

**SOCIETÀ ITALIANA DI
PSICOLOGIA DELLA
RELIGIONE**

**DIPARTIMENTO DI
PSICOLOGIA E
ANTROPOLOGIA
CULTURALE**

X Convegno Internazionale

***RELIGIONE:
CULTURA, MENTE E CERVELLO***

***RELIGION:
CULTURE, MIND AND BRAIN***

**PRE-ATTI
ABSTRACT BOOK**

con il patrocinio di:

Facoltà di Scienze della Formazione – Università di Verona
Dipartimento di Psicologia – Università Cattolica di Milano
Ordine degli Psicologi del Veneto

Verona, 3-4 settembre 2004
Aula Magna dell'Università di Verona

Comitato Scientifico e Organizzativo

Mario Aletti (presidente)
Manuela Barbarossa
Bianca De Bernardi
Massimo Diana
Daniela Fagnani
Lucio Pinkus
Germano Rossi
Lino Signori

Segreteria organizzativa

BIANCA DE BERNARDI - Dipartimento di Psicologia e Antropologia Culturale,
Università degli Studi, Verona
GERMANO ROSSI - Dipartimento di Psicologia, Università degli Studi,
Piazza dell'Ateneo Nuovo 1, 20126 Milano
E-mail: germano.rossi@unimib.it
WEB: <http://psico.univr.it/sipr>

Per gli insegnanti: il Convegno rientra nelle iniziative di formazione e di aggiornamento realizzate dalle Università e dà luogo 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 per l'insegnamento della Religione Cattolica.

Si ringraziano per il contributo:

***DIP. DI PSICOLOGIA E ANTROPOLOGIA CULTURALE
FACOLTÀ DI SCIENZE DELLA FORMAZIONE, UNIV. VERONA***

Il decimo congresso della Società Italiana di Psicologia della Religione intende mettere a tema e proporre al dibattito internazionale alcuni recenti sviluppi e prospettive emergenti nella lettura psicologica del vissuto verso la religione. Il convegno è strutturato in sessioni plenarie e sessioni di gruppo. Le relazioni in sessione plenaria saranno lette in inglese o in italiano con traduzione; i lavori di gruppo saranno organizzati, oltre che per tematiche, per gruppi linguistici (italiano o inglese).

The tenth International Conference of the Italian Society for Psychology of Religion (SIPR) will focus on new trends and perspectives in psychological study of religious behaviour. The scientific programme will be organized in plenary sessions and parallel group sessions. Plenary lectures will be read in English or Italian (with translation). Group sessions will be held either in English or in Italian.

Programma
Venerdì / Friday 3

	p.
8.30 <i>Accoglienza – registrazione partecipanti / Arrival and registration</i>	
9.30 <i>Apertura convegno / Opening of conference</i>	
<i>Saluto del Presidente, Mario Aletti</i>	6
<i>Messaggio di Antoine Vergote</i>	10
10.00 <i>Cerimonia per il Conferimento della Carica di Socio Onorario a Jacob A. Belzen</i>	12
Opening session and conferring ceremony of Honorary Membership to prof. <i>Jacob A. Belzen</i>	18
10.30 <i>Plenary lecture: Cultural psychology of religion: perspectives, challenger, possibilities (J. A. Belzen – Amsterdam)</i>	24
Traduzione italiana	25
11.30 <i>Dibattito / Discussion</i>	
12.00 <i>Pranzo / Dinner</i>	
14.00 <i>Sessioni di lavoro per gruppi paralleli / Parallel sessions</i>	
1E: <i>G. J. de Paiva; L. Belfrage; E. R. Straube</i>	48
1I: <i>A. Menegotto; P. L. Zoccatelli; R. Di Marzio; A. Pavese; M. Aletti & L. Moiser</i>	50
16.00 <i>Intervallo / Break</i>	
16.30 <i>Sessioni di lavoro per gruppi paralleli / Parallel sessions</i>	
2E: <i>D. Hutsebaut; I. Pichon, V. Saroglou & F. Estève; P. M. Socha; M. H. de Freitas</i>	53
2I: <i>Q. Quisi, A. Fabris & A. Cantù; M. Pasqua & G. Foresti; M. Aletti; S. Golasmici</i>	55
<i>Workshop: Gruppo Balint</i>	
18.30 <i>Intervallo / Break</i>	
18.45 <i>Assemblea dei Soci della Società Italiana di Psicologia della Religione / Member assembly</i>	

Programma

Sabato / Saturday 4

	p.
9.00 Cerimonia di consegna del 5° Premio Giancarlo Milanese per la miglior tesi di laurea in Psicologia della religione / Conferring ceremony of the Giancarlo Milanese award	
9.30 Relazione: <i>La mente tra cervello e cultura. La psicologia di fronte al riduzionismo biologista e al situazionismo storico-sociale</i> (A. Antonietti – Milano)	59
English translation	60
<i>Dibattito / Discussion</i>	
11.00 Plenary lecture: <i>Neurobiology: what could it mean for the Psychology of religion?</i> (K. H. Reich – Fribourg)	83
Traduzione italiana	84
<i>Dibattito / Discussion</i>	
Intervallo / Break	
14.00 Sessioni di lavoro per gruppi paralleli / Parallel sessions	
3E: J. R. Machado de Paula; C. Buxant, V. Saroglou & S. Casalfiore; D. Ulland	97
3I: G. Falco; M. Lichino; F. Durante & C. Volpato; E. Riva	99
16.00 Intervallo / Break	
16.30 Sessioni di lavoro per gruppi paralleli / Parallel sessions	
4E: P. Vandermeersch; H. Westerink; G. Scobie & E. Scobie	103
4I: M. Diana; G. F. Trapletti; A. Uccelli; G. Sorge	105
18.30 Chiusura del convegno e cocktail di saluto / Closing speech and farewell cocktail	

Apertura

Mario Aletti

Presentazione del convegno

Sono veramente felice di dare il benvenuto, a nome della Società Italiana di Psicologia della Religione e del Comitato scientifico ed organizzativo di questo convegno, a tanti Colleghi ed amici che vengono da ogni parte d'Italia e da tanti paesi stranieri. La vostra presenza è per noi motivo di orgoglio perché dice della considerazione di cui gode la nostra Società, ed è anche motivo di speranza e, più ancora, promessa, di un lavoro interessante ed utile per il progresso della psicologia della religione.

Apriamo oggi il 10° convegno della Società Italiana di Psicologia della Religione, associazione costituitasi nel 1995, ma che affonda le sue radici nella S.I.P. Società Italiana di Psicologia, fondata nel 1911 che raccoglie circa 250 psicologi italiani ed è in corrispondenza con numerosi centri accademici, studiosi e associazioni similari, in Italia ed all'estero.

Il tema del convegno, *Religione: cultura, mente e cervello. Nuove prospettive in Psicologia della Religione* riveste grande rilievo sia per la complessità e l'attualità dell'argomento, che investe punti controversi nell'ambito stesso degli psicologi (il rapporto tra cervello/corpo e mente, tra natura e cultura, tra predisposizione genetica ed ambiente) sia per la sfida implicita nell'accostarsi a tematiche emergenti ma relativamente nuove nella nostra disciplina ed anche nella psicologia in generale.

Parlare di nuove prospettive della Psicologia della religione significa sottolineare la crescita dell'interesse per la disciplina e insieme il rinnovamento nella continuità, come ogni evoluzione richiede. Significa, anzitutto, riconoscere che una psicologia della religione esiste ed ha una sua storia. Il che non è sempre ovvio e pacificamente riconosciuto, almeno negli ambienti culturali ed accademici italiani. Se è vero che non si può essere veramente innovativi se non nel solco di una tradizione, noi siamo qui a raccogliere il frutto maturo del cammino della disciplina, ma anche a cogliere le istanze di rinnovamento che maturano all'interno stesso dei cultori della disciplina o che le vengono proposte da stimoli esterni e dal progresso dalla psicologia e della scienza in generale.



Tra le nuove (o rinnovate) prospettive che oggi intrigano la psicologia della religione il Comitato scientifico ne ha evidenziate due, affidandole alle relazioni plenarie di studiosi del massimo rilievo internazionale, quella della psicologia culturale, da una parte e quella della neurobiologia e, più in generale, delle neuroscienze, dall'altra. Non per mero gusto di giustapporre due posizioni estreme, ma, al contrario, nella convinzione che, se si osserva il comportamento dell'individuo, le dicotomizzazioni biologico-psicologico, natura-cultura tendono a sciogliersi interagendo in quell'*unicum* complesso che è lo psichico e, nello specifico che ci interessa, il vissuto psichico verso la religione.

È noto che la questione *mind/body* si allarga oggi anche a livello metodologico e che il dibattito ha a che fare con il futuro stesso della psicologia come disciplina autonoma, ovvero con la sua riduzione alle neuroscienze, quando non alla biologia, da una parte, e al decostruzionismo ermeneutico, dall'altra. Ma anche qui, nel confronto tra metodologie empirico-quantitative e ermeneutico-qualitative appare sempre più inadeguato il paradigma dell'*aut-aut* e sempre più efficace il paradigma dell'*et-et* ossia dell'interazione e della complementarità (le cui forme concrete sono comunque tutte da esplorare).

Chiedersi che cosa sia lo specifico psichico della religione, tra mente, cervello e cultura significa perciò raccogliere le sfide ed assumersi il compito scientifico (ed etico) di contribuire allo sviluppo della psicologia tutta. E significa altresì, cogliere la rilevanza del vissuto religioso nella personalità del singolo soggetto, quale si viene continuamente strutturando nell'interagire di natura, cultura e storia personale. Per chi crede nell'irriducibilità di ogni percorso individuale di attribuzione di senso a cause, processi e leggi di sviluppo certificati e codificati, l'approccio psicologico alla religione è estremamente complesso e perciò prudente, rispettoso e pluralistico.

Rilevare almeno qualche mappa di questo immenso territorio è il compito che speriamo di realizzare nel nostro convegno. Con l'impegno culturale, con lo scambio scientifico nelle relazioni, nei dibattiti, nei lavori di gruppo e con il clima di amicizia che contraddistingue sempre i nostri incontri. Se ciò avverrà, sarà una cosa meravigliosa. Perciò ringrazio tutti di essere venuti e auguro buon lavoro e buona permanenza. Grazie.

Welcome to the conference

It gives me great pleasure to welcome here so many colleagues and friends from all parts of Italy and so many foreign countries on behalf of the Italian Society of Psychology of Religion and the scientific and organising committee of this conference. Your presence is for us a reason for pride since it speaks of the high consideration our Society enjoys. It is also a reason for hope and, even more, for promise that work will be done which is interesting and useful for the progress of psychology of religion.

Today marks the opening of the 10th conference of the Italian Society of Psychology of Religion, an association which was founded in 1995 but whose roots lie in the Italian Society of Psychology (S.I.P.) founded in 1911 which brings together about 250 Italian psychologists and is in correspondence with a number of academic centres, scholars and like-minded associations, both in Italy and abroad.

The theme of the conference, *Religion: culture, mind and brain. New perspectives in Psychology of Religion* is of great importance both for its complexity and its topical nature, which covers controversial points within the same framework of psychology (the relationship between brain/body and mind, between nature and nurture, between genes and environment) and for the challenge implicit in confronting emerging but relatively new themes in our discipline and in psychology in general.

Speaking of new perspectives in psychology of religion means emphasising how much interest in the discipline has grown alongside renewal in continuity, as required by every evolution. It means, first of all, recognising that a psychology of religion exists and has its own history. This is not always obvious and pacifically acknowledged, at least in academic environments in Italy. If it is true that it is not possible to be truly innovative without following in the tracks of a tradition, we are here to gather the ripe fruit of the progress of the discipline, but also to listen to the appeals for renewal made by the experts of the discipline themselves or proposed by external stimuli and by the progress of psychology and science in general.

Of the new (or renewed) perspectives which fascinate psychology of religion today, the scientific committee has selected two – cultural psychology, and neurobiology and the neurosciences in general – to be the focus of the plenary lectures of scholars of the highest international level. This is not for the sake of juxtaposing two extreme positions but on the contrary, with the conviction that if the behaviour of the individual is observed, the dichotomizations between the biological and the psychological, between nature and nurture, tend to dissolve,



interacting in that complex *unicum* that is the psyche, – of particular interest to us – the individual psychic behaviour towards religion.

It is known that the *mind/body* issue is today expanding also on a methodological level and the debate is concerned with the very future of psychology as an autonomous discipline or, on the contrary, with its reduction to the neurosciences, or even biology on the one hand and to hermeneutic deconstructionism on the other. Here too, in the comparison between empirical-quantitative and hermeneutic-qualitative methodologies, the *aut-aut* paradigm appears to be increasingly inadequate and the *et-et* paradigm, or interaction and complementariness (whose concrete forms still need to be explored) increasingly effective.

Asking questions about the specific psychological nature of religion, between mind, brain and culture, thus means accepting the challenges and taking upon oneself the scientific (and ethical) duty of contributing to the development of psychology as a whole. It also means perceiving the importance of the religious experience in the personality of the individual, which is continuously being structured as personal history, culture and nature interact. For those who believe in the irreducibility of each individual route of attributing sense to causes, processes and laws of development, certified and codified, the psychological approach to religion is extremely complex and for this reason prudent, respectful and pluralistic.

What we hope to achieve in our conference is at least to trace a map of this huge territory, by means of cultural commitment and scholarly exchange in the papers, debates, and group work and with that friendly atmosphere which has always distinguished our meetings. If this happens, it will be a marvellous thing. So I would like to thank you all for being here and wish everyone good work and an enjoyable stay. Thank you.

Apertura

Antoine Vergote

I warmly greet the board of the Italian Society of Psychology of Religion, its President and the participants of the present congress. As a honorary member of the Society I am glad of the increasing international interest in your work. I highly appreciate the new perspectives in psychology of religion to which the actual congress pays special attention. These new perspectives indeed belong to the identity of psychology, the most complex of human sciences, because it is the study of the unity in the person of the interacting nature, culture and personal history. As religion is the relationship of the whole person with the divine reality (God in monotheism) as this is brought to the person by his own specific religion, the psychology of religion is the complex study of the different dimensions of the person in and with respect to the offered relationship. By the choice of its topic the present congress will be an important contribution to the psychology of religion.

I personally would like to stress the very personal character in each subject of the interacting factors in the lived or referred to religion. I think this to be the particular and always endangered task of psychology. Psychology, I am convinced, always must struggle against the temptation of too quickly made generalisations about religion, belief, human mind. Deep case studies must prepare more general perspectives, eventually lawful statements. It would be most interesting if a group of differently interested psychologists of religion, prepared by the present congress, could set up some well chosen exemplary case studies. The acute consciousness of the specificity of the psychic reality, surely within the personal religion or attitude towards religion, is the more necessary as the right stress on the new perspectives risks of making of the psychic reality, most so in personal religion, an elusive deduction from general social, neurobiological or theological statements.

Withheld from the congress, I wish you a most interesting work and the enjoyment of a fine summery Italian city and its people.

Yours,

Antoine Vergote



Messaggio di saluto di Antoine Vergote

Mi congratulo vivamente con il Direttivo della Società Italiana di Psicologia della Religione, il suo Presidente e tutti i partecipanti a questo convegno.

Come membro onorario della Società provo una grande soddisfazione per l'interesse internazionale che cresce intorno al vostro lavoro. Apprezzo molto le nuove prospettive della psicologia della religione cui l'attuale convegno presta particolare attenzione. Certamente, queste nuove prospettive sono pienamente pertinenti all'identità specifica della psicologia, che è la più complessa delle scienze, perché è lo studio dell'unità della persona quale risulta dall'interazione tra natura, cultura e storia personale. Dal momento che la religione è la relazione della persona umana nella sua totalità con la realtà divina (Dio nel monoteismo) quale si offre all'individuo nella sua religione, la psicologia della religione è il complesso studio delle diverse dimensioni della persona coinvolte in questa offerta di relazione. Con il tema che si propone, questo convegno offre un importante contributo alla psicologia della religione.

Per parte mia, vorrei sottolineare il carattere strettamente personale, per ciascun soggetto, dei diversi fattori che interagiscono nella religione vissuta e/o di riferimento. Questo è il particolare e sempre delicato ambito della psicologia. Sono convinto che bisogna continuare a combattere la tentazione di frettolose generalizzazioni sulla religione, sulla fede, sulla mente umana. Solo un approfondito studio di casi potrebbe introdurre a prospettive più generali e, più avanti, stabilire delle leggi. Sarebbe molto interessante che questo congresso potesse avviare il lavoro di un gruppo di psicologi della religione, diversamente preparati, che riuscisse a focalizzare una serie di studi di casi ben scelti. Appare quanto mai necessaria un'acuta consapevolezza della specificità della realtà psichica all'interno della religione personale o dell'atteggiamento verso la religione, insieme con un'adeguata attenzione ai rischi, possibili nelle nuove prospettive, di ridurre la realtà psichica, in particolare per quanto concerne la religione vissuta della persona, a concetti elusivi, desunti da generiche asserzioni sociologiche, neurobiologiche o teologiche.

Forzatamente assente dal convegno, auguro che possiate svolgere un lavoro del massimo interesse scientifico, ma anche che possiate apprezzare la bellezza dell'estate di una splendida città italiana e la cordialità dei suoi abitanti.

Vostro,

Antoine Vergote

Laudatio

Mario Aletti*Il contributo di Jacob A. Belzen alla psicologia della religione*

Jacob A. Belzen è una tra le figure massimamente rappresentative della psicologia della religione nel mondo ed è uno dei protagonisti della sua rinascita in un recente passato e della sua affermazione odierna.

Egli si accosta alla psicologia della religione con un bagaglio culturale ricco e variegato, con una serie di competenze che poi confluiranno nello strutturare il suo cammino scientifico e il suo specifico approccio psicologico, che è caratterizzato, ma non certo esaurito, dalla prospettiva della psicologia culturale della religione.

Belzen consegue dapprima il Dottorato in Scienze sociali all'università di Utrecht e in Storia presso la libera Università di Amsterdam. Poi si laurea *cum laude* in Filosofia a Leuven con una tesi su Religione, antropologia e psicologia della religione diretta da Antoine Vergote ed in seguito si laurea, *magna cum laude* anche in Scienze della religione all'Åbo Akademi di Turku, in Finlandia, con una tesi su L'approccio psicologico-culturale in teologia e nelle scienze della religione, avendo per relatore il prof. Nils. G. Holm. Nel frattempo segue presso l'Università Cattolica di Nimega una brillante carriera universitaria che lo porta, già nel 1993 a diventare Professore ordinario di Psicologia della religione presso l'Università di Amsterdam, dove ancora oggi insegna.

È membro delle più prestigiose organizzazioni internazionali di psicologia della religione, ma anche di altre società dedicate alla sociologia e alla storia della religione, ed anche alla storia della psichiatria. In alcune di queste società scientifiche Belzen riveste anche importanti compiti scientifici ed incarichi organizzativi. In particolare è stato segretario generale dell'*International Committee for European Psychology of Religion* dal 1985 fino al 2003, anno del suo confluire nell'*International Association for Psychology of Religion*, di cui Belzen è stato il più convinto promotore e Presidente fin dalla fondazione, nel 2001. In questa stessa associazione è pure confluita, nel 2003, la *Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie und Religionswissenschaften*, la più antica delle associazioni, la cui fondazione risale al 1914, di cui Belzen era pure stato Presidente.



Tra le sue opere edite di psicologia della religione si contano una quindicina di volumi pubblicati come autore o come curatore e più di 150 articoli in libri o riviste scritti in numerose lingue. I temi trattati spaziano dalla storia della disciplina e dei suoi protagonisti, alle questioni epistemologiche e metodologiche, con particolare enfasi sulla promozione della psicologia culturale della religione, ai rapporti tra salute mentale, psichiatria/psicoanalisi e religione, alla credenza nel demonio e nell'occultismo fino ai temi di estremo interesse e vivacità nel dibattito internazionale attuale come quelli del misticismo, della conversione, del cross-culturalismo, della spiritualità senza religione, dei culti. Nel 1990 ha fondato la *International Series in the Psychology of Religion* la più prestigiosa collana nel settore, che ancora oggi dirige, presso l'Editore Rodopi. È condirettore, con Nils G. Holm e Ralph W. Hood Jr., dell'*Archive for the Psychology of Religion/Archiv für Religionspsychologie* e membro del Comitato di Direzione dell'*International Journal for the Psychology of Religion*.

Jacob Belzen è stato insignito di numerosi premi internazionali tra cui, nel 2002, il prestigioso *William James Award of Division 36 (Psychology of Religion)* dell'*American Psychological Association*, premio triennale destinato a studiosi che abbiano offerto un contributo eminente nell'ambito della teoria o della ricerca in psicologia della religione.

Si potrebbe andare avanti a lungo a parlare di un curriculum intenso e di una produzione scientifica imponente. In questa sede preferisco dare solo alcune coordinate della sua formazione e del suo percorso scientifico per sottolineare alcune caratteristiche del suo lavoro che più contribuiscono allo sviluppo della psicologia della religione, quelle per cui Belzen può essere considerato un maestro e da cui possiamo trarre indicazioni per il nostro percorso nella disciplina. In realtà, Belzen non ama considerarsi un maestro, né ritiene di avere degli allievi-seguaci. E forse anche questa è una caratteristica di un buon maestro: quella di trasmettere e fare crescere negli altri non tanto le conoscenze che si sono acquisite, ma la loro capacità di un pensiero autonomo e i mezzi per costruirselo. Naturalmente - come proprio Belzen così attento alle metodologie ermeneutiche ben sa - una mia sintesi del suo pensiero è esposta al rischio di un'ottica soggettiva e di una rilettura interpretativa che risente dell'interazione tra i suoi scritti e la mia personale sensibilità. Me ne scuso e spero che questa presentazione inviti quanti volessero meglio conoscere il lavoro di Belzen ad una lettura diretta dei suoi testi.

Certamente la sua opera è notevolmente orientata dalla sua formazione e dai suoi primi interessi per la prospettiva storico-culturale. L'approccio di Belzen alla Psicologia della religione avviene nell'ambito di quella psicologia culturale quale era stata iniziata da Han Fortmann all'Università Cattolica di Nimega, fin dagli anni '50, su impulso di Frits Rutten, maestro di Fortmann e artefice del Diparti-

mento di Psicologia in quella università. Fortmann mirava ad una combinazione tra psicologia culturale e una psicologia della religione metodologicamente deconfessionalizzata e su questa via indirizzò Belzen all'attenzione alla costruzione dei significati individuali e di gruppo in ambito religioso.

La prospettiva storica promuove l'attenzione costante alla declinazione culturale di ogni modello filosofico, antropologico, psicologico. Il modo che l'uomo ha di realizzarsi come individuo e come comunità è sempre un modo culturalmente modulato, nello spazio temporale e geografico. Da questo punto di vista, essere religiosi può essere molto differente in un contesto storico-culturale o in un altro. Ciò vale, peraltro, non solo per lo psicologo della religione, ma per ogni psicologia. In un certo senso, secondo Belzen, ogni psicologia deve essere una psicologia culturale.

Inoltre, la storia della psicologia insegna che le teorie e i modelli psicologici evolvono e sono radicati in paradigmi, precomprensioni, quando non in ideologie, culturalmente determinate. E induce la convinzione non solo della non universalità delle conclusioni delle indagini psicologiche, ma anche della necessità di una rilettura ermeneutica delle posizioni/affermazioni/tesi del ricercatore.

Io credo che questa vocazione all'attenzione all'esperienza del singolo nei suoi legami diacronici e sincronici con la cultura trovasse il suo naturale sbocco nella psicologia culturale, come intesa da Fortmann e poi portata avanti da Belzen. E così credo che sia un vezzo e una battuta quello di Belzen di dire di essere arrivato alla psicologia quasi per caso, perché la sua vocazione alla storia non era sufficientemente remunerativa o facilmente spendibile sul mercato culturale; in realtà i suoi interessi precedenti trovarono il loro sbocco adeguato nella psicologia culturale. Ma proprio questa vocazione dovette rendere difficile l'impatto con il Dipartimento di Psicologia di Nimega, dove l'influenza della psicologia cognitiva e più ancora, del behaviorismo – là come in gran parte dell'ambiente accademico allora, e non solo allora! - a privilegiare le ricerche sperimentali, da laboratorio, e a studiare le diverse attività mentali come "cose" oggettive, discrete e isolabili dalla personalità complessiva del soggetto e dal suo radicamento nel contesto storico-culturale.

E così quando a Nimega si tratta di inserirsi in un gruppo di ricerca, Belzen si accosta alla psicologia della religione, più vicina alla psicologia culturale e più attenta alle espressioni globali di tutta la personalità e sceglie un gruppo di lavoro sul rapporto tra psicoterapia e religione. Il primo approccio alla psicologia della religione avvenne dunque, per Belzen, nella prospettiva della clinica, che guarda all'interagire della religione con la strutturazione, la ristrutturazione, eventualmente anche la destrutturazione, della personalità, con l'attenzione all'individuo ed al suo divenire.



Erano tempi in cui la psicologia della religione stava emergendo dal contesto magmatico delle scienze della religione ed era spesso appesantita ed oscurata dalla dimensione sociologica (o a volte sociografica) delle ricerche demoscopiche, o dalle preoccupazioni educative, quando non dalla valutazione ideologica, strumentalizzata in funzione a volte apologetica a volte riduzionistica..

Fortunatamente, altri orizzonti sono aperti a Belzen dalla lettura dei classici (Freud, Jung, Fromm, James ecc) e delle opere di due dei principali protagonisti della nascita della psicologia della religione contemporanea in Europa, che possono essere considerati altri due suoi maestri Hjalmar Sundén caposcuola di quella che si può definire la scuola scandinava, che introduce nella psicologia della religione una combinazione di psicologia della percezione e di teoria dei ruoli (*combine perception psychology and role psychology*) e Antoine Vergote, fondatore della scuola di Lovanio, con la sua attenzione all'antropologia, alla psicoanalisi come scienza dell'uomo, all'analisi del linguaggio religioso e della struttura psichica della credenza e dell'incredulità.

La sintesi personale dei modelli teorici e dei contenuti delle due scuole porta Belzen a individuare nella psicologia culturale la possibilità di studiare la relazione tra la religione intesa come fenomeno culturale e il funzionamento psichico dell'individuo; in altre parole a riconoscere come oggetto proprio di studio psicologico la religiosità, intesa come la relazione vissuta (intenzionata) con la religione che l'individuo incontra nel proprio ambiente culturale.

Naturalmente, qui non mi dilungo sulla psicologia culturale della religione, le sue caratteristiche, le sue promesse, i suoi problemi, posto che questo sarà proprio il tema della relazione che il prof. Belzen pronuncerà tra qualche minuto.

Vorrei solo proporre alcune specifiche caratterizzazioni, che potrei così sintetizzare. La psicologia della religione di Belzen è 1) anzitutto psicologia; 2) è una psicologia culturale, 3) è una psicologia-ermeneutico-costruzionista.

1. La psicologia della religione di Belzen è una vera psicologia che consapevolmente si distingue dalla sociologia, dalla teologia dalla filosofia, dalla storia della religione, dall'antropologia. Non le ignora, ché esse costituiscono l'ambiente che alimenta, condiziona orienta la "forma di vita" (Wittgenstein) attraverso cui la religiosità dell'individuo si manifesta, ma le studia dalla prospettiva del vissuto soggettivo. Psicologo, con un vasto background di studi storico-culturali, Belzen è ben consapevole dell'importanza della cultura e della storia, Ma non è uno storico della religione, in quanto il suo interesse rimane focalizzato sul funzionamento psichico del soggetto nei confronti della religione, quello che in italiano chiamiamo il "vissuto psichico". (Allo stesso modo, ad esempio, per cui lo psicologo è ben consapevole dell'importanza della neurobiologia in ogni atto umano, compreso l'atteggiamento religioso, ma non

l'atteggiamento religioso, ma non guarda alla religione dalla prospettiva neurobiologica). Inoltre il suo interesse è un interesse conoscitivo. Non mira a giudizi di valore veritativo sulla religione, né ad intenti apologetici, né a letture riduzionistiche, ma ad una comprensione fenomenologica della religiosità soggettiva.

2. La psicologia studia un uomo situato in una cultura e perciò la psicologia della religione è una psicologia culturale della religione. Ma allo stesso modo, ogni psicologia è (dovrebbe essere) una psicologia culturale.

