

PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE - news

Notiziario della Società Italiana di Psicologia della Religione

Anno 6, n.3, Settembre-Dicembre 2001

11 Settembre. Dove erano gli psicologi?... Dentro le torri

Dove erano gli psicologi l'11 settembre? Stavano dentro il World Trade Center. Intenti ad esercitare la loro libera professione o a svolgere le loro mansioni all'interno della società in cui, e di cui, vivevano. Dentro le torri, si dedicavano a studiare le idee, le emozioni, i procedimenti mentali, la formazione del consenso, degli stereotipi, dei pregiudizi, di altri abitanti delle torri. Si occupavano di organizzazione, di pubblicità, di comunicazione e, qualcuno, più alla moda, di psicologia del benessere... All'occorrenza, si prendevano cura di coloro che lamentavano disturbi di adattamento, che non riuscivano a "starci dentro", di quelli che non reggevano lo stress di adattamento al sistema valoriale e sociale. Per permettergli di ritrovare se stessi, di identificarsi meglio, di adattarsi meglio, di inserirsi meglio, di produrre di più, di guadagnare di più, di spendere di più... Interessati a curare il disagio, o ad incrementare il benessere di chi sta dentro il sistema del benessere, supposto generalizzato ed universale. Troppo intenti al loro lavoro quotidiano e certamente benefico e gratificante, per gettare lo sguardo "fuori" delle torri. E per cogliere il significato di quello *skyline*...

Eppure...fuori dalle torri c'erano due terzi della umanità, ossia di soggetti psichici, ignorati dalla psicologia. E non solo in lontani paesi, d'altra cultura (e religione). Nella stessa New York, il giorno di Natale trentamila *houseless* (leggi "barboni") hanno fatto la coda per avere un piatto di minestra calda testimoniando il loro quotidiano, sistematico, e ignorato dagli studiosi, "disagio della civiltà"...

Come psicologi ci sentiamo oggi interpellati, anche se non siamo in grado nemmeno di istruire adeguatamente la questione. Sentiamo che qualcosa di decisivo sfugge alle nostre indagini demoscopiche, alle accurate analisi motivazionali, alle ricerche sui consumi, ai sondaggi e previsioni dei comportamenti individuali e di gruppo...ed anche alle griglie, contenitive (per il paziente) e rassicuranti (per il medico) delle nostre nosografie psichiatriche.

Ci chiediamo se forse non abbiamo trascurato di interrogarci sul significato dello sfondo, sul pano-

rama in cui si stagliano le torri, questo *skyline* di cui una certa società occidentale era tanto orgogliosa. La domanda vera potrebbe essere non perché sono crollate le *Twin Towers*, ma perché esistevano. Che cosa le teneva in piedi, a prezzo di quali forzature, di quali equilibrismi tellurici sulla deriva del mondo, di quali scotomizzazioni sulla "conoscenza dell'animo umano"...La psicologia ha forse trascurato di studiare la psiche delle minoranze, di coloro che vivono "fuori dalle torri", la psicologia degli oppressi, degli affamati, di coloro che, ridotti in condizioni di stentata sopravvivenza, hanno, perciò stesso, una visione della vita, un apprezzamento della vita, propria ed altrui, molto diversa da quella degli inquilini e proprietari delle torri. Forse per questo ci si è tanto scandalizzati per la mancanza di rispetto per la vita (la propria e quella degli altri) ostentata dagli attentatori ed anche da alcuni loro sostenitori palestinesi. Certo, si tratta di una sconcertante e inattesa rottura delle "regole del gioco" che riempie di sgomento e rende per certi aspetti impotenti, individui e società, di fronte alla volontà omicida-suicida. (Ma, insieme, rende stupida e suicida ogni politica della vendetta). Si è rotto un patto sociale su cui si basava, nel cosiddetto "mondo occidentale" non solo la convivenza civile, ma anche la contestazione ed anche i moti rivoluzionari storici. Ricordiamo che anche negli "anni di piombo" del terrorismo italiano le Brigate Rosse si collocavano comunque all'interno di un sistema di significati condiviso dove, indiscutibilmente, la vita era un valore, la morte il disvalore sommo, cui non si sarebbe rinunciato con un sacrificio volontario, nemmeno per la "causa".

