituale, ripuliti i bassifondi della psiche, radicati i piedi al suolo, può maturare progressivamente dentro di sé, la capacità di volgere lo sguardo verso "l'Alto".



La possibilità di realizzare questa “*auto-trascendenza*”, oppure l’assecondare interessi egocentrici e gratificazioni immediate, rimane legato alla libertà e responsabilità individuale.

Da sempre, ma oggi più frequentemente, accade di entrare in “stati di crisi” dove identità, certezze, valori, vacillano, generando smarrimento e paura.

Se queste manifestazioni, talora, possono essere indice di malattia mentale o di disarmonia psichica, altre volte sono segni di una “sofferenza spirituale” che necessita, dell’“apertura del cuore” per un ri-orientamento del proprio “essere e sentire” verso livelli di consapevolezza più elevati.

La preghiera, alla quale fa riferimento questa comunicazione, laddove si realizza in chiave feticistica, autistica, di appagamento immediato di bisogni, si connota di elementi compensativi. Laddove, invece, si colloca come ricerca, tensione verso una vicinanza, un contatto con il “Divino”, facilita quell’abbandono fiducioso, spesso ostacolato dalla razionalità: “... non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti che il Padre ha riservato alla Sua scelta...” (Atti degli Apostoli, 1, 1-11).

Alessandro Sacchi

La visione di Gesù al battesimo tra illusione e realtà

Nella Bibbia esistono diversi casi in cui Dio comunica con l’uomo mediante apparizioni, visioni, sogni, messaggi orali, ecc. Di fronte a questi racconti il lettore si pone spontaneamente il problema se si tratti di fatti oggettivi o di un vissuto del protagonista o del narratore espresso in termini simbolici. Uno di questi casi è la visione che Gesù (e con lui tutta la folla dei presenti?) ha avuto al momento del suo battesimo. Questo episodio è narrato con modalità diverse dai tre vangeli sinottici, ma non da Giovanni. È dunque lecito chiedersi se si tratta di un fatto veramente accaduto o se invece il racconto corrisponde a un’esperienza personale di Gesù o degli evangelisti stessi (e di riflesso delle comunità di cui hanno raccolto le tradizioni) che se ne sarebbero serviti per comunicare qualcosa circa la sua persona. Nel primo caso si tratterebbe di una designazione esterna e pubblica di Gesù come Figlio di Dio da parte di Dio stesso; nel secondo invece saremmo davanti a una presa di coscienza da parte di Gesù, oppure degli evangelisti, di quella che era la sua altissima dignità.

Oggi si tende, in base al confronto tra le diverse versioni del fatto, ad escludere che si tratti di una scena pubblica, verificabile da tutti. Bisogna dunque concludere che il racconto riporta l'espressione visiva e simbolica di un vissuto che può riguardare Gesù stesso o le prime comunità cristiane. Ma in questo caso ci troveremo di fronte non a una "rivelazione" oggettiva, ma a un fenomeno di carattere psichico che non può sfuggire alla categoria di "illusione", in quanto creazione di oggetti interiori che possono avere un rapporto più o meno stretto con la realtà oggettiva. Si pone quindi il problema di stabilire se la visione che ha accompagnato il battesimo di Gesù ha un carattere puramente immaginario, o se invece è la traduzione in immagini simboliche di un'esperienza alla quale il lettore può arrivare per altra via mediante la lettura dei vangeli.

Salvatore Zipparrì

Santa Bernardetta e la nascita di Lourdes: quando religione e terapia si fondono e confondono

La vicenda delle apparizioni della Vergine Immacolata alla quattordicenne pastorella di Lourdes chiamata Bernardette Soubirous viene analizzata, pur senza entrare nel merito del suo significato religioso, ricontestualizzandone il significato in un'epoca storica (siamo nel 1858!) in cui non solo fenomeni di tal genere erano di frequente osservazione per le autorità ecclesiastiche oltre che per gli psicopatologi ma, di lì a poco, avrebbero dato luogo ai più classici studi sulle "veggenti" (seppure non sempre inscrivibili nell'ambito delle manifestazioni di carattere propriamente religioso) di cui i primi capitoli del famoso testo di Ellenberger (Ellenberger H.F., *La scoperta dell'inconscio*, Boringhieri, Torino) costituiscono ancora oggi una delle più esaurienti rassegne critiche. In particolare, è stato proprio Ellenberger, occupandosi del fenomeno delle "guarigioni" che si sarebbero continuate a verificare a Lourdes, a mettere l'accento sull'azione di quelli che, a suo avviso, sarebbero i "fattori suggestivi" messi in moto da un'organizzazione delle giornate del pellegrinaggio «predisposta e regolata con grande esattezza» e nella quale «il pellegrino si sente momentaneamente fuso in una moltitudine innumerevole, in una sola enorme anima collettiva che sciamano con entusiasmo religioso». E non un caso, a questo riguardo, che lo stesso Charcot, illustre maestro di Freud, negli ultimi anni della sua vita sia rimasto particolarmente impressionato da alcuni suoi pazienti che, di ritorno da Lourdes, presentavano non solo guarigioni da sintomi psicogeni ma anche da tumori ed ulcere (Charcot, *La foi qui*



gurit, *Arch. Neurol.*, Paris, 1883). In questo contesto, nella seconda ed ultima parte del lavoro in oggetto, si affronta il discorso delle funzioni “risnatrici” dell’”illusione religiosa” non senza dedicare una particolare attenzione alla differenza con cui, perlomeno nella lingua italiana, i concetti di “sacro” e “santo” stanno a denotare particolari ambiti di fenomeni solo in parte completamente sovrapponibili, come da molto tempo la letteratura dedicata a tali argomenti andata via via evidenziando.



Sessione di lavoro

Sessione 1C *La religione tra vissuti psichici e influenze ambientali: ricerche empiriche*

Mario Aletti e Elisabetta Benelli

Storie di vita e vissuti religiosi in ragazzi socialmente disadattati

La comunicazione si inquadra nell'ambito della psicologia culturale di Bruner e presenta i risultati di una ricerca empirica intesa a verificare la proponibilità ed applicabilità alla psicologia della religione del metodo del racconto autobiografico, utilizzato per indagare la natura del sé e il processo di formazione dell'identità. Le libere narrazioni prodotte da 17 soggetti adolescenti, ospiti di un istituto di rieducazione sociale, sulla loro storia di vita e sulla loro esperienza con il mondo religioso sono state esaminate, con la metodologia di Bruner, attenta a cogliere gli "indicatori del sé e i "punti di svolta" che si rivelano nell'attività metacognitiva implicita nel "raccontarsi". I risultati confermano la validità del metodo: anche i vissuti religiosi prendono forma e coerenza attraverso il racconto autobiografico. Nei soggetti della ricerca si evidenzia una notevole differenza nello stile narrativo delle storie di vita e dell'autobiografia religiosa. Il confronto tra la distribuzione degli indicatori del sé e dei punti di svolta nei due testi narrativi orienta ad una ipotesi interpretativa sulla marginalità dei comportamenti religiosi rispetto alla struttura di personalità dei soggetti studiati.