Ciò significa, per Belzen, anche privilegiare un approccio che direi "ecologico" all'uomo reale, prendendo le distanze da una psicologia "da laboratorio" che settorializza il comportamento umano e che lo isola dal suo contesto naturale. Nella pretesa – non sempre implicita – di raggiungere ciò che sarebbe l'hardware del comportamento umano, a prescindere dai suoi contenuti concreti e storici (software) si nasconde la tentazione di onnipotenza del sapere psicologico, quando pretende di definire l'essenza di ciò che è la psiche. Mentre a mio parere, lo psicologo studia la psiche come funzione di relazione, con se stesso, con l'altro con il mondo. A mio modo di vedere, e credo anche in quello di Belzen, (ma qui non voglio attribuirgli una sottolineatura che forse è mia) la psicologia, ogni psicologia è psicologia applicata, cioè riferita ad un uomo concreto, situato, osservato in una situazione di vita. Per conseguenza, e nello specifico, la psicologia della religione non studia un *homo religiosus* astratto, né si pronuncia su origine, natura, valore ontologico della religione, ma studia la relazione funzionale che l'uomo instaura con una religione concreta, che si presenta come dato culturale. La domanda giusta per lo psicologo dovrebbe essere "che ci fa quest'uomo, con questa religione?"

3. Belzen riconosce nella psicologia della religione (come in ogni altra branca della psicologia) una vasta gamma di metodologie, ciascuna appropriata ad uno specifico livello di complessità. Esse sono, con qualche forzatura, raggruppati in due diverse tradizioni metodologiche, quella analitico-empirica e quella fenomenologico-ermeneutica sovente, ma non sempre esattamente, identificate come metodologie quantitative e metodologie qualitative. Belzen non nasconde la sua preferenza, per una piena comprensione del religiosità individuale, delle metodologie ermeneutiche, che mirano, primariamente, a comprendere i fenomeni, non a predirli e controllarli. Assodati i limiti, nel campo della psicologia della religione, della ricerca sperimentale in senso stretto, "da laboratorio", che isola un singolo comportamento dal contesto in cui si struttura e manifesta, Belzen invita gli studiosi a ricercare e utilizzare metodi appropriati allo specifico oggetto di studio. Da parte sua, egli sottolinea l'importanza di un metodo basato sul costruzionismo sociale, all'interno in una prospettiva di psicologia culturale che è assai vicina a



quella di Jerome Bruner. La “ricerca del significato” del Sé, del mondo e del nostro rapporto con il mondo, avviene in una prospettiva costruttivista e narrativa della realtà, attraverso una continua negoziazione, tra individuo e cultura, dei significati dell’universo simbolico-culturale.

L’attenzione alle metodologie ermeneutiche è attestata, in Belzen sin dall’inizio della sua produzione scientifica, sia nello studio della personalità degli studiosi che hanno fatto la psicologia della religione, sia nello studio dei movimenti di pensiero e religiosi che emergono nella storia. Anche per quel che riguarda le ricerche empiriche, Belzen mostra piena consapevolezza che i costrutti psicologici anche i costrutti religiosi (fede, preghiera, senso di colpa, perdono, etc.) sono solidali con la religiosità ambiente e solo in un contesto di scambio e negoziazione possono essere compresi e valutati psicologicamente. L’etnopsichiatria ci ha ormai insegnato tante cose in proposito, con riferimento a culture ed etnie “altre”, ma Belzen mostra con efficacia come questo principio è essenziale anche per lo studio delle forme religiose a noi contemporanee e vicine, specie nel caso delle minoranze religiose. Esempio lo studio condotto sulla conversione presso i ‘bevindelijken’ un gruppo calvinista di minoranza e oltranzista in Olanda che mette in evidenza come anche il concetto e l’esperienza di conversione siano estremamente diversi in quel gruppo rispetto a quello delle denominazioni religiose tradizionali. Anche in questo caso, non si tratta di un lavoro filologico-lessicale. La ricerca è propriamente psicologica, guidata dalla convinzione che non si può comprendere la religiosità individuale, se non confrontandola con la forma religiosa di riferimento, in una prospettiva ermeneutica.

Avviandomi a concludere, vorrei ricordare che la cultura non è solo un dato ma anche un costrutto mentale, costruzione civile e compito etico. Colui che studia la cultura, fa cultura, costruisce la comunità scientifica ed edifica la comunità umana. Questo fa Jacob Belzen. Il suo impegno di studio profondo in un ampio orizzonte di ricerca, la sua attenzione e generosità nei confronti degli studenti, ed anche il suo sforzo organizzativo e pubblicitario nel campo, assolve ad un compito di costruzione non solo della scienza psicologia della religione ma di una società sempre più consapevole delle sue radici culturali, della sua storia, delle sue precomprensioni e pregiudizi, delle sue prospettive, dei suoi limiti. In questo senso, il fare psicologia della religione di Jacob Belzen diventa anche compito etico e civile.

E perciò con gratitudine ed orgoglio che la Società Italiana di Psicologia della Religione si onora di conferire il titolo di Socio onorario il Prof. Jacob A. Belzen, con la cerimonia ufficiale che ci apprestiamo a celebrare

Jacob Belzen's contribution to the Psychology of Religion

Jacob A. Belzen has been among the most influential and outstanding representatives in the psychology of religion throughout the world and is one of the leading protagonists involved in its present revival.

His approach to the psychology of religion is characterised not only by a rich and varied cultural background, but also by his competencies in scientific research with which he treats the subject. This amounts to what can be described, even though not exhaustively, as the cultural psychology of religion perspective.

Belzen began his studies with a doctorate in Social Sciences at the University of Utrecht and another one in History at the Free University of Amsterdam. He then obtained a degree *cum laude* in Philosophy at Leuven with a thesis on religion, anthropology and the psychology of religion under the supervision of Antoine Vergote. Following this, he obtained a degree *magna cum laude*, also in the Sciences of Religion at the Åbo Akademi in Turku, Finland, with a thesis on the psycho-cultural approach in theology and the sciences of religion, having as his tutor professor Nils G. Holm. At the same time he was pursuing a brilliant university career at the Catholic University of Nijmegen, which led him in 1993 to become professor of Psychology of religion at the University of Amsterdam where he still teaches.

He is a member of the most prestigious international organizations that take an interest in psychology of religion, sociology, history of religion and also in the history of psychiatry. In some of these he also has important scientific tasks and organizational commitments. Most important, he was the General Secretary of the *International Committee for European Psychology of Religion* from 1985 until 2003, the year in which it merged with the *International Association for the Psychology of Religion*. Professor Belzen has been the most committed promoter and president since its foundation in 2001. In 2003, the same International association absorbed the *Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie und Religionswissenschaften* whose foundation dates back to 1914 and of which Jacob Belzen was also president for some years.

Among his published works on the psychology of religion, one can count roughly fifteen volumes of which he was either author or editor, and 150 articles in books and reviews, in many languages. The themes discuss the history of the discipline and its protagonists; epistemology and methodology, with particular emphasis on the promotion of the cultural psychology of religion; and the connection between mental health, psychiatry/psychoanalysis and religion, belief



in the devil and in occultism. Furthermore, one should not neglect some very interesting themes discussed in present international debates, such as mysticism, conversion, cross-culturalism, spirituality outside religion, and cults. In 1990 he founded the *International series in the psychology of religion*, the most prestigious collection in this field, published by Rodopi, of which he is still the director. In collaboration with Nils G. Holm and Ralph W. Hood Jr. he is the co-editor of the *Archive for the Psychology of religion/Archiv für Religionspsychologie* and he is a member of Editorial Board of the *International Journal for the Psychology of Religion*.

Jacob Belzen has been nominated for numerous international awards; among these, in 2002, the much coveted *William James Award of Division 36 (Psychology of Religion)* of the *American Psychological Association*, a triennial award given to scholars that have offered an outstanding contribution to basic research and theory in the psychology of religion.

We could continue to speak at length of his intensive curriculum and impressive scientific production. In the present situation, however, I would prefer to just give some indications about his training and scientific efforts, to underline the characteristics of his work which contributed to the development of the psychology of religion. In this field Belzen can be considered a master and an inspiration for all those who want to follow in his steps, despite the fact that, Belzen does not want to be considered a master and does not claim to have students or disciples. Perhaps this is a sign of a good master: one who transmits and helps others to grow, not only in acquiring knowledge, but in their own capacity to think autonomously and in finding the means to construct their own thoughts.

Naturally, knowing how much Belzen himself is so concerned with hermeneutic psychology my résumé about his thoughts risks becoming more of a subjective view and an interpretation as a result of the interaction between his writings and my personal feelings. For this, I apologize and I hope that this presentation will only increase your desire to read his essays and to know his work better.

Certainly his work noticeably reflects his training and his early interest in the historical /cultural perspective. Belzen's approach to the psychology of religion comes from the environment of the cultural psychology that was initiated by Han Fortmann at the Catholic University of Nijmegen at the end of the 1950's, under the influence of Fritz Rutten, Fortmann's master and founder of the department of psychology at that university. Fortmann's aim was to combine cultural psychology and a psychology of religion which was methodologically aconfessional, and in this way directed Belzen to focus more on the individual and corporate understanding of religion.

The historical perspective promotes constant attention to the cultural context of every philosophical, anthropological, and psychological model. Individual development takes place within a community, always in a culturally modulated way and in a temporal and geographic space. From this point of view, being religious can be very different in one historical cultural context than from another. This is true in any case, not only for the psychology of religion but also for psychology in general. In a certain way - says Belzen - every psychology should be a cultural psychology.

Moreover, the history of psychology teaches us that the theories and models evolve and are rooted in paradigms, pre-conceptions, possibly also culturally predetermined by ideology. This brings us to the conviction not only of the non-universality of the conclusions of psychological studies but also of the necessity of a hermeneutic interpretation of the findings of researchers.

I believe that this attention to the individual's diachronic and synchronic links with culture, finds its natural solution in cultural psychology as intended by Fortmann and continued by Belzen. This is why I find Belzen's claim quite tongue-in-cheek, that is, to have chosen psychology almost by accident, because his vocation for History was not lucrative enough nor easily sold on the cultural market; in fact his former interest found its place quite well in cultural psychology. But this vocation made his beginnings difficult with the department of psychology in Nijmegen, where the influence of cognitive psychology, and particularly behaviourism – as in most of the academic environment, in the past and not only then! – privileged experimental laboratory research and the study of diverse mental activities as objective, isolated “things”, separate from the complex personality of the subject and his roots in the historical cultural context.

Because of this, when Nijmegen wanted to include Belzen in a research group, he chose psychology of religion, as the closest to cultural psychology and emphasising the global expression of the personality. He chose a group working on the connection between psychotherapy and religion. The first approach to psychology of religion was therefore, for Belzen, in the clinical perspective that demonstrates the interaction of the religion with the structuring, re-structuring, and even the de-structuring of the personality, with an eye on the individual's development and growth.

It was a time when psychology of religion was emerging from the enmeshment of the religious sciences and often darkened and overshadowed by the sociological perspective of demoscopic surveys, if not with a hidden agenda meant to promote some educational matters, not to mention the ideological exploitation sometimes apologetic, sometimes reductive.



Fortunately other horizons were opened to Belzen from reading the classics (Freud, Jung, Fromm, James etc.) and the works of the two most important protagonists of the birth of contemporary psychology of religion in Europe, considered also his other masters, Hjalmar Sundén, leader of what could be described as the “Scandinavian school”, and who introduced into the psychology of religion a combination of perception psychology and role psychology, and Antoine Vergote, founder of the “Leuven school” with his views on anthropology, on psychoanalysis as the science of man, the analysis of religious language and the psychic structure of belief and unbelief.

His personal synthesis of the theoretical models and of the teachings of the two schools led Belzen to acknowledge the possibility in cultural psychology of studying the relationship between religion as a cultural phenomenon and the psychic functioning of the individual; in other words, to acknowledge religiousness as an object of study by psychology. Religiousness, understood as a lived (intentional) experience with the religion that the individual encounters in one’s own cultural environment.

Naturally I do not wish to speak at length about cultural psychology of religion, its characteristics, its challenges and its problems, given that that will be the theme of prof. Belzen’s lecture that he will be exposing in a few minutes.

I want only to put forward some specific characteristics that could be thus summarized; the psychology of religion of Belzen is 1. Primarily a psychology 2. A cultural psychology 3. An hermeneutic–constructivist psychology.

1. Belzen’s psychology of religion is a real psychology that knowingly can be distinguished from sociology, theology, philosophy, the history of religion and anthropology. But it does not ignore the fact that these constitute the environment, that nourishes, conditions and directs the “life form” (Wittgenstein) through which the religiosity of the individual manifests itself, but it studies them from the point of view of individual experience. As a psychologist, with a vast background in historic-cultural studies, Belzen is well aware of the importance of culture in history. But it is not the history of religion as such in which he is mainly concerned rather, in the individual’s psychic functioning when confronted with religion. (In the same way, for example, in which the psychologist is well aware of the importance of neurobiology in each human act including religious behaviour, but does not view religion from a neurobiological point of view). Moreover, his interest is in acquiring knowledge. He does not aim to judge the value of religious truths. His intent is neither to sound apologetic nor to adopt a reductive approach, but to offer a phenomenological understanding of individual religiosity.

2. Psychology studies the human being within a particular culture. Because of this the psychology of religion is cultural psychology of religion. By the same token, every psychology is (or should be) a cultural psychology. This means that for Belzen, an approach towards an authentic human being that we might call “ecological”, should be preferred. At the same time, one should keep a distance from the “laboratory psychology” that dissects human behaviour and isolates the human person from the natural context. Behind the intent, not always implicit, of reaching what could be the “hardware” of human behaviour, and not taking into consideration its concrete and historical contents (“software”), there lies hidden the temptation of the omnipotence on the part of psychological knowledge. This happens when it tries to define the essence of the psyche. In my opinion, the psychologist studies the psyche as an entity in relation to something else, in relation to himself, and in relation to the world. In my view, and I believe in Belzen’s view (but I do not want to highlight something that reflects more my view than his) psychology, every psychology is an applied psychology that refers to concrete man, situated and observed in a real life context. As a consequence, and more specifically in the case of psychology of religion, it does not study a *homo religiosus* in the abstract. Nor does it enter into the origins, nature, and the ontological value of religion, but it studies the functional relation that man establishes with a concrete religion which is presented as a cultural given. The real or valid question for the psychologist is: “What does this individual person do with this religion?”

3. Belzen acknowledges the fact that in the psychology of religion (as in every other branch of psychology) there is a vast range of methodologies, each one appropriate to a specific level of complexity. These have been roughly grouped into two different methodological traditions. One is the empiricist-analytical and the other the hermeneutic-phenomenological, often but not always, identified as the quantitative and qualitative methods. Belzen does not hide his preference for a fuller understanding of individual religiosity with the hermeneutic method, which leads primarily to understand the phenomena and not to predict or control them. Having established the limits in the field of the psychology of religion, and in that of experimental research in the strict “laboratory” sense, which isolates single behaviour from the context in which it is structured and manifested, Belzen encourages us to research and use appropriate methods for the specific object of study. He himself emphasised the importance of a method based on social constructivism, within a cultural psychology perspective that is similar to that of Jerome Bruner. The “search for meaning” of Self, of the world, and of our relationship with the world, takes place in a constructive-narrative perspective of



reality, through an ongoing interaction between the individual and the surrounding culture, and the meanings presented by the symbolic–cultural universe.

The attention given to hermeneutic methodology by Belzen is noticeable from the beginning of his scientific work, in the study of the personality of scholars engaged in the psychology of religion, as in the study of currents of thought or religious movements, that emerged in the course of history.

As far as the empirical research is concerned, Belzen is fully aware that the psychological constructs, as with the religious constructs (faith, prayer, sense of guilt, forgiveness, etc.) are closely related to the religious environment, and can be understood and evaluated psychologically only in a context of exchange and interaction with this environment. Ethno-psychiatry has taught us many things in this regard when it refers to cultures and “other” ethnicities, but Belzen shows with efficacy how this principle is necessary also in the study of our contemporary religious forms as those of others, particularly as in the case of religious minorities. A case in point is the study conducted on conversion with the “bevindelijken”, a minority group of Calvinist extremists in Holland, which demonstrates how even the concept and the experience of conversion is extremely different in this group as compared with the traditional religious denominations. Also in this case, we are not dealing with a philological-lexical endeavour. The research is purely psychological, guided by the conviction that one cannot understand individual religiosity if not in relation to a religious form which serves as a point of reference, and in an hermeneutic perspective.

To conclude.

Culture is not only a given, but it is also a mental construct, a civil construct and an ethical task. Whoever studies culture makes culture, constructs the scientific community and builds the human society. This is what Jacob Belzen does. His efforts and extensive study in a wide horizon of research, his care and dedication to his students and also his organizational qualities, his contribution to publications in this field, all contribute to the task of building, not only the science of the psychology of religion, but also of society which is becoming more and more aware of its cultural roots, of its history, its preconceived ideas and prejudices, its perspectives and its limits. In this way, the work of Jacob Belzen in the psychology of religion becomes also an ethical and civil task.

It is for these reasons and also with a sense of gratitude, that the Italian Society for Psychology of Religion is proud and honoured to welcome among its honorary members, Professor Jacob A. Belzen with the official conferment ceremony that we are about to celebrate.

Plenary lecture

Jacob A. Belzen

*Cultural psychology of religion: perspectives, challenges,
possibilities*

After delineating the psychology of religion, the author points out that this discipline can be pursued from several perspectives and proceeds to make some fundamental choices. In order to actually study religion (as opposed to simply supporting general psychological findings with surveys of religious populations) the psychology of religion is in need of a perspective that allows to distinguish specifically psychological features religion may have. Cultural psychology offers this possibility. Although various kinds of cultural psychology may be identified, the contemporary challenge to the psychology of religion is the employment of those approaches that allow the conceptualization and investigation of the relationship between religion as a cultural phenomenon and psychic functioning. This paper reviews some earlier psychological theories compatible with cultural psychological insights, discusses some promising modern approaches in cultural psychology, and comments on some other approaches to the study of religion by means of psychology.



La psicologia culturale della religione: prospettive, sfide, possibilità

1. Che cos'è la psicologia della religione?

Volendo, ci si potrebbe facilmente rallegrare della situazione attuale della psicologia della religione: le pubblicazioni, i convegni e gli incontri sulla religione non sono mai stati così numerosi e non si è mai registrato un livello di interesse così elevato – sia all'interno che all'esterno del mondo accademico – su ciò che la psicologia ha da dire in merito alla religiosità e alla spiritualità. Si creano reti di informazioni, si fondano riviste, si individuano dei protagonisti: tutto sembra andare a gonfie vele. Ci si potrebbe forse aspettare un entusiasmo di questo tipo da parte di uno che si guadagna da vivere grazie alla psicologia della religione! E tuttavia, da un accademico è lecito attendersi anche onestà e serietà ed è per questo motivo che io desidero immediatamente aggiungere alcune note che esprimono più preoccupazione che compiacimento. Ciò non significa che quello che ho appena detto sia in alcun modo errato o falso, ma semplicemente che rispecchia solo una parte della verità. Vorrei quanto meno rilevare l'analogia esistente tra la situazione attuale e quella di un secolo fa: anche allora la psicologia della religione si diffondeva rapidamente e si fondavano organizzazioni e riviste specializzate, sia all'interno che all'esterno dell'ambito psicologico. Non dovremmo dimenticare, soprattutto, quello che si è verificato tra questi due picchi di attività, ossia l'enorme declino e la quasi totale scomparsa della disciplina. Poiché il mio intervento non ha un taglio storico, non mi soffermerò sulle ragioni che sottendono al precedente declino o all'attuale crescita del campo. Desidero, tuttavia, condividere con voi alcune riflessioni e indicare alcuni rimedi, almeno per come li percepisco oggi, ma prima puntualizzerò meglio quello che ho asserito in merito all'attuale fioritura della disciplina.

C'è indubbiamente un pronunciato interesse su ciò che la psicologia può dire sulla religione, la religiosità, la spiritualità, ecc... In tutte le librerie si vendono decine di libri su questi argomenti, in alcuni casi ci sono interi reparti dedicati a questo tema, si organizzano workshop e seminari su psicologia e spiritualità, e così via. È importante comprendere, però, che non tutto quello che è di natura psicologica e che riguarda la religione può essere considerato psicologia della religione. In termini più chiari, direi che molto probabilmente la maggior parte di questi libri e di queste attività non rientrano nella psicologia della religione. Questa posizione equivale a riconoscere che l'espressione "psicologia della religione" può, di per sé, generare problemi di comprensione. In breve, ciò da cui si intende prendere le distanze con questa locuzione è una psicologia che osservare, studiare, interessarsi di tutte e singole le religioni. La psicologia della religione non è, pertanto, una "psicologia

religiosa” (come è stata denominata erroneamente per molti decenni). L’obiettivo della nostra branca di studio consiste nell’avvalersi degli strumenti della psicologia (teorie, concetti, conoscenze, metodi e tecniche) per analizzare e capire la religione, adottando una prospettiva di ricerca, il più possibile distaccata dal coinvolgimento personale, come è richiesto per tutte le Religionswissenschaften, le discipline di studio che si occupano di religione, come la storia, la sociologia, l’antropologia, l’archeologia, l’economia della religione, e molte altre. Non esito ad ammettere che tutte le tradizioni religiose comportano significative conoscenze di psicologia, e che i consiglieri, le guide spirituali e altri professionisti della religione, psicologicamente dotati hanno delle notevoli conoscenze sul funzionamento della psiche umana (cfr. Levine, 2000, ad esempio, per quel che riguarda la tradizione buddista). Questo, tuttavia, non potrebbe dirsi psicologia scientifica, allo stesso modo delle conoscenze trasmesse dai romanzieri e dai poeti.¹ Inoltre, esiste un rilevante patrimonio di conoscenza e di sapere di tipo psicologico che è direttamente connesso, o basato, su idee religiose. Tra gli esempi noti, citerò la psicologia di C. G. Jung e le numerose pubblicazioni di taglio esoterico o transpersonale: per quanto possano essere interessanti, non sono generalmente repute parte della psicologia della religione, nemmeno dagli stessi autori (cfr. per es. Corbett, 1996).

Poiché non desidero fare di questa mia relazione una mera enumerazione di tutti i tipi di psicologia che hanno a che fare con la religione che non rientrano propriamente nella psicologia della religione, mi limiterò a citare soltanto un’altra categoria: la cosiddetta psicologia pastorale (per un’introduzione recente, cfr. Watts, Nye & Savage, 2002). Il lavoro svolto in questo campo è spesso di buona qualità scientifica, ma è l’intenzione di base che lo distingue dalla psicologia della religione vera e propria: la psicologia pastorale si prefigge scopi religiosi, è psicologia al servizio del pastore, una psicologia concepita e applicata per facilitare il conseguimento degli obiettivi delle chiese cristiane. Non c’è nulla di male in questo, naturalmente. E, inoltre, nel contesto della psicologia pastorale, la psicologia della religione è spesso conosciuta e utilizzata. La differenza è che quest’ultima è, in linea di principio, neutrale nei confronti del suo oggetto: non si propone né di promuovere né di contrastare la religione, bensì soltanto di analizzarla e capirla (Belzen, 1995-1996).²

¹ Con ciò non intendo dire che questa conoscenza valga meno della conoscenza scientifica. Al contrario: sono perfettamente consapevole del valore estremamente limitato della conoscenza scientifica, soprattutto nelle scienze umane, come la psicologia. In questa sede, desidero semplicemente operare una distinzione tra i vari tipi di conoscenza.

² Ammetto che la mia illustrazione è eccessivamente semplificata, forse troppo ottimistica: per la maggior parte degli psicologi della religione sussistono motivazioni



Una replica critica a queste osservazioni potrebbe essere che, in quest'ottica, di psicologia della religione sembra essercene veramente poca! E ciò è essenzialmente vero. Se prendiamo come esempio la maggiore organizzazione di psicologia al mondo, l'*American Psychological Association*, ed esaminiamo la sua divisione di psicologia della religione, una divisione di medie dimensioni nel contesto dell'APA, dobbiamo riconoscere che la stragrande maggioranza degli oltre 2.500 membri non è particolarmente interessata alla psicologia della religione in senso proprio. I membri sono per lo più psicologi che nutrono un interesse personale nei confronti della religione e molti di loro mirano a integrare la religione nella loro attività professionale, per esempio i clinici. (Si ricordi che, fino al 1992, la Divisione 36 è stata per anni designata come "Psicologi interessati alle questioni religiose" e che si sta esercitando una considerevole pressione al fine di ripristinare questa denominazione o di introdurre la dicitura "Psicologia della religione e della spiritualità" – cfr. la discussione riportata negli ultimi numeri del bollettino della divisione). La psicologia della religione è, quindi, un ambito molto ristretto con un numero limitato di operatori a livello mondiale (Si possono trovare eccellenti rassegne delle teorie in questo ambito disciplinare, soprattutto quelle storiche, in Wulff (1997), e una panoramica aggiornata delle attuali impostazioni in Spilka et al., 2003). Dunque, le cose vanno relativamente bene e i rallegramenti sono effettivamente giustificati, sebbene si debba sapere che cosa si stia elogiando e di cosa ci si possa effettivamente rallegrare.

Desidero menzionare alcuni indici della vitalità del settore, tra cui le ricerche empiriche presentate, per es., da Beit-Hallahmi e Argyle, che nel 1997 hanno pubblicato una versione aggiornata della loro opera del 1975 *Social Psychology of Religion*. Confrontando i due volumi, si rimane sorpresi dalla quantità di ricerche empiriche più recenti incluse nella nuova edizione. Un altro esempio è rappresentato dal fatto che, soltanto circa 20 anni fa, non esisteva neanche un libro che fornisse una presentazione della materia, mentre ora ve ne sono vari (per es. Argyle, 2000 e Loewenthal, 2000). In ampia misura, questo è indubbiamente il risultato del numero crescente di ricerche e pubblicazioni psicologiche in generale, nonché del fatto che oggi la religione, nel contesto della psicologia, è meno tabù rispetto a

private alla base del proprio coinvolgimento, motivazioni che possono anche essere in parte religiose. Tuttavia, come per tutte le scienze della religione, la psicologia della religione dovrebbe attenersi a un "episteme" epistemologico in senso husserliano, dovrebbe astenersi dall'esprimere giudizi su proclami assiologici e rivendicazioni religiose di verità. Questa posizione è difficile da gestire e richiede un considerevole allenamento anche solo per cominciare a comprenderla. Tuttavia, il tentativo di rendere giustizia alle religioni altrui e di essere critici verso la propria è essenziale per qualsiasi studio scientifico della religione.

qualche anno fa (perfino l'*American Psychological Association* ha recentemente pubblicato vari best-seller sull'argomento; cfr. volumi come Richards & Bergin, 1997, 2000; Shafranske, 1996). Tuttavia, alla domanda se si siano compiuti progressi significativi nella psicologia della religione (al di là della crescita quantitativa), la risposta deve essere più cauta: rimane ancora da stabilire se abbiamo effettivamente appreso qualcosa in più sulla religione negli ultimi venti anni, o se questa è trattata in modo più adeguato nella ricerca psicologica e nelle altre branche della psicologia professionale. Desidero in particolare attirare la vostra attenzione su un punto molto problematico.

2. L'oggetto della disciplina: la religione.

Sussistono numerosi problemi riferiti all'oggetto della nostra disciplina. Mi limiterò a trattarne due, poiché desidero concentrarmi su una questione completamente diversa. Innanzi tutto, come abbiamo già visto, l'oggetto della psicologia della religione è la "religione" – sembra molto semplice, quasi tautologico. Tuttavia, non è affatto chiaro che cosa sia la religione. Per riassumere a grandi linee tutta la letteratura sulla definizione di religione (cfr., per es. Platvoet & Molendijk, 1999) consentitemi di affermare che "religione" è un termine troppo ampio che non è assolutamente in grado di integrare in un unico concetto o definizione onnipresente ovvero onnipotente la panoplia di fenomeni che si verificano in tutto il mondo e che ricevono il nome di religione (cfr. Feil, 1986, 1997; Haußig, 1999; Kippenberg, 2001). Per la psicologia della religione, ciò rappresenta un problema, che però non è peculiare o specifico a questa disciplina: la definizione e la concettualizzazione della religione rappresentano un problema per tutte le scienze della religione, un problema che probabilmente può essere risolto con più facilità dai filosofi o dai fenomenologi della religione che dagli psicologi della religione, che possono però offrire il loro contributo, in qualche misura. Vorrei richiamare la vostra attenzione su un altro interrogativo: la psicologia della religione ha davvero qualcosa da dire sul suo oggetto, ossia la religione?