Il fondamentalismo terrorista pone interrogativi nuovi. Da dove nasce questa determinazione, che non si ferma neppure davanti alla propria morte? questo innegabile coraggio dei guerriglieri suicidi? Da quali radici di odio e di risentimento profondo e/o da quali convinzioni, fanatismi, fondamentalismi religiosi? E, insieme e per conseguenza, dobbiamo porci interrogativi su noi stessi: chi siamo,

(segue a pag. 2)

(dalla prima pagina)

in che cosa crediamo, di che cosa è fatta questa nostra civiltà che incute tanto odio, che arma tanto risentimento; che cosa essa significa, che cosa comporta, che cosa costa agli altri, a quelli che sono “fuori delle torri”. È una domanda che ci poniamo nella prospettiva della psicologia, ma che coinvolge anche la dimensione etica. La Chiesa cattolica sembra muoversi in questa direzione e una delle sue voci moralmente più autorevoli, l'Arcivescovo di Milano, il Cardinale Carlo Maria Martini, dopo avere deprecato come comunque ingiustificabili i gesti del terrorismo, aggiunge un ammonimento: “Ci dobbiamo però chiedere: noi tutti ci siamo davvero resi conto nel passato, rispetto ad altre persone e popoli, quanto grandi ed esplosivi potessero a poco a poco divenire i risentimenti e quanto nei nostri comportamenti potesse contribuire e contribuisse di fatto ad attizzare nel silenzio vampate di ribellione e di odio” (*Discorso per la vigilia di S. Ambrogio, 2001*).

Alcune questioni psicologiche.

La questione perché uomini uccidano altri uomini si colloca trasversalmente non solo alla storia delle civiltà, ma alla storia delle religioni, la cattolica compresa. Ma il terrorismo fondamentalista islamico apre a nuovi interrogativi, che riemergono dai nostri difensivi tentativi di oblio e di rimozione. Appare ormai da scartare, come spesso falsa e sempre insufficiente, la spiegazione facile e rassicurante che i terroristi-suicidi sacrificano la loro vita per procurare vantaggi economici ai familiari (spiegazione, tra l'altro, molto “occidentale”, che centralizza l'importanza del benessere economico); o che siano ricattati, o culturalmente sprovvisti (molti sono di ceto medio-alto e laureati, spesso in università americane).

Nella tragedia di New York, ma anche in tanti attentati precedenti, ci si è scandalizzati per il fatto che questo avvenisse con una motivazione (o sotto pretesto) di tipo religioso. Uomini sacrificano volontariamente la vita propria e quella di altri uomini, inconsapevoli ed incolpevoli, asserendo di farlo in nome di Dio. (Ma forse, più propriamente, va detto che lo fanno nel nome della propria religione). Alcuni, prima di affrontare la morte, hanno lasciato documenti impressionanti della propria coscienza di testimoniare l'Islam e della lucidità nell'affrontare il “martirio”; e come martiri sono stati generalmente riconosciuti e celebrati. Come psicologi ci interroghiamo sul significato soggettivo del gesto e sul contesto culturale in cui si radica. Ci chiediamo quali siano le reali (o asserite) motivazioni religiose. Ed il legame di tali

motivazioni “messianiche” e “millenaristiche” con la frustrazione di bisogni essenziali, oppure di aspirazioni narcisistiche, che hanno un colore “umano, troppo umano”. Come psicologi della religione, vorremmo, più specificamente, cogliere alcune indicazioni per una riflessione sulle motivazioni e le modalità del gesto del martire-suicida e sulle similitudini/differenze con altre forme storicamente presenti nelle religioni (non solo in quella cristiana).

L'alta considerazione del martirio come testimonianza nobile ed estrema di fedeltà ad un valore, è riscontrabile presso molte religioni ed anche etiche laiche. E certamente tutte le chiese cristiane celebrano il martire come colui che rinuncia alla propria vita per testimoniare un valore più alto della vita stessa... Per attestare la propria fede e non sacrificare agli idoli... Ma anche per offrirsi al posto di un altro condannato a morte nello stesso lager... o per difendere la propria purezza. E si esalta il gesto della partoriente che rinuncia alla propria vita per dare alla luce il nascituro... o quello del pilota d'aereo che, per non distruggere una città, rinuncia a salvarsi con il paracadute... e persino la scelta di chi sacrifica la propria vita per difendere, anche militarmente, gli oppressi. La vita è sempre stata considerata, dalle religioni, un bene non assoluto, ma funzionale ad altri valori più alti, chiamata ad un significato che va al di là della sopravvivenza terrena.

L'omicidio-suicidio: tra martirio e tecnologia.