Andrea Chittolina e Germano Rossi

Conoscenze religiose in un gruppo di studenti delle superiori

Riprendendo il questionario sulle "Conoscenza oggettiva della religione" di Aletti (1989), lo abbiamo somministrato a 426 studenti di Scuola superiore,

includendo sia scuole liceali che scuole tecnico-professionali, per analizzare i cambiamenti delle conoscenze religiose a distanza di 10 anni. Accanto alla Prova oggettiva di Aletti, è stato utilizzato anche un questionario sulla vita religiosa e sociale dello studente e alcune domande sui suoi genitori.

L'analisi dei dati, evidenzia come, nell'arco dei dieci anni, la conoscenza oggettiva della religione sia notevolmente calata, che non vi è più una preminenza del genere femminile rispetto a quello maschile e che le variabili indipendenti associate con la maggior conoscenza religiosa sono il titolo di studio dei genitori e la partecipazione anche saltuaria alle funzioni religiose.

Marta Ferrero

L'idea di Dio nella popolazione studentesca di Psicologia

Una ricerca svolta nell'inverno 1998/99, presso l'Università di Torino, ha permesso di tratteggiare a grandi linee l'atteggiamento degli studenti di Psicologia nei confronti della fede e del proprio ambito di studi.

Ad un campione stratificato di 90 studenti sono state poste 18 domande aperte circa l'idea di Dio posseduta, l'atteggiamento - attuale e passato - verso la fede e la pratica religiosa, differenze tra credenti e non credenti, relazioni tra psicologia e religione. Nonostante la difficoltà di confrontare in modo adeguato i risultati ottenuti con altre ricerche - spesso limitate a conteggiare quanti si dichiarano cristiani e la partecipazione alle funzioni religiose - sono emerse alcune tendenze interessanti.

I futuri psicologi sono apparsi, nell'insieme, disorientati e poco coinvolti in campo religioso. Una generalizzata confusione di idee in campo religioso coinvolge anche chi si dichiara cristiano, credente e praticante. I non credenti sono il 41,2% contro il 19% della media giovanile italiana e i praticanti il 24,4% contro il 44,1%. Il 70% non ha escluso l'esistenza di un Essere superiore, ma solo il 5% ha dichiarato di condividere l'idea cristiana di Dio, e spesso senza saper precisare in cosa consista. Non sono mai state citate la Trinità, l'Incarnazione o Gesù Cristo; sembra predominante un modello di fede "fai da te". Gli studi di psicologia sembrano portare a una visione della vita in contrasto con la fede cristiana ma non con una generica credenza nell'esistenza di un Essere superiore. È quasi unanime la convinzione che sia opportuno evitare influenze del proprio credo religioso nell'attività professionale.

**Tiziana Magro***Sacerdote o psicologo? uno studio esplorativo tra i ragazzi
dagli 11 ai 14 anni*

Numerose sono le ricerche sperimentali che hanno come oggetto lo sviluppo e le concezioni religiose dei preadolescenti e degli adolescenti (Ronco & Vincenti, 1980; Aletti & Tiengo 1982, Bellantoni, 1995; Aletti & Rossi, 1999; Arto & Antonietti, 1999). Scopo del presente lavoro è quello di indagare in che modo i ragazzi di scuola media inferiore si rappresentino la figura del sacerdote, ponendola in relazione a quella dello psicologo. La ricerca è stata condotta su un campione di 100 soggetti, ugualmente suddivisi tra maschi e femmine di età compresa tra gli 11 e i 14 anni, che sono stati sottoposti ad un colloquio clinico piagetiano e successivamente alla somministrazione di un differenziale semantico applicato ai concetti stimolo di “sacerdote”, “psicologo” e “amico/a del cuore”. I colloqui, utilizzando le modalità con cui si procede per l’analisi del contenuto (De Lillo, 1971; Chabrol, 1974) sono stati analizzati sia dal punto di vista qualitativo che quantitativo. Per quanto attiene al differenziale semantico sono state calcolate le medie dei punteggi di scala ed è stata effettuata l’analisi fattoriale. I risultati emersi mostrano interessanti analogie tra la raffigurazione della figura del sacerdote e quella dello psicologo, soprattutto per quanto riguarda la disponibilità all’ascolto, il rispetto del segreto relativo al contenuto degli incontri, e i “consigli” del sacerdote e le indicazioni terapeutiche dello psicologo.

Germano Rossi e Bianca De Bernardi

Questo lavoro presenta i risultati di una ricerca introduttiva ed esplorativa ad uno studio più ampio sulla fede ed il ruolo che essa assume in diversi gruppi sociali (in particolare i giovani e i gruppi che possono essere considerati o considerarsi “emarginati” dalla Chiesa cattolica ufficiale).

Per lavorare sulla “fede” e sul ruolo che questa assume per l’individuo, è necessario investigare preliminarmente il concetto stesso di “fede” così come viene concepita dalle persone (credenti o non) e indipendentemente da quanto ne pensa la teologia e/o il Magistero della Chiesa. Per raccogliere questa sorta di



Ore 14.30

Aula 4

Sabato 21

rappresentazione mentale del concetto “fede”, si è usata la tecnica della domanda aperta, da studiare poi con gli strumenti dell’analisi testuale e del contenuto.



Relazione

Renzo Vianello

Sviluppo dei concetti religiosi dall'infanzia alla tarda adolescenza

Gli atteggiamenti egocentrici, realistici, magici, artificialisti, animisti e finalisti condizionano particolarmente l'acquisizione delle nozioni religiose (Vianello, 1980). L'egocentrismo e il realismo favoriscono una visione antropomorfa della divinità ed ostacolano particolarmente l'assimilazione delle nozioni religiose di Dio onnipotente, onnipresente, spirito. L'atteggiamento magico opera in direzione opposta, in quanto favorisce la credenza nella onnipotenza divina (Dio potente in quanto "uomo-mago"). L'artificialismo favorisce la credenza in Dio Creatore (o, meglio, Fabbricatore). Animismo e finalismo contribuiscono alla credenza in Dio garante della giustizia nel mondo attraverso la natura.