Questa domanda è essenziale per la psicologia della religione, perché se la risposta fosse negativa dovremmo immediatamente chiederci di cosa si è occupata la psicologia della religione per oltre un secolo. In effetti, con ogni probabilità va ammesso che la maggior parte del lavoro svolto dalla psicologia della religione non concerne la religione, né i fenomeni generalmente considerati religiosi (i rituali, le preghiere o il martirio, i miracoli, le visioni e le apparizioni, oppure il culto, i preti o i santi, per citare soltanto alcune delle manifestazioni religiose più frequenti). Nella migliore delle ipotesi, la psicologia della religione si incentra essenzialmente sulla religiosità, sulla dimensione individuale e personale di alcuni tipi di religione. Ciò è ampiamente comprensibile. La psicologia è la scienza della psiche, si occupa



del funzionamento psichico. Poiché la psiche può essere studiata meglio nei singoli soggetti, la psicologia in generale ha sempre privilegiato l'aspetto individuale e personale. In questa occasione non posso approfondire l'argomento, ma purtroppo spesso si nota (Fox & Prilleltensky, 1997) che gran parte della psicologia non concerne gli individui e le persone, bensì presunti processi psichici isolati o perfino mere variabili. In tutta la psicologia accademica, l'esperimento è considerato il metodo di ricerca ideale, dato che consente di individuare e distinguere le variabili, che possono in seguito essere manipolate in condizioni sperimentali, generando in questo modo conoscenze solide. Uno dei problemi posti da questo approccio, tuttavia, è rappresentato dalla sua scarsa validità: anche se fosse possibile sezionare i processi psichici in unità misurabili e manipolabili, i risultati degli studi in laboratorio sarebbero difficilmente applicabili all'esterno, alle situazioni di vita reale, che sono di gran lunga più complesse, meno prevedibili e quasi incontrollabili. Inoltre, per quanto attiene alla religione, ci si chiede se sia in qualche modo possibile sottoporla a sperimentazione. Nondimeno, la psicologia della religione si orienta in modo naturale verso la psicologia in generale, e quindi numerosi psicologi della religione hanno cercato di individuare proprio queste variabili, sebbene vada rilevato che la maggior parte degli studi empirici non sono sperimentali, bensì correlazionali (Hood & Belzen, in corso di stampa).

Seguendo le tendenze generali della psicologia, la ricerca nel campo della psicologia della religione si è concentrata sulla religiosità individuale, spesso misurata soltanto in base a una scala di valutazione e correlata a un altro elemento (per es., soddisfazione generale e benessere soggettivo, stress, adattamento, disturbi dell'affettività, trauma e intervento, fenomeni di dipendenza, assistenza agli anziani non autosufficienti, abusi, pressione sanguigna, *burnout*, ecc.). Ci si dovrebbe, però, chiedere se la psicologia in generale non abbia commesso un grave errore teorico e metodologico concentrandosi esclusivamente sull'individuo, un errore dovuto allo sforzo, inopportuno, di rispecchiare le scienze naturali naturalizzando l'oggetto di studio. Il suo *modus operandi* è caratterizzato dalla desoggettivizzazione e dalla deconcettualizzazione, finalizzate a produrre risultati universalmente validi, ma è proprio quest'ultimo presupposto che va messo in questione, come è già avvenuto più volte nella storia della psicologia. Perfino il padre fondatore della psicologia sperimentale, Wilhelm Wundt, contestava l'idea secondo cui, per comprendere i processi psichici superiori, ci si dovesse limitare allo studio degli individui. Come hanno evidenziato altri ricercatori, molti processi psichici (quali il pensiero, l'apprendimento, la memoria, ecc.) sono dipendenti e condizionati dal linguaggio e da altri aspetti del nostro acculturamento. La relazione tra cultura e funzionamento psichico non può essere studiata sperimentalmente, ma richiede l'impiego di metodi messi a punto in altre scienze umane e sociali, come la storia,

la sociologia, l'antropologia, eccetera. Wundt ha stabilito che la psicologia si deve articolare in due branche: una psicologia sperimentale, fisiologica, individuale, e ciò che ha denominato *Völkerpsychologie*, che oggi potremmo forse chiamare psicologia scientifica sociale, o ancora meglio psicologia culturale. Secondo Wundt, la psicologia non dovrebbe limitarsi a studiare i processi psichici individuali, ma anche questioni come il linguaggio, la giustizia, l'etica, i costumi, la società e la religione. Tutti questi sono evidentemente elementi culturali: nessuno di loro è il prodotto di un singolo individuo, ma sono il frutto di un'azione coordinata da parte della pluralità degli individui. Il linguaggio, per esempio, non dipende dall'individuo, ma, al contrario, per essere in grado di parlare, l'individuo deve adattarsi al linguaggio già esistente. Lo stesso dicasi per gli altri ambiti della cultura: per sopravvivere e diventare pienamente umano, il bambino deve essere acculturato, diventare un partecipante della cultura. Wundt sostiene che questo vale anche per la religione e dichiara quindi che lo studio psicologico della religione può essere condotto soltanto tramite la psicologia culturale (Belzen, in corso di stampa).

A mio parere, le intuizioni di Wundt rimangono essenzialmente valide. È increscioso che siano state presto dimenticate per dare risalto alla sua psicologia sperimentale e individuale. Ci sono numerose ragioni che spiegano questo sviluppo, che non posso illustrare in questa sede. Una molto importante è indubbiamente l'avvento del comportamentismo negli Stati Uniti, che si è intenzionalmente concentrato sugli individui, non curandosi granché di come questi interagissero con la cultura. Inoltre, all'inizio le promesse erano molto più frequenti dei risultati convincenti. Le idee di Wundt sono state formulate nello stesso periodo in cui filosofi come Dilthey e Rickert operavano una distinzione tra scienze naturali e scienze umane o culturali. Coloro che si occupavano di queste ultime avevano già compreso che il funzionamento dell'uomo può essere, e di fatto è, molto diverso a seconda dei luoghi e dei tempi, ma non disponevano ancora degli strumenti adeguati (teorie, concetti o metodi di ricerca) per esplorare e concettualizzare questi risultati. Anche a Wundt mancavano questi strumenti essenziali, per cui utilizzava nozioni come "spirito e anima popolare", "preistoria e storia", "individuo e società", ossia concetti che non sono di natura psicologica. Anche allora, e sempre di più, gli psicologi si sono orientati decisamente verso le scienze naturali, più prestigiose, e hanno pertanto perso di vista la componente scientifica e sociale della loro disciplina. Sono scaturite molte teorie compatibili con l'appello di Wundt a favore della psicologia culturale (benché generalmente non abbiano trovato applicazione nella psicologia della religione), ma spesso, o sono state poi abbandonate (come nel caso dei *Principi* di William James), oppure sono state formulate da studiosi successivamente considerati non psicologi nel



contesto della storiografia della storia della psicologia (come George Herbert Mead o Norbert Elias).

Ciò detto, non intendo semplicemente e ingenuamente proporre un “ritorno a Wundt”. La storia procede in modo capriccioso, dialettico nella migliore delle ipotesi. Non è possibile ritornare indietro, né sarebbe sensato provarci. Quello che possiamo e dovremmo fare, tuttavia, è ricordare quanto è stato compiuto e affermato dai nostri predecessori per trarne vantaggio nella situazione attuale. Inoltre, ritengo che Wundt esagerasse: sebbene concordo che la religione sia chiaramente un fenomeno di natura culturale (e non individuale), non sono d'accordo con lui quando sostiene che lo studio della religiosità individuale sia inutile. A mio parere, la religiosità rientra nell'ambito di indagine della psicologia della religione, ma occorre prendere in considerazione due punti importanti. Innanzi tutto, la religiosità dovrebbe essere studiata in quanto risultato del coinvolgimento dell'individuo nella religione a livello culturale. In secondo luogo, la psicologia dovrebbe offrire il suo apporto alla religione in quanto fenomeno culturale. La mia proposta è cercare di vedere la psicologia della religione nella prospettiva della psicologia culturale. Nella parte restante della mia relazione, presenterò alcuni elementi tratti dalla psicologia culturale contemporanea, sostenendo che questa è effettivamente la prospettiva che ci consente di offrire un valido contributo allo studio della religione, l'oggetto della nostra disciplina. In primo luogo, consentitemi di delineare alcuni tipi diversi di psicologia culturale.

3. Introduzione alla psicologia culturale: distinzioni iniziali

Come la psicologia in generale, la psicologia culturale è un campo piuttosto ampio ed eterogeneo, che si è arricchito dei preziosi contributi di numerosi autorevoli psicologi.¹ È importante comprendere sin dall'inizio che la psicologia

¹ La psicologia culturale non dovrebbe essere identificata con la psicologia interculturale: le due discipline operano in base a concezioni diverse della cultura. La psicologia interculturale si basa su una concezione alquanto tradizionale della cultura, considerata come una variabile suscettibile di influenzare il comportamento, e indaga in via comparativa quali forme assumano le esperienze e il comportamento, gli atteggiamenti, le relazioni sociali, eccetera, in condizioni culturali diverse. La psicologia culturale, invece, sottolinea che i modelli culturali di azione, pensiero ed esperienza sono creati, adottati e trasmessi congiuntamente da un gruppo di individui. Questi modelli sono sovraindividuali (sociali), e non individuali, e sono artefatti, e non naturali. Ne consegue che i fenomeni psicologici sono culturali nella misura in cui sono artefatti sociali, ossia nella misura in cui il loro contenuto, il loro *modus operandi* e le loro relazioni dinamiche sono 1) create a livello sociale e condivise da un gruppo di individui e 2) integrate agli altri artefatti sociali (Ratner, 2002, p. 9).

culturale non è totalmente diversa dagli altri tipi di psicologia sviluppati in passato dalla disciplina e che non è nemmeno una sottodisciplina separata o un semplice campo di applicazione. In termini generici, la psicologia culturale rappresenta un approccio nel contesto della psicologia che si propone di descrivere, investigare e interpretare le interazioni esistenti tra la cultura e il funzionamento della psiche umana. È la branca della psicologia che prende sul serio l'osservazione apparentemente banale secondo cui questi due elementi dipendono l'uno dall'altro: la cultura è un fattore essenziale in ogni comportamento umano dotato di significato e si possono individuare tracce di coinvolgimento umano in tutte le espressioni culturali. Con il termine "cultura", questo tipo di psicologia si riferisce generalmente a un sistema di segni, regole, simboli e pratiche che, da un lato, strutturano l'ambito di azione dell'uomo e, dall'altro, sono costantemente (ri)costruite e trasformate dall'azione e dalla prassi umana. Può essere istruttivo suddividere la psicologia culturale nelle sue varianti, le diverse sottosezioni che non sono, evidentemente, del tutto indipendenti l'una dall'altra e che non possono essere trattate adeguatamente nel corso di questo intervento.

(a) Innanzi tutto - e si tratta di un elemento essenziale per lo sviluppo della psicologia in quanto corpus di conoscenza, atteggiamenti e capacità - la psicologia culturale studia come la cultura costituisce, facilita e regola la soggettività umana e la sua espressione sotto forma di funzioni e processi psichici di varia natura, come postulato e concettualizzato da varie scuole e teorie psicologiche (per es., percezione, memoria, salute mentale, il sé, l'inconscio). È importante rilevare che il concetto di cultura impiegato in questa sede è dinamico: non significa semplicemente "contesto" o "situazione". Citerò Ernst Boesch, un influente rappresentante tedesco della psicologia culturale contemporanea:

"La cultura è un campo di azione i cui contenuti vanno dagli oggetti creati e usati dagli esseri umani alle istituzioni, alle idee e ai miti. Trattandosi di un campo d'azione, la cultura offre possibilità di azione, stabilendone altresì le condizioni; determina gli obiettivi che possono essere conseguiti tramite determinati mezzi, ma stabilisce anche i limiti dell'azione corretta, realizzabile, così come di quella deviante. La relazione tra i vari contenuti materiali e ideazionali del campo culturale d'azione è sistemica: le trasformazioni che si verificano in una parte del sistema possono influire su tutte le altre parti. In quanto campo d'azione, la cultura non si limita a comprendere e a controllare l'azione, ma è anche costantemente trasformata da quest'ultima. Ne consegue che la cultura è tanto processo quanto struttura" (Boesch, 1991, p. 29).

In base a questa concezione, la psicologia culturale trascende la concettualizzazione psicologica comune di cultura. Mentre la psicologia contemporanea generalmente riconosce che le interazioni umane sono condizionate dalla cultura, così come anche i sentimenti, i pensieri, le esperienze e il comportamento dell'individuo, la psicologia culturale li reputa tutti intrinsecamente culturali, il



risultato del profondo radicamento dell'uomo nella cultura, che deve quindi essere considerata un elemento vero e proprio di qualsiasi funzionamento umano studiato dalla psicologia. È questo il tipo di psicologia culturale su cui mi soffermerò prevalentemente in questo mio intervento.

Tutte le condizioni e le determinanti del funzionamento psichico, sia in prospettiva limitativa (l'insieme psicofisico o le condizioni sociali e geografiche) che operativa (le capacità acquisite, apprese) o normativa (le regole e le norme), sono sempre variabili in termini storico-culturali (cfr. Peeters, 1994). Questa prima variante della psicologia culturale si articola, sommariamente, in due forme: sincronica e diacronica. Entrambe ammettono la concezione della natura storica della cultura (nelle sue varie manifestazioni) e, quindi, del funzionamento psichico umano. Tuttavia, la prima pone l'accento sulle funzioni e sui processi psichici nei soggetti contemporanei, facendo astrazione della variazione storica. La seconda, invece, studia e spiega i cambiamenti storici del funzionamento psichico umano in base alle trasformazioni intervenute nelle condizioni e nelle determinazioni culturali. La psicologia culturale, nel suo insieme, rappresenta un approccio interdisciplinare, come si comprenderà facilmente dalla sua prima variante: in entrambe le forme qui illustrate la psicologia culturale deve collaborare con altre scienze umane e sociali. Nella sua forma sincronica, la psicologia attinge alle informazioni e talvolta alle teorie, ai concetti e alle competenze dell'antropologia, della sociologia e delle scienze politiche, per esempio. Nella seconda forma, la storiografia e, in alcuni casi, perfino la biologia evolutiva concorrono evidentemente all'elaborazione di teorie e alla ricerca.

(b) In secondo luogo, sono stati pubblicati numerosi lavori sulle ricerche condotte per individuare e determinare il coinvolgimento umano in ogni tipo di prodotto culturale. Mentre nella prima variante della psicologia culturale la cultura è intesa più o meno in senso antropologico, ossia a livello macro, nella seconda variante si ricorre di solito a un concetto di cultura molto più ristretto ed elitario. Si rivolge l'attenzione ai prodotti della cosiddetta "alta cultura", come la narrativa, il cinema, l'opera e altre espressioni artistiche, ma anche a questioni più generali, come la pace e la guerra, gli sport, la pubblicità, le organizzazioni, le vicende internazionali, nonché ad ambiti importanti quali la socializzazione, la sessualità e il corteggiamento, il lavoro e la morte, intesa sia come evento che come processo. Tutti questi temi possono essere, e di fatto sono, oggetto di studio anche da parte di altre discipline accademiche, alle quali la psicologia spesso offre un ausilio. Nei campi (totalmente diversi dalle discipline) come gli studi culturali, l'istruzione e le arti, si fa sovente ricorso alla psicologia, in quanto disciplina che consente di esplorare il coinvolgimento umano nei fenomeni esaminati. In questi casi, ci si avvale normalmente della psicanalisi. In questa seconda variante della psicologia

culturale, sono stati studiati approfonditamente numerosi fenomeni religiosi, offrendo così un sostanziale contributo alla psicologia della religione. Inoltre, molti “grandi” psicologi, soprattutto di tradizione psicanalitica, hanno trattato esplicitamente la religione nella loro prospettiva psicologica (per es., Freud, Jung, Erikson, Allport, Maslow, Fromm), ma le teorie e gli approcci psicologici sono stati spesso impiegati anche da altri per analizzare fenomeni religiosi specifici (cfr. per es., Pfister, 1910, 1926, 1944/1948; Kripall, 1995; Sundén, 1959/1966). Poiché suppongo che il lettore conosca meglio questa variante rispetto alla precedente, non mi dilungherò ulteriormente su questo approccio alla psicologia culturale. In appresso, però, farò qualche considerazione sul ruolo speciale della psicanalisi.

(c) Menzionerò in modo ancora più sommario una terza variante della psicologia culturale. Gli psicologi culturali concordano generalmente sul fatto che contesti culturali, epoche e luoghi diversi generano psicologie diverse, in parte perché queste sono sviluppate da soggetti che hanno una formazione psichica diversa, e anche perché la storia della psicologia non si occupa di fatti naturali, ma di costruzioni prodotte a livello sociale (cfr. Danziger, 1990, 1997). La psicologia culturale si interessa, quindi, alle cosiddette psicologie indigene, che scaturiscono dalla “gente comune” in parti del mondo diverse da quelle che si affacciano sulle due sponde dell’Atlantico (per es., Much, 1995) mentre invece sono proprio gli psicologi euro-americani quelli che hanno costruito quasi tutto l’attuale sapere psicologico “accademico”. Inoltre, suscita un notevole interesse anche la storia della psicologia in quanto prodotto occidentale. Come appare ovvio, anche in questa terza variante si collabora con gli esperti delle culture locali (alcuni con formazione accademica e di tradizione occidentale, come gli antropologi) e con gli storici, soprattutto storici del pensiero, o con filosofi della storia (cfr. Belzen, 1991; Laucken, 1998; Paranjpe, 1998).

Esaminiamo ora più da vicino la prima variante descritta, quella forma di psicologia culturale che si concentra sulla base culturale del funzionamento psichico umano, e che si è sviluppata come una parte integrante della psicologia.

4. Alcuni esempi di ricerche recenti nel contesto della psicologia culturale

a. Cognizione ed emozione

Secondo gli psicologi culturali contemporanei, una comprensione della cultura più sfumata e orientata al processo, volta a determinarne l’impatto sul funzionamento psichico, arricchirebbe la teoria psicologica. In effetti, per quanto riguarda svariate questioni essenziali per la psicologia, come la cognizione, l’emozione, il sé, il benessere, l’autostima e la motivazione, la ricerca nell’ambito della psicologia culturale ha contribuito alla formulazione di nuove impostazioni teoriche. Un’intuizione fondamentale della rivoluzione cognitiva è stato rilevare che, nel



conferire senso all'esperienza, gli individui trascendono le informazioni fornite, e non si limitano a "elaborarle" passivamente. L'atto interpretativo funge da mediatore tra lo stimolo e la risposta, attingendo necessariamente ai sistemi di significato culturalmente disponibili. Ambienti culturali diversi determinano attività diverse, che conducono quindi a capacità (cognitive) diverse. Si è constatato, per esempio, che in situazioni diverse la risoluzione di problemi aritmetici segue vie diverse, portando a risultati diversi. Lave, et al. (1984) hanno riscontrato che, mentre il 98% dei problemi venivano risolti correttamente dai soggetti nel corso dell'acquisto di generi alimentari, se sottoposti a domande analoghe in un'aula scolastica questi rispondevano correttamente soltanto nel 59% dei casi. Questi ricercatori sostengono inoltre che la risoluzione dei problemi non è un'attività dematerializzata, bensì integrata e specifica al tipo di situazione in cui il soggetto è coinvolto. In generale, si ritiene che la cognizione sia costituita, in parte, dalle attività pratiche concrete svolte e, in parte, dagli strumenti culturali da cui dipende. Analogamente, le emozioni non sono uguali, ma differiscono a seconda della cultura, e non solo in termini di intensità: certe emozioni esistono in alcune culture e non in altre. Le emozioni sono caratterizzate dalle convinzioni, dai giudizi e dai desideri, il cui contenuto non è universale, ma determinato dai sistemi di credenze, valori e costumi culturali delle specifiche comunità. Non sono risposte naturali alle caratteristiche naturali di una data situazione, bensì modelli di esperienza ed espressione determinati a livello socioculturale, che sono acquisiti e che entrano in gioco successivamente in situazioni sociali specifiche (Armon-Jones, 1986).

b. Il sé

In termini di concezione del sé – intesa come comprensione ed esperienza del proprio funzionamento psichico da parte dell'individuo – e delle corrispondenti modalità di funzionamento psichico, esistono differenze significative tra individui appartenenti a culture caratterizzate da un modo differente di concepire e di relazionarsi al sé. I ricercatori Shweder e Bourne (1984) hanno rilevato che gli Indiani Oriyan, a differenza degli euroamericani, quando descrivono una persona sottolineano più le azioni che le caratteristiche astratte e si riferiscono con maggiore frequenza al contesto. (Per esempio, invece di descrivere una persona "amichevole", gli Indiani Oriyan direbbero: "nei giorni festivi porta dolci alla mia famiglia"). I recenti sviluppi di questo tipo di ricerca indicano che la teoria della comprensione della mente non procede spontaneamente verso la psicologia dei tratti, bensì verso una direzione che riflette i presupposti epistemologici contrastanti delle comunità culturali locali (Lillard, 1998; Miller, 2002). Citerò un altro esempio. Si riteneva in precedenza che l'errore di attribuzione fondamentale (ossia la tendenza a sopravvalutare le spiegazioni del comportamento disposizionali

rispetto a quelle situazionali) fosse universale, ma dai risultati delle ricerche pare che gli asiatici siano meno vulnerabili rispetto ai nordamericani (Lee, Hallanhan & Herzog, 1996; Morris, Nisbett & Peng, 1995).

c. Autostima e benessere

Per quanto attiene all'autostima e al benessere, dalla ricerca culturale emerge che le strategie di crescita personale e di autopromozione difensiva per preservare il pensiero positivo in relazione al sé variano a seconda delle culture. I giapponesi privilegiano una posizione autocritica sostenuta a livello culturale, mentre i cinesi insistono maggiormente sul mantenimento dell'armonia all'interno dei gruppi. Il fatto che, generalmente, i nordamericani riferiscano di nutrire maggiore autostima e di essere più soddisfatti della propria vita rispetto agli asiatici (Diener & Diener, 1995) probabilmente non va considerato come indicatore di un nesso tra individualismo e migliori modelli di adattamento. Inoltre, le ricerche in questo ambito suggeriscono che la misurazione psicologica dell'autostima è influenzata dalla concezione delle norme, delle pratiche e dell'autorappresentazione in quanto individui. Di conseguenza, tale misurazione potrebbe mancare gli obiettivi essenziali del sé in quelle culture che danno più rilievo all'adempimento delle responsabilità interpersonali e all'interdipendenza (Miller, 2001, p. 33).

d. Motivazione

Per quanto riguarda la motivazione, le recenti ricerche di psicologia culturale mettono in discussione l'ipotesi diffusa che collega la predisposizione ad agire in un certo modo e l'individualismo, dimostrando che tale predisposizione è qualitativamente diversa nelle distinte comunità culturali. Nei gruppi culturali in cui il sé tende a essere concettualizzato come qualcosa di intrinsecamente sociale, e non autonomo, gli individui sono più inclini a fare esperienza del loro vero sé nella realizzazione della aspettative sociali piuttosto che nell'azione autonoma. Inoltre, Miller e Bersoff (1994) hanno constatato che, mentre gli americani ritengono che prestare aiuto sia più endogenamente motivato e soddisfacente quando gli individui agiscono autonomamente, gli indiani lo considerano in entrambi i casi ugualmente soddisfacente e motivato endogenamente. Allo stesso modo, Iyengar & Lepper (1999) hanno riscontrato presso i bambini euroamericani un grado inferiore di motivazione intrinseca quando la madre o i coetanei operavano delle scelte al loro posto nel corso dello svolgimento di giochi o anagrammi, mentre i bambini asiatici americani davano prova dei massimi livelli di motivazione intrinseca anche quando le loro azioni erano finalizzate a soddisfare le aspettative di queste persone di fiducia. Con l'ampliamento della ricerca culturale alle questioni inerenti alla socializzazione, è emerso che la cultura non determina soltanto il significato, ma anche le conseguenze adattative di particolari modalità di socializzazione. Mentre,



nelle comunità culturali euroamericane, uno stile genitoriale autoritario tende ad essere associato a un adattamento più difficile rispetto a quello di genitori che esercitano un minore livello di controllo, gli adolescenti coreani associano alla percezione di un maggior controllo genitoriale la sensazione di maggiore calore, in coerenza con la visione coreana secondo cui ai genitori spetta l'esercizio dell'autorità sui propri figli, per cui la mancanza di autorità è vissuta come incuranza (Berndt et al., 1993).

5. Prospettive per la psicologia culturale della religione

Dopo aver passato in rassegna alcuni risultati della ricerca nel campo della psicologia culturale e interculturale, esaminiamo ora alcune delle teorie elaborate e impiegate dalla psicologia culturale contemporanea. Si applicano numerose teorie e concetti, frutto di svariate scuole di pensiero. Poiché, per motivi di spazio, non mi è possibile nemmeno abbozzare un'illustrazione di questa ampia varietà, mi limiterò all'esame di due esempi: la teoria del sé dialogico e altri approcci narrativi e le teorie di "azione" (o "attività").

a. Approcci narrativi: il sé dialogico

Il comportamento umano, sia osservato in un contesto religioso che in altre situazioni, è sempre dotato di significato. Il comportamento significa qualcosa, sia per l'attore sia per gli altri partecipanti culturali. Questo significato si radica nel vissuto personale e nei significati disponibili a livello culturale. Una parte di tale significato è inconscia, non soltanto in senso psicanalitico, ma indubbiamente anche in tal senso. Prima di focalizzarsi sul significato ideografico e personale, l'analisi delle attività umane deve prendere in considerazione le "forme di vita" che rappresentano il contesto del significato. Questo significato culturalmente disponibile può essere rintracciato e analizzato soltanto a livello di testo: parole, proverbi, storie, miti e simboli articolati. Per quanto possa essere vero che, senza l'analisi dell'attività, la psicologia culturale rivela soltanto metà storia (Ratner, 1996), è anche vero che la conoscenza culturale, i simboli, i concetti e le parole, determinati e preservati dalle convenzioni linguistiche, stimolano e organizzano i fenomeni psicologici. In questo senso, la psicologia narrativa può essere vista come un alleato naturale in qualsiasi analisi della religiosità, in quanto sottolinea che, nel corso della loro vita, gli individui ascoltano e assimilano storie che consentono loro di sviluppare degli "schemi" che guidano la loro esperienza e il loro comportamento: schemi grazie ai quali possono conferire significato a un potenziale sovraccarico di stimolazione. In ogni storia in divenire, in ogni situazione, le persone portano con sé un catalogo acquisito di "trame", che utilizzano per conferire significato alla storia o alla situazione (Mancuso e Sarbin, 1983). In questo risiede la possibilità di applicare la psicologia narrativa ai fenomeni religiosi, perché la religione è

sicuramente, tra le altre cose, anche un serbatoio di elementi, storie, interpretazioni, prescrizioni e comandamenti verbali che hanno il potere di determinare l'esperienza e il comportamento e che, nella loro legittimazione, hanno un carattere narrativo. La definizione di religione di Clifford Geertz, che è ampiamente diffusa nella psicologia culturale, insiste sulla centralità delle "storie", della realtà trasmessa e offerta linguisticamente: "la religione è un sistema di simboli che, tramite la formulazione di concezioni generali sull'esistenza, generano nell'uomo motivazioni e stati d'animo potenti, pervasivi e durevoli. Queste concezioni sono rivestite da una siffatta aura di fattualità da indurre a ritenere che tali motivazioni e tali stati d'animo siano gli unici realistici" (1973, p. 90). Per effettuare un collegamento con la psicologia narrativa, basta attribuire alla parola "simboli" di questa definizione il contenuto più preciso di "storie e pratiche". (A tale proposito, occorre comprendere che sia le pratiche che le "concezioni" usano le storie per spiegarsi e legittimarsi). In altre parole, le persone che, tra le varie forme di vita disponibili in una cultura, sono state introdotte a una forma di vita religiosa, o l'hanno acquisita autonomamente, hanno a loro disposizione un sistema di interpretazione e di comportamento che (in termini narrativi) costituisce, per loro, una prefigurazione della realtà. Di conseguenza, in ogni aspettativa situazionale possono scaturire interpretazioni e azioni che derivano da un orizzonte religioso di comprensione e che, in alcuni casi, lo confermano e rafforzano. In effetti, si considerano profondamente devoti proprio quei gruppi e quelle persone che riescono, spontaneamente e ripetutamente, ad attivare questo orizzonte religioso di comprensione e che sono in grado, nonostante i paradossi a cui sono confrontati, di superare i problemi di interpretazione religiosa e di agire in armonia con il sistema di interpretazione e di comportamento di cui si sono impossessati, nonché con le "storie" che sono state loro trasmesse.