Tutti i martiri testimoniano una contestazione radicale al mondo o alle circostanze in cui si trovano. Questa radicalità può lasciare sbigottiti, ma richiama anche il rispetto e un credito di fiducia: “Io credo a coloro che si fanno sgozzare” diceva uno dei più grandi pensatori e mistici del mondo cristiano. E tuttavia, qualche altra considerazione apre nuovi interrogativi (e ci ammonisce su quanto poco sappiamo, come psicologi, della questione). C'è una specificità del gesto suicida del terrorista islamico che ne evidenzia l'ambiguità e la difficoltà di comprensione per le nostre psicologie. Si tratta di un gesto che, da una parte, si inserisce e rimanda ad un orizzonte di significato religioso quasi arcaico e che, tuttavia, si esplica con modalità e mentalità fortemente tecnologiche. Il sacrificio estremo della propria vita si iscrive in un orizzonte di assolutezza dell'impegno personale che non può non richiamare l'ambito sacrale. D'altra parte, colpisce sia l'intercambiabilità e sostituibilità della persona dell'attentatore, (a volte ignaro, fino alla fine, dell'obiettivo) sia la mancata individuazione della vittima come nemico personalmente responsabile o colpevole (fa parte

dell'efficacia della strategia terroristica colpire a caso, diffondere la sensazione che "può capitare a chiunque"). Questa impersonalità o spersonalizzazione sia della figura dell'attentatore che di quella delle vittime sembra comportare, e/o richiedere, una funzionalizzazione tecnologica e quasi una burocratizzazione delle persone coinvolte, verso lo scopo ideale del trionfo della causa, i cui obiettivi intermedi sfuggono al singolo "martire".

A meno che... Anche qui, con questa sottolineatura della centralità dell'individuo e della soggettività noi non risentiamo forse della carenza di conoscenze psicologiche di altre culture e di altri modi di intendere la soggettività della persona ed, in questo, di ricomprendere il significato soggettivo dell'esperienza del "martire"?

E tuttavia, come è ben noto, il gesto di persone che sacrificano la propria vita, con un atto terroristico di omicidio-suicidio per l'Islam, pone problemi ed interrogativi non solo all'occidente minacciato, ma all'interno degli stessi stati islamici. Si evidenzia qui il problema irrisolto del rapporto dell'Islam con la modernità, dell'intreccio tra ispirazione religiosa e struttura sociale, civile e giuridica. Nelle comunità islamiche è sempre più sentita la necessità di prendere le distanze da ogni radicalizzazione fondamentalista e di misurarsi con il compito di ricomprendere e ricontestualizzare alcuni principi della propria religione entro un contesto pluralistico, e ciò nei rapporti con l'esterno, non meno che al proprio interno. All'interno le soluzioni irriflesse o immature a livello politico, risultanti da lotte tra gruppi di potere o da contese religioso-tribali (endogene o indotte dal mondo occidentale), che abbiano esitato in stati fondamentalisti o in regimi socialisti o nazionalisti, hanno comunque portato all'interno dell'Islam stesso divisioni, odio, sangue e terrorismo. Qualche commentatore italiano ne ha dedotto frettolosamente che l'Islam è "costitutivamente" distruttivo di ogni tipologia di diversità di "infedeli"... e intrinsecamente malvagio (e quindi da distruggere in uno scontro di civiltà come proclama sui mass-media qualche strano prete-opinionista)... Ecco un bel modo per non comprendere e per continuare ad esercitare, senza neppure dare troppe giustificazioni, la legge del più forte. In questa linea, di scelta di campo (ovvero del nemico) che rinuncia a capire, si è collocata una parte, limitata ma influente, dell'opinione pubblica italiana e dei suoi leaders mass-mediatici. Addirittura, Ernesto Galli della Loggia, facendo seguito, sul *Corriere della sera* del 3 dicembre 2001, alle farneticazioni idiopatiche di quella che è stata definita "la giornalista-

scrittrice/che ama la guerra/perché le ricorda/quando era giovane e bella" (Jovanotti) concludeva un suo bellicoso intervento pieno di sdegno per le "finte neutralità", con la chiamata alla armi: "ora e sempre noi saremo dalla parte degli ebrei, dalla parte di Israele". Viene da pensare, per contrasto, all'insegnamento di Don Milani che, a fronte di una società che distingue tra Stato e Stato, tra "i nostri" e "gli altri", rivendicava il diritto a dividere gli uomini, piuttosto, in oppressi ed oppressori. Certamente ci sono stati (e ci sono) molti ebrei tra gli oppressi, certamente ci sono (e ci sono stati, anche ai tempi dell'Olocausto) ebrei tra gli oppressori. Oggi, certamente ci sono molti arabi tra gli oppressi, e certamente molti arabi tra gli oppressori. L'ebreo ha diritto a vivere, certamente, nella sua terra: ma non uno "iota" di diritto in più di quanto abbia diritto di vivere, eventualmente nella sua terra, il palestinese. La morte di un bambino israeliano in un attentato è una tragedia *tanto quanto* la morte di un bambino palestinese in una rappresaglia, quanto quella di un civile afgano, quanto quella di un morto nelle macerie delle *Twin Towers*. Tragedie, tutte, che marciano una sconfitta dell'umanità, indipendentemente dalla pubblicità che ne diano i mass-media. E che domandano una condanna e una riparazione, ma non giustificano una vendetta indiscriminata. Perché la punizione sproporzionata è un nuovo delitto: "Se io ti rubo una mela e tu mi uccidi, io sono un ladro, ma tu sei un assassino".