Emerge una "frattura Mondo-Dio": il bambino non collega organicamente le credenze religiose con quelle ricavate attraverso l'esperienza quotidiana. Le credenze in Dio Creatore, in Dio Garante della Giustizia nel Mondo attraverso la Natura e in Dio Garante dell'immortalità permettono comunque (fin dai 6-7 anni) "i primi superamenti della frattura fra Mondo e Dio".

Per il bambino in età scolare, sia esso maschio o femmina, l'immagine di Dio assomiglia più all'immagine del padre che a quella della madre.

La grande maggioranza dei soggetti ha una immagine sostanzialmente positiva sia del padre, sia, soprattutto, di Dio e considera Dio più come protettore (che interviene indirettamente) che come giudice.

In caso di rapporto meno positivo con i genitori anche la rappresentazione della divinità è meno positiva (ipotesi della "continuità" contrapposta a quella della "compensazione").

Molteplici sono gli studi dedicati alla religiosità adolescenziale dagli anni Sessanta agli anni Novanta (Milanesi e Aletti; Stickler; Castellvi Masjuan; Braidò e Sarti; De Pieri, Tonolo, Delpiano, 1986; Mocciano, 1982; Lutte, 1987; Vianello e Netti, 1991; Tonolo, De Pieri, 1995). Dati su come cambia il sistema concettuale relativo alla religione emergono da una indagine condotta nei primi anni Novanta (Damiano e Vianello, 1995) sui sistemi di rappresentazione dei concetti religiosi

dal primo ciclo della scuola elementare al triennio della scuola media superiore. La concettualizzazione tipica dei bambini di 6-7 anni si struttura sull'asse Dio-Gesù. Dio è Creatore, ha a che fare con il Paradiso, è Buono, Perdona, c'era anche tanto tempo fa (se ne parla nella storia antica e ha dato i 10 Comandamenti). Gesù è il protagonista di una storia di Morte e di Risurrezione, ha a che fare con le feste di Natale e di Pasqua, ma anche con il Comportarsi bene.

Nel secondo ciclo della scuola elementare il comportarsi bene è collegato direttamente alla Coscienza. Il nucleo che precedentemente faceva perno sul Catechismo ora ha come perno la Chiesa e si arricchisce delle concettualizzazioni relative ai Sacramenti.

Con il passaggio alla scuola media inferiore abbiamo una profonda ristrutturazione. L'asse centrale è Dio-Fede-Uomo-Coscienza e non Dio-Gesù. Iniziano i dubbi, le riflessioni sulla fede, le scelte personali.

La struttura concettuale tipica del biennio della scuola media superiore non differisce molto dalla precedente. Compare comunque Libertà: ulteriore importanza attribuita alla scelta personale. Un'altra differenza riguarda la Bibbia: qualcosa da interpretare, da capire e non da prendere alla lettera.

Nel triennio della scuola media superiore emergono prepotentemente riflessioni sulla natura umana: si dubita sui Miracoli, ci si chiede se la scelta di Fede possa essere una scelta di comodo, cosa significhi premio o non premio (o castigo) dopo la vita, si vive intensamente il problema della infelicità umana, del Male, della ineluttabilità della Morte, ci si chiede se esistano Principi morali universali e se l'uomo è veramente libero.

Riferimenti bibliografici¹

- Damiano, E., e Vianello, R. (1980). *I concetti della religione*. Bologna: Ed. Dehoniane.
- Vianello, R. (1980). *Ricerche psicologiche sulla religiosità infantile*. Firenze: Giunti.
- Vianello, R. (1999). *Psicologia dello sviluppo: adolescenza, età adulta, età senile*. Bergamo: Ed. Junior.
- Vianello, R., e Marin, M. L. (1985). *La comprensione della morte nel bambino*. Firenze: Giunti.

¹ Per motivi di spazio vengono citati solo quattro volumi. Tutti gli altri riferimenti sono rinvenibili in Vianello, 1999.

Sessione di lavoro

Sessione 2A *Religione e religiosi: scelte di vita***Paolo Ciotti**

*L'accompagnamento spirituale e vocazionale: verso una
applicazione pedagogica dello studio psicoanalitico di A.M.-
Rizzuto*

L'opera di A.M. Rizzuto si presenta come esemplare dal punto di vista di una corretta epistemologia psicologica che, evitando derive riduzioniste o apologetiche, persegue una conoscenza dei processi evolutivi che danno forma agli atteggiamenti individuali verso la religione, sia nella forma della credenza come della non credenza. Oltre a indicazioni pratiche nel campo specifico della psicologia clinica per la formazione degli psicoterapeuti, Rizzuto fornisce anche interessanti stimoli per coloro che "professionalmente" si occupano di educazione religiosa.

In questa comunicazione si mostra l'utilità di alcune intuizioni e aspetti dello studio psicoanalitico proposto dalla Rizzuto (sullo sviluppo e sulla funzione psicodinamica della rappresentazione di Dio) all'interno di una teoria e una prassi educative particolari. La presentazione di un caso concreto di accompagnamento spirituale e vocazionale evidenzia l'utilità di questa integrazione di prospettive.

Pina Del Core

La 'crisi' nella vita consacrata: quali esiti possibili?

La 'crisi' nella vita consacrata: come interpretarla? La valenza semantica del termine *crisi*, al di là del significato più diffuso di *emergenza* o *catastrofe* si è arricchita dell'accezione più positiva e dinamica di 'compito evolutivo', di 'normale evento dell'esistenza umana', di opportunità di crescita e *chance* per



un'adesione più libera e matura a Dio. E' possibile individuare 'traccianti evolutivi' che aiutano a 'prevenire' possibili esiti negativi sul piano psicologico e relazionale?

L'ampia esperienza di discernimento vocazionale e psicoterapia con religiosi/e, lo studio e il confronto con esperti, responsabili di comunità, formatori/formatrici mi hanno fatto constatare in questi anni un graduale modificarsi della mentalità corrente nei confronti della 'crisi' assieme ad ambivalenze, con evidenti ricadute sul piano delle decisioni operative e degli interventi, sia a livello personale che istituzionale. Siamo ancora lontani da modelli di intervento che non siano soltanto 'riparativi', di recupero delle persone, ma 'preventivi'. Le possibilità di intervento formativo e/o psicoterapeutico rischiano di vanificarsi se non si realizza l'incontro tra esigenze della persona, bisogni dell'istituzione e istanze del contesto socioculturale e storico con le esigenze del processo formativo e/o terapeutico.