Un recente approccio psicologico nel solco delle tendenze della psicologia culturale contemporanea è il concetto del "sé dialogico", teorizzato da Hermans e Kempen (1993). Questi autori propongono un'idea del sé come molteplicità di posizioni dell'*Io* relativamente autonome in un paesaggio immaginale. Rifacendosi alla proposta di Sarbin (1986) di una psicologia narrativa che presume che nella narrazione del sé un solo autore racconta una storia di sé in quanto attore, Hermans e Kempen concepiscono il sé come polifonico. Uno stesso individuo vive, o può vivere, in una molteplicità di mondi, ciascuno dei quali dispone di un autore che racconta una storia relativamente indipendente rispetto agli autori degli altri mondi. Talvolta i vari autori possono perfino dialogare. Inoltre, il sé, concettualizzato come qualcosa di analogo a un romanzo polifonico, è in grado di integrare le nozioni delle narrazioni e dei dialoghi immaginari. L'idea del sé propugnata da Hermans e Kempen – a differenza di James e Mead – non implica più l'esistenza di



un *Io* predominante, che organizzerebbe i vari costituenti del *me*. Al contrario, dal carattere spaziale del sé deriva la supposizione della molteplicità decentrata di posizioni dell'*Io*, che funzionano come autori relativamente indipendenti, ciascuno dei quali racconta, in qualità di autore, la storia del rispettivo *me* (Hermans & Kempen, 1993). Nella loro prima pubblicazione sul sé dialogico, gli autori sottolineano tre elementi di contrasto tra la loro concezione e quella diffusa in Occidente. Innanzi tutto, invece di concepire il sé come qualcosa di individualistico, l'*Io*, situato in uno spazio immaginale, passa da una posizione all'altra, da cui sono possibili visioni del mondo diverse o perfino contraddittorie. In secondo luogo, il sé dialogico è "sociale", il che non significa che un individuo autonomo abbia interazioni sociali con le altre persone all'esterno, ma che queste altre persone occupano delle posizioni nel sé polifonico. L'altra persona è una posizione che l'*Io* può occupare e che offre una prospettiva alternativa del mondo (che include anche il sé). Infine, la concezione del sé dialogico si oppone all'ideale del sé come struttura di equilibrio centralizzata. Hermans e Kempen non considerano il sé come il centro di controllo: le varie posizioni dell'*Io*, nel sé, rappresentano punti di ancoraggio diversi, che – a seconda della natura dell'interazione – possono organizzare le altre posizioni dell'*Io* in un determinato momento (Hermans, Kempen & Van Loon, 1992).

Il concetto di sé dialogico si rivela particolarmente utile per l'approccio psicologico culturale della religione (Belzen, 2003). Rifacendosi alla psicologia culturale, si oppone all'idea di un sé unificato, separato e centralizzato. Propone un sé evocato e strutturato da un ambiente culturale diversificato e concepisce il sé come un insieme di relazioni con altri, sia "reali" che "immaginari", appartenenti a vari ambiti: alla storia, al proprio passato personale, ma anche al passato mitico e al mondo spirituale. Una persona può intessere relazioni con persone realmente conosciute, ma anche con persone incontrate nelle storie, viste alla televisione, o con dipinti o statue dei templi o di altri luoghi di culto. Hermans e Kempen (1993), quindi, rappresentano il sé come una molteplicità di posizioni dell'*Io* nelle storie, rese possibili e messe a disposizione dai contesti culturali. Se una persona è religiosa, o se ha dimestichezza con le pratiche e i contenuti religiosi, conoscerà storie di divinità, spiriti e santi; in altre parole, questa persona avrà nozione dei significanti religiosi, con i quali può interagire o meno. Determinare con precisione se, perché e in che misura una o più relazioni con i significanti religiosi rappresenti una parte essenziale della costruzione narrativa del mondo di una persona, comprendere che ruolo abbiano nell'organizzazione più generale del sé, e chiarire perché, quando e come si sviluppino e verso dove emigrino queste posizioni dell'*Io* sono tutte questioni empiriche che la psicologia della religione deve esaminare rifacendosi alla teoria del sé dialogico.

b. Teoria dell'attività

La teoria dell'attività è una teoria seminale dello psicologo russo Vygotsky, che ha enumerato tre fattori culturali che condizionano il funzionamento psichico:

Attività quali la fabbricazione di merci, l'allevamento dei figli, l'educazione del volgo, l'elaborazione e l'attuazione di leggi, la cura di malattie, il gioco e la produzione artistica.

1. Artefatti come arnesi, libri, carta, vasellame, armi, utensili da cucina, orologi, indumenti, edifici, mobili, giocattoli e tecnologia.
2. Concetti relativi a cose e persone (per es., la serie di forme che il concetto di persona assume nelle diverse società con il variare dei sistemi legislativi e religiosi, dei costumi, delle strutture sociali e delle mentalità).

Vygotsky sottolinea la dipendenza del funzionamento psichico da questi tre fattori culturali, rilevando la dominanza delle attività rispetto agli altri due.¹ Vygotsky sostiene quanto segue: “Le strutture delle funzioni mentali superiori rappresentano lo stampo delle relazioni sociali collettive interpersonali. Queste strutture non sono altro che un trasferimento nella personalità di una relazione interna di un ordine sociale che costituisce la base della struttura sociale della personalità umana” (1998, pp. 169-170). Un altro rappresentante della scuola “culturale-storica” della psicologia, avviata da Vygotsky, scrive, analogamente, che “nel corso dell'evoluzione storica si verificano trasformazioni nella coscienza generale dell'uomo determinate da cambiamenti degli stili di vita” (Leontjew, 1981, p. 22).

Secondo i teorici dell'attività, l'attività, gli artefatti e i concetti culturali devono essere analizzati dagli psicologi nell'ottica di capire il funzionamento psichico degli individui di una particolare cultura. Questo compito può essere svolto soltanto dagli psicologi, perché è necessario guardare all'individuo dal di fuori per comprendere il contenuto, il *modus operandi* e la dinamica dei fenomeni psicologici, in quanto costituiti da fattori e processi culturali. Gerth e Mills (1953) hanno rilevato che le attività sono internamente suddivise in ruoli e che ciascun ruolo comporta diritti, responsabilità, norme, opportunità, limiti, qualifiche e compensi. (L'attività della religione, per esempio, comprende i ruoli del credente e, solitamente, di una qualche forma di sacerdote; entrambi si suddividono generalmente in numerose categorie religiose, come il penitente, il posseduto, l'illuminato, eccetera, da un lato, e il pastore, l'amministratore di battesimi, il ministro del culto, l'esorcista, eccetera, dall'altro). Le caratteristiche distintive del ruolo plasmano il

¹ Ratner (2002) ha giustamente evidenziato che le situazioni reali sono più complesse e dinamiche: comportano un'influenza reciproca tra i fattori e sono animate dall'intenzionalità, o dalla predisposizione ad agire in un certo modo.



funzionamento psichico dell'occupante, poiché proprio tramite lo svolgimento dei vari ruoli le persone fanno propri obiettivi e valori specifici che guidano e determinano il comportamento, nonché gli elementi della struttura psichica. Lo svolgimento del ruolo richiede un allenamento psichico: comporta l'apprendimento di ciò che si deve fare e il suo significato. 'La sua memoria, il suo senso del tempo e dello spazio, la sua percezione, le sue motivazioni, la sua concezione del sé, e le sue funzioni psicologiche sono determinate e guidate dalla configurazione specifica dei ruoli che assimila dalla società' (Gerth & Mills, 1953, p. 11).

Il concetto di ruolo (sociale) contribuisce a un approccio psicologico culturale della religione, oltre a designare un insieme storicamente definito di norme, diritti, responsabilità e qualifiche, che non si riferiscono soltanto a persone e/o a situazioni effettivamente presenti, ma anche a quelle del mondo delle storie, dei simboli e del discorso religioso in generale. I ruoli sono modalità distintive e specifiche di agire e interagire, e il concetto può esser usato per designare il funzionamento (l'azione, ma anche i relativi atteggiamenti, emozioni e aspettative) da parte del credente reale, nonché il comportamento (presunto) degli esseri di un mondo immateriale, secondo quanto stabilito dalle varie tradizioni religiose, come ha rilevato lo psicologo della religione svedese Hjalmar Sundén (1959/1966). La sua teoria dei ruoli nell'esperienza religiosa si è rivelata un potente dispositivo euristico per analizzare sia i casi contemporanei che quelli storici, e può essere considerata un autentico contributo alla psicologia culturale della religione (Belzen, 1996).

Prima di concludere: un inciso sulla psicanalisi e sulla psicoterapia

Ho affermato in precedenza che una parte sostanziale della psicologia culturale ha preso le mosse dalla psicanalisi. Sebbene interessante, la maggior parte del lavoro psicanalitico non è compatibile con la visione della psicologia culturale che ho illustrato, poiché presuppone che i processi psicanalitici siano universali e universalmente validi. Le ricerche che contraddicono e confutano questa ipotesi sono rilevanti e note. Le esagerazioni degli psicanalisti, per esempio quando suggeriscono che le entità sovraindividuali, come le società e/o intere culture riproducano le fasi e i meccanismi psicanalitici (cfr. per es. Badcock, 1980) sono ugualmente note. A mio avviso, però, ciò non toglie nulla alla psicanalisi in quanto fonte di teoria e di conoscenza cui può attingere la psicologia culturale. Per principio, la psicanalisi – come qualsiasi tipo di psicologia che si concentra sulla persona – adotta un duplice approccio, prendendo in considerazione sia la forza plasmante della cultura che ha la storia individuale e biografica dell'individuo, poiché entrambe concorrono a determinare il funzionamento psichico dell'individuo stesso. La riflessione psicanalitica offre un contributo importante, in quanto si sofferma sulle primissime esperienze dell'infanzia, ricordandoci che la

soggettività, in tutte le sue manifestazioni, è inevitabilmente segnata dai momenti di vulnerabilità del soggetto, e che esiste una relazione di tensione dinamica che comporta la possibilità di insuccesso, con possibili implicazioni che, nei casi estremi, si esprimono sotto forma di svariate patologie. Per qualsiasi atto ed esperienza, quindi, ci si deve interrogare sul ruolo che occupano nel vissuto individuale, nel vissuto della persona in questione (cfr. anche Jütteman & Thomaes, 1987, per un resoconto non-psicanalitico della stessa riflessione). Nella psicoterapia e nelle altre psicologie pratiche, gli autori intendono quindi per “significato” quello individuale, che può essere colto soltanto nel contesto del vissuto dell’individuo. È per questo motivo che Freud definisce il senso di un processo psichico come “l’intenzione alla quale esso serve e la sua posizione in una serie psichica. Per la maggior parte delle nostre indagini possiamo sostituire “senso” anche con “intenzione” o con “tendenza” (Freud, 1915-17, p. 222), ossia con termini che esprimono un collegamento intenzionale.

Inoltre, in alcuni circoli psicanalitici, si riconosce l’impatto della cultura, in contrapposizione all’approccio psicanalitico più diffuso. Gli analisti con un’impostazione più strutturale, per esempio, sottolineano l’importanza di ciò che Lacan chiamava l’“ordine simbolico” o il “*discours de l’Autre*”. In questa concezione, lo sviluppo è il risultato della cultura: secondo Lacan, non c’è crescita naturale, nel senso di innata e preconcepita. La struttura della psiche in quanto tale (e non soltanto dei suoi contenuti variabili in termini culturali) dipende dalla cultura, dalle forze provenienti dall’“esterno”. Di conseguenza, così come Freud definisce la pulsione come *lavoro* psichico a causa dell’intrinseca unità con la dimensione corporea, anche la cultura impone un lavoro e plasma il mondo psichico. Nella psicologia della religione, alcuni autori, in particolare il belga Antoine Vergote, hanno applicato questa prospettiva con risultati eccellenti (Vergote, 1977, 1997, 2002). Poiché suppongo che il lettore sia a conoscenza di questi lavori, non mi soffermerò su questa prospettiva, che reputo sia compatibile con la psicologia culturale e ne rappresenti un complemento necessario, ma mi limito a menzionarla brevemente.

6. Osservazioni conclusive

La psicologia culturale sembra pronta a ovviare a uno dei difetti di più lunga data e di maggiore diffusione della psicologia della religione, ossia la tendenza a dimenticare, almeno in certa misura, la centralità della religione in quanto fenomeno culturale. La psicologia contemporanea, in questo caso, può porvi rimedio, poiché consente di rendere giustizia all’impatto culturale dei fenomeni considerati: un approccio psicologico culturale tiene conto della forma di vita specifica dei soggetti (Wittgenstein). Posso assicurare che i risultati che si



conseguono seguendo questa impostazione non sono validi per tutte le persone e/o per tutti i gruppi in ogni religione, ma è proprio questo genere di aspirazione che andrebbe bandito dalla psicologia, e non solo dalla psicologia della religione! Poiché non esiste una religione in generale, ma soltanto forme specifiche di vita etichettate come “religiose”, e siccome la psicologia non dovrebbe sforzarsi di acquisire conoscenze su presunti elementi essenziali del funzionamento psichico, che siano validi per tutti i soggetti, a prescindere del tempo e del luogo, la psicologia della religione dovrebbe cercare di stabilire in che modo una determinata forma di vita religiosa costituisca, coinvolga e regoli il funzionamento psichico di chi vi aderisce. Se selezionerà fenomeni specifici delle forme di vita religiose, tenendo conto del loro particolare impatto psichico e utilizzando concetti e metodi della teoria della psicologia culturale, la psicologia della religione avrà un futuro e potrà conseguire interpretazioni e risultati significativi.

Oltre a ciò, la psicologia culturale si preannuncia come una preziosa integrazione e un elemento di miglioramento per altri approcci psicologici che si incentrano già sulla religione in quanto fenomeno culturale, ma che tendono a trarre precipitosamente conclusioni che nessuna analisi scientifica della religione potrebbe mai condividere. Un esempio interessante è la crescente attenzione verso le basi neurologiche e cognitive del funzionamento religioso (cfr. per es. Andresen, 2001). I risultati di questo tipo di ricerca si ritrovano sia nel ragionamento riduzionistico che in quello apologetico (cfr. per es. Newberg, D’Aquili & Rause, 2001). Per spiegare la religione, gli autori di queste impostazioni danno rilievo o al cervello o alla mente. Tuttavia – e premetto che non ho la pretesa di rendere giustizia alla letteratura sull’argomento (per avere un resoconto introduttivo rimando a Reich, in corso di stampa) – sembra che ci si dimentichi che questi rappresentano soltanto le condizioni essenziali alla base delle operazioni specifiche del funzionamento umano, ma non sono, di per sé, condizioni sufficienti. Se dovessimo scoprire che alcune parti del cervello sono più fondamentali di altre ai fini del funzionamento religioso (Ramachandran & Blakeslee, 1998), ciò non ci consentirebbe comunque di concludere che ne siano responsabili. Resta sempre l’impatto dell’acculturamento, che è una delle questioni principali dell’approccio psicologico culturale, soprattutto per quanto riguarda la sua applicazione alla religione. Analogamente, se si dovesse comprovare che la religione si è sviluppata per fini evolutivi (Guthrie, 1993; Boyer, 2001), agli psicologi rimarrebbe ancora il compito di determinare tramite quali mezzi ciascuna religione specifica plasmi la vita religiosa dei soggetti contemporanei. Inoltre, quando gli scienziati cognitivi dimostrano che anche *in religione* la mente funziona in base a meccanismi predeterminati, non ci propongono forse un risultato piuttosto banale? Come potremmo, dopo oltre un secolo di riflessione e di ricerca nel campo della

psicologia della religione, aspettarci qualcosa di diverso? Naturalmente la mente consentirà soltanto lo sviluppo di determinate idee e pratiche religiose, faciliterà queste e ostacolerà le altre, e la conoscenza scientifica sul funzionamento della mente va presa senz'altro in considerazione nella teoria generale della religione, rispetto alla quale il contributo di tutta la psicologia della religione non può che essere modesto.

Ciò che rimarrà sempre impossibile è la capacità di giudicare, sulla base del lavoro scientifico, il valore esistenziale e ontologico fondamentale di qualsiasi religione. Oltre al fatto che il sapere scientifico è provvisorio per definizione, in principio la scienza non può mai divenire uno strumento per attaccare o difendere nessuna religione. Che il cervello e la mente siano coinvolti nel funzionamento religioso è un'osservazione banale, che da soli determinino la forma, il contenuto e la modalità del funzionamento religioso individuale o di una religione in quanto fenomeno culturale sarebbe una conclusione errata. Tuttavia, gli approcci neurobiologici e la psicologia cognitiva possono contribuire alla valutazione e, congiuntamente con la psicologia culturale, possono determinare e descrivere, tramite l'analisi del nesso tra religione e funzionamento psichico, quali siano gli elementi specifici alle forme di vita religiose. Dovremmo evitare di riproporre un dibattito analogo a quello della dicotomia innato-acquisito: naturalmente, il cervello e la mente sono coinvolti nell'intero funzionamento psichico, rendono possibile, plasmano e limitano ciò che gli esseri umano possono o non possono fare, ma non determinano tutto e ogni singola cosa. Se vogliamo sapere di più su un fenomeno culturale come la religione, la psicologia culturale rappresenta la via legittima per acquisire conoscenze sulla sua relazione con il funzionamento psichico.

Si possono seguire vari approcci psicologici per cercare di analizzare le persone e i fenomeni religiosi. Sebbene alcuni di questi approcci siano più appropriati di altri, tutti devono assumere un atteggiamento all'insegna della modestia: ciascuno di loro potrà offrire soltanto una prospettiva parziale del fenomeno in oggetto. Nondimeno, in questo modo e in piena legittimità, i vari approcci psicologici alla religione assolveranno il compito imposto dalla loro stessa denominazione: useranno gli strumenti offerti dalla psicologia per acquisire nuove conoscenze sulla religione, uno degli elementi più complessi delle culture umane.

Bibliografia

- Andresen, J. (Ed.) (2001). *Religion in mind: Cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Argyle, M. (2000). *Psychology and religion: An introduction*. London/New York: Routledge.
- Argyle, M., & Beit-Hallahmi, B. (1975). *The social psychology of religion*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Armon-Jones, C. (1986). The thesis of constructionism. In R. Harré (Ed.), *The social construction of emotions* (pp. 32-56). Oxford: Blackwell.
- Badcock, C.R. (1980). *The psychoanalysis of culture*. Oxford: Blackwell.
- Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. London/New York: Routledge.
- Belzen, J.A. & Hood, R. (in press). Methodologies in the psychology of religion.
- Belzen, J.A. (1991). *Rümke, religie en godsdienstpsychologie. Achtergronden en vooronderstellingen*. Kampen (the Netherlands): Kok.
- Belzen, J.A. (1995/1996). Sketches for a family portrait of psychology of religion at the end of modernity. *Journal of Psychology of Religion*, 4/5, 89-122.
- Belzen, J.A. (2003). Culture, religion and the 'dialogical self'. Roots and character of a secular cultural psychology of religion. *Archiv für Religionspsychologie*, 25, 7-24.
- Belzen, J.A. (in press). Methodological concerns in the psychology of religion: continuities and losses in transforming perspectives.
- Berndt, T.J., Cheung, P.C., Lau, S., & Hau, K. (1993). Perceptions of parenting in mainland China, Taiwan, and Hong Kong. Sex differences and societal differences. *Developmental Psychology*, 29, 156-164.
- Boesch, E.E. (1991). *Symbolic action theory and cultural psychology*. Berlin/Heidelberg: Springer.
- Boyer, P. (2001). *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.
- Corbett, L. (1996). *The religious function of the psyche*. London/New York: Routledge.
- Danziger, K. (1990). *Constructing the subject. Historical origins of psychological research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Danziger, K. (1997). *Naming the subject. How psychology found its language*. London: Sage.
- Diener, E., & Diener, M. (1995). Cross-cultural correlates of life satisfaction and self-esteem. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68, 653-663.
- Feil, E. (1986). *Religio. Band I: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feil, E. (1997). *Religio. Band II: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation (ca. 1540-1620)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Fox, D., & Prilleltensky, I. (Ed.). (1997). *Critical psychology: An introduction*. London: Sage.
- Freud, S. (1915-17). *Introduzione alla psicoanalisi*. In *Opere*, Vol. 8 (pp. 195-611). Torino: Boringhieri, 1976.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Gerth, H., & Mills, C.W. (1953). *Character and social structure. The psychology of social institutions*. New York: Harcourt/Brace.
- Guthrie, S.E. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. New York: Oxford University Press.
- Haußig, H.-M. (1999). *Der Religionsbegriff in den Religionen: Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Islam*. Berlin/Bodenheim: Philo.
- Hermans, H.J.M., & Kempen, H.J.G. (1993). *The dialogical self. Meaning as movement*. San Diego, CA: Academic Press.
- Hermans, H.J.M., Kempen, H.J.G., & Van Loon, R.J.P. (1992). The dialogical self. Beyond individualism and rationalism. *American Psychologist*, 47, 23-33.
- Iyengar, S.S., & Lepper, M.R. (1999). Rethinking the value of choice. A cultural perspective on intrinsic motivation. *Journal of Personality & Social Psychology*, 76 (3), 349-366.

- Jüttemann, G., & Thomae, H. (1987). *Biographie und Psychologie*. Berlin: Springer.
- Kippenberg, H. (2001). Was sucht die Religionswissenschaft unter den Kulturwissenschaften? In H. Appelsmeyer & E. Billman-Mahecha (Eds.), *Kulturwissenschaft: Felder einer prozeßorientierten wissenschaftlichen Praxis* (pp. 240-275). Weilerswist: Velbrück.
- Kripall, J.J. (1995). *Kali's child. The mystical and the erotic in the life and teaching of Ramakrishna*. Chicago: University of Chicago Press.
- Laucken, U. (1998). *Sozialpsychologie. Geschichte, Hauptströmungen, Tendenzen*. Oldenburg (Germany): BIS.
- Lave, J., Murtaugh, M. & De la Rocha, O. (1984). The dialectic of arithmetic in grocery shopping. In B. Rogoff & J. Lave (Eds.), *Everyday cognition. Its development in social context* (pp. 67-94). Cambridge: Harvard University Press.
- Lee, F., Hallanhan, M. & Herzog, T. (1996). Explaining real life events. How culture and domain shape attributions. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22, 732-741.
- Leontjew, A. (1981). *Problems of the development of the mind*. Moscow: Progress.
- Levine, M. (2000). *The positive psychology of Buddhism and yoga: Paths to a mature happiness with a special application to handling anger*. Mahwah, NJ/London: Erlbaum.
- Lillard, A. (1998). Ethnopsychologies. Cultural variations in theories of mind. *Psychological Bulletin*, 123, 1-32.
- Loewenthal, K.M. (2000). *The psychology of religion. A short introduction*. Oxford: Oneworld.
- Mancuso, J.C., & Sarbin, Th.R. (1983). The self-narrative in the enactment of roles. In Th.R. Sarbin & K.E. Scheibe (Eds.), *Studies in social identity* (pp. 233-253). New York: Praeger.
- Miller, J.G. (2001). The cultural grounding of social psychological theory. In A. Tesser & N. Schwarz (Eds.), *Blackwell handbook of social psychology: Volume 1. Intrapersonal Processes* (pp. 22-43). Oxford, UK: Blackwell.
- Miller, J.G. (2002). Culture and the self: Implications for psychological theory. In N.J. Smelser & P.B. Baltes (Eds.), *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*. England: Elsevier Science.
- Miller, J.G., & Bersoff, D.M. (1994). Cultural influences on the moral status of reciprocity and the discounting of endogenous motivation. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 20, 592-602.
- Much, N. (1995). Cultural psychology. In J.A. Smith, R. Harré & L. van Langenhove (Eds.), *Rethinking psychology* (pp. 97-121). London: Sage.
- Newberg, N., D'Aquili, E.G., & Rause, V. (2001). *Why God won't go away: brain science and the biology of belief*. New York: Ballantine Books.
- Paranjpe, A.C. (1998). *Self and identity in modern psychology and Indian thought*. New York/London: Plenum Press.
- Peeters, H.F.M. (1994). *Hoe veranderlijk is de mens? Een inleiding in de historische psychologie*. Nijmegen: SUN.
- Pfister, O. (1910). *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus*. Leipzig: Deuticke.
- Pfister, O. (1926). *Die Legende Sundar Singhs. Eine auf Enthüllungen protestantischer Augenzeugen in Indien gegründete religionspsychologische Untersuchung*. Bern: Haupt.
- Pfister, O. (1944/1948). *Christianity and fear: a study in history and in the psychology and hygiene of religion*. London: Allen & Unwin.
- Platvoet, J.G., & Molendijk, A.L. (Eds.) (1999). *The pragmatics of defining religion: Contexts, concepts, and contests*. Leiden: Brill.

- Ramachandran, V.S., & Blakeslee, S. (1998). *Phantoms in the brain: probing the mysteries of the human mind*. New York: William Morrow.
- Ratner, C. (1996). Activity as a key concept for cultural psychology. *Culture & Psychology*, 2, 407-434.
- Ratner, C. (2002). *Cultural psychology: Theory and method*. New York: Kluwer/Plenum.
- Reich, K.H. (in press). Psychology of Religion and Neurobiology: Which Relationship? *Archiv für Religionspsychologie*, 26,
- Richards, P.S., & Bergin, A.E. (1997). *A spiritual strategy for counseling and psychotherapy*. Washington: American Psychological Association.
- Richards, P.S., & Bergin, A.E. (2000). *Handbook of psychotherapy and religious diversity*. Washington: American Psychological Association.
- Sarbin, T.R. (Ed.) (1986). *Narrative psychology. The storied nature of human conduct*. New York: Praeger.
- Shafranske, E.P. (Ed.) (1996). *Religion and the clinical practice of psychology*. Washington: American Psychological Association.
- Shweder, R.A. & Bourne, E.J. (1984). Does the concept of the person vary cross-culturally? In R.A. Shweder & R.A. Levine (Eds.), *Culture theory. Essays on mind, self, and emotion* (pp. 158-199). New York: Cambridge University Press.
- Spilka, B., Hood, R.W., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (2003). *The psychology of religion: An empirical approach*. (3. ed.). New York: Guilford.
- Sundén, H. (1959/1966). *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung*. Berlin: Töpelmann.
- Vergote, A. (1977). *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Paris: Seuil.
- Vergote, A. (1997). *Religion, Belief and Unbelief. A Psychological Study*. Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi.
- Vergote, A. (2002). Al crocevia della parola personale. In M. Aletti e F. De Nardi (Eds.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche* (pp. 4-34). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Vygotski, L.S. (1998). *Collected works* (Vol. 5). New York: Plenum.
- Watts, F., Nye, R., & Savage, S. (2002). *Psychology for Christian ministry*. London/New York: Routledge.
- Wulff, D.M. (1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary*. (2. ed.). New York: Wiley.

Parallel session - 1E

Geraldo José de Paiva

Cultural and neurobiological complementarity in Psychology of Religion

Recent work in the cognitive science of religion, such as Andrew Newberg's and Ilkka Pyysiäinen's, is a welcome help to psychologists of religion, since it strives for presenting a contemporary view of the biological origins of religious behavior without denying culture a central role in determining its religious character. Newberg proposes two brain mechanisms essential to religion: the causal operator and the holistic operator, responsible for the perception of causality and for the perception of unity, which generate spiritual causes and mysticism. A central concept to Pyysiäinen's approach is that of counter-intuitiveness, which opposes intuitive knowledge people universally use in their ordinary life to deal with their environment. Such intuitive knowledge is thought to have evolved from or co-evolved with surrounding material environment. A very important intuitive object is that of an agent. Counter-intuitiveness violates the boundaries of the various domains of common human understanding. Some empirical studies suggest that counter-intuitive thoughts are better recalled and better distributed among people than intuitive ones. Applying counter-intuitiveness and agency to religion, one finds counter-intuitive agents, who replace the culture-bound notions of transcendence and god. An essential place is attributed to feelings as cognitive systems, based on neural networks. Those feelings, which correspond to bodily states, help people to make decisions about acknowledging counter-intuitive agents, who will be thought of as religious if cultural tradition guides perception not as scientific, or fictional, or pathological, but precisely as prototypically religious.

**Lennart Belfrage**

An existential approach to clergy health and identity, with particular reference to the concept of burnout

This study explores the prevalence of stress-related burnout among clergy in the Swedish Lutheran Church. The study uses questionnaires and a psychological burnout measure which aim at investigating the influence of the work environment. The overall objective is to link relevant clergy experience with burnout research and to introduce an existential perspective. Research regarding the effects of burnout on clergy health is relatively scarce. Within the academic discipline of psychology of religion the present study has the ambition to relate to meaning-making, health and identity, and to give a better understanding of clergy health under pressure. Preliminary results support findings within the present field indicating that one out of five priests is at risk for burn out. The relationship between the emotional exhaustion dimension and responses relating to meaninglessness, career preference and isolation has proven statistically significant.

Eckart R. Straube

The power of mind-healing through religious rituals. A meta analysis

New meta analyses of controlled double blind studies show that observing Christian rituals (as church attendance and regular praying) prolong survival in elderly, and that intercessory praying for patients with severe medical diseases ameliorates disease processes - in part. This also holds for controlled double blind studies which have effectiveness of distant healing of spiritual healers at issue. Also here psychological and somatic diseases are partially ameliorated. The reason for this partial success will be analyzed and discussed with reference to psychotherapy research as well as general psychological research findings.