Siamo inorriditi, nei giorni successivi all'11 settembre, davanti alle foto dei popoli arabi e dei palestinesi che esultavano per la strage di New York. Ma forse dobbiamo riflettere se non sia la "civiltà occidentale" che ha insegnato loro che la vita (la *loro* vita, almeno) non ha valore. Che possono morire a migliaia; ma che pagheranno mille a uno ogni morto sul fronte opposto. E infatti non ci si è altrettanto indignati di fronte alla baldanza di chi sganciava bombe assolutamente distruttive sulle città afgane incurante dei civili e degli alleati uccisi dalle "bombe amiche" e del prezzo della "libertà duratura". Beninteso, nessuno vuol fare la contabilità dei morti. Quando si contano i morti, non c'è mai bilancio da portare a pareggio, il fallimento è generale. Ma possiamo capire che emotivamente, i tremila morti di New York destano certo meno impressione presso quei popoli che sono abituati a contare i loro morti, magari per inedia, a centinaia di migliaia. Se la vita è un valore sommo (sacro), non la si può togliere... nemmeno al terrorista. Altrimenti dovremo esplicitare che i valori supremi diventano altri: la punizione, la vendetta, la sicurezza sociale ed il benessere di

alcuni, magari imposti con il terrore, agli altri. Del resto, sia gli attentati terroristici che i bombardamenti americani in Afghanistan ci hanno mostrato l'equivocità e la base ideologica, politica e religiosa del concetto stesso di "pace": *Ubi Solitudinem faciunt, pacem appellant*. (Guarda caso: era già l'interpretazione della decantata *pax romana* data dal britannico Galgaco: "Quando hanno portato la devastazione, la chiamano pace". (Tacito, *Agricola*, 30).

Colpevoli ritardi.

Chi si sente "dentro le torri" della civiltà occidentale come in una cittadella assediata, ha accusato i colpevoli ritardi della CIA nel cogliere le mosse dell'organizzazione terroristica. (Con la logica sottesa del "Bisognava stroncarli prima!"). E rimuovendo ogni richiamo alla propria, anche se remota, responsabilità. Mentre, come diceva Sartre, "L'evento ci arriva addosso come un ladro; quando riparte ci accorgiamo che siamo stati noi a crearlo".

Ma, al di là di queste falle del sistema difensivo-militare del fortino corporativo, ben altri sono i colpevoli ritardi e le responsabilità del mondo occidentale, a livello culturale, politico, storico. Alcuni riguardano da vicino anche gli psicologi.

La psicologia condivide con altre scienze, ed in genere con la cultura occidentale, la responsabilità della negligenza delle motivazioni degli "altri", i ritardi nel prendere coscienza dell'atteggiamento, di fatto colonialistico, dell'Occidente (o degli Usa) nei confronti del resto del mondo, sostanziato di rapporti asimmetrici, di monologhi culturali, di cascami di consumismo.

Una responsabilità specifica del mondo della psicologia è l'ostinazione (per cecità o per interessi economici) a trascurare lo studio dei fondamenti antropologici, ideologici e motivazionali del comportamento individuale e collettivo (che insieme confluiscono nel *search for meaning* di ogni uomo e nella costruzione del suo atteggiamento personale)... Troppo spesso la psicologia accademica pretende, ancora oggi, di rintracciare le leggi del comportamento umano studiando i topini da laboratorio (o gli inquilini delle torri) senza chiedersi se è veramente il formaggio il movente della condotta umana: i topi non fanno la rivoluzione, né celebrano i loro martiri, né sono capaci di odio e di vendetta. Un ritardo sempre meno spiegabile è quello della psicologia accademica italiana, che ancora rifiuta di assumere come comportamenti psichici degni di studio le religioni, le "metafore di fondo", le ideologie, i grandi movimenti di pensiero, che muovono e contribuiscono a strutturare e a ristrutturare non solo la personalità individuale, ma an-

personalità individuale, ma anche il vivere sociale e le civiltà. È chiaro che un tale studio dovrà incentrarsi non solo sulla "fisiologia" dell'atteggiamento dell'uomo verso la religione, ma anche della sua "patologia" (quale si esprime nelle forme cliniche individuali, ma anche ad esempio nei fondamentalismi, negli integralismi, nei radicalismi ed anche nel terrorismo).