La 'crisi' non è riconducibile solo a un disagio di natura individuale, ma a fattori istituzionali legati alla comunità, allo stile di vita e va collocata nel contesto della complessità della cultura contemporanea con le sue istanze e sfide. Difatti i percorsi individuali nei loro vissuti esistenziali non sembrano discostarsi dai fenomeni di disorientamento, disadattamento che riscontriamo frequentemente nella società e in altri generi di vita. Esistono tuttavia delle 'derive' possibili che vanno da forme lievi di disagio e disadattamento a vere e proprie patologie. Fenomeni come il *burn out*, gli stati depressivi, la depersonalizzazione spesso vanno ricollegati a problematiche di identità 'incompiuta' o a crisi identitarie. Le difficoltà affettivo-relazionali o d'integrazione sessuale affondano le radici in forme di immaturità evolutiva, dunque suscettibili di maturazione. Un'attenzione va posta ai disturbi narcisistici della personalità, preoccupante invece risulta la situazione di impoverimento o 'degrado' umano sul piano affettivo, relazionale e motivazionale, ancor più grave se associata a 'vuoto' spirituale e di senso della vita.

Maria Rosa Dominici*Sacrificio, martirio o autolesionismo? Rive e derive fra fede e fanatismo*

In latino “Sacrificio” significa “compiere l’azione sacra”, storicamente presso gli ebrei esistevano tre specie di sacrifici cruenti ed erano: l’olocausto, il sacrificio espiatorio e il sacrificio pacifico, e tutti comportavano martirio e autolesionismo...

Il sacrificio è quell’atto religioso mediante il quale l’offerente, attraverso l’offerta o la vittima comunica con l’Essere a cui il sacrificio è diretto; in questo rito si hanno 3 momenti: 1° la preparazione, che avviene in luogo sacro, con consacrazione della vittima e purità del sacrificatore; 2° l’azione, l’immolazione della vittima; 3° l’uscita la desacrazione degli utensili. Vi sono vari Sacrifici: quelli di passaggio che riguardano riti di iniziazione o funerari, di oblazione e di propiziazione che sono agrari, espiatori o di fondazione. In ognuno di questo momenti può subentrare la distorsione comportamentale e psicologica che muta un atto di fede in fanatismo. Per la teoria animistica (E. B. Taylor) il sacrificio è un dono che l’offerente fa per ottenere in cambio favori; nella teoria totemistica il sacrificio è un fenomeno di comunione, per W. Schmidt sarebbe un dono vivente, che serve come sostentamento di vita, offerto alla divinità quando l’uomo deve usare i frutti della terra.

Per i cacciatori primitivi esistevano sacrifici espiatori, nelle culture matriarcali, si sviluppa il sacrificio cruento fatto prima con animali e poi con uomini (Messico, Perù, Pacifico, Benin ecc.). Nell’accezione attuale possiamo quindi considerare il sacrificio cruento come Martirio, tormento morale, sino a perdere la vita per la propria fede religiosa o per un ideale, con il rischio di cadere nell’autolesionismo., Diversa dignità all’atto viene data dalla distinzione se è compiuto per fede o per fanatismo. La Fede è una ferma credenza in una verità religiosa rivelata, e per il Cristianesimo è una delle virtù teologali. Nel fanatismo, si ha il verificarsi di una esaltazione religiosa che degenera nell’intolleranza verso ogni altra posizione. Se a tutto ciò correliamo la simbologia archetipale dell’acqua, elemento che compare nel termine *riva*, ossia estremo lembo di terra bagnato dall’acqua, e *deriva* che ha in se la deviazione della rotta per azione delle correnti o per il lasciarsi trasportare, abbandonandosi al caso degli eventi, vediamo che nella degenerazione del comportamento ci si scontra con una perversione dell’Io, mediatore fra istinto e ragione.


Ornella Sabbatini*I preti sposati: rive e derive*

La simbiosi fra vocazione sacerdotale e celibato-continenza risulta spesso incongrua, come documentato da innumerevoli abbandoni di questo ministero per l'inosservanza dell'obbligo celibatario, solitamente con successivo matrimonio civile, o anche canonico, previa "dispensa", concedibile dopo un "processiculum" nel quale il presbitero riconosce formalmente errata la sua scelta vocazionale.

Sono stati esaminati manoscritti epistolari di preti cattolici di rito latino sposati quasi tutti aderenti ai principali "movimenti" italiani ("Vocatio", "Unione Sacerdoti Cattolici Sposati", "Amici del Cenacolo").

Vi sono descritte vicissitudini durante l'esercizio del ministero e il calvario percorso dall'epoca della loro estromissione dal clero. La famiglia di nuova formazione viene spinta ad allontanarsi dalla propria comunità come elemento di scandalo e di disturbo. Emerge la cultura dello "spretato", con pesanti problemi lavorativi e relazionali. Ma resta generalmente ancora viva la fiamma carismatica e puntato l'indice contro la gerarchia, accusata soprattutto di marchiare "Giuda" suoi figli che desiderano servirla senza ambiguità e rivendicare il diritto di mantenere distinto il carisma vocazionale dalla disposizione canonica celibataria. Definiti dall'istituzione "preti laicizzati" è una locuzione ritenuta impropria perché il prete resta sacramentalmente "sacerdos in aeternum".

Le scienze umane dovrebbero a pieno diritto entrare nel reclutamento e formazione vocazionale per stabilire se il soggetto è capace di scelte libere e autentiche, specialmente circa l'idoneità al celibato - continenza. Quelli che hanno lasciato non sarebbero da giudicare "vocazioni perdute" ma vocazioni recuperate per mete esistenziali più genuine.

Sessione di lavoro

Sessione 2B *Oltre lo stereotipo: esperienze religiose “altre”***Umberto Carmignani***La religione degli Orishà*

Gli *Orishà* sono re e regine di antichissimi regni africani che in seguito a particolari eventi, passarono dalla condizione di esseri umani a quella di semidei, diventando in qualche modo degli antenati divinizzati. Tutte le più importanti attività della vita tribale o le manifestazioni della natura appartengono a un *Orishà*, che svolge così la funzione di un santo protettore e di intermediario fra gli uomini e un lontano dio supremo chiamato *Olorun* (il cielo). La caccia, la ricerca di nuovi stanziamenti per la tribù, la lavorazione del metallo, la ricerca delle erbe medicinali, la conoscenza delle loro virtù terapeutiche, sono specifiche qualità di altrettanti *Orishà*. Ma anche il terremoto, il tuono, il fuoco, la peste, l'acqua dei fiumi, il mare, la tempesta, la folgore, la vita e la morte sono governati dagli *Orishà*, e tutto in virtù di una forza immateriale denominata *Ashè*. Attraverso la Cerimonia dell'iniziazione, un complesso rituale della durata di ventun giorni, ogni essere umano può condividere tale potere con gli dei. Anche molte culture dell'antichità hanno creato particolari esperienze di morte simbolica e di rinascita per rappresentare il passaggio dalla realtà materiale a quella spirituale. Se per l'individuo che vive nella realtà di tutti i giorni il mondo deve soprattutto avere un senso, per l'iniziato è chiaro che l'essenza della vita è mistero. L'iniziazione ci svela in seguito una nuova e particolare sensibilità al linguaggio simbolico, alla natura, alla poesia, alla musica, al rituale, alla magia... In tutto questo deve essere ben presente il pericolo della fuga dalla realtà.