Sessione di lavoro - 11

Andrea Menegotto

Diavolo e «poveri diavoli». Aspetti psicologici del satanismo contemporaneo

Gli spunti di cronaca per parlare – il più delle volte impropriamente – di satanismo e della presenza di decine di migliaia di satanisti organizzati in centinaia di gruppi nel nostro Paese sono, di fatto, quotidiani. Abusi su minori, violenze, profanazioni di chiese e di cimiteri o comunque di simboli sacri, uccisioni di persone in circostanze «strane», ritrovamenti bizzarri di resti di animali, residui di rituali.... Molto spesso tutto questo si colora di mistero e, nella *vulgata* giornalistica, passa come esempio concreto di attività genericamente definite «sataniche».

Tuttavia, il satanismo non rappresenta un fenomeno unitario, perciò gli studiosi distinguono opportunamente fra tre ambiti, che si differenziano in maniera sostanziale per le loro peculiarità: esistono infatti un satanismo «organizzato», un satanismo «giovanile» e un cosiddetto «para-satanismo».

PierLuigi Zoccatelli

La “psicologia rivoluzionaria” e i “Tre Fattori della Rivoluzione della Coscienza” nel movimento gnostico di Samael Aun Weor

Occuparsi della ricezione del “movimento gnostico” e, più in generale, delle varie correnti che si reclamano – con sfumature accentuate nelle reciproche prospettive – all’eredità di Samael Aun Weor (V́ctor Manuel Ǵmez Rodŕguez, 1917-1977), significa anzitutto svolgere una necessaria premessa metodologica sul significato e l’attualità delle tematiche soggiacenti. L’ambito nel quale ci si colloca quando si prende in considerazione il “movimento weorita” (probabilmente l’unico



movimento gnostico “di massa” oggi esistente al mondo) è quello tutto peculiare del “sacro esoterico”, che trova in questo *milieu* un’elaborazione abbastanza sofisticata in relazione a un approccio psicologico eclettico e innovativo definito “psicologia rivoluzionaria”.

Raffaella Di Marzio

*Il Movimento “Restaurazione dei Dieci Comandamenti di Dio”:
le derive di un culto mariano radicato nel cuore del continente
africano*

Questa comunicazione ricostruisce le tragiche vicende del movimento millenarista Restaurazione dei Dieci Comandamenti di Dio (RTCG), nato in Uganda in seguito a supposte apparizioni e rivelazioni provenienti dalla Vergine Maria. La storia dell’RTCG si conclude con la morte di circa 1000 adepti, la metà dei quali perisce nell’incendio della chiesa in cui erano riuniti, il 17 Marzo 2000. Ci si propone di esaminare l’esperienza religiosa di questo movimento all’interno del suo contesto simbolico-culturale, nel quale la devozione tipicamente cattolica verso la Madre di Gesù viene a contatto con culti e credenze tipiche della Religione Tradizionale e si radica in una società come quella ugandese, afflitta da violenza, miseria diffusa e timore di contrarre l’AIDS che, in quel Paese, miete milioni di vittime.

Armando Pavese

Psicologia dell’occulto

La psicologia dell’occulto strutturata in trenta anni d’osservazione ed esperimenti dell’autore rivendica alla patologia umana quei fenomeni che sono stati per secoli oggetto di valutazione religiosa o, ultimamente, d’inquadramento parapsicologico. Attraverso la metodologia dell’osservazione e della sperimentazione si è acquisito un modello fondato su sette punti fra i quali il “pathos” che s’incarna su dinamiche interiori contrapposte e che innesta una comunicazione inconscia; il

“fattore di comunicazione” accertato induttivamente; lo “psichismo generale inconscio” che unisce i singoli psichismi; il “simbolismo” dei fenomeni che travalica sempre quello che appare. La psicologia dell’occulto si fonda sull’individuazione di una comunicazione non verbale inconscia che trova le vie più inusuali per esternarsi.

Mario Aletti & Leonardo Moiser

Un terreiro di candomblé in Italia. Osservazioni psico-socio-culturali

Nel 1996 è nato ad Arborio (VC) l’*Ilé Axé Alaketo Airá*, il primo, e per ora unico, *terreiro* di *Candomblé* in Italia. Scopo della nostra ricerca è stato lo studio, in prospettiva di psicologia culturale, delle linee di continuità e delle differenze tra questa esperienza italiana, studiata con osservazione partecipante mediante una frequentazione durata tre anni, una raccolta di storie di vita e un questionario, e il *Candomblé* sviluppatosi in Brasile, accostato attraverso la letteratura antropologica, storica e psicologica più conosciuta. A livello rituale non sono presenti particolari differenze rispetto ai *terreiros* brasiliani, se non in quegli aspetti prettamente legati all’ambiente geografico (quale l’impossibilità di reperire certe piante a causa della diversità del clima) o all’ambiente sociale (quale la difficoltà di celebrare certe cerimonie in luoghi pubblici). La stretta continuità culturale è sottolineata anche dall’ascendenza riconosciuta del *terreiro*, che deriva dall’*Ilé Axé Alaketo Odé Igbo* di San Paolo che, a sua volta, ha le sue radici nell’*Ilé Axé Oxumarê* di Salvador di Bahia, uno dei *terreiros* più antichi e rispettati. Ciò che differenzia questa *casa-de-Santo* è il substrato culturale e sociale in cui è inserita, profondamente diverso da quello originario brasiliano: nella sua patria d’origine il *Candomblé* è riconosciuto come religione e rispettato; qui in Italia è considerato come una setta dove si svolgono strani riti. Diversità a livello psicologico si possono riscontrare nelle motivazioni di approccio, di adesione e di frequentazione e nei vissuti soggettivi circa il rapporto tra appartenenza al gruppo e contesto socio-culturale di origine, sia tra gli adepti italiani che tra quelli brasiliani.



Parallel session - 2E

Dirk Hutsebaut

Religious experience and post critical belief scales

Since 12 years we developed a new scale for religious attitude measurement, inspired by the model presented in the epilogue of the book of Wulff. Two basic axes are present, inclusion versus exclusion of transcendence and literal and symbolic belief. Four different attitudes or religious cognitive styles can be distinguished; orthodoxy (literal and inclusion) external critique (literal and exclusion) relativism (symbolic and exclusion) and second naiveté (symbolic and inclusion). We compared these four religious cognitive styles with the two dimensions of the M-scale of Hood, the more general mystical experience and the religious interpretative factor. The study was one on a sample of Dutch speaking adults in Belgium of 117 persons. We will focus in the discussion on the differences between orthodox believers and second naiveté believers.

Isabelle Pichon, Vassilis Saroglou, F. Estève

*And who is not my neighbour? Impact of religion on readiness
and types of helping targets varying in proximity*

The main aim of the study was to examine whether activation of a religious stimulus enhances willingness for pro-social behaviour and whether this effect is similar for “close” people (Homeless) and “foreign” ones (Illegal Immigrants). One hundred and eighty-one persons (181) participated in this study. Four random groups were constituted: participants were asked to look during 2 minutes at a picture representing, (a) Homeless in front of a church, (b) Homeless in front of a garage, (c) Illegal Immigrants inside a church or (d) Illegal Immigrants inside a gymnasium. Afterwards, participants were asked to answer a questionnaire about helping behaviours, beliefs in a just world and religious attitudes. Results showed that the activation of religious place enhanced their willingness for societal, and

individual or voluntary, responsibility to help homeless to resolve insertion problems. The effect was not however extended to Illegal Immigrants.

Pawel M. Socha

Cognitive construction of sacredness: A test of feeling of the sacred as the core of spirituality

The concept of spirituality as the way of coping with existential human condition assumes that the core of that coping is the transformation of the profane into the sacred. In the light of cognitive approach in psychology, the process of construction of the new perspective of reality should play the essential role here. To test the result of this supposed process, the “The Feeling of Sacredness Test” has been designed. The results of the research carried out with the use of this test will be presented and considered. The FCT will be proposed as the possible measure of spiritual transformation.

Marta Helena de Freitas

Religious lapses of Psychology: Impact on the student's education

We present some critical thoughts concerning the way Psychology undergraduate students (n= 52, 35 female, 17 male, ages between 17 and 25 years old) experience their own religious beliefs, doubts or disbeliefs in the context of their academic education. To do so we take the discourse during interviews as the main source of information. These interviews were phenomenologically oriented and realized in small groups where students were asked about their motivation to participate in a research about issues such as their own religious beliefs and disbeliefs and their impact on their scientific education, and otherwise, the impact of their scientific education on their religious beliefs and disbeliefs. We discussed critically the presupposed opposition between psychological knowledge and the beliefs of religious nature, as much as the epistemological, practical and specially ethical implications for their future professional activity.



Sessione di lavoro - 2I

Quirino Quisi, Attilio Fabris, Annalisa Cantù

Psicoterapia e Direzione Spirituale: incipit di un dibattito infinito

Gli Autori propongono riflessioni intorno ai temi del disagio universale trattati secondo la visione psicologica e quella religiosa.

I temi dibattuti sono numerosi ed impegnativi: la sensazione di smarrimento dell'essere umano nell'epoca contemporanea che lo porta a inseguire certezze, le risposte e gli strumenti di cura della medicina e della religione, l'evoluzione nel rapporto sacerdote/fedele e psicoterapeuta/paziente, il ruolo attuale della direzione spirituale fino ad arrivare a quelle forme distorte di manifestazioni psicopatologiche o mistiche. L'obiettivo principale è quello d'individuare i reciproci limiti e i possibili sinergismi dei due approcci, evitando d'erigere aprioristiche barriere ideologiche e culturali.

Mauro Pasqua, Giovanni Foresti

Identità di genere, vissuti di colpa e attitudini etiche. Il dilemma perdono/castigo fra determinanti biologiche e opzioni etiche

La realtà biologica dell'identità sessuale si costituisce come identità di genere nell'incontro con il complesso cultura-ambiente di cui la religione è parte costitutiva. Tale incontro ha uno dei nuclei di maggior rilevanza nel nesso colpa-responsabilità, che viene costruito e articolato diversamente dalle tradizioni religiose (il chiasma colpa-perdono e/o colpa-castigo). Le attitudini etiche spontanee implicite nelle tradizioni religiose tendono infatti ad accentuare o il fronte del castigo e della responsabilità (religioni del Padre), o il fronte della grazia e del perdono (religioni del Figlio).

La tesi sostenuta individua un atteggiamento “efficace” in un flessibile adattamento tecnico alle diverse costellazioni emotive che si succedono nei processi elaborativi. L’educazione primaria dei sentimenti determinata dalle tradizioni religiose ostacola però l’oscillazione fra attitudini paterne (severità, giustizia, responsabilità) e virtù/qualità materne (misericordia, grazia, perdono). Nelle società post-industriali, la funzione paterna viene poi ostacolata da altri fattori socio-culturali, tra cui l’epidemia narcisistica della società dei consumi, l’intolleranza vs. fascinazione nei confronti della violenza, conflittualità e riorganizzazione dei rapporti fra i sessi.

L’alternanza terapeutica ♀/♂ è una delicata questione di “timing”, di scelta dei tempi, oltre che di tattica clinica, e richiede una certa flessibilità dell’identità di genere. Quest’ultima è però difficile da acquisire e da mantenere per via della consistenza anelastica conferita all’esperienza personale dalle determinanti biologiche, dai processi emotivo-cognitivi dei vissuti etico-religiosi e dalle determinanti socio-culturali.

Mario Aletti

Tra “dati” naturali e “significati” culturali. Il conflitto delle attribuzioni nella religiosità personale

Le complesse relazioni tra mente e cervello, natura e cultura, tra dotazione genetica ed ambiente appaiono in psicologia, e quindi anche in psicologia della religione, sempre più rispondenti al paradigma congiuntivo dell’*et-et* che a quello disgiuntivo dell’*aut-aut*. Anche se le modalità di tali interazioni sono diversamente prospettate, si evidenzia l’insufficienza di ogni forma di riduzionismo della religiosità ad un solo dei punti di vista da cui può essere osservata. Al contrario, la consapevolezza che diverse ottiche metodologiche abilitano a diversi livelli di complessità nella lettura psicologica della religione, potrebbe aprire a un approccio multidisciplinare e multilivellare, che riconosca il ruolo dei processi attributivi e costruttivistici sia nella strutturazione della religione personale, sia nella sua lettura psicologica.

**Stefano Golasmici***Prospettive psiconeuroimmunologiche e di psicologia culturale
su religione e salute*

La psiconeuroimmunologia e la psicologia culturale riflettono due prospettive diverse con cui osservare tanto il fenomeno psichico, quanto il fenomeno religioso.

Nel primo caso viene attribuita importanza alla dimensione biologica dell'individuo, tanto che alcune ricerche ipotizzano che sia possibile localizzare a livello neurofisiologico l'esperienza religiosa o spirituale. In questa circostanza l'individuo è osservato eminentemente come organismo bio-fisico e solo successivamente come costruttore di conoscenze e di esperienza.

Per la psicologia culturale invece non esiste un comportamento se non radicato in un contesto ambientale e culturale specifico. Così, il funzionamento psicologico dell'individuo (come la sua patologia) è legato alla dimensione culturale in cui il comportamento può essere compreso e interpretato. Perciò, la religione e la salute sono fenomeni culturali altamente specifici che non possono essere considerati indipendenti dal funzionamento dell'individuo. Per questa ragione non possono essere considerati come epifenomeni dell'organizzazione bio-fisiologica dell'organismo.

Le due prospettive (biologica e culturale) corrono il rischio di irrigidirsi e contrapporsi, magari in base alla animosità dei loro sostenitori più che ad una serena valutazione delle cose. Per il momento credo che la via più utile e significativa per cercare di comprendere il comportamento dell'individuo sia guardare attraverso la prospettiva dell'interazione tra biologia e cultura, corpo e psiche, mente e cervello.

Relazione magistrale

Alessandro Antonietti

La mente tra cervello e cultura. La psicologia di fronte al riduzionismo biologista e al situazionismo storico-sociale

La psicologia si trova oggi a “fare i conti” con due opposti orientamenti che propongono di rendere ragione della vita mentale del soggetto o in termini di strutture e processi cerebrali o in termini di codici e pratiche vigenti nell'ambiente in cui l'individuo è immerso. Da un lato si prospetta la riduzione della mente a epifenomenica manifestazione, non dotata di specifico potere causale, di ciò che avviene nel sistema nervoso. Dall'altro lato la mente viene frammentata in una pluralità di costrutti linguistici che di volta in volta emergono in diversa forma secondo il sistema culturale entro cui essa viene concettualizzata e secondo le convenzioni conversazionali sottese ai discorsi che su di essa si sviluppano.

Nel primo caso alla psicologia sarebbe assegnato il ruolo di fornire soltanto una descrizione di stati, fenomeni o caratteristiche individuali cosiddette “mentali” di cui le neuroscienze possano poi individuare il correlato biologico, inteso come reale base di tali stati, fenomeni o caratteristiche. Nel secondo caso la psicologia rischia di limitarsi a collezione di ricostruzioni del modo in cui si parla della mente nei diversi contesti sociali. In entrambi i casi alla psicologia è sottratta l'effettiva possibilità di spiegare e comprendere il mentale in termini che gli siano propri.

Alla luce dell'opposta tensione tra riduzionismo biologista e de-costruttivismo discorsivo, si cercherà di prospettare una visione della psicologia che tenga sì presente lo strutturale radicamento del mentale nel corpo (e non lo consideri quindi come astratta architettura di unità di elaborazione o flusso di operazioni computazionali) e l'imprescindibile carattere situato della vita mentale, ma che riconosca la genuina natura intenzionale (quindi non fisica, ma neanche totalmente determinata dal contesto) degli atti soggettivi attraverso cui la persona dà senso alla propria esperienza della realtà.



Where is the Mind? Biological Reductionism and Cultural Perspectives Challenge Psychology

Introduction

The object of study of psychology today – as we may read, for example, in the introductions to university handbooks – is said to be the “mind”, where this term is used to refer to the set of perceptions, emotions, thoughts, memories, desires and so forth which occur in the individual. According to this line, the task of the psychology of religion is to study what happens in the mind of the individual when s/he establishes a relationship – authentic or otherwise; real, imaginary or pathological – with the divine, in one of the forms that this may take according to the individual’s cultural-spiritual-religious perspective. This relationship is therefore to be described, analysed and as far as possible explained by psychology not, for example, in terms of laws of movement, social norms, economic trends, aesthetic values, historical events etc., (terms appropriate for other disciplines), but in terms of mental “things”¹ such as sensations, feelings, reasoning, motivation and so on.

The attempt² of psychology to give an account of aspects of human experience – in as much as we are interested here, the relationship with God or with the numinosum and what this implies in terms of experiences, beliefs, practices, personal choices and so on - with reference to the mind is now being challenged by two opposing orientations which propose to interpret it either in terms of neurobiological processes and structures, or in terms of the codes and practices which are present in the environment surrounding the individual. On one side, the mind is reduced to a manifestation of what takes place in the nervous system. On the other side, the mind is broken up into a multitude of linguistic constructs which each time emerge in different forms according to the cultural system within which it is conceptualised and according to the conventions of conversation underpinning the discourses developed around it.

In the first case, psychology is given the role of providing a mere description of states, phenomena or individual “mental” characteristics for which neurosci-

¹ This term will be used for now since it is the most neutral available, without implying the introduction of a reification of the mind. The specific meaning will shortly be given.

² This attempt does not exclude other approaches – made by other disciplines – to the religious relationship or phenomenon, nor does it claim to provide the foundation – neither in the genetic sense nor in the sense of value – of this relationship and cannot directly provide indications of a prescriptive nature.

ences may then identify the biological correlate, considered the real ground on which these states, phenomena or characteristics are based. In the second case, psychology runs the risk of being reduced to a collection of reconstructions of the way in which we talk about the mind in the various social contexts. Let us consider these two “challenges” put to psychology in order to examine how this discipline can defend its peculiar way of investigating and arguing.

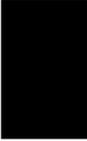
The mind as an act

How can we conceive the mental “things” which, given the aforementioned two challenges, today run the risk of being interpreted in a sense which is not truly psychological?

One way is to conceive them as *states*. Due to the common usage of the information processing metaphor in philosophical functionalism and cognitivism, many have no problem with identifying the mind with a complex of “states”¹, generally understood as description through abstract symbols of a condition of the world, or of the knowledge the individual has of the world. But are perceptions, memories and thoughts resolved in having a discrete representation of reality? Two characteristics of the mind first of all do not fit easily into a conception in terms of states: the fact that mental experiences are sometimes not discrete but continuous in nature, since one is instilled into the other without it being possible to say where the first ends and the second begins; and the fact that mental experiences, while sometimes enjoying a certain stability, are very often unceasingly dynamic. But there is a more basic reason which leads us to consider an interpretation of the mind in terms of states to be inadequate. A representation of reality such as that provided by a set, even a structured set, of symbols does not in itself explain how those symbols come to hold meaning for the individual. Even a thermometer is in a “state”: the symbols appearing next to the column of mercury represent a condition (the degree of heat) of the environment. Yet we would be unlikely to attribute a mind to a thermometer. The way in which man represents reality is therefore not given simply by having symbols, a representation or a model of reality. It is another type of relationship that man establishes with the world when he feels, remembers and reasons.

A second way is to see the mind as a complex of *processes*. While it is true that certain mental experiences are of a process nature, there are others which have the “punctual” or “saltatory” nature (namely, the nature of a point or a leap) since

¹ Often restricted to just two categories: epistemic states (knowing, imagining, deducing, etc.) and intentional states (wanting, trying to do, etc.).



the change takes place instantaneously and radically. It is therefore not possible to refer the whole span of mental life to a process vision.

Could we perhaps speak more properly of mental *events*? The term “event”, however, suggests that something is happening to the mind (the mind so being passive), while on many occasions it is the mind itself which produces its own development and does not submit to it by means of external factors. What is more, the term “event” does not include that reference to the personal sense that mental “things” present. What happens to the mind is not indifferent to the mind, but is always something that the mind lives directly.

Another way is to see the mind as a set of *functions*: perceptions, emotions and learning are needed by the mind to adapt to reality. It may however be observed that not all the things the mind does respond to a purpose of adaptation, nor does the meaning of these things lie in the functional advantages deriving from them.

A final perspective is offered by the phenomenological tradition according to which the mind is the instance which performs *acts* of intentioning. Psychological acts are intentional in that they refer to objects; psychological acts are something “with a relative nature”, in other words something which relates to what appears to the individual. Sensations are always sensations of something, fear is always fear of something, a decision is always relative to something, a fantasy is always the imagination of something. What is in the mind is always relative to something, it is always about something which is not in the mind in a physical sense, but in an intentional sense. Acts can lead to a stable presence of mental contents or cause them to change in continuation. They can be instantaneous or process-natured, be originated autonomously by the mind or be induced from outside. In any case through a mental act it is always something which appears to me, which represents a significance for me, which I feel part of me.¹

Man performs these acts – which we have called “mental” to distinguish them from the physical acts we perform when our relationship with reality is that of concrete manipulation, while in the mental relationship we do not perform physical acts on the world but perceive the sense of reality – through our own bodies. It is always an embodied mind which has feelings, decides, fantasises and so on. Its way of interacting with things is not only of a physical nature (moving objects, transforming them etc.) and things appear to man not only through mechanical causation (a car hits me and knocks me over); things appear as meanings, accompanied by emotive shading, cultural values, etc. Man is a unitary being which perceives, thinks, remembers and decides with his whole body. There must

¹ For this conception of psychology, see Antonietti A., *Invito alla psicologia. Che cos'è e come si studia*, Carocci, Rome, 2001.

therefore be a relation between the acts performed by the mind and the body through which these acts are realised.

The biological challenge

Due to the progress made in biomedical disciplines, it is now possible to indicate a wide variety of neuroanatomical structures and neurophysiological or even biochemical processes which can be related to mental events. A number of psychological perspectives have long been developing in this direction, considering it either the only one worth following or one of the possible lines of research useful to explore, as well as others which do not involve neurobiological investigation. Recent neurobiological acquisitions concerning the functioning of the nervous system have further stimulated these orientations, considered by some to be the most promising for the discipline of psychology. How can we thus conceive the link between biological processes/structures and mental events?

Reductionism

From a reductionist viewpoint, explanations of mental phenomena are attempted solely on the basis of the concomitant neurophysiological events. In various areas of intersection between psychology and neurosciences, a mental phenomenon is indeed considered to be nothing else but a biological phenomenon, thus in principle it is considered legitimate to reduce mental acts to organic events. On the basis of this claimed reduction, some arguments propose to consider the relationship between the mental and the concurrent neural process to be analogous to that between heat and molecular movement for example, or between water and H₂O, lightning and discharge of electricity, gene and DNA, or between clouds and mass of water drops in suspension. In all these cases, the name is different but the substance identical (i.e. water and H₂O are the same thing). The same would apply to the relationship between mind and the brain, (where “brain” for the sake of conciseness is taken to mean that complex of biological processes and structures activated under certain circumstances): the mind is just a different name - generally considered a more “primitive”, less “scientific” term because it is based on the appearance instead of on the true substance of things – for that which is concealed behind it at a deeper level, namely the brain. The objective is thus gradually to eliminate the terminology and the conceptual apparatus of psychology and replace it with the neurobiological, just as terms from old theories in the past were pushed aside by new theories (as happened for the concepts of «phlogiston» or «ether»).

Various objections to reductionism have been made. Even assuming that it is possible in principle to “translate” mental experiences into neurobiological processes, there would still however be a “mental gap” which cannot be reduced.



One suggested analogy is that of a neuroscientist who knows all there is to know about how the nervous system works but has always lived in a room in which he has only had visual experiences in black and white. If that neuroscientist came out of his room and saw colours for the first time, he might say: “So that’s what is meant by yellow or by green, the sight of which activates certain areas in the brain and triggers off that particular physiological process”. Having a personal and direct experience of colours would thus add something to his knowledge of the human mind; his previous knowledge – expressed solely in terms of the working of the brain - was therefore incomplete and so could not be a complete explanation of this particular phenomenon. In this way, even if a complete neuroscientific description of the brain activity accompanying mental life were possible, this would still have something that the description would not include. This thought experiment leads us to acknowledge that a description and theory of the mind is still necessary. If I want to reduce reality X to reality Y (for example if I want to reduce the experience of seeing yellow to the activation of certain receptors in the retina, and so forth), I have to know what the first is in order to place it in relation to the second.

Besides the structural incompleteness of the neurobiological descriptions, it might be objected, recalling the analogies put forward by the supporters of reductionism, that eliminating the terms used to describe a scientific theory is not the same as eliminating an experience. Phlogiston is a conceptual construct, after all, whereas a mental phenomenon like pain is a real element of experience. What is more, we understand how the properties of water derive from the atomic structure of the molecule H₂O, but we cannot understand how mental phenomena can derive from biological processes. Furthermore, while in the scientific study of physical realities it makes sense to move from appearance (e.g. «cloud») to a “deeper” reality, independent of our senses («mass of water drops»), where the mind is concerned it is not a question of going from appearance to a deeper reality, because the subjective appearance is the essence of the mind. Painfulness is not a contingent property of pain; painfulness is the essence of pain; there are no appearances beyond the sensation itself; if I feel pain, the sensation of the pain is all I feel; it is a non-sense to say that the pain is actually a neural process.¹

It is not a question of denying that the work of the mind is accompanied by the work of the brain. In general terms we can say that each mental act corresponds to a biological process. These correspondences are not surprising if the human being is conceived as a psycho-biological unit undergoing mental experiences with its whole body. “Non ex quacumque virtute quaevis actio procedit”, as the scholastic maxim goes. Our bodies are not an indistinct biological plasma: like other organic

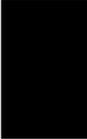
¹ Engel P., *Filosofia e psicologia*, Einaudi, Turin, 2000.

beings, the body is a structure highly differentiated internally whose functioning is highly organised. It is therefore obvious that the counterparts of an articulated and finely differentiated mental life are specific biological processes. It would be surprising if our mental acts were accompanied by biological activities without any specificity or regularity. Since man is a psycho-biological unit, I am not surprised to learn that when a person performs a certain type of behaviour or lives certain types of mental experiences, particular structures, specific forms of functioning and so on are activated in his/her nervous system. This is exactly what I expect. What instead appears to be open to dispute is the attempt to reduce mental acts to neural processes/structures.

Emergentism

There is another way of conceiving the relation between mental acts and brain. Emergentism does not attempt to reduce the mind to biological processes because a difference between mind and body is recognised: the mind is something more than just the body, it “emerges” from the body. Even where a parallelism appears between mental phenomenon and biological process, the former is given a role and a significance which goes beyond the second, so that it is considered erroneous to relate the first entirely to the second. The mind has characteristics and properties which are not directly referable to those of the corresponding neural processes. However it is considered that the mind may be explained using the same conceptual frameworks which are applied to the description and interpretation of the body. What may we say about this proposal?

First of all emergentism cannot make comprehensible the hypothesised “leap” from the biological structure to the mind. Sperry, for example, proposed the following image to explain how an emerging property can act in a causal way on the elements of a lower order. Let us take a wheel. The shape of the wheel is given by the physical characteristics of the atoms making it up. However, when the wheel goes into action, the behaviour of these atoms is not regulated merely by the internal characteristics of the atoms themselves, but is affected by the action of the shape of the wheel which each atom has contributed to determine. The same could be said to happen for the relationship between the brain and the mind: the mind is not made of a different substance from the brain; the mind is generated by the neural structures and by their workings. As a reality of a higher order which emerges from the brain, it has however a holistic power of retroaction on the elements making it up. In this case too, just as for the similarities put forward by the reductionists, it may be observed that even though the emerging properties of the wheel cannot be explained with the characteristics of the atoms making it up, they are at least of the same genre (being spatial, mechanical, energy characteris-



tics) as the characteristics of the single atoms, so that it is not impossible for me to comprehend how the first can derive from the second. In the case of the mind however, its presumed emerging properties are of a different genre and therefore the shift from the brain to the mind remains difficult to conceive.

The same difficulty is encountered in the image proposed by Searle¹, where the conscience – to which is recognised the ontological statute of subjective reality (a reality which is experienced only “in the first person”), not “able to be captured” by an objective epistemology (namely, “in the third person” perspective) – is an emerging biological property of the brain just as solidity² is an emerging property of the H₂O molecule. Solidity is a property which, even though not possessed by the individual atoms of the water molecule, may be described in physical terms just as the properties of the atoms are, whereas I fail to understand the fact that the physical elements of the brain “produce” a conscience that has characteristics so different in quality from those of the brain that a special epistemology is required.