Fino ad oggi, in Italia, in assenza di interesse del mondo accademico per la psicologia della religione (ma le altre scienze umane della religione non godono di considerazione molto migliore nelle università) un ruolo di supplenza e sussidiarietà, importante ma segnato dai limiti delle risorse (umane, tecniche ed economiche) è svolto da enti ed istituzioni private, che si muovono in un orizzonte piuttosto sociologico o psico-sociale¹ che non esplicitamente psicologico, campo ad oggi esplorato quasi esclusivamente dalla nostra Società.

Non dobbiamo esimerci, però, dal cogliere i ritardi della stessa psicologia della religione che, come scienza, nasce e si esercita in ambito occidentale (come quasi tutta la psicologia scientifica a divulgazione mondiale). Quando, nel 1977, *The International Journal for the Psychology of Religion* aprì un dibattito sulle funzioni e ricadute psicologiche e psicodinamiche del Corano, la risposta degli studiosi fu assolutamente tiepida. Così come fu scarsa la partecipazione degli occidentali al congresso internazionale su "Religione e salute mentale" organizzato nell'aprile 2001 a Teheran dal locale "Dipartimento di studi religiosi e salute mentale." Tutto ciò induce a riflettere anche sulle ricadute etiche del nostro essere psicologi della religione: il dialogo tra le religioni sarà certo preparato e facilitato dall'incontro scientifico tra gli studiosi delle religioni. Mentre l'ignoranza, o la rilettura sommaria e "occidentalizzata" (come è il caso, da noi, di tanta pubblicistica e prassi corrente su "psicologia e buddhismo") giustifica incomprensioni, distorsioni, pregiudizi e, da ultimo, i razzismi.

¹Un lavoro egregio di documentazione ed approfondimento culturale è svolto dal CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni) di Torino, che ha recentemente pubblicato l'imponente *Enciclopedia delle religioni in Italia*. Sotto il profilo culturale e per la partecipazione al dibattito internazionale si distingue l'ASFER (Associazione per lo Studio dei Fenomeni Religiosi) di Firenze che nella rivista *Religioni e società* unisce il rigore scientifico della ricerca all'intervento etico-politico, ampiamente inteso. Interessanti prospettive sembrano aprirsi con il Centro di Studi Religiosi Comparati "Eduardo Agnelli" di Torino che in novembre ha tenuto il suo primo convegno internazionale su "Dignità umana e libertà di scelta religiosa".

Il fondamentalismo. “Storico” e “strutturale”.

Un esempio di fraintendimento è offerto proprio dal “fondamentalismo”. Nella comune percezione, è identificato con il fanatismo islamico, specie oggi che il fondamentalismo religioso è diventato, in alcune situazioni, il propellente di ordigni di guerra e di vere o presunte “lotte di religione”. Ma il fondamentalismo è una manifestazione patologica riscontrabile negli adepti di tutte le religioni: fu un sionista fondamentalista che nel 1995 uccise il leader israeliano Rabin; e un fondamentalista era l'ebreo Baruch Goldstein che, nel 1994, ad Hebron, perpetrò una strage di musulmani innocenti, in preghiera sulla tomba dei patriarchi. Né possiamo dimenticare, all'interno dello stesso Cristianesimo, le sanguinose guerre tra religioni che, tutte, si richiamavano allo stesso Cristo.

Secondo gli studiosi, il fondamentalismo come fenomeno storico moderno nasce in ambito protestante americano alla fine dell'Ottocento, come reazione conservatrice ed irrigidimento letteralistico di fronte al protestantesimo liberale che cercava di coniugare la fedeltà allo spirito della Parola di Dio con le acquisizioni delle scienze moderne, in campo biologico, storico, antropologico, filologico.

Se invece lo si voglia considerare come “idealtipo” o come modalità specifica dell'atteggiamento mentale verso la religione, il fondamentalismo è ben caratterizzato da alcuni tratti comuni alle diverse confessioni. Anzitutto la credenza nella assoluta inerranza e nella astoricità e immutabilità del Testo Sacro, Parola di Dio scaturita nella notte dei tempi. (o delle circostanze) storicamente attendibili. Ciò comporta il rifiuto di ogni lettura ermeneutica filologica, storica, socio-culturale. (Sorprendentemente, tale letteralismo sacrale viene comunque spesso esercitato su un testo assunto come originale ed autentico anche quando sia arrivato alla versione attuale attraverso numerose mediazioni culturali e traduzioni linguistiche). Ne consegue la necessità di un'autorità infallibile, che garantisce e sancisce l'autenticità del testo e della sua interpretazione. La caratteristica più visibile e gravida di conseguenze del fondamentalismo è però il riferimento e la derivazione dell'organizzazione culturale, sociale, politica, giuridica dai principi religiosi desunti dal Testo ed interpretati autorevolmente e infallibilmente dall'autorità religiosa. Un ulteriore elemento del fondamentalismo, (facilmente riscontrabile anche “sotto i nostri cieli” in molti movimenti e sette), è il richiamo indiscutibile ed inverificabile all'“esperienza” ed al percorso iniziatico. L'espressione tipica “Se non hai provato, non