**Massimo Diana***La dimensione religiosa nel processo di individuazione*

Secondo Eugen Drewermann, è possibile leggere miti, fiabe, racconti religiosi come una descrizione delle tappe di un universale divenire della personalità: il percorso di individuazione che nell'arco del ciclo di vita condurrebbe alla maturità. Secondo Carl Gustav Jung questo percorso sarebbe strutturalmente connotato da problematiche di tipo 'religioso', in senso ampio: un individuo non può arrivare alla propria maturazione se non 'incrociando' l'Altro da sé, il non-Io psichico che, per Drewermann, diviene un Tu assoluto metafisicamente sussistente.

Nella comunicazione cercherò anzitutto di esplicitare la differenza tra il percorso di individuazione del 'maschile' e quello del 'femminile' limitatamente alla dimensione religiosa facendo riferimento a due figure-tipo della mitologia: Parsifal e Psiche. Una tale lettura, pur andando oltre l'ambito epistemologico della psicologia della religione, evidenzierà una 'riva' dell'esperienza religiosa, e susciterà provocatorie domande: si può leggere la grande divaricazione dei sistemi religiosi dell'Oriente e dell'Occidente come modalità prevalentemente 'femminili' e 'maschili' di sperimentare la relazione con il divino, modalità che potrebbero divenire complementari? E' possibile inoltre leggere proprio in questa prospettiva la tensione irriducibile tra Profezia e Sapienza, così caratteristica di ogni sistema religioso?

Gianni F. Trapletti*Su cose che si continuano a vedere in cielo. Aspetti dell'esperienza religiosa ufologica*

Carl Gustav Jung si occupò della valenza psicologica della visione di oggetti volanti non identificati (UFO) in un volume apparso nel 1958. Nel corso del saggio, dopo aver realizzato una rassegna del fenomeno come esso si era mostrato nella storia della cultura e come emergeva nella pratica clinica, Jung proponeva la propria interpretazione nella direzione della manifestazione archetipica e – forse – di percezione sincronica nel contesto del dopo la catastrofe.

Nei decenni successivi alla pubblicazione del testo l'interesse per gli Ufo ha conosciuto una ancora maggiore diffusione tra la popolazione mondiale e la comprensione religiosa di "ciò che si vede in cielo", la quale era solo incipiente ai tempi in cui Jung scriveva, si è velocemente sviluppata fino a dare origine a movimenti religiosi che individuano nel contatto con gli extraterrestri una prerogativa irrinunciabile, quando non il dato qualificante.

L'intervento che propongo cercherà di focalizzare l'attenzione su alcune caratteristiche delle religioni ufologiche contemporanee, con riferimenti a movimenti specifici (e.g. l'epilogo tragico di Haeven's Gate, Nonsiamosoli di Giorgio Bongiovanni, le razionalizzazioni in senso ufologico delle religioni storiche), e di valutare se e in quale misura le osservazioni di Jung mantengano una applicabilità alla mutata configurazione socio-culturale del fenomeno.

João Edenio Reis Valle

*L'illusione religiosa in un movimento parareligioso del Brasile.
Considerazioni psicosociali intorno ad un movimento post-
tradizionale di "Out of Body Experience"*

Il "campo religioso" brasiliano (P. Bourdieu e G. Palleari) è noto per la sua complessità. I movimenti di New Age fanno ormai parte della mentalità religiosa presente nelle grandi metropoli, specialmente nelle nuove classi medie urbane. Antropologi, psicoanalisti, psicologi, sociologi ed altri scienziati interessati nello studio del fenomeno religioso hanno cercato di studiare più a fondo questi nuovi aspetti del comportamento religioso dei brasiliani (E. Valle).

1. La comunicazione cercherà di presentare una descrizione psicosociale di alcuni aspetti ideali-tipici di un caso concreto che accade nel Brasile religiosamente sincretico d'oggi. Nel movimento studiato si possono verificare alcuni aspetti caratteristici della nuova religiosità di tipo post-tradizionale. Questa ci sembra inserita nell'espansione mondiale della New Age, ma rivela anche delle caratteristiche particolari della cultura religiosa brasiliana ogni giorno più pluralistica e globalizzata.

Si prenderà come punto di partenza il fenomeno psicosomatico dell'"espansione della coscienza" (studiato nella chiamata "psicologia transpersonale" di K. Wilber e S. Grof e nella "psicosintesi" di R. Assagioli). Il movimento che anima queste pratiche si è autobattezzato col nome di "Projectologia" (W.

Vieira). Possiede nelle “esperienze fuori del corpo” (“Out of Body Experience”) uno dei suoi punti centrali teorici e pratici

2. La comunicazione non analizzerà gli aspetti psicoanalitici (come quelli di W. Winnicott o A.M. Rizzuto) ma quelli psicosociali, che si esprimono anche (ma non necessariamente o sempre) in una caratteristica “effervescenza grupale”. Consideriamo che le forme di comunalizzazione presenti in questo movimento, esprimono degli affetti, desideri ed “illusioni” parareligiose tipici che costituiscono un elemento centrale per l’affermazione della identità del gruppo e per la soddisfazione di alcuni bisogni sentiti dai soggetti

3. I fenomeni osservati sembrano fondarsi su una decisione volontaria e personale dei soggetti. La testimonianza appassionata che ciascuno dei membri presta all’insieme della comunità e la riconoscenza che questa, a sua volta, presta agli individui, creano un vincolo molto forte fra la comunità e l’individuo. L’espressione ripetuta e ritualizzata di questa adesione piuttosto ritualizzata dei “convertiti” finisce per diventare la finalità precipua del gruppo comunitario, rinforzando di modo peculiare l’intensità dell’illusione individuale.

PierLuigi Zoccatelli

Derivazioni del sikhismo in Italia. La Terapia Vibrazionale e i gruppi ispirati a Baba Bedi XVI

Fra i maestri sikh che sono stati attivi e sono conosciuti in Italia, uno dei più noti è Baba Pyare Lal Bedi (1909-1993), più noto come Baba Bedi XVI, il quale ha diffuso la spiritualità sikh inserendosi consapevolmente nella corrente “acquariana” e del New Age, proponendo insegnamenti non solo sulla meditazione e sulla consapevolezza di Dio, ma anche sul benessere psicofisico.