Parallelism

If it is not possible to relate the mental acts to the ontological statute and/or to the explanatory framework of neurosciences, we will have to “make do” with considering mental acts and concomitant biological processes in parallel. In this third perspective it is not a question of reducing the mental to the somatic, nor of identifying in this the origin of mental properties which then become autonomous. In this case it is not claimed that a mental process is nothing but a biological process, but it is thought that progress towards understanding of a mental process is being made when the corresponding genetic structures or the corresponding anatomical-physiological processes or biochemical mechanisms are identified. But can knowing what happens in the nervous system when a particular mental experience takes place be considered an explanation of that experience?

These types of acquisitions certainly constitute progress in the knowledge of bodily mechanisms (conceptualised according to the current frameworks of biomedical disciplines). These acquisitions also represent progress in the knowledge of psychosomatic correspondences, described on the basis of the framework of parallelism between psychological constructs and neuroanatomical or neurophysiological constructs. It is however doubtful that *in themselves* they constitute

¹ Searle J., L'irriducibilità della coscienza, in AA.VV., *L'anima*, Mondadori, Milan, 2004, pp. 105-120.

² In the sense, as may be inferred from what Searle claims, of being in a nongaseous state (and thus even though water is a liquid, it has the property of solidity when not in the form of ice).

progress on the level of understanding the mind if they are unable to clarify the specifically psychological significance of the neurobiological element.

First of all it should be remembered – an obvious thing but sometimes forgotten – that it is not actually the brain that is in parallel with the mind but man's whole body. Even though the brain is the seat of structures and processes that have a privileged link with the "things" of the mind (so much that it has led to the mind-body problem being identified with the mind-brain problem, as indeed we are doing here), it could not carry out its functions if it were not grafted onto the body. The general somatic structure does not however constitute merely the undifferentiated biological substrate which supports and nourishes the activity of the brain; it also "impresses" on the brain certain characteristics. We would very likely be different if - functional relations with other parts of the body remaining the same - the brain were located somewhere else in the body. The course of evolution would probably have been different and our behaviour too, though with the same skeletal structure, would have been different because it would be guided by a different sensitivity and attention for its parts.

Having said this much, let us first of all ask ourselves just what are the neurobiological elements that correspond to mental acts and from which we hope to gain a better understanding of these acts.

Neurobiological data

Part of these data are acquired in subjects affected by trauma or pathologies or subjected to surgical operations which have altered the conditions of the nervous system. For example, it is revealed that damage to or alteration of a certain brain structure is associated with a specific cognitive deficit. In these cases, like any data acquired on atypical subjects, the necessary precautions apply in attempting to extend what has been found in abnormal conditions to "normality".

Other data have been acquired through procedures which stimulate – electrically, magnetically, radiologically or chemically – certain brain structures. Caution applies in these cases too, where the nervous activity thus elicited or modified is placed in correspondence with mental acts, since what happens in such artificial conditions does not necessarily also apply to "normality".

Yet more data have certainly been acquired on "normal" subjects without altering the working of their nervous system, but in this case they are not descriptions of a biological process which takes place at a moment in time but of artefacts produced by the composition of findings measured at different times. For example the evoked potentials are waves resulting from the "sum" of alterations of the bioelectric signal produced by the repeated exposure of the individual to a certain category of stimuli. Certain brain maps displayed by applying neuroimag-



ing techniques are not the representation of the state of activation of the neural areas of an individual while s/he performs a certain task, but once again the product of the “superimposing” of activation clues collected over various sessions. It is certainly true that these waves or images still emerge at the end because in each single measure which goes to make them up, there was an imperceptible variation in that point and thus in reality that particular neural process or structure was “prominent” in each single experience); however it should not be forgotten that the datum placed in parallel with the mental event is an experimental construction.

Lastly, let us remember that there is no univocal interpretation, within the neurosciences themselves, of the structures which are placed in relation with the mental acts. Just like in other disciplines, there are atomistic approaches to which holistic approaches are counterposed, deterministic interpretations of the working of the brain as opposed to indeterministic interpretations, causalist perspectives as opposed to finality perspectives, innatist visions against epigenetic visions, etc. When a neurobiological datum is displayed, this may be included in very different models of the nervous system even by the specialists in the discipline themselves, and thus the sense received by this datum is very different depending on whether it is collocated in one theoretical framework or another.

Bearing in mind these characteristics of neurobiological data, which decrease their influence (at least as regards an ingenuous tendency to overestimate them and consider them natural evidence, which tends to be taken as certain and univocal knowledge), let us look further at the conceptual structure of parallelism and the consequences that attempts are being made to draw.

Localisation of structures

Two main types of parallelist evidence are produced by the neurosciences.

In the first case it is a question of indicating a neural structure or a neural activity found to be specifically linked to a certain mental act. Referring for the sake of example to a topic of particular interest here, it is documented¹ that during their seizures, patients with epileptic focus in the temporal lobe have intense experiences labelled as “religious”. They claim indeed to have spoken directly to

¹ I am taking these data from Ramachandran V. S. and Blakeslee S., *Phantoms in the Brain: Probing the mysteries of the human mind*, translated into Italian as *La donna che morì dal ridere e altre storie incredibili sui misteri della mente umana* (Mondadori, Milano 1999), a work that refers to clinical cases and experimental research with great rigour and reliability, despite the Italian title (it seems to have become fashionable for neuroscientists to include men who talk to horses or who mistake their wives for hats and the like in the titles of their books).

God or, less presumptuously, to have been bathed in a divine light illuminating everything, in such a way that an ultimate truth – beyond the capabilities of ordinary people – has revealed itself to them, leading them to perceive the intrinsic beauty of the world. These “religious” experiences alter the personality of the patients (known indeed as “temporal lobe personality”), who begin to be interested in spiritual and ethical problems, claim to see hidden and symbolic meanings in ordinary events, and become hypergraphic (writing diaries, essays etc.). Some of them undergo true conversion. These subjects generally appear self-centred and arrogant, showing a sense of being chosen. In conversation they tend to quibble and be argumentative. This is the case of Paul¹, who generally emerges as a mystic, appears arrogant and presumptuous, claims to have received an illumination which allows him to understand the profound sense of reality and to feel a sort of mystical union with everything, spending his time on the compilation of huge volumes in which he illustrates his ideas and experiences. There thus seems to be a link between the involvement of the temporal lobe² and a particular form of experience and attitude which is made to fall within the framework of “religiousness”. To what extent does this neurobiological datum contribute to understand better the psychological aspect of this type of “religiousness” (let us leave open the question as to the degree of authenticity of this latter)?

First of all what has to be established, *at logical level*, is what kind of correspondence this is. What appears is a concomitance of a neural activation N1 (temporal lobe) and a mental experience P1 (mystical sensation), in other words the appearance in a certain way to the subject of a particular significance, specific in its content (God, everything etc.) and in “atmosphere” (fusion, universal harmony, and so on). There are four possible types of correspondences:

- 1- co-occurrence without implication: N1 and P1 sometimes (perhaps even very often) occur together, though sometimes N1 occurs but not P1 or P1 but not N1;
- 2- implication of the psychological experience (P) on the part of the neurobiological process/structure (N): each time N1 occurs, P1 also occurs; P1 may however also occur without N1;

¹ Described in the above-mentioned text (p. 203 ff.).

² This is directly activated during the epileptic seizure and, as Ramachandran hypothesises, becomes the crucial element of a neural circuit in which the connective links between this lobe and other neural structures are reinforced, as the seizures are repeated, in such a way that even between seizures the lobe is found to be hyperactivated with respect to the norm.

- 
- 3- implication of the neurobiological process/structure (N) on the part of the psychological experience (P): each time P1 occurs, N1 also occurs; N1 may however also occur without P1;
 - 4- reciprocal implication: N1 always and only occurs together with P1 and vice versa.

The example mentioned above (the temporal lobe syndrome) certainly is not one of the second or fourth type, since not everyone who has epileptic focus in the temporal lobe shows “religious” attitudes (this form is documented in 38% of cases; in the other cases the subject addresses his/her interests towards art, philosophy, etc.). It could be one of the third type, if it could be ascertained that there is an elective involvement of the temporal lobe in all those who show similar sensitivities and “religious” behaviours; otherwise it would be one of the first type.

It is important to establish what type the correspondence in question belongs to, since different conclusions may be drawn. For example there is a difference between a mental act which is performed only in correspondence of a certain neurobiological event (which is therefore necessary for this act to take place, though it does not exhaust its function in sustaining the act, since it could take place even without this act being produced) and the case of a neurobiological event which takes place only in correspondence of a certain act (which might also take place concurrently with other neural processes and thus does not appear to have a specific biological counterpart).

On a *neurobiological level*, the correspondences in question lend themselves to different interpretations. One could be led to believe, if the correspondence is of the fourth type, that a certain structure of the brain is the “module” of the parallel mental act, that is, the element which contains everything required for this act to develop. But that structure might simply perform the role of initiator, catalyser, coordinator, controller, modulator, specifier, key element etc. of a neural process which involves other structures and which only in its entirety is the actual biological counterpart of that act. Even wider is the range of interpretations possible if the correspondence is of the first, second or third type. Indeed it should not be forgotten that the activity of other neural structures is always present, even though in a certain circumstance one structure is found to be involved more than others. In any case the fact that the structure Nx is mainly activated in concomitance with the mental act Px or that the structure Nx is not present in the individual who is unable to perform the act Px does not mean that Nx is the place, the cause, the determining factor of Px. For example, the fact that a plant dies if substance Sx is lacking from the soil does not mean that the plant lives only thanks to Sx. Or, to help us with another analogy, if we look at what happens in the engine of a car when it is driven fast, we see that the pistons are busily moving; examination thus

shows that the pistons are the most activated things in the engine. But the pistons move in a similar way even when the car is moving more slowly, when it is in a lower gear. The high speed is not therefore caused by the pistons as such but by their movement connected to a particular system of gears. It is the gear the car is in that makes the difference, given the same number of revolutions of the pistons. The gear thus plays an important role in how the car behaves, though this is not obvious when we look at what is happening in the engine. To sum up, once a psycho-neurobiological concomitance has been detected, it is not easy to establish what its significance is as regards the architecture and the working of the nervous system.

On a *psychological level*, what can these correspondences tell us? In general they are used as evidence supporting distinctions between systems, components, functions, mental attitudes, often performed with the intention of showing their specificity/selectivity. For example in the visual cortex a ventral pathway has been identified which corresponds to the codification of the object's characteristics (the "what" of the perceptum) and a dorsal pathway corresponding to the codification of the object's localisation (the "where") – with the ensuing double dissociation: with neurological damage to the ventral pathway, the subject knows where the object is, though s/he does not know what it is; damage to the dorsal pathway leaves the subject able to identify the object but not to know where it is located. These data are used as evidence for the existence of two separate mental modules of representing spatial information. According to an alternative perspective, however, the data could mean that there is a single perceptual mode which, in normal conditions, is accompanied by two integrated neural pathways. When one of the two is found to be deficient, perception gathers the spatial information in a distorted way, through an intentional act which leaves "out of focus"/indeterminate either the object or its position, according to the type of neurological damage. A non modularist/atomist/discrete view of the mind could still be supported even though the neurobiological counterpart shows specific "localisations".¹

Though the correspondences in question cannot prove pre-existent psychological distinctions, they can however suggest new ones. In the case of epilepsy of the temporal lobe, the revealed concomitance would prove that a "religious" experience such as that of these patients is special with respect to everyday life

¹ The same considerations can be made for the "specialisations" of neurobiological activity in the temporal sense, such as for the data indicating how a certain operation – signalled by the appearance of a particular evoked potential for example – systematically recurs in a certain moment of the process of cognitive elaboration. A datum of this type does not necessarily mean the presence of a specific stage of the mental process: it could be the index of a certain "curvature", concentration, dynamic movement of the process.



because the brain is in a special state when it occurs. But this type of experience was already known to be special, independently of neurobiological data, since thoughts, interests, attitudes and behaviours testified abundantly in favour of its specialness. What is more, as we said before, it comes as no surprise to that psycho-biological unit which is man to know that a special psychological experience is accompanied by a special neural state. It could instead be interesting to discover, by means of more delicate investigations, that – the example is completely fictitious – the patients in question systematically show, during an epileptic seizure or between seizures, either an N1 neurobiological activation or an N2 activation. This could be the evidence of two different forms of “contact” with the divine that had not been revealed at a psychological level. A more detailed reconstruction of what patients experience or think could thus lead to identification of a contact of the P1 kind characterised by the sensation of understanding the mystery of reality (a predominantly intellectual contact) and a contact of the P2 kind characterised by the sensation of serenity and beauty (a predominantly emotive-aesthetic contact). The differentiation between these two forms of contact, suggested by the biological datum, would need however to be proved on the psychological level by introspective accounts, analysis of attitudes, assessment of facial expressions, study of linguistic expressions and so on.

Involvement of structures

The second type of neurobiological evidence which is often reported consists in showing that a certain neural activation/structure, known to be involved in a certain mental activity/ability/function, is also involved, together with others, in another activity/ability/function, thus proving – so it is claimed – that the second is involved, at a psychological level, also in the first.

What can we say about this type of argumentation? Let us suppose that a neurobiological process N1 (it could be the generation of a neuroelectric potential, or the concentrating of a certain molecule in a certain area of the brain, and so on) develops in the particular neural area or structure when the subject is engaged in a particular mental act P1, let's say in the mental performance of a multiplication for example, and that it is proved that the same process N1 develops in the same structure in correspondence of another mental act P2, for example the mental visualising of digits. Has there been any progress in the psychological knowledge of the mental dynamics of arithmetic calculation?

The datum leads us to hypothesise that the mental calculation (P1) takes place by imagining the numbers implied by it (P2), but this does not provide the evidence. The same neurophysiological mechanism N1 could for example be activated in two biological processes – corresponding to multiplying numbers and

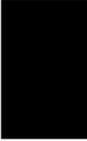
visualising digits respectively – which on the whole are very different from each other in that each involves different mechanisms from those involved in the other (with the exception of the only common mechanism mentioned). Two different psychological processes would appear to correspond to this general diversity of the two biological processes – the one for mental multiplication (P1) and the one for the visualising of digits (P2) – which do not share any common psychological characteristic. It could also be that the process N1 during multiplication (P1) fulfils a certain psychological function, while it fulfils another during the visualisation of digits (P2), which would not therefore be implicated in the mental calculation. It could even be that during the multiplication (P1), the occurrence of the process N1 (together with other neurobiological processes) does not produce the experience of mental visualisation (P2) that it produces when it takes place alone or together with other neurobiological processes other than those which accompany it during multiplication.

Similar doubts may be expressed for the situation in which – it being known that the neural processes/structures N1, N2 and N3 are involved in a mental activity P1 – the process/structure N1 “cannot be used” for any reason, with the subsequent transformation of activity P1 into activity P2. Can the difference between P1 and P2 be attributed to N1? Can we be sure of the role of the structure N1 that is lacking here? There is the risk here of making questionable inferences, like in the story of the experimenter who trained a grasshopper to jump when he whistled. After pulling one leg off the grasshopper, he saw that the grasshopper could still jump when he whistled. So he pulled another leg off but it still managed to jump. He kept on pulling off its legs until there were no more left but this time when he whistled, the insect could no longer jump. The experimenter’s conclusion was: “This proves that if you pull all the legs off a grasshopper, it goes deaf”.

What is the moral of the story here? On the neurobiological level, the anecdote suggests that the lack of a neurobiological structure may not eliminate the specific component of a psychological act, but actually remove a basic a-specific condition for that act to take place. On the psychological level, it invites us to ask ourselves if the neurobiological structure was connected to the specific mental act or to a mental condition necessary to support that act.

Non-probative but circumstantial neurobiological data

Overall, the considerations made above suggest that neuropsychological parallels are unlikely to have a probative function for psychology. They may have a circumstantial function (even strongly circumstantial), that is, they can play an interesting heuristic role: they can point to the presence of specific differences between phenomena considered homogeneous or to the existence of a relationship



between two mental activities, but these specificities and relationships must be established on a psychological level. Psychobiological parallelisms thus constitute an interesting source of conjectures which must however be verified by psychology in the context of mental (and not neural) phenomena and which must be explained in psychological (and not neurobiological) terms. It is important to evaluate each case separately, considering the limits imposed by the artificial nature of the procedure of enquiry or by the reduced representativity of the kind of individuals studied and the logical type of neuro-psychological concomitance in question, to see how far the neuroscientific datum contributes to developing hypotheses on mental activity. If man is a psycho-biological unit, it is to be expected that a distinction or a relation which is revealed on the level of what – following an epistemological-cultural operation – we call the «biological» corresponds to a distinction or a relation on the level of what – through a complementary epistemological-cultural operation – we call the «mental». By taking one of the two perspectives (neuroscientific or psychological) – each partial with respect to the unity of the human person (but science is of course a partial way of looking, a focussing on something that involves keeping something else in the shadows) – certain differences or relationships can be better perceived. What is perceived in one perspective may then be found and proved in the other. Just as the neurosciences are constantly drawing from psychology conceptual constructs in order to investigate their biological basis, in the same way psychology can draw from the neurosciences suggestions about distinctions and relationships in order to investigate their psychological reality.

To conclude, though newspaper reports and even scientific writing might suggest otherwise, it seems that we are still far from being able to say that the “seat” of some mental function has been “localised” in the nervous system or that the biological “cause” of a particular psychological phenomenon has been identified.

Investigations designed to identify specific neural counterparts of psychological phenomena remind us that the mind is intrinsically connected to the body and therefore dependent on the characteristics of the body and the processes developing in it. Mental activity is not something which is juxtaposed to or goes beyond biological activity. It is the execution of the activity of the same individual in which the biological activity is taking place. When I see an object, it is not as though there is on one side the chain of neurophysiological reactions triggered by electromagnetic waves striking the retina of my eyes, and the mental figure of the object on the other side. Instead, it is I who perceive the object, with my body (and the physiological processes that occur in it). The object appears to me – in an intentional, i.e. non-physical way – and reveals its meaning.

Memories, sensations, thoughts and emotions are not internal psychological states which are accompanied by neural processes. For example, going red with shame is not an emotion – a mental content – to which a somatic transformation corresponds; it is not something which lies within, above, next to or behind the biological processes. Going red (and all the neurophysiological reactions occurring together with this mental experience) is our shame, our way of placing ourselves in a certain situation, the way with which this situation takes on meaning for us, the nuances that our intentional relation to the environment acquire in this circumstance.

What we call «mind» and «body» act synergically according to the form taken by the individual's relationship with the world. Man is a physical being who performs acts (which we qualify as mental) through which he intends meanings. These acts are performed by the whole psycho-bodily being of man and are completed in/through/with the physical-bodily structure of this being (and thus are influenced by/benefit from the characteristics – limits and opportunities – of this structure and are not indifferent to the specific anatomical and physiological features of this structure). The meanings which are intended do not however reside within man in the same way as physical objects do. They reside there in that they are a sense which makes itself felt. The task of psychology is thus to describe how this sense makes itself felt (how it is experienced, how it is manifested, how it is acted out) and to identify the conditions which influence it (the elements which facilitate or hinder it, orient, colour and modulate it in certain particular ways). Neurobiological evidence can offer interesting ideas. To help us with an analogy, in music the analysis of the mathematical relationships between the notes do not explain to me the sense of a melody but can highlight characteristics of the system of notes of which the melody is composed, characteristics whose counterpart I can then search for in the meaning I perceive in the melody. In the same way, the study of the brain can highlight characteristics of the neurobiological events whose counterpart I can investigate in terms of correlated psychological meaning.

The culturalist challenge

Let us now consider the second challenge for psychology. Drawing ideas from the Soviet historical-cultural school, someone maintains that, within the context, the elements most significant for psychological dynamics are the instruments - particularly the social instruments - used by man. Man's relationship with reality, it is claimed, is fundamentally mediated by instruments and these shape the structure of the mind. Of these instruments, a special role is attributed to language, to which is attributed not only a communicative function, but also the role of organising and structuring the mind. Language, in turn, is not an absolute element, but still a



coherent element of the cultural structure of which it is part. Since the same individual finds him/herself participating in more than one linguistic-cultural world, different “minds” are thought to develop within the same individual, and these minds are activated differently according to situations, circumstances, roles and objectives of the moment. These are the instances claimed by post-modern psychology. Modern psychology is thought to be based on the assumption of the possibility of having a common object of investigation and the possibility of searching for general laws of the mind. Instead, post-modern psychology assumes that the object of psychology is a historical construction, conveyed by the language, influenced by the historical-social context and therefore no universal laws exist because the mind is always historical. Furthermore, the psychological structure is not unitary; man is decentralised; the subject is dissolved in the linguistic structures and in the sets of relationships in which it is involved; the self breaks up into fragments and multiple selves exist in the individual¹. For example, according to Bachtin² several selves reside in the individual, each with its own verbal expressiveness which changes from context to content. The mind is like a dialogue between several people; the conscience is not a natural object but the voice that another expresses. Along these lines, Harré³ recently claimed that psychology must study how I narrate myself, how others narrate me; the mind is a system that controls the activity of people who interact in a specific spatial-temporal and socio-cultural context; the mind is the point of encounter of structuring influences coming from the context. These positions are supported by philosophical positions according to which multiple versions-interpretations-narrations co-exist and the mind is a constructed and reconstructed text, a space with multiple entrances and intersecting itineraries.

This, to be brief, is the general framework within we can collocate different positions sharing the same conviction that cultural-contextual aspects structure the mind. Within this framework we can identify three positions concerning the contribution made by the cultural context to the construction of the person.

The role of culture

One possibility is to claim that culture contributes to the construction of the person by offering *opportunities* that allow the endogenous resources of the individual to be made explicit. In this perspective the contribution of culture is relatively extrinsic, since mental activity is still considered as mainly generated

¹ Mecacci L., *Psicologia moderna e postmoderna*, Laterza, Rome-Bari 1999.

² Bachtin M.M., *The dialogic imagination*, University of Texas Press, Austin 1981.

³ Harré R. and Gillett G., *La mente discorsiva*, Raffaello Cortina, Milan 1996.

from within the individual. Culture is seen as a factor of facilitation-hindrance, acceleration-deceleration, and so on, but not as a determining factor. Culture concerns the variables which allow or prevent the disclosing of pre-existing potentials. This is the perspective of cultural conditioning.

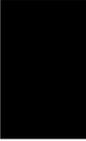
A second possibility is to claim that culture contributes to the construction of the person by producing *influences*. Culture is seen here as a factor external to the individual which affects his/her development, directing its course. In this view, culture is seen as a complex of collectively shared ideas which in the mind of each individual are “translated” into personal models of interpretation of the specific situations encountered in real life and in prototypes of actions. Through these subjective representations, the collective ideas guide the behaviour of individuals. In this position, therefore, culture influences the process of construction of the person, leading him/her to develop a particular view of reality, to share certain social norms and values, to “read” his/her own experiences with particular emphasis, and so on. This is the perspective of cross-cultural psychology.¹

Lastly, it is possible to consider culture as *condition*, a constituent element of the mind of the individual. You cannot become a person without the contribution of culture. In this perspective – which is that of cultural psychology² – culture represents at the same time both the scenario in which mental activity is performed and the instruments with which it is produced. Culture provides the keys for interpreting reality, or simply the keys for accessing reality, since reality is intrinsically a cultural construction. To give sense to the experience, the individual – so it is claimed in this viewpoint – has to make use of frameworks of interpretation and these are offered by culture. Since the self is also a cultural construction, cultural membership determines the way with which the individual lives, represents him/herself, gives value and meaning to his/her own existence. If this view is adopted, the individual has to develop multiple identities (transactional selves) according to the contexts in which s/he has to interact.

How can we read the above-mentioned case of Paul from a culturalist viewpoint? We could say that Paul periodically goes through new and disorientating experiences (during epileptic seizures). Paul tries to interpret these experiences by making reference to a conceptual system which in his cultured western mind he labels as “spiritual”, “mystical” and so on. Paul tries to understand better: he takes this “religious” definition of what is happening to him (in another context he could have made use of an interpretative framework of a “mythological”, “magical”,

¹ Berry J.W. et al., *Cross-cultural psychology*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

² Cole M., *Cultural psychology*, Harvard University Press, Cambridge 1996.



“science-fiction”, etc.) and goes deeper into it; he reads, writes, perhaps gets into contact with a religious group. These frequentations – literary and personal – lead him to assimilate a certain language, encourage him to follow particular practices which become part of his daily behaviour. Gradually Paul absorbs the “canons” of a particular religious micro-culture and constructs a new identity for himself. However the old self continues to live within Paul and it is this self that instils in him the idea that perhaps there might be something “strange” about him in what is happening to him; this “normal” self leads him to seek medical advice, go for clinical tests and so on. In private and within the circle of his religious companions, Paul is the mystic who is in touch with divinity, who wants to communicate to others what he has understood of life and the world and so on; in the neurologist’s consulting room, Paul is the patient who talks about the “symptoms” of his disorder.

The radical culturalist position constitutes a considerable challenge. Indeed, while in the first two positions, the incidence of culture involves peripheral dimensions of the person, in the last position, culture affects the very core of the person. Taking this perspective to the extreme leads to certain problematic consequences. First of all, if the individual cannot be other than how culture has constructed him/her, where can there be space for freedom? It then becomes difficult to identify values, ideas, principles, views, interpretations and so forth on which to converge and around which to create consensus (rationally, empathetically, etc.) since everyone is “imprisoned” in the cultural frameworks with which they have grown and from this there is no escape. Lastly, the individual is barred from the possibility of personalising the sense of the experiences because these must always be interpreted through cultural frameworks and these are always socially shared frameworks; thus, since they have to apply to the majority, they do not capture originality.

The problems of radical culturalism

If someone interprets reality by assimilating the cultural framework which applies in their environment, where do questions about the cultural framework itself come from? It should provide a suitable – though not necessarily exhaustive – interpretation of the world, yet people sometimes realise that there is something “not right” and ask questions about aspects of reality which are not provided for by the framework. So what are they comparing the framework to? There must be a perception of reality not mediated by the framework which appears discordant with the framework and leads to questions being asked.

But even before all this: what motivates people to acquire the framework? It cannot always be only by mere acquiescence or imposition. A framework is

accepted because it is realised that it gives an adequate explanation of aspects of reality that to a certain extent had already been perceived. It is accepted because it is intuited that it gives a good account of what was inaccurately and obscurely pre-felt. In order for the framework to be shared, what it proposes has to “stick”, “coagulate”, make resound something that the individual already pre-understood. When I see a hedge against the horizon at night, my perceiving that hedge certainly cannot fail to be mediated by the cultural artefact of Giacomo Leopardi’s poem «L’infinito», which leads me to perceive meanings and resonances in my current experience that would not emerge if I had not assimilated the “poetic framework” of hedge. Nevertheless, the first time I read that poem I perceived it as important because it linked up within me to meanings which I had up till then represented to myself in an obscure way. The fact that now my perception of that object «che il guardo esclude» [which prevents me from seeing] and the expression of what it awakens in me can only be mediated by the framework of Leopardian lyric does not mean that at the basis there was not an original encounter between something which was in any case present to me and a linguistic-conceptual form which I have found nicely adapts itself to that something. If it is true that culture is a set of instruments that help me to read reality, the acceptance of the readings that these instruments propose must be based on a perception of reality which is not culturally mediated. For example Proust in the last volume of «La recherche» says that literature is a sort of telescope/microscope through which the reader can see within himself, interpret himself, reveal himself to himself. But a blind man would draw no benefit from a telescope or a microscope, just as these instruments would have no use if there were no stars to look at. Leaving behind the metaphor, cultural instruments presuppose a reality to be interpreted (as opposed to the idea that reality is all a cultural construction) and a pre-relation (that the instruments can expand, refine, modify and so on) of the observer with this reality.

On the other hand, what can lead to cultural changes which is intrinsic to the individual and not just the effect of external agents? If a person is unable to access experiences of meanings that do not fall within the current cultural frameworks, where do new or different frameworks come from? The individual is sometimes aware of the gap between his/her own perception of the world and the cultural forms which this perception tries to approach. This gap seems to be symptomatic of ulteriorities that the cultural frameworks cannot grasp.

Lastly, even if it was admitted that the intersubjective comparison and the acquisition of cultural instruments of a community was the determining factor in the construction of the representation that an individual has of him/herself, this would not be the same as saying that personal identity is a cultural product. To be brief: the image of the self is not the self. It might be that, within the context in

which I collocate myself, I am perceived in a different way, and I might even perceive myself in a different way, or the way my mind works might even differ according to the situations, but this does not mean that within me there are several minds, since such differentiations would always be made within a unitary dimension.¹

The mind: somewhere between biology and culture

The culturalist perspective reminds us that man's coming into contact with the sense of things is mediated by cultural constraints as well as by biological limits. The mind always operates in a cultural "humus" and is nourished by this. A person is also constantly engaged in interacting with instruments, individuals, values, behaviours, discourses which incorporate cultural dimensions. But recognising that the mind does not think and feel in a vacuum of culture does not mean that it lacks autonomous powers.