puoi capire” ha una struttura tautologica, che si sottrae ad ogni verifica e ad ogni dialogo con l'esterno.

Come si accennava, tutte le caratteristiche sopra elencate sono reperibili nelle modalità fondamentaliste di tutte le religioni. Ma, sembra che esse costituiscano la patologia, e non la fisiologia delle religioni. E la loro diffusione endemica sarebbe un segno della vulnerabilità della religione alle distorsioni, a forme de-viate e per-verse, quando la religione anziché “oggetto transizionale” si fa oggetto feticistico. (Il richiamo, winnicottiano rimanda ad uno dei possibili modelli interpretativi psicodinamici, proposti in un recente congresso della Società e pubblicati in *L'illusione religiosa: rive e derive*).

In questa prospettiva di chiarificazione delle modalità espressive, dei percorsi e delle motivazioni psicologiche della condotta religiosa continueremo a dare il nostro contributo di studiosi.

La strage di New York, mentre ha richiamato l'importanza di studiare caratteristiche dell'identità religiosa (e della perdita di identità: fondamentalismo, elitarismo, universalismo) e delle diversità (pluralismo, multiculturalità, etnopsichiatria, dialogo come reciproco arricchimento) ha provocato anche nella nostra categoria un susulto di dignità ed un richiamo alla dimensione etica e sociale del nostro essere psicologi.

Mario Aletti

Primo annuncio

9° CONVEGNO
della
SOCIETÀ ITALIANA DI
PSICOLOGIA DELLA
RELIGIONE

TORINO - OTTOBRE 2002

Tematiche
IDENTITÀ RELIGIOSA
FONDAMENTALISMO
ETNOPSICHIATRIA

Per informazioni e aggiornamenti:

- consultare il sito: www.psyco.univr.it/sipr
- e-mail: massimodiana@libero.it
germano.rossi@univt.it

PUBBLICAZIONI DEI SOCI

- ALETTI M. (2001). Recensione a Michael Palmer, Freud Jung e la religione. *Rivista di Psicologia Analitica*, nuova serie n. 10, 174-181. ID. (2001). Orientamenti bibliografici - Psicologia della religione. *Diocesi insieme. Mensile di informazione per il clero*, n. 19, 21-24.
- ARROBBIO AGOSTINI R. (2001). *Il tesoro nascosto*. Torino: SEI
- BARBAROSSA, M. (2001). Psicoanalisi e libertà: alcune considerazioni sull'etica freudiana. *Rivista Italiana di Psicologia & Psicosomatica*, 13(2), 113-122.
- BOBBIO A. (2000). L'orientamento scolastico e professionale (e altri saggi). In G. Piccolboni, (Ed.). *La scelta della Facoltà*. Verona: Ed. Maz-ziana.
- CASTELLAZZI V.L. (2001). La maternalizzazione del mondo adolescenziale e giovanile. Sue ripercussioni sul vissuto religioso. Un approccio psicoanalitico. In C. Nanni & C. Bissoli (Eds.). *Educazione religiosa dei giovani all'alba del Terzo Millennio* (pp. 51-83). Roma: Las. ID. (2001). Tatuaggio e body piercing in età adolescenziale e giovanile. *Orientamenti Pedagogici*, 48, 1009-1020.
- DIANA M. (2001). Nuove prospettive per la psicologia della religione in Italia. *Rivista di Scienze dell'Educazione*, 39, 411-418.
- FRASCONI, L. (2001). Genesi e limiti della morale in Freud. *Rivista Italiana di Psicologia & Psicosomatica*, 13(2), 85-90.
- QUAGLIA, R. (2001). "Il Piccolo Principe" di Saint-Exupéry. *Un bambino senza padre*. Roma: Armando.
- RIZZUTO A-M. (2001). Freud's disrupted idealizations, religious unbelief, and his collection of antiquities. In J. A. Belzen (Ed.). *Psychohistory in psychology of religion: interdisciplinary studies* (pp. 91-112). Amsterdam-Atlanta, Ga: Rodopi. ID. (2001). Does God help? What God? Helping whom? The considerations of divine help. In S. Akhtar & H. Parens (Eds.). *Does God help? Developmental and clinical aspects of religious belief* (pp. 19-51). London: Jason Aronson.
- VERGOTE A. (2001). Changing figures and the importance of demonic possession. In J. A. Belzen (Ed.). *Psychohistory in psychology of religion: interdisciplinary studies* (pp. 21-40). Amsterdam-Atlanta, Ga: Rodopi.
- ZOCATELLI, PL. (2000). Il paradigma esoterico e un modello di applicazione. Note sul movimento gnostico di Samael Aun Weor. *La Critica Sociologica*, 135, 33-49. Id. (2000). La presenza isla-