Personaggio poliedrico, in gioventù è coinvolto in attività politiche di stampo rivoluzionario di sinistra. Nel 1953, dopo vent’anni di attività politica, si dedica completamente alla vita spirituale. Nel 1961 fonda a Nuova Delhi l’Istituto di Ricerca sul Non-Conosciuto, e due anni dopo aggiunge una nuova dimensione al suo lavoro dando inizio al Centro per l’Arte Psicica. Nel 1972 si trasferisce in Italia, dove sviluppa la sua peculiare filosofia per l’Era Acquariana, tenendo corsi per l’apprendimento della Terapia Vibrazionale e dedicandosi allo sviluppo della personalità umana mediante l’“espressione psicica”.

Durante il suo periodo italiano, Baba Bedi XVI ha svolto annualmente – oltre all’organizzazione di un corpus composto da oltre cinquanta corsi di studio per

Domenica 22

Aula 6

ore 9.00

trasmettere il contenuto della sua ricerca – un Simposio Acquariano, principale spazio di incontro e comunicazione fra quanti si sono interessati alla Filosofia Acquariana. Il lascito di Baba Bedi XVI in Italia è di una certa consistenza, e alla sua divulgazione devono la nascita vari centri sorti per sua espressa volontà e ancora oggi attivi. Baba Pyare Lal Bedi muore il 31 marzo 1993, e le sue ceneri sono state immerse nel fiume Gange il 4 gennaio 1998.



Sessione di lavoro

Sessione 2C *Religione, cultura, individuo: un'interazione complessa*

Pierangelo Bertoletti

Il complesso di Mosè quale complesso edipico culturale ebraico

La narrazione mitica è una metafora che affianca l'uomo nell'interpretazione della propria condizione, richiedendone l'accettazione di un codice espressivo e non di una verità dei fatti. All'interno di questo codice la narrazione mitologica si mette sempre in gioco, offre il modello della dialettica che discute e rielabora ogni forma del vivere.

Per questo si colgono molte analogie tra la fabula del Mosè dell'"Esodo" e del "Deuteronomio" e quella dell'Edipo della tragedia di Sofocle. Questo è stato possibile confrontando la narrazione letteraria ebraica di Mosè con quella letteraria greca di Edipo attraverso gli strumenti non solo della psicoanalisi ma pure dell'antropologia culturale e della semiotica generale.

Sono poi stati comparati l'interpretazione freudiana di queste due figure, il Mosè biblico ("Il Mosè di Michelangelo" e "L'Uomo Mosè") e l'"Edipo re" (il concetto del 'complesso edipico' nelle sue opere), con il loro testo narrativo originario.

Sotto questa luce sembra dunque lecito considerare la narrazione del Mosè biblico come complesso edipico 'culturale' (egizio vs. ebreo) per il popolo ebraico. Questo complesso edipico 'culturale' ebraico è stato da Freud mantenuto nel suo "Mosè" con la figura del Doppio (Mosè egizio e Mosè medianita).

Così, se la struttura de "L'Uomo Mosè" di Freud è chiaramente identica all'"Edipo re" di Sofocle, il Mosè biblico sembra essere il negativo dell'"Edipo re" perché lascia latente la propria identità culturale. Ed il 'non detto' dell'ambiguità culturale del Mosè biblico è nella storia ebraica un filo rosso ed una - se non la principale - *conditio sine qua non* della nevrotica ricerca e difesa, se non perdita o rifiuto, della propria identità culturale.



Luciano Frasconi

*Considerazioni sulla genesi freudiana della religione dal
complesso edipico*

Se la genesi della religione risale per Freud all'uccisione del padre despota e alla conseguente divinizzazione totemica della sua figura, la considerazione freudiana dell'Ebraismo e del Cristianesimo mira, come è noto, a ricondurne la dinamica simbolico-pulsionale profonda a una variante del motivo del parricidio originario dal quale sarebbe sorta la civiltà. La religione appare in tal modo - analogamente al Super-io - come l'"erede del complesso edipico", nella supposta effettiva attuazione di quest'ultimo in eventi cruciali dell'evoluzione dell'umanità, quali appunto il passaggio dall'orda primordiale al clan fraterno, l'uccisione di Mosè e il sacrificio di Cristo. Ne consegue, nella prospettiva freudiana, la mancata considerazione dell'eventualità che il pensiero religioso possa piuttosto rinviare allo sforzo di emancipare la civiltà dal dominio e dalla sua riproduzione interiorizzata, attraverso la formazione di simboli concernenti il superamento della ripetizione dello schema edipico. In questo senso, la critica freudiana della religione sembra più incline a comprimerne la portata simbolico-emancipante entro il dramma edipico dell'umanità, che a cogliere in essa l'impulso a una risolutiva liberazione dal perdurante arcaismo della civiltà.

Tuttavia, in contrasto con *Totem e tabù*, nell'*Avvenire di un'illusione* l'origine del sentimento religioso è individuata nel tentativo di perpetuare simbolicamente la condizione protettiva, e cioè l'appoggio libidico primario goduti nella famiglia durante l'infanzia. In tal modo, un fondamentale elemento libidico-vitale, quasi utopico, viene da Freud ascritto alla religione, in antitesi non solo alla sua riduzione a una dinamica simbolico-pulsionale riparatrice dell'aggressività rivolta verso il padre despota e i suoi successori, ma anche alla tendenza, presente nello stesso *Avvenire di un'illusione*, a prendere comunque partito per il principio 'adulto' di realtà, e così per la rinuncia pulsionale che ne deriva, equiparando senz'altro la religione a un'illusione, alla mera sopravvivenza di una psichicità infantile.

Secondo Giacobbi

Le radici affettive inconscie del pensiero religioso

L'autore si propone di esplorare il pensiero religioso utilizzando strumenti concettuali e metodi di indagine propri della disciplina psicoanalitica, in particolare la teoria dei Codici Affettivi primari elaborata da Franco Fornari e sviluppata dai suoi collaboratori. Gli assunti da cui parte l'autore sono i seguenti: 1) la psicoanalisi, in quanto scienza dell'inconscio, può legittimamente proporsi come chiave di lettura aggiuntiva, capace di arricchire la comprensione dei fenomeni umani e tra questi della stessa esperienza religiosa. 2) La dimensione spirituale non è *riducibile* alla dimensione psichica, alla quale è però, in termini non riduzionistici, *riconducibile*. 3) Lo psichismo non è riducibile ai fenomeni mentali ed affettivi coscienti. Da tali assunti viene dedotto un preciso territorio di esplorazione per quanto concerne lo studio psicoanalitico della religione, che si propone conseguentemente come ricerca delle sottili interconnessioni esistenti tra i fattori psichici inconsci e le forme del pensiero religioso. Dopo una esposizione sintetica della teoria dei Codici Affettivi l'autore propone una prima esplorazione della dimensione affettiva inconscia, intesa come dimensione dinamica e dialettica, che si rivela in alcune forme del pensiero teologico-religioso, in particolare cristiano.