Going back to the case of Paul seen from a culturalist viewpoint, it is not surprising that certain frequentations - social, cultural and so on - lead a person changing his interests, habits, values. But this does not mean that they graft a second identity onto the same individual. Despite the change and despite the contradictory coexistence of different aspects, it is still the same Paul (we would not speak of change, transformation etc. but of substitution, juxtaposition etc. if the referent were not the same individual). It comes as no surprise that the human person is not "monolithic" but subject to mutations; the motto «frangar, non flectar», however noble, is certainly not the one most followed and is perhaps not even the most practical, though we would not go as far as to say that the best way - as in the motto «fluctuat nec mergitur» - is continuous and opportunistic variation. In this motivated changing, the role of culture can be significant. But this does not mean that culture shapes the person.

Why do temporal lobe epileptics focus on religion, painting, philosophy and so on and not mathematics or circus arts? Because in their experiences during the seizures there is a particular range of meanings which appears to them. If they choose to look deeper into their experience and an adaptation to them of their own behaviour within a religious framework, it is because the experience contains something that certain cultural frameworks can clarify, reinforce but not determine

¹ Similar comments can concern this argument: since many different discourses are developed about the mind, then there are many minds. Multiplicity of discourses does not imply multiplicity of their referents. Many different discourses can be developed about the same, unique mind, each discourse highlighting aspects neglected by other discourses. This does not mean that each discourse "construes" a different mind.

from the start. If Paul finds his own way in “conversion” to culture and to “religious” practices it is because the elements of this culture and practices were already inscribed, though in nuce, in the original experiences and for this reason Paul has perceived them as sytonic with respect to these experiences.

It is known that there are experiences which are particularly significant for the individual, though they are not expressed within cultural frameworks. There is a way of feeling and intuiting with reference to reality and existence which appears to be “primitive”, in other words preceding the cultural forms with which individuals then represent it to themselves and to others. It appears that there must be a non-cultural primum, though this must have meaning for the individual otherwise s/he never would manage to capture the sense of what culture “frames”. What is more, being influenced, shaped and so on by a certain culture and receiving from this a certain imprinting does not mean that the individual cannot have access to sensitivity, views, values etc. typical of other cultures, or universal. In culture, a person finds “structures” which offer means for refining and expressing his/her own experience of reality. These structures are however “filled” with meanings which the individual can access and which can be moulded to individual requirements and intuitions which have not been foreseen.

In the case of Paul, we could say that at a certain point of his life an event happens to him (happens to him, to his person as a whole, not to his brain, because this neurological deficit modifies him in all his being, in his behaviour, attitudes, fears, thoughts and so on) which makes him have experiences within which he perceives particular meanings, possible “projections”, opportunities etc. of reality. Paul’s intentioning acts, accompanied by his brain affected by the epileptic focus, are structured in a stable way in certain interests, activities, etc. which orient towards certain cultural instruments and social aggregations, which reinforce, expand, give better expression to those interests, so much that Paul’s personality is bent in a certain direction, making him take on a particular image of himself and particular relational styles.

It is certainly true that every individual opens to reality according to his/her own personal perspective, but the subjectivity of the experience should not be identified in something special that is determined in the mind and which differs from individual to individual. The singularity of the mental experience – just like the discrepancy between this and the actual configuration of things – does not derive from the fact that each of us has in his/her head a different model or representation of reality, but from the particular way with which the meaning which lies in things is perceived by the individual. In reality there is an intrinsic meaning which can be recognised by more than one person (and taking the same attitude towards it). Experiences are different not because minds are different boxes



in which different things are put, but because there is the possibility of reading what there is in the world in original ways. What there is in the world is “the same” for all minds – and this makes intersubjective agreement possible – even though it lends itself to being perceived in different ways by different individuals. Intersubjective agreement is not constructed operatively starting from radically different experiences, but from the participation in a common sense inscribed in things.

(Translated by *Jane Johnson*)

Plenary lecture

K. Helmut Reich*Neurobiology: what could it mean for the Psychology of religion?*

The main aims of this presentation are (i) to situate the mind/brain issue in the philosophical discussion, (ii) to characterise briefly the current state of neurobiology and its methods, and (iii) to explicate interdisciplinary research work involving both neurobiology and psychology of religion. In such research both disciplines could benefit. However, one can differentiate between work more of primary interest either to neurobiology or to psychology of religion. The former includes, for instance, changes of brain states provoked by religious experiences, by intensive prayer, and the like. Examples for the latter would be differences in brain states induced by meditation vs. drug use, cultural differences in religion and religiosity in function of systematic differences of brain characteristics, and the like. These aspects are illustrated via describing research by the Mind & Life Institute.



Neurobiologia: quale può essere il suo contributo alla psicologia della religione?

Introduzione

In questo mondo in rapido mutamento, con un numero sempre crescente di scoperte scientifiche, molte delle quali del tutto inattese, può divenire difficile per i ricercatori sapere come gestire tempo e impegno. Quanto tempo dovremmo dedicare alla nostra ricerca attuale e quanto, invece, allo studio del lavoro e dei progressi compiuti dai nostri colleghi in settori diversi, che potrebbero però rivelarsi preziosi per la nostra ricerca? Questa presentazione si propone altresì di facilitare la risoluzione di questo enigma.

La neurobiologia (= neuroanatomia + neurofisiologia) è un potenziale candidato: in questo campo si possono conseguire risultati importanti per gli psicologi della religione, anche se finora, come gruppo, non ci siamo mai interessati granché a questa disciplina. Quali sono le argomentazioni su cui si fonda questa previsione? Essenzialmente l'aumento delle ricerche neurobiologiche su questioni religiose e l'esperienza di altre branche della psicologia in circostanze analoghe.

Per esemplificare quest'ultimo punto, vorrei ricordare la precedente controversia tra psicologi circa la sostanziale indipendenza o meno di cognizione ed emozione. Il dibattito si è chiuso quando i neuroscienziati (per es., Damasio, 1994, 1999, 2003; LeDoux, 1996) hanno stabilito che cognizione ed emozione sono effettivamente due funzioni concettualmente distinte, eseguite da architetture neurali diverse, anche se (generalmente) interagiscono intimamente. Per inciso, come spesso avviene nella comunità scientifica, ciò non significa, tuttavia, che *tutti* gli scienziati cognitivi siano d'accordo (per es., Lane, Nadel, & Ahern, 2000).

Un esempio ancora più recente concerne la psicanalisi. Secondo Mark Solms (2004), "Freud è tornato e ... sono stati costituiti in quasi tutte le principali città del mondo gruppi di lavoro interdisciplinare che congiungono i campi precedentemente divisi, o perfino antagonistici, della neuroscienza e della psicanalisi" (p. 58). L'*International Society for Neuro-Psychoanalysis* organizza conferenze annuali e pubblica la rivista *Neuro-Psychoanalysis*. Tra i risultati della ricerca neurobiologica che hanno contribuito a generare questo cambiamento si annoverano: (1) la scoperta di strutture cerebrali preposte alla codifica della memoria che elaborano l'informazione esplicitamente/consciamente o implicitamente/inconsciamente (a riprova dell'inconscio di Freud), (2) sistemi di memoria inconscia che mediano l'apprendimento emotivo (provocando sentimenti consci che paiono irrazionali), (3) la dimostrazione che i ricordi consci non sono funzionali nei bambini prima

dell'età di due anni circa (spiegando in questo modo l'amnesia infantile di Freud), (4) la scoperta dei circuiti istintuali responsabili per il perseguimento del piacere (la libido di Freud), l'aggressione violenta, la paura e perfino il panico (che governano l'attaccamento sociale), e (5) le nuove conoscenze sul ruolo svolto dal lobo prefrontale nei sogni (a sostegno della convinzione di Freud sul significato dei sogni). Anche in questo caso, non tutti gli psicanalisti accettano quanto illustrato (per es., Hobson, 2004), ma non è irragionevole presumere che, in un futuro non troppo distante, le terapie terranno maggiormente conto della chimica cerebrale e bilanceranno più efficacemente, nei casi concreti, la psicofarmacologia e la psicoterapia.

Per analogia, che implicazioni ha tutto questo sulla psicologia della religione? Qualche anticipazione: l'ulteriore fioritura di progetti di ricerca interdisciplinare, oltre a quelli già in atto, e una migliore comprensione di fenomeni e attività come le esperienze religiose, gli effetti delle preghiere, le guarigioni spirituali, la meditazione, ecc.

La prospettiva filosofica

Perché presentare questa prospettiva? Perché contribuisce a situare correttamente le questioni fondamentali mente-anima/cervello – la relazione tra gli stati della mente-anima e quelli fisici, oltre a concorrere a chiarire i concetti e la terminologia corrispondenti e a offrire un ancoraggio storico.

Come è noto a noi tutti, naturalmente, la discussione filosofica sulla relazione essenziale tra gli stati della mente/anima e quelli fisici si articola su due grandi alternative: il *dualismo* e il *monismo* della sostanza. Da Platone (per es., circa 375) a Cartesio (1641/1647), fino al filosofo Karl Popper e al neurobiologo John Eccles (1977), le varie forme di *dualismo* sostengono che la mente-anima sia distinta rispetto al corpo fisico, che posseda un certo grado di autonomia e sia capace di "causalità top-down" anche nei confronti di entità fisiche come il cervello. L'attrattiva di questa posizione è rappresentata dalla raffigurazione della mente-anima come agente potente, capace di operare creativamente e, in linea di principio, di inviare e ricevere messaggi al di fuori del corpo. La difficoltà risiede nel concepire un meccanismo che possa effettuare interazioni causali tra entità materiali e non materiali. È per questo motivo che questo tipo di dualismo non è attualmente molto diffuso nei circoli filosofici (per es., P. S. Churchland, 2002, pp. 47-50). Tuttavia, il filosofo David Chalmers (1996) propugna un *dualismo naturalistico*, che ricorda lontanamente il pansichismo.

Per quanto riguarda le varietà di monismo (per es., Agazzi, 1991; Meyering, 1999, pp. 165-167), si ritrova a un'estremità dello spettro il *materialismo riduttivo eliminativo*; secondo questa prospettiva, la cosiddetta mente-anima si limita a porre



pseudoproblemi malconcepiti, perché in realtà non esiste. Gli esseri umani sono completamente governati dall'attività dei neuroni, e non da chimere come la mente-anima, la coscienza, il libero arbitrio, ecc. A tale proposito, i filosofi Paul and Patricia Churchland (2001) prevedono che la psicologia sarà semplicemente assorbita dalle neuroscienze, così come è avvenuto alla precedente astronomia sopralunare, che si è disciolta nella meccanica newtoniana universale. All'altra estremità dello spettro, ritroviamo il *monismo dipolare* che sostiene che l'individuo è un'unità psicosomatica e che il sistema mente/anima-cervello è una configurazione unica a due livelli, dove il livello mente/anima emerge dal livello del cervello. Secondo questo approccio, la mente-anima si manifesta prevalentemente negli stati soggettivi, inconsci, specifici della mente/anima, e può altresì determinare l'attività cerebrale (causalità mente/anima, dove la causalità non assume necessariamente lo stesso significato che ha nella fisica newtoniana, ma può essere un'influenza causale di struttura, del tutto sulle sue parti, di informazione, ecc., ossia una "causalità sistemica" una "causalità informazionale", in un certo senso qualcosa di analogo alla *causa formalis* di Aristotele – in opposizione alla sua *causa efficiens*). Si noti che questo meccanismo opera trasversalmente e in modo ciclico tra i livelli: dall'alto verso il basso e dal basso verso l'alto (per es., Meyering, 1999). Tuttavia, queste questioni rimangono ancora aperte, soprattutto se si include la *coscienza*. (Perché ne abbiamo bisogno? Qual è il vantaggio rispetto agli zombi? Josep Ledoux [1999] esamina la questione in relazione alle emozioni e alla loro consapevolezza). In ogni caso, questa presentazione adotta la prospettiva del monismo dipolare.

Per quanto affascinanti siano questi argomenti, per approfondirli non posso evitare di fare riferimento alla letteratura, tra cui *Philosophy and the Neurosciences* di William Bechtel et al. (2001), lo stimolante *Philosophical Foundations of Neuroscience* di M. R. Bennett e P. M. S. Hacker (2003), il volume su *Neuroscience and the Person*, curato da Robert John Russell et al. e pubblicato congiuntamente dall'Osservatorio Vaticano e dal Centro di teologia e scienze naturali di Berkeley, California (1999), i lavori di Max Velmans (2000, 2003), e Fraser Watts (2002), nonché, sebbene più modestamente, il mio precedente contributo (Reich, in corso di stampa).

Situazione attuale e metodi della neurobiologia

Il nostro sistema nervoso, e in particolare il cervello, sono necessari per percepire gli stimoli dell'ambiente tramite i cinque sensi, imparare e ricordare, programmare, decidere, eseguire azioni, così come per stare svegli, addormentarsi, sognare, prestare attenzione, rimanere consapevoli, fare esperienza dei ritmi circadiani, ecc. (per es., P. S. Churchland, 2002). In sintesi, la neurobiologia

persegue l'obiettivo di spiegare i meccanismi fisici che sembrano sottendere alle funzioni psicologiche.

Per conseguire questo obiettivo, occorre conoscere sia le *strutture* che le *funzioni* del cervello. È un'impresa immane. Per esempio, nella percezione visiva sono coinvolte almeno 33 zone cerebrali interconnesse (Van Essen & Gallant, 2001). Poiché non si può suddividere il cervello in tutte le sue sezioni per poi studiarle indipendentemente, né tanto meno ricomporlo dopo avere rimosso alcune parti, un approccio di ricerca pratica è rappresentato essenzialmente da una sorta di reverse engineering. I settori di ricerca più ricorrenti includono la neurobiologia della visione, dell'udito, del tatto, dell'olfatto e del gusto, del linguaggio, della violenza, dell'abuso di stupefacenti, di patologie come l'epilessia e il morbo di Alzheimer, e per ultimo, ma non certo in ordine di importanza, della coscienza.

Oltre alla misurazione dei parametri fisiologici, i principali metodi di ricerca della neurobiologia sono (i) *l'osservazione del funzionamento* locale/globale del cervello tramite la risonanza magnetica funzionale per immagini (fMRI), la tomografia a emissione di positroni (PET), l'elettroencefalogramma (EEG), eccetera; (ii) *l'osservazione del danno* funzionale in seguito a lesioni o estirpazioni (iii) *interventi* di vari tipi, come l'impianto di elettrodi nel cervello e successiva applicazione di impulsi elettrici agli stessi, la trasmissione di scariche elettriche o magnetiche tramite appositi cuffie o caschi (per es., Persinger, 2002), oppure la somministrazione di vari farmaci (generalmente integrata con [i], di cui sopra), (iv) la *simulazione* delle funzioni cerebrali in termini di reti neurali, macchine "pensanti" (Holland, 2003), ecc. Bechtel e Stufflebeam (2001) esaminano, in generale, i progressi e i problemi connessi con queste questioni. Wildman e Brothers (1999, pp. 396-398), così come Reich (2002a) evidenziano le difficoltà che oggi si frappongono ai tentativi di spiegare, da un punto di vista neurobiologico, le esperienze religiose di relazione con l'Essere..

Si ricorre agli approcci molecolari, cellulari, biochimici e biofisici per trattare problemi fondamentali attinenti alle funzioni cerebrali, al loro sviluppo e a patologie come quelle a carico dei recettori e dei canali ionici dei neuroni e delle glia, delle funzioni sinaptiche e della plasticità, della segnalazione intracellulare, e delle funzioni neurali integrative. Si conducono inoltre indagini a livello di gruppi di neuroni e sinapsi, nonché di sistemi interconnessi di neuroni e sinapsi. Tutte queste ricerche si sviluppano seguendo vie parallele, correggendosi e stimolandosi reciprocamente. La ricerca interdisciplinare (che include la matematica) è sempre più riconosciuta per l'impatto che ha sulle neuroscienze e per il suo ruolo come fattore essenziale di progresso in questo settore (Phillips, 2003).

Neurobiologia e psicologia della religione

Mentre lo studio della struttura del cervello è orientato dalla natura stessa dell'oggetto, in certa misura, quello delle funzioni risulta più semplice se si ha un'idea di ciò che si cerca. Alcuni contributi importanti sono offerti dalla ricerca psicologica, della fenomenologia (per es., Moran & Mooney, 2002) e dalla psichiatria.

Quanto alla psicologia della religione, potremmo citare alcuni esempi. William James (1902, p. 7), nel primissimo capitolo di *La varietà dell'esperienza religiosa* tratta il caso di George Fox, il fondatore della religione quacchera. Benché dispensi elogi su questa religione, James rileva che, in termini di costituzione nervosa, Fox era uno "psicopatico...della peggiore risma". Si ritrovano affermazioni analoghe su Paolo di Tarso (cfr. Atran, 2002, p. 172), Martin Lutero, e altre figure religiose (cfr. Wildman & Brothers, 1999). Conoscendo questa situazione, Eugene d'Aquili & Andrew Newberg (1999), Michael Persinger (2002), Vilayanur Ramachandran & Sandra Blakeslee (1998, pp. 174-198) e altri neuroscienziati presentano i loro rispettivi studi delle esperienze religiose in termini di processi cerebrali. Indubbiamente, ci sono moltissime altre preziose fonti della psicologia della religione cui può attingere la ricerca neurobiologica (per es., Spilka et al., 2003; Wulff, 1997). Le esperienze mistiche, per esempio, potrebbero essere esaminate attraverso una lente più potente (cfr. Lipset, 1991).

Quale vantaggio può trarre la psicologia della religione? James Ashbrook e Carol Albright (1997), per citare un esempio, descrivono orientativamente una via "in cui la religione e la neuroscienza confluiscono". Alcuni studi specifici si concentrano su temi come le differenze (neurobiologiche) tra la lettura di un salmo e di una filastrocca (Azari et al., 2001), sullo stress emotivo come motivatore naturale della religiosità (Atran, 2002, pp. 169-170), ecc. Sicuramente altri lavori vedranno la luce.

Un valido esempio di organizzazione di ricerca interdisciplinare

Per dare concretezza e rendere più stimolante questa trattazione, vorrei citare un esempio particolare: la fondazione e le attività del Mind and Life Institute, con sede a Boulder, Colorado. (In questa sezione utilizzerò liberamente materiale tratto dai siti Internet). Non è l'unico istituto che catalizza la ricerca sulla mente e la vita (per es., il Dalai Lama et al., 1991). La ragione principale per cui ho scelto questo esempio risiede nel fatto che i cofondatori hanno promosso e sostenuto questa ricerca come attività continua, sistematica, mirata e esclusiva per due decenni circa, e lo sviluppo non si è arrestato. Il Mind and Life Institute è in grado di offrire un valido contributo all'attuale rivoluzione della nostra comprensione scientifica della mente grazie alla creazione di ponti interdisciplinari volti ad approfondire le nostri

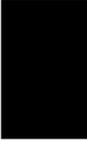
conoscenza scientifiche sulla teoria e le pratiche meditative. Negli ultimi anni, gli scienziati del Mind and Life Institute delle Università di Wisconsin-Madison, California-San Francisco, California-Berkeley, e Harvard hanno condotto esperimenti e studi approfonditi, alcuni dei quali sono tuttora in corso. Questi progetti si avvalgono dei più recenti progressi delle neuroscienze e della psicologia. Consentitemi di esordire con una nota più personale sul cofondatore dell'Istituto, il defunto biologo cileno Francesco Varela.

Ho incontrato personalmente Varela nel corso di un incontro estivo "New Age" a Lloret del Mar (Spagna) nel 1978, se la memoria non mi inganna. Per tutta la settimana, Varela e l'illustre neuroscienziato Karl Pribram hanno disquisito sulle reciproche aree di interesse di fronte al pubblico. Varela ha spiegato che la "sopravvivenza del più adatto" non si significa che un essere vivente sia *perfettamente* idoneo al suo ambiente, ma che usa l'ambito di manovra a sua disposizione nella sua nicchia ambientale per ottimizzare, tramite auto-"creazione" (ossia l'autopoiesi a livello molecolare), la sua struttura e le sue modalità di funzionamento interne: in altre parole, per acquisire il metabolismo e il sistema immunitario più efficienti, così come tutte le altre caratteristiche che assicurano una lunga sopravvivenza. Pribram descriveva le strutture e le funzioni cerebrali, tra cui il modello della memoria olografica, e riferiva la scoperta degli anelli di feedback, che, per esempio, possono bloccare il dolore, a tal punto che un soldato, nel corso della battaglia, può perfino non accorgersi di essere stato ferito. Inoltre, quando Varela diveniva piuttosto astratto, o addirittura filosofico, Pribram gli chiedeva di spiegare le sue idee facendo riferimento al sistema nervoso. Proseguendo questo tipo di studi negli anni successivi, Varela sviluppò un interesse sempre più pronunciato verso la neurobiologia, che lo ha poi portato a cofondare nel 1980 (insieme con l'imprenditore nordamericano Adam Engle, praticante buddista dal 1974) il Mind and Life Institute (legalmente costituito nel 1990 – cfr. URL <http://www.mindandlife.org/history.html>).

Varela (ed Enge) erano profondamente convinti che i buddisti, con i loro 2.500 anni di storia di indagine introspettiva della natura della mente, avessero molto da offrire ai neuroscienziati (per es., Varela, Thompson, & Rosch, 1991). Ergo:

Lo scopo del Mind and Life Institute è favorire un'intensa collaborazione di lavoro e di ricerca tra la scienza moderna e il buddismo – le due tradizioni più potenti al mondo in termini di comprensione della natura della realtà e dello studio della mente (<http://www.mindandlife.org> – da cui sono tratte anche le informazioni che seguono).

L'obiettivo dichiarato dell'Istituto è "promuovere la creazione di una scienza della mente sperimentale ed esperienziale, contemplativa, compassionevole e rigorosa, capace di guidare e complementare la medicina, la neuroscienza, la



psicologia, l'istruzione e lo sviluppo umano" e "contribuire alla rivoluzione epistemologica in atto nella fisica moderna e nella filosofia, al fine di ampliare la nostra concezione della conoscenza, intesa come l'integrazione delle diverse dimensioni del mondo" (ibid). Segue la *mission* dell'Istituto, riportata in precedenza.

Dal 1987, l'Istituto ha patrocinato piccole riunioni semiprivato, prevalentemente presso la sede del Dalai Lama, a Dharamsala, India (<http://www.mindandlife.org/past.conf.html> – cfr. Varela, 1997; Goleman, 2003). Queste riunioni proseguiranno con *Mind and Life XII: "Neuroplasticità: substrati neuronali dell'apprendimento e della trasformazione"* che si terrà a Dharamsala, India, dal 18 al 22 ottobre 2004 (<http://www.mindandlife.org/conf04.html>). Nel 2003 il Mind and Life Institute si è rivolto al pubblico in occasione della conferenza "Investigating the Mind" tenutasi presso il MIT e patrocinata dal McGovern Institute for Brain Research del MIT (Barinaga, 2003, da cui sono tratte anche le informazioni che seguono; cfr. <http://www.investigatingthemind.org>). I 1.100 partecipanti sono stati edotti sulle più recenti scoperte sull'attenzione e il controllo cognitivo, sulla visualizzazione mentale e sulle emozioni. Il seguito, "Investigating the Mind II", si terrà a Bethesda, Maryland, nel 2005.

Il "2004 Mind and Life Summer Research Institute", organizzato presso il Garrison Institute, a Garrison, New York, dal 21 al 27 giugno 2004, è una delle attività dell'istituto orientate verso il futuro. Lo scopo era "intensificare la ricerca congiunta tra neuroscienziati cognitivi e affettivi e eruditi e praticanti della contemplazione buddista. L'obiettivo a lungo termine è promuovere la formazione di una nuova generazione di neuroscienziati cognitivi/affettivi interessati all'esplorazione dell'impatto della pratica contemplativa sulla mente, sul comportamento e sulle funzioni cerebrali, tra cui il ruolo potenziale dei metodi contemplativi nella caratterizzazione dell'esperienza e della coscienza umana, nonché di eruditi buddisti desiderosi di approfondire le loro conoscenze sulle scienze moderne della mente" (www.mindandlife.org/ml.summer.institute.html). In sintesi, le finalità specifiche erano: "(1) stimolare una discussione strategica tra gli psicologi sperimentali moderni, i neuroscienziati e gli scienziati cognitivi, da un lato, e gli eruditi buddisti, dall'altro, al fine di elaborare protocolli di indagine e di intensificare la ricerca sull'attività mentale umana; (2) stimolare la partecipazione alle discussioni di un gruppo composto da scienziati in erba (studenti universitari e post-docs) e alcuni giovani studiosi buddisti, in vista della creazione di una nuova generazione interessata all'innovazione e all'interfaccia mente-cervello; (3) far progredire, in questo modo, un programma di ricerca congiunta per studiare l'impatto della pratica contemplativa sulla mente, sul comportamento, sulla funzione cerebrale, tramite un uso informato del controllo della mente nelle

neuroscienze umane (ibid.). Anche la strategia della riunione presenta alcuni aspetti di interesse generale. Sempre citando dal sito Internet: “il senato accademico sarà costituito da un piccolo gruppo di scienziati e di studiosi/praticanti buddisti. La partecipazione all’incontro sarà limitata a circa 60 persone, perché i progressi scientifici innovativi e interdisciplinari si conseguono con maggiore probabilità in un piccolo gruppo di studiosi motivati. Inoltre, offrendo opportunità di formazione a giovani studiosi agli inizi di carriera o ancora in fase di formazione, si possono aprire straordinarie prospettive”. Il formato della riunione si sposava a questa strategia. La partecipazione era condizionata alla previa accettazione della relativa domanda (i posti per gli europei erano limitati a due); il costo totale per i cinque giorni era di USD 100.- (ibid.). La preparazione prevedeva la diffusione di una lista di letture, resa pubblica sul sito www.mindandlife.org/ml.si04.reading.lists.html

Tematiche della ricerca

L’incontro *Mind and Life* XI, tenutosi nel 2003 presso il MIT, ha fornito un’illustrazione delle tematiche delle ricerche condotte finora (Barinaga, 2003; <http://www.mindandlife.org/conf03.html>).

Prima di esaminare più nel dettaglio le questioni trattate nel corso della conferenza, già indicate in precedenza, è opportuno fare riferimento a un aspetto positivo più generale delle riunioni *Mind and Life*: si tratta di incontri che promuovono conoscenza, stima e rispetto reciproci. Gli occidentali hanno compreso che la meditazione non è semplicemente una forma di rilassamento, bensì, almeno per i buddisti, un sistema rigoroso di allenamento della mente e di osservazione dei processi mentali in prima persona. Sanno altresì che, nel corso delle misurazioni cerebrali, i meditatori di tradizione buddista e di consolidata esperienza sono in grado di descrivere con maggiore precisione, rispetto alle persone non allenate, sia i cambiamenti di attenzione, che le emozioni e le immagini passeggera. Da parte loro, i buddisti auspicano che queste ricerche diano vita a un mondo più sano e consentano loro di capire meglio gli stati mentali che raggiungono attraverso la meditazione. L’aspetto più importante è che questi praticanti della meditazione non sono semplicemente dei “soggetti” nel senso comune del termine, bensì dei veri e propri collaboratori, che contribuiscono all’elaborazione dei protocolli scientifici di ricerca e partecipano alle analisi e alle pubblicazioni. Vediamo ora le tematiche della conferenza:

Per quanto riguarda l’*attenzione* (“la porta della coscienza”) e il *controllo cognitivo* (“la capacità di agire e pensare in armonia con l’intenzione”), finora si è posto l’accento sulla comprensione dei processi psicologici e dei meccanismi neurali sottostanti. (Si registra inoltre un interesse sempre più pronunciato verso i fenomeni che comportano alterazioni del normale locus del controllo, come



l'ipnosi o la risposta al placebo). Contrariamente alle convinzioni dei neuroscienziati occidentali, i meditatori allenati sostengono di essere in grado di mantenere la loro attenzione focalizzata su un unico oggetto per ore, oppure di spostarla ripetutamente e con molta rapidità da un oggetto all'altro. Un imminente studio deluciderà se tali capacità siano effettivamente il risultato dell'allenamento o se vadano attribuite a doti naturali straordinarie.

Le *immagini mentali* ("l'arredamento della mente") popolano anche il mondo interno: immagini visive, verbali, tattili e di altra natura. Superando il pessimismo di filosofi come Ludwig Wittgenstein e il negativismo dei comportamentisti nei confronti del valore scientifico dell'introspezione, sono in corso indagini sulle impronte osservabili delle immagini mentali. Anche in questo caso, uno dei punti controversi è per quanto tempo un praticante buddista con esperienza riesca a trattenere un'immagine nella mente. Si prevede che la soluzione sarà offerta dalla risonanza magnetica funzionale cerebrale, che potrebbe rivelare un'attività insolita, spiegando in questo modo le prestazioni dei buddisti.