mica in Italia. *Notiziario* (Centro Studi sulla Cooperazione "A. Cammarata"), 43, 16-27. ID. (2001) (in collaborazione con M. Introvigne). *Enciclopedia delle religioni in Italia*. Torino-Leumann: Elledici. ID. (2001). Presenze religiose in Italia. Mi è scappata la sociologia. *Famiglia oggi*, 24(8/9), 55-71. ID. (2001) (in collaborazione con M. Introvigne e A. Menegotto) *Aspetti spirituali dei revival celtici e tradizionali in Lombardia*. San Giuliano Milanese: Sinergie.



📖 E' in corso di stampa, e sarà disponibile a partire dal mese di gennaio 2002, un numero monografico della *Rivista Italiana di Psicoterapia & Psicosomatica* (n. 3, sett-dic 2001) dal titolo "Simbolizzazione, cultura, pulsioni. Riflessioni sull'adolescenza", a cura della collega Manuela Barbarossa, che contiene contributi di nostri soci (Aletti, Benelli, Bignamini, Fontana Sartorio, Frasconi, Morerio). Diversi testi si misurano con il problema della simbologia e dei vissuti religiosi; altri trattano questioni concernenti le dinamiche psichiche e sociali dell'adolescenza. Info: 0372 430334.

📖 Riceviamo e segnaliamo inoltre per i temi trattati: Tacconi, G. (2001). *Alla ricerca di nuove identità. Formazione e organizzazione nelle comunità religiose di vita apostolica attiva nel tempo della crisi*. Leumann (TO): Elledici.

📖 È nata una nuova rivista elettronica curata da due amici brasiliani ben noti nell'ambito della psicologia della religione internazionale, intervenuti anche ai nostri convegni: Miguel Mahfoud e Marina Massimi. La rivista, *Memorandum: Memory and History in Psychology* è consultabile al sito:

www.fafich.ufmg.br/~memorandum

SEMINARI CONVEGNI CONGRESSI

🏰 Convegno di studi *Dire Dio al femminile: antropologia e teologia*, organizzato dal socio Angelo Sabatelli presso l'Istituto Teologico Pugliese di Molfetta, 6-7 marzo 2002. Info: tel. e fax 080 4391452.

🏰 Giornata di studio *Narcisismo e Spiritualità. L'approccio integrale tra psicoterapia e meditazione*, Roma, domenica 19 maggio 2002. Info: 06 86218495, info@aipt.it.

🏰 4° Seminario Psicologia e Senso religioso dal titolo *A representação na Religião: processos psicológicos individuais e psicossociais*, Sao Paulo, Brasile, 13-15 settembre 2002. Relatori invitati: Jean-Marie Jaspard e Mario Aletti. Info: psi-rel@usp.br

FONDAMENTALISMI E PROFEZIE.

UNA PROVOCAZIONE ALLA PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

Come insegnante di religione prima, e di filosofia ora, mi capita spesso di venire provocato dai ragazzi e dalle ragazze con cui condivido buona parte del mio tempo, a discutere su quanto in questo mondo sta accadendo. Dietro queste pressanti richieste ho sempre letto un duplice bisogno. Da un lato quello molto umano e più emotivo di potersi esprimere, quasi a volersi liberare e a dare un volto e un nome a profonde insicurezze e paure; dall'altro lato il bisogno, altrettanto umano ma più razionale, di riuscire a comprendere e a darsi una ragione dei fatti sconcertanti che con crescente rapidità e radicalità stanno accadendo. Due di queste realtà rappresentano una provocazione anche per chi, come noi, si occupa di psicologia della religione. Mi riferisco ai sempre più preoccupanti "rigurgiti" di fondamentalismo religioso – che altro non sono che l'altra faccia del complesso processo di globalizzazione – ma anche ai gesti che potremmo ben dire "profetici" di un papa anziano ma sempre sorprendente in molte sue iniziative. Se i primi episodi preoccupano e inquietano, i secondi rassicurano e aprono alla speranza; ma entrambi sollevano molte domande ed esigono accurate e approfondite riflessioni.