Giuliana Sellan

Religiosità popolare e identità etnica: la comunità della Val Belluna e gli emigrati veneti in Brasile

In questo contributo consideriamo alcune forme di religiosità popolare che nel corso del tempo si sono strutturate come grandi feste cicliche (ogni 5-10 anni). L'origine di queste feste si rifà sempre ad un voto comunitario di promessa al santo patrono di celebrare solennemente una festa in suo onore per avere questi protetto il paese intero da una grave calamità. L'area di riferimento della nostra ricerca è la Val Belluna in particolare i paesi di Seren del Grappa, Fastro, Caupo, Cismon. Questa ricerca sul campo, fa parte di un più ampio progetto di studio interdisciplinare-antropologico-storico-linguistico sull'emigrazione veneta. Verso la fine dell'800, numerose famiglie emigrarono da questi paesi verso il Brasile (Rio Grande do Sul). Così come per altri aspetti anche la vita religiosa, e in



particolare il culto dei santi, sono stati oggetto di analisi e confronto e nelle comunità di origine e in quella di arrivo nelle aree degli antichi insediamenti veneti nel Rio Grande do Sul. Nella descrizione di queste particolari celebrazioni religiose, esamineremo le forme di partecipazione individuale collettiva, il significato sacro e purificatore attribuito al lavoro di preparazione e allestimento della festa, la particolare organizzazione dello spazio rituale che ripropone simbolicamente l'assetto stesso dell'insediamento delle famiglie sul territorio.

Il tempo e il luogo della festa attivano forme e riproposizioni di ricostruzione della memoria collettiva. Le relazioni sociali, parentali, di genere vengono intensificate: rientrano centinaia di emigrati, si rafforza il valore dato alla propria origine d'appartenenza alla comunità e, verso l'esterno, si ostentano forme sempre più spettacolari di "celebrazioni dell'evento".

Un confronto anche se a grandi linee verrà proposto con le comunità oggi degli emigrati in terra brasiliana. Qui si ripropone con forza il culto del santo patrono attraverso la "capela" (piccola chiesa). Questo simbolo religioso assume nel tempo altre funzioni: luoghi e spazi e modalità della festa si evolvono. La "capela" diventa una sorta di affermazione della propria identità etnica. La festa del patrono e il decennale mantengono l'importante funzione di aggregazione e di protezione dalle situazioni di crisi sia individuale sia collettiva.

Rossana Zamburlini e Gianni Bassi

Trasformare la paura in coraggio

L'assenza della paura o comunque la capacità di gestirla e di trasformarla in coraggio è un requisito fondamentale della personalità matura e della spiritualità.

La "madre" di tutte le paure è la paura della morte o angoscia della morte. Il problema morte è un tema che tutti gli esseri umani devono affrontare e risolvere se vogliono vivere una vita che abbia un senso costruttivo.

Al di là dei vari sintomi nel lavoro analitico ci sono quattro temi che si presentano costantemente:

- l'inevitabilità della morte sia nostra che dei nostri cari;
- la libertà di gestire la nostra vita attraverso le nostre scelte;
- la solitudine nel mondo e la sua eventuale soluzione;
- l'assenza di senso della vita che ci risulti immediatamente percettibile (il vuoto quotidiano).

Se vogliamo trasformare la paura in coraggio di vivere abbiamo bisogno di darci delle risposte forti e profonde a queste domande, apparentemente sconfortanti.

La paura è un'energia, la cui trasformazione permette la crescita della nostra personalità e di coloro che amiamo.

La libertà, intesa come coraggio di assumersi la propria responsabilità di persona, può sembrare l'esatto contrario della paura in realtà sono in rapporto. Siamo sostanzialmente liberi di essere tutto ciò che desideriamo, eccetto di non essere liberi, siamo "condannati" alla libertà, altrimenti emerge l'angoscia, intesa come morte psicologica.

Per Gandhi come si può cercare la Verità o accarezzare l'Amore senza essere intrepidi?

Il sentiero del Signore è il sentiero del coraggioso, che può così trasformare il mondo, la paura è incompatibile.

La "perfetta" assenza di paura può essere conseguita solo da colui che abbia realizzato il Supremo, dato che implica l'abbandono delle illusioni. Si può sempre progredire verso tale meta in grazia di uno sforzo coraggioso, determinato e costante, di una crescente fiducia in sé e una fede nello Spirito.

Tutte le paure hanno al proprio centro il corpo, attorno a cui ruotano; non appena ci si libera dell'attaccamento al corpo, di conseguenza, spariscono.

L'attaccamento al corpo ha creato la mania della salute e l'accanimento terapeutico. In questo modo la vita media si è quantitativamente allungata, mentre la qualità si è deteriorata, proprio perché l'approfondimento psicologico e spirituale è stato evitato per paura.

Altro motivo che ci rende insicuri è l'attaccamento all'economico per cui avere è più importante che essere...



Relazione

Geraldo José de Paiva

*Cristo in Giappone: Rive e derive del Cattolicesimo nella
letteratura di Endo Shusaku*

Si considera l'opera letteraria dello scrittore cattolico giapponese Endo Shusaku (1923-1996) contro lo sfondo dell'incontro tra soggetto e cultura, o piuttosto, tra uno scrittore di cultura giapponese e la cultura cristiano/cattolica. L'intento è di guardare le rive e le derive psicologiche introdotte dal cristianesimo/cattolicesimo attraverso degli occhi contemporanei di un'altra cultura. Si presenta 1. la letteratura cattolica contemporanea in Giappone; 2. l'opera di Endo: biografia, bibliografia, testimonianze e apprezzamenti; 3. il nocciolo dell'opera di Endo; 4. il concetto di rive e di derive nella psicologia clinica e nella psicologia socio-culturale; 5. rive e derive psicologiche indotte dal cattolicesimo nell'opera di Endo.