E le *emozioni* ("dimensione fondamentale della vita mentale umana)? Anche in questo caso, esistono due approcci. La psicologia occidentale opera una distinzione tra emozioni positive (gioia, contentezza, ecc.) e negative (collera, paura, ecc.), e sostiene che le emozioni tendono a turbare e offuscare il ragionamento e il controllo cognitivo. Il Buddismo vede le emozioni in termini di salubrità (o meno) per il funzionamento personale e sociale dell'individuo. Il Buddismo sottolinea che le emozioni possono essere regolate tramite strategie cognitive, insistendo, in particolare, sulla compassione. L'attività del lobo frontale del cervello riflette lo stato emotivo di una persona. Uno stato positivo si traduce in un elevato livello di attività dell'area frontale sinistra rispetto a quella destra; viceversa per uno stato negativo. I risultati preliminari indicano che i meditatori di lunga pratica sono in grado di raggiungere livelli di valori positivi più elevati rispetto ai non meditatori.

Passerei ora all'ultimo punto: l'*integrazione*. In questo ambito, le differenze metodologiche sono sostanziali. Il Buddismo come modalità di indagine è caratterizzato da pratiche estremamente rigorose di introspezione o da metodiche di ricerca "in prima persona". La scienza biocomportamentale occidentale come modalità di indagine si distingue per le pratiche, altrettanto rigorose, di osservazione esterna, "in terza persona", in particolare tramite strumenti. Tuttavia, appare sempre più chiaro anche in occidente che lo studio della coscienza, per esempio, impone il ricorso a dati raccolti in prima persona (per es., Varela & Shear, 1999; Jack & Roepstorff, 2003). Vi è poi la questione della motivazione. Come rilevato dal Dalai Lama, i Buddisti sono motivati dal desiderio di promuovere le emozioni

positive e scoraggiare quelle negative. Gli occidentali sono in grado di uniformarsi a questa visione, o non possono separarsi dal loro ideale di ricerca “oggettiva”?

Quali fatti scientifici sottendono all'appello del Dalai Lama (cfr. Goleman, 2003)? Le risposte stereotipiche specifiche alle emozioni solitamente scaturiscono anche dai nostri organi interni (viscerali), senza che noi ne siamo consapevoli. In una situazione stressante, queste risposte comprendono la stimolazione del sistema cardiovascolare (aumento della pressione sanguigna, del battito cardiaco e della gittata cardiaca), necessaria per preparare l'organismo alla reazione di “lotta o fuga”. L'emozione di paura è associata all'inibizione delle contrazioni e delle secrezioni del sistema gastrointestinale superiore (stomaco e duodeno) e alla stimolazione della motilità e delle secrezioni del sistema gastrointestinale inferiore (colon sigmoideo e retto). La prima può contribuire a generare sensazioni di sazietà e di mancanza di appetito, la seconda a provocare diarrea e dolori a livello dell'addome inferiore. Quando questa emozione si trasforma in collera, si inverte questo modello di attività gastrointestinale superiore, con conseguente stimolazione delle contrazioni gastriche e della secrezione acida. Tramite i processi mentali diretti delle tecniche di meditazione, i maestri di questa pratica sono in grado di lavorare facilmente e consapevolmente con stati emotivi potenti, di manipolare volontariamente i processi fisiologici di base, e di catalizzare gli effetti curativi psicologici e biologici. L'auspicio è che altri possano apprendere quanto meno i rudimenti di questo sapere, migliorando così il loro stato di salute e il loro comportamento sociale.

Si può attingere a un'altra ricca fonte di tematiche di ricerca attraverso il *Summer Research Institute*, cui si è già fatto riferimento (<http://www.mindandlife.org/ml.summer.institute.html>). Rilievo scientifico viene dato allo “sviluppo di schemi rigorosi di sperimentazione per valutare sia gli effetti di stato che di tratto della pratica contemplativa, nonché di schemi di sperimentazione potenziali per integrare i metodi contemplativi “in prima persona” nella ricerca della neuroscienza cognitiva/affettiva sulla coscienza (ibid.)”. Tra gli esempi di tematiche si enumerano:

- Le ricerche di neuroimaging funzionale sulle relazioni tra i mutamenti dell'esperienza soggettiva durante la meditazione e le alterazioni della funzione cerebrale.
- La neuroplasticità e le sue implicazioni sulla comprensione delle trasformazioni del cervello e del comportamento indotte dalla pratica contemplativa.
- L'integrazione dei metodi in prima persona nella ricerca sulle funzioni cerebrali, sulla meditazione e sulla coscienza.
- Gli effetti di tratti affettivi e cognitivi della meditazione e i metodi per indagare questi cambiamenti a livello cerebrale e comportamentale.

- La ricerca longitudinale con i meditatori.
- Le questioni epistemologiche e metodologiche attinenti all'introspezione e alla metacognizione, viste nella prospettiva della psicologia buddista e della scienza cognitiva moderna.

Per una presentazione più dettagliata si rimanda al programma (cfr. sito Internet).

Osservazioni conclusive

Dopo aver introdotto l'argomento e situato la questione mente/anima-cervello nella discussione filosofica, ho presentato brevemente la situazione attuale e i metodi della neurobiologia, illustrando i lavori di ricerca interdisciplinare in cui confluiscono la neurobiologia e la psicologia della religione. Spero di aver dimostrato che la psicologia della religione può contribuire a questi lavori, traendone vantaggio a sua volta. In particolare, la neurobiologia può concorrere a chiarire alcune opinioni controverse su fenomeni religiosi come gli effetti della meditazione, delle preghiere, delle esperienze mistiche, e forse delle guarigioni spirituali. Oltre alle difficoltà tipiche della ricerca interdisciplinare, come l'apprendimento del reciproco gergo tecnico, si rilevano difficoltà specifiche: trovare i soggetti adatti, o gli strumenti e i metodi che assicurino un livello adeguato di sensibilità spaziotemporale/discriminazione/potere risolutivo, nonché validità e affidabilità, al fine di esplorare fenomeni poco definiti e non riproducibili su richiesta (cfr. Newberg e Iversen, 2003). In conclusione, visti i potenziali risultati, vale la pena intraprendere gli sforzi necessari.

Bibliografia

- Agazzi, E. (Ed.) (1991). *The problem of reductionism in science*. Dordrecht: Kluwer.
- Atran, S. (2002). The neuropsychology of religion. In R. Joseph (Ed.), *NeuroTheology* (pp. 163-186). San Jose, CA: California University Press.
- Azari, N. P., Nickel, J., Wunderlich, G., Niedeggen, M., Hefter, H., Tellmann L., Herzog, H., Stoerig, P., Birnbacher, D., & Seitz, R. J. (2001). Neural correlates of religious experience. *European Journal of Neuroscience*, 13 (8), 649-652.
- Barinaga, M. (2003). Studying the well-trained mind. Buddhist monks and Western scientists are comparing notes on how the mind works and collaborating to test insights gleaned from meditation. *Science*, 302, 3rd October, 44-46.
- Bechtel, W., & Stufflebeam R. S. (2001). Epistemic issues in procuring evidence about the brain: The importance of research instruments and techniques. In W. Bechtel, P. Mandik, J. Mundale, & R. S. Stufflebeam (Eds.), *Philosophy and the neurosciences, a reader* (pp. 55-82). Malden, MA / Oxford: Blackwell.
- Bechtel, W., Mandik, P., Mundale, J., & Stufflebeam, R. S. (Eds.). (2001). *Philosophy and the neurosciences, a reader*. Malden, MA - Oxford: Blackwell.

- Bennett, M. R., & Hacker, P. M. S. (2003). *Philosophical foundations of neuroscience*. Malden, MA / Oxford, England: Blackwell.
- Chalmers, D. J. (1996). *The conscious mind: In search of a theory of conscious experience*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- Churchland, P. M., & Churchland, P. S. (2001). Mc Cauley's demand for a co-level competitor. In W. Bechtel, P. Mandik, J. Mundale, & R. S. Stuffelbeam (Eds.), *Philosophy and the neurosciences, a reader* (pp. 457-465). Malden, MA / Oxford: Blackwell.
- Churchland, P. S. (2002). *Brain-Wise. Studies in neurophilosophy*. Cambridge, MA: MIT Press / Bradford.
- Damasio, A. R. (1994). *Descartes' error: Emotion, reason and the human brain*. New York: Grosset/Putnam/Avon books. London: Papermac, 1996.
- Damasio, A. R. (1999). *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness*. New York, etc.: Harcourt Brace / London: Vintage, 2000.
- Damasio, A. R. (2003). *Looking for Spinoza: Joy, sorrow, and the feeling brain*. Orlando: Harcourt / London: Heinemann.
- Descartes, R. (1641/1647). *Les méditations métaphysiques de René Des-Cartes touchant la première philosophie.*, Paris: Veuve Jean Camusat & Pierre Le Petit. (orig. Latino, 1641).
- Goleman, D. (2003). Destructive emotions: And how we can overcome them – a dialogue with the Dalai Lama. London: Bloomsbury.
- Hobson, J. A. (2004). Freud returns? Like a bad dream. *Scientific American*, 290 (5, May), 63.
- Jack, A. I., & Roepstorff, A. (Eds.). (2003). Theme issue: Trusting the subject (part 1). *Journal of Consciousness Studies*, 10 (9-10, September/October), v-xx, 1-186.
- James, W. (1902). *The varieties of religious experience*. New York / London / Bombay: Longmans, Green, & Co.; reprinted [with the same page numbers] by the Penguin American Library, 1982.
- Lane, R. D., Nadel, L., & Ahern, G. (Eds.) (2000). *Cognitive neuroscience of emotions*. New York / Oxford: Oxford University Press.
- LeDoux, J. (1996). *The emotional brain: the mysterious underpinnings of emotional life*. New York: Simon and Schuster / London: Weidenfeld & Nicolson, 1998.
- LeDoux, J. (1999). Emotions: A view through the brain. In R. J. Russel, N. Murphy, T. C. Meyering, & M. E. Arbib, (Eds.), *Neuroscience and the person. Scientific perspectives on divine action*, vol. 4 (pp. 101-117). Vatican City State: Vatican Observatory Publications / Berkeley, CA: CTNS.
- Lipsett, P. R. (1992). *Wege zur Transzendenzerfahrung [Ways to experiencing transcendence]*. Münsterschwarzach, Germany: Vier-Türme-Verlag.
- Meyering, T. (1999). Mind matters: Physicalism and the autonomy of the person. In R. J. Russel, N. Murphy, T. C. Meyering, & M. E. Arbib, (Eds.), *Neuroscience and the person. Scientific perspectives on divine action*, vol. 4 (pp. 165-177). Vatican City State: Vatican Observatory Publications / Berkeley, CA: CTNS.
- Newberg, A.B., & Iversen, J. (2003). The neural basis of the complex mental task of meditation: neurotransmitter and neurochemical considerations. *Medical Hypotheses*, 61 (2), 282-291
- Phillips, H. (2003). A merging of minds. *New Scientist*, vol. 180, no. 2419, Nov. 1, 52-55.
- Plato (ca 375). Allegory of the cave. In *Politeia [The republic]*, Book VII, 514a-520a; numerous editions and translations since.
- Persinger, M. A. (2002). Experimental simulation of the God experience: Implications for religious beliefs and the future of the human species. In R. Joseph (Ed.), *NeuroTheology* (pp. 267-284). San Jose, CA: University Press, California.
- Popper, K. R., & Eccles, J. (1977). *The self and its brain*. Berlin, etc.: Springer.

- Rachmandran, V. S., & Blakeslee, S. (1998). *Phantoms in the brain. Probing the mysteries of the human mind*. New York: W. Morrow & Co.
- Reich, K. H. (2002a). Researching "God's" communication with the human brain. Presentation at the symposium "Neuroscience and the study of religion and spirituality" at the *APA Annual Convention* in Chicago, August 22-25.
- Reich, K. H. (2002b). *Developing the horizons of the mind. Relational and contextual reasoning and the resolution of cognitive conflict*. Cambridge, England, etc.: Cambridge University Press.
- Reich, K. H. (in press). Psychology of religion and neurobiology: Which relationship? *Archiv für Religionspsychologie*.
- Russel, R. J., Murphy, N., Meyering, T. C., & Arbib, M. E. (Eds.), *Neuroscience and the person. Scientific perspectives on divine action*, vol. 4. Vatican City State: Vatican Observatory Publications / Berkeley, CA: CTNS.
- Solms, M. (2004). Freud returns. *Scientific American*, 290 (5, May), 56-62.
- Spilka, B., Hood, R. W. Jr., Hunsberger, B., & Gorsuch, R. (2003). *The psychology of religion, An empirical approach*. 3rd edition. New York / London: Guilford.
- The Dalai Lama; Benson, H., Thurman, R. A. F., Gardner, H. E., Goleman, D., and participants in The Harvard Mind Science Symposium (1991). *Mind science. An East-West dialogue*. Boston: Wisdom Publications.
- Van Essen, D. C., & Gallant, J. L. (2001). Neural mechanisms of form and motion processing in the primate visual system. In W. Bechtel, P. Mandik, J. Mundale, & R. S. Stufflebeam (Eds.), *Philosophy and the neurosciences, a reader* (pp. 209-224). Malden, MA / Oxford: Blackwell.
- Varela, F. (1997). *Sleeping, dreaming, and dying*. Boston: Wisdom Publications.
- Varela, F., & Shear, J. (Eds.) (1999). *The view from within. First-person approaches to the study of consciousness*. Thorverton, England / Bowling Green, Ohio: Imprint Academic; also *Journal of Consciousness Studies*, 6 (2-3), 1999.
- Varela, F.; Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge, MA / London: The MIT Press.
- Velmans, M. (2000). *Understanding consciousness*. London/Philadelphia: Routledge.
- Velmans, M. (2003). Preconscious free will. *Journal of Consciousness Studies*, 10 (12), 42-61.
- Watts, F. (2002). *Theology and Psychology*. Aldershot, England: Ashgate.
- Wulff, D. M. (1997). *Psychology of religion: Classic and contemporary*. New York, etc.: J. Wiley & Sons.

Parallel session - 3E

José Rogerio Machado de Paula

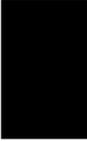
Perception of values among Brazilian Roman Catholic seminarians

This research investigated the perception of values among Brazilian Roman Catholic seminarians. A cognitive theoretical frame was proposed considering three elements of the values: the **Choice and Orientation** (criteria for election and orientation of behavior and actions in the social universe); the **Importance** (orientation towards an object or action and its ought-to feature); and the **Strength** (the relational aspect of the value). In semi-structured interviews these elements were tested. The Strength and the Importance did not suffer significant modifications. The element of choice increased its relevance.

Coralie Buxant, Vassilis Saroglou, Stefania Casalfiore

Attachment and need for closure among members of so-called "cults" and traditional religious groups

The purpose of this study is to examine the contribution of individual psychological factors, both cognitive (need for closure), and emotional-relational one's (adult attachment and retrospective perception of childhood attachment), which are implied in membership to so-called "cultic groups" and traditional religious groups. The sample consists of 114 members of different "cults" and religious groups. Results showed significant differences between our groups as well as between the latter and normative data. Attention has been paid on the potential moderator effect of social desirability.

**Dagfinn Ulland**

Problem area: charismatic spirituality. A study of ecstatic religious experience

The project title is "Charismatic Spirituality - A study of ecstatic religious experiences". Central questions are: How to interpret ecstatic religious experiences like falling, laughter, shaking and bowing from a religio-psychological point of view? What happens and which interpretations are given to such experiences? The study is a religio-psychological research using a qualitative method and based on material from written documents, field observation and interviews. Usually the interpretation of experiences like these is given in a theological framework. In this study the social science and the religio-psychological point of view is in focus.

The ecstatic religious experiences are usually interpreted theologically as evidence of the presence of God and his love. These experiences are also interpreted in certain Christian churches as emanating from the human body, but nothing in the present material suggests a religio-psychological interpretation.

Using Professor Antoon Geels psychological model of personality in my analysis I found new perspectives to interpret the experiences: The socio-cultural context is important for the expectation people bring with them to the meetings. The social and psychological interactions and relations between participants and leaders, the songs and music, symbols and rituals are important factors to provide stimuli resulting in bodily reactions. But in an individual-psychological perspective something also happens to the adaptive and defence functions. The shift in cognitive style and a receptive attitude in worship and prayer are also important emotional preparations for these bodily reactions.

In this way the study is an attempt to illuminate the anthropological and religio-psychological perspectives on religious experiences. It is meant to supplement rather than to explain away a theological interpretation. The results cannot be generalised, but can nevertheless have meaning for the persons involved. I also think the results can be of importance in terms of interpreting religious experiences in various contexts such as religious groups, education and health care

Sessione di lavoro - 3I

Georgina Falco*Le famiglie (religiose) come primo ambito di contestualizzazione*

Questo intervento riferisce di una indagine sulle ragioni per cui alcune persone cresciute in famiglie religiose siano portate verso un sentire religioso o viceversa lo rifiutino. Due ipotesi sottendono questo lavoro. La prima, che denota la mia formazione psicoanalitico-strutturale, è che gli aspetti fondamentali dello psichismo siano fondati sulle prime relazioni del bambino nel contesto familiare. La seconda ipotesi, che rispecchia il mio interesse per gli argomenti socio-culturali e la mia esperienza con i gruppi, è quella che la famiglia sia un contesto grupale a sua volta connotato dall'ambito culturale dove è inserito.

L'indagine è orientata sulle particolarità significanti di questi contesti ed sul modo con cui queste modalità vengano ricontestualizzate ed interiorizzate dal nuovo membro della famiglia. Il materiale per questa riflessione mi è stato fornito da sedute psicoterapiche e da colloqui non strutturati con persone da me selezionate di alcune comunità religiose: cristiani, ebrei e testimoni di Geova.

Maura Lichino*Rapporto col trascendente nel rapporto di transfert*

Questo lavoro descrive un evento transferale in corso di analisi che chiarisce come la modalità relazionale fra paziente e terapeuta rispecchi il rapporto della paziente col trascendente. Questo evento si è verificato in seguito all'inusuale indagine, da parte della terapeuta, di un riferimento alla religione fatto dalla paziente. L'insolito interesse della terapeuta al contenuto ha acceso una sequenza relazionale che si è manifestata attraverso un sogno. L'interpretazione del sogno,



costruita attraverso le associazioni della paziente, evidenzia l'identità fra l'immagine della divinità creata dalla paziente e l'immagine che essa ha della terapeuta.

Federica Durante, Chiara Volpato

I gruppi sociali nel Corano. Un'analisi esplorativa

Nella cornice teorica costituita dalla teoria dell'identità sociale (Tajfel, 1981), la ricerca ha lo scopo di analizzare gli elementi dell'identità collettiva islamica nel testo costitutivo di tale identità: il Corano. Le ipotesi generali che sottendono il lavoro sono: 1) che gli elementi relativi all'identità sociale islamica presenti nel Corano costituiscano un deposito identitario ancora presente e vivo nei credenti musulmani; 2) che tali elementi costituiscano, oggi, la base per un rafforzamento dell'identità sociale islamica nel presente contesto internazionale, segnato da tensioni crescenti e dai processi di cambiamento imposti dalla globalizzazione.

Il testo del Corano, usato quale archivio di dati, è stato sottoposto a un'analisi quantitativa del contenuto, mirante a individuare gli elementi costitutivi delle immagini dell'ingroup e degli outgroup più rilevanti; tratti, immagini, stereotipi riferiti ai principali gruppi religiosi e sociali descritti nelle "Sure" sono stati così computati e inseriti in matrici di contingenza, che hanno costituito la base per analisi fattoriali delle corrispondenze.

Eleonora Riva

Immaterialismo, creatività ed esperienza ottimale nella scelta di consacrare la propria vita

La ricerca all'interno della quale è stato sviluppato il filone qui presentato era orientata a comprendere un'eventuale relazione tra avere un modello di vita orientato, in direzione anticonformista, ad un rapporto con le cose di tipo prettamente strumentale, essere in grado di sperimentare uno stato di esperienza ottimale, e aver delle capacità creative. L'interesse era indirizzato a comprendere se vi fossero degli elementi specifici che differenziassero tra scelte di "anti-

materialismo” di “fuga” e scelte di “anti-materialismo” che risultino prese specificamente perché arricchenti per l’individuo. Ci si era quindi posti una serie di interrogativi, da cui partire per analizzare realtà e situazioni tra loro molto differenti. In questo intervento si tratterà, in quest’ottica, l’esperienza delle persone che, all’interno della Chiesa Cattolica, scelgono di consacrare la propria vita al servizio di Dio e dei fratelli, facendo una scelta forte, che appare, nel nuovo millennio, sempre più anticonformista rispetto ai canoni, alle prospettive e agli obiettivi che la società occidentale propone.



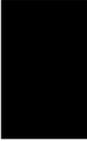
Parallel session - 4E

Patrick Vandermeersch*The Peculiar History of Self-flagellation: From Religious Protest to Discipline and Masochism*

Self-flagellation started in the eleventh century as an ecstatic religious experience. It was turned into a demonstration of humility and 'discipline' with the rise of modernity. Subsequent sexualization made of it the prototype of masochism for nineteenth century sexology. Re-reading the history of this practice, one is struck by the fact that it reflects a broader, cultural process: the establishing of a peculiar, 'catholic' experience of guilt, which is quite different of the protestant one. As a consequence of this, psychology of religion stemming from the Latin world - and Freud himself - dealt especially with the dimensions of the Super-Ego, while the Anglo-Saxon focused on the religious creeds and on the transitional sphere.

Herman Westerink*Sense of Guilt in Freud's Work between 1915 and 1923*

Freud's interest in the analysis of sense of guilt and selfreproach can be traced back into his early work on hysteria and the seductiontheory. For Freud sense of guilt was a key to understand both individual neurosis and cultural phenomena such as moral and religion. In his early writings and until *Totem and Tabu* he makes no differentiations in the concept of sense of guilt. With the introduction of new concepts such as narcissism and identification it becomes possible to differentiate between various forms of sense of guilt. In my paper I will give an outline in these differentiations. From there I will argue that, from a freudian point of view, an analysis of sense of guilt in various forms of religious belief should bear in mind these differentiations, and that such an analysis could widen our understanding of various religious traditions.



Geoff Scobie, Enid Scobie

Playing fast and loose with forgiveness

There are still mixed feelings about whether the study of forgiveness should be part of mainstream psychology. This, despite more than a decade of trying to establish its credentials within psychotherapy. This is probably caused by the continuing confusion concerning the nature and definition of forgiveness. The problem is heightened by the inclusion of elements from the prerequisites and the consequences of forgiveness within that definition. For example, the Enright school insists that changes in attitude and feelings toward the perpetrator are part of forgiveness, when it is more properly concerned with restoring a relationship or dealing with negative emotions.

The present paper discusses the various issues and seeks to bring some clarity to the discussion.

Sessione di lavoro - 4I

Massimo Diana

*L'epistemologia della psicologia della religione di fronte al
paradigma della complessità*

Il contributo prende in esame il cosiddetto *paradigma della complessità* per illustrare le imprescindibili sollecitazioni che pone alla impostazione epistemologica della disciplina. Da un lato verranno messe a tema le difficoltà nel rivendicare la *neutralità scientifica del ricercatore*, specie in questo campo in cui ci si occupa di una realtà così particolare come la religione; dall'altro lato saranno evidenziate le difficoltà nel procedere ad una *separazione rigida della disciplina rispetto alle altre*: occupandosi dell'uomo e della religione diventa sempre più difficile – nell'ottica della complessità – procedere per *comparti stagni*. Tuttavia, proprio questa difficile neutralità e difficile delimitazione sollevano numerosi problemi che possono condurre, in senso opposto, ad una rinuncia del dialogo e ad una rischiosa confusività.

Gianni F. Trapletti

*La figura di Gesù secondo la psicologia del profondo di Hanna
Wolff*

Hanna Wolff, psicoterapeuta tedesca formatasi in teologia a Tubinga e in psicologia del profondo a Zurigo, propone una originale ricomprensione della religione cristiana in un'ottica post-junghiana.

L'intervento ricostruisce il percorso speculativo dell'Autrice attraverso le sue principali fasi: l'analisi di Gesù e del suo messaggio attraverso gli strumenti della psicologia del profondo, l'applicazione dei principi gesuanici (sic) alla pratica psicoterapeutica e all'esperienza esistenziale, la critica alla prassi codificata dalle tradizioni ecclesiastiche cristiane e alle forme di relazione da esse veicolate.

**Augusta Uccelli***Cultura, mente e cervello*

La fenomenologia religiosa si è rivelata sempre più complessa e sfaccettata, tanto che pare sensato oggi mettere addirittura in discussione il paradigma di scientificità finora utilizzato per indagarla. Filosofia e scienza si sono interessate, ciascuna a proprio modo, di questa esperienza umana comune a tutte le culture; la situazione, unica nel suo genere, è data dal fatto che la soggettività umana, protagonista dei vissuti religiosi, è sia l'indagante che l'indagato. Senza voler nulla togliere ai risultati singoli delle varie ricerche, la questione preliminare sembra oggi relativa al metodo stesso utilizzato. "La psicologia moderna ha in comune con la fisica moderna il fatto che il metodo rivesta un'importanza conoscitiva maggiore che non il suo oggetto. Il suo oggetto, infatti, la psiche, è di una varietà... di una illimitatezza così abissali che le indicazioni che essa dà sono necessariamente difficili... è chiarissimo che in queste circostanze tutto o quasi dipende dalla premessa metodologica, e il risultato è imposto principalmente da questa premessa" (Jung, *Considerazioni generali sulla teoria dei complessi*, 1934).

Giovanni Sorge*L'eccesso cervelotico e la desertificazione del sacro*

Il mio intervento vuole analizzare, riprendendo un tema affrontato nel convegno precedente, il rischio odierno della perdita della dimensione del sacro a causa di un eccesso di metainformazione, di un parossismo decostruzionistico e di un potere della tecnologia che cerca di sostituirsi al bisogno di spiritualità insito nell'uomo. La rimozione dell'abitudine a un rapporto diretto con l'opera letteraria e d'arte in genere si esplica nel piano della psicologia della religione con l'ottenebramento di ogni presupposto di trascendenza. Inoltre la tipologia e i ritmi della struttura informazionale e educativa disabitano la mente a un pensiero che non rientri nei parametri e nei ritmi tecno-matematici dominanti. Gli effetti dei mutamenti causati da questo fenomeno specie nelle nuove generazioni devono ancora essere studiati.

Indice dei nomi

Aletti, Mario	6; 52; 57	Moiser, Leonardo	52
Antoine Vergote	10	Pasqua, Mauro	56
Antonietti, Alessandro	59	Pavese, Armando	51
Belfrage, Lennart	49	Pichon, Isabelle	53
Buxant, Coralie	97	Quisi, Quirino	56
Cantù, Annalisa	56	Reich, K. Helmut	83
Casalfiore, Stefania	97	Riva, Eleonora	100
de Freitas, Marta Helena	54	Saroglou, Vassilis	53; 97
de Paiva, Geraldo José	48	Scobie, Enid	104
Di Marzio, Raffaella	51	Scobie, Geoff	104
Diana, Massimo	105	Socha, Paweł M.	54
Durante, Federica	100	Sorge, Giovanni	106
Estève, F.	53	Straube, Eckart R.	49
Fabris, Attilio	56	Trapletti, Gianni F.	105
Falco, Georgina	99	Uccelli, Augusta	106
Foresti, Giovanni	56	Ulland, Dagfinn	98
Golasmici, Stefano	58	Vandermeersch, Patrick	103
Hutsebaut, Dirk	53	Volpato, Chiara	100
Lichino, Maura	99	Westerink, Herman	103
Machado de Paula, José Rogerio	97	Zoccatelli, PierLuigi	50
Menegotto, Andrea	50		

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)
2000: *L'illusione religiosa: rive e derive* (Verona, 21-22 ottobre)
2002: *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismi* (Torino, 18-20 ottobre)

Convegni in collaborazione:

- 2001: *Psicoanalisi e religione* (Verona, 19-21 ottobre)

Volumi di atti ancora disponibili:

- *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.
- *L'illusione religiosa: rive e derive* / a cura di Mario Aletti e Germano Rossi. – Torino, Centro Scientifico Editore, 2001.
- *Psicoanalisi e religione : Nuove prospettive clinico-ermeneutiche* / a cura di Mario Aletti e Fabio De Nardi. – Torino, Centro Scientifico Editore, 2002.
- *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo* / a cura di Mario Aletti e Germano Rossi. – Torino, Centro Scientifico Editore, 2004.