In particolare si discutono tre romanzi di Endo, *Obaka-san (Signor Sciocco, 1959)*, *Silenzio (1966)* e *Fiume Profondo (1994)*, dove i personaggi centrali cattolici vengono contrapposti all'attesa della cultura e capovolgono l'attesa culturale attraverso il vissuto cristiano. Questo vissuto, però, è storicamente co-determinato dalla cultura europea, tramite cui il cattolicesimo è stato proposto al Giappone. Quindi la superazione dell'attesa culturale è ambigua o, meglio, doppia e per ora ripiena di tensione. Quindi provengono, dunque, delle rive e delle derive psicologiche, che in un primo momento possono essere attribuite, rispettivamente, al contenuto del messaggio cristiano o all'involucro culturale che lo riveste. In un momento secondo, però, rive e derive appaiono come delle possibilità intrinseche sia al contenuto che all'involucro, sia agli occhi dei personaggi centrali che agli occhi dei circostanti. La sfida tra cattolicesimo e psicologia viene, dunque, colorata dal caso giapponese da sfumature caratteristiche, davvero complesse e interessanti. Allo sguardo più avvertito, però, la sfida si rivela permanente dovunque il cristianesimo interpella il soggetto fatto tale dalla sua cultura. Ai giorni nostri, nei nostri paesi di cultura cristiana, occorrono, inversamente, simili problemi riguardo l'incontro tra cristiani e il buddismo, l'induismo, le proposte del New Age; e in un grado minore, tra cristiani e l'islamismo e il giudaismo, religioni

Ore 11.15

Aula 4

Domenica 22



di un Dio unico e personale. Rive e derive psicologiche possono essere riconosciute pure in questi casi.

Relazione

Gertrud Stickler

L'illusione e la trasformazione del narcisismo nella relazione religiosa

L'evoluzione della concezione freudiana sul narcisismo, attraverso le teorie delle relazioni oggettuali, ci porta a rivedere anche il vissuto religioso della personalità umana.

1. *L'illusione e la sfera transizionale o triadica, ambiti della formazione della religione.*

In questo primo punto cerco di approfondire il fenomeno narcisistico e, in connessione al tema proposto dal nostro convegno, di esplicitare il concetto di *illusione*, valorizzando principalmente l'apporto di Winnicott. Gli autori evidenziano come il desiderio, che sta alla base dell'*illusione*, può diventare, in qualche modo, fondamento di una religiosità creativa.

2. *Il paradigma del semicerchio della salute mentale e la trasformazione del narcisismo*

Kohut, in vent'anni di studio, ha maturato la convinzione che occorreva opporre al mito di Edipo-re, *l'uomo colpevole*, un anti-Edipo attraverso il mito di Ulisse, eroe sano e pieno di energie e di saggezza, *l'homo psychologicus*. Espliciterò, seguendo le teorizzazioni di Kohut, come le risorse sane del narcisismo possono contribuire a superare le tendenze primarie, attraverso le trasformazioni della libido narcisistica.

Il *semicerchio della salute mentale* è inoltre un paradigma che si applica alla capacità di un eroe o di un santo che, nelle difficoltà della vita propria ed altrui, non soccombe né a minacce esterne, né a conflittualità interiori, ma che, in possesso di un solido Sé, si spinge ad azioni e comportamenti efficaci ed esemplari, sì da essere soggetto all'ammirazione e all'emulazione.

3. *La trasformazione del narcisismo in una personalità religiosa, Teresa di Lisieux.*

Nelle varie sue opere Kohut esemplifica i suoi costrutti teorici sul narcisismo additando personalità di eroi, di martiri della storia umana passata o contemporanea, figure della letteratura mondiale o della religione, per esplicitare che “una



serie di acquisizioni dell'io che, sebbene geneticamente e dinamicamente connesse con le pulsioni narcisistiche e pur ricevendo energia da esse, sono molto lontane dalle strutture narcisistiche preformate della personalità e devono quindi essere valutate non soltanto come trasformazioni del narcisismo ma ancora come acquisizioni dell'io e come atteggiamenti e risultati della personalità”.

Stimolata da queste e simili sottolineature dell'autore ho tentato, nel terzo punto, di studiare una personalità religiosa, Teresa di Lisieux, molto significativa per quanto riguarda il nostro argomento, come dimostrano anche i trattati più recenti di alcuni psicanalisti francesi.¹

Questo studio ci porta in conclusione ad interrogarci sui risultati concreti a livello culturale dei cent'anni di studio della psicologia della religione. Sembra dover costatare, infatti, una penetrazione ancora superficiale del vissuto religioso, da parte degli psicologi e, d'altra parte, una troppo scarsa attenzione alla componente psicologica da parte della teologia spirituale.

¹ Per il nostro argomento è particolarmente significativa l'opera di Bellet Maurice, *Thérèse et l'illusion*, Paris, Desclée Brouwer, 1998.

Indice dei nomi

Aletti, Mario; 3; 17; 29
Barbarossa, Manuela; 17
Bassi, Gianni; 48
Benelli, Elisabetta; 29
Bertoletti, Pierangelo; 45
Bignamini, Lorenzo; 18
Carmignani, Umberto; 39
Chiesa, Federico; 19
Chittolina, Andrea; 29
Ciotti, Paolo; 35
Cozzaglio, Paolo; 23
De Bernardi, Bianca; 31
de Paiva, Geraldo José; 51
Del Core, Pina; 35
Diana, Massimo; 40
Dominici, Maria Rosa; 37
Falco, Georgina; 20
Ferrero, Marta; 30
Frasconi, Luciano; 46
Giacobbi, Secondo; 47
Gualdoni, Franco; 24
Magro, Tiziana; 31
Orsenigo, Annalisa; 24
Rizzuto, Ana-Maria; 15
Rossi, Germano; 29; 31
Sabbatini, Ornella; 38
Sacchi, Alessandro; 25
Sellan, Giuliana; 47
Sorge, Giovanni; 21
Stickler, Gertrud; 53
Trapletti, Gianni F.; 40
Valle, João Edenio Reis; 41
Vergote, Antoine; 7
Vianello, Renzo; 33
Zamburlini, Rossana; 48
Zipparrì, Salvatore; 26
Zoccatelli, PierLuigi; 42

Società Italiana di Psicologia della Religione

I precedenti convegni:

- 1989: Femminilità-Mascolinità nei suoi rapporti con il sacro (Roma, 17-19 marzo)
- 1990: La Religione in clinica psicologica (Bologna, 28 ottobre)
- 1991: Il vissuto religioso nella pratica psicologica (San Marino, 31 maggio)
- 1992: Theos e Atheos in psicoterapia (Torino, 3-4 ottobre)
- 1994: Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia (Roma, 22-23 ottobre)
- 1996: Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi (Milano, 12-13 ottobre)
- 1998: Ricerca di sé e trascendenza (Verona, 14-15 novembre)

Volumi di atti ancora reperibili:

- Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicologia / a cura di Mario Aletti. – Roma: L.A.S., 1994.
- Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi / a cura di Daniela Fagnani e Maria Teresa Rossi. – Bergamo, Moretti & Vitali, 1998.
- Ricerca di sé e trascendenza / a cura di Mario Aletti e Germano Rossi. – Torino, Centro Scientifico Editore, 1999.