Non è certo un fatto nuovo il fondamentalismo religioso e neppure il terrorismo ad esso collegato. Ma le dimensioni che ha assunto dopo l'11 settembre e sta via via assumendo preoccupano e inquietano. Come non è un fatto nuovo l'appello del papa alla preghiera comune con i rappresentanti di tutte le religioni. Anni fa, durante un viaggio in Toscana, scovai in una libreria un libro interessantissimo curato da padre Giovanni Vannucci e dalla sua comunità di Stinche, intitolato *Il libro della preghiera universale*. Questo volume, attraverso una scansione in 13 settimane, raccoglieva, sul modello del breviario cattolico, testi bellissimi di preghiere appartenenti alle più diverse tradizioni religiose. Non una antologia di testi, ma un libro di preghiera. Era il 1978 quando padre Vannucci scriveva: "il momento della preghiera pone la coscienza umana al di là di tutte le dispute e differenziazioni concrete, in un rapporto vivo e pacifico con il Mistero divino, fonte e origine di ogni anelito ed espressione di preghiera" (p. ix). I testi venivano distribuiti lungo i giorni della settimana secondo un preciso criterio: il lunedì, giorno della Luna, raccoglieva le preghiere dell'India; la Luna è da loro considerata la "madre delle anime", il luogo ove soggiornano dopo la

morte e avanti la loro reincarnazione; il martedì, giorno di Marte, dio dell'impeto guerriero, raccoglieva i testi dei credenti islamici, ardenti e intransigenti testimoni dell'unicità di Dio; il mercoledì, giorno di Mercurio-Hermes, principio attivo di ogni trasformazione, sintesi della sapienza, raccoglieva i testi della ricerca Ermetica e della religione dei maghi di Zoroastro; il giovedì, giorno di Giove, custode della legge e dell'ordine che conducono alla Liberazione, raccoglieva i testi del Buddismo e del Taoismo che espongono la via della Liberazione; il venerdì, giorno della passione e della croce, simbolo dell'agonia di Cristo per lo scandalo della divisione dei cristiani, raccoglieva le preghiere delle chiese separate da Roma; il sabato, giorno santo per gli Ebrei, i testi della loro tradizione e la domenica, giorno del Signore, i testi della chiesa di Roma "che accolgono la Verità dell'Islam, la Speranza dell'Ebraismo, la serena Fiducia dell'Induismo, l'Abbandono fidente del Buddismo, lo Slancio del Cristianesimo" (p. x).

È anzitutto la riflessione teologica ad essere chiamata in causa da episodi e testimonianze di questo tipo che richiedono di essere "pensati" e "compresi" per il futuro e la qualità della vita di noi tutti e delle generazioni che verranno dopo di noi su questo pianeta. In una serie di conferenze per la BBC trasmesse dalla televisione della Svizzera italiana circa una decina di anni fa, Joseph Campbell, grande studioso ed esperto di storia delle religioni, ripercorreva la storia dell'uomo – dalle origini ad oggi – attraverso quelle che lui chiamava le "maschere" di Dio, cioè le rappresentazioni e le creazioni religiose prodotte dall'umanità. Mi colpì particolarmente una affermazione che fece parlando delle tre grandi "Religioni del Libro", i tre monoteismi della tradizione occidentale: Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo. Con un misto di ironia e gravità Campbell disse: "il problema di Jahvè è che crede di essere Dio!". Queste parole mi sorpresero molto e, anche senza riuscire a capirle fino in fondo, intuii con facilità ciò che volevano dire: una cosa è il Mistero di Dio, altro sono le innumerevoli raffigurazioni di Dio che nella infinita varietà delle culture incontriamo. Questo era un pensiero indubbiamente affascinante, ma denso di problemi: se così è, non esiste una religione vera, o meglio, tutte sarebbero vere se e in quanto espressione di quell'unico Mistero inesauribile, dal quale tutte

proverrebbero. Ma come conciliare questo con le varie teologie che affermano l'unicità e verità della propria religione? Come arginare il rischio di un pericoloso e confusivo sincretismo?

Mi imbattei nello stesso problema due anni fa, collaborando all'edizione italiana del volume di Palmer, *Freud, Jung e la religione*, pubblicato nella Collana di Psicologia della Religione del Centro Scientifico Editore. Commentando Jung, Palmer propone l'interessante distinzione tra "forma-Dio archetipica" e "contenuti-Dio archetipici". La "forma-Dio archetipica" – scrive – non può essere conosciuta in sé, noi conosciamo solo i "contenuti-Dio archetipici" cioè i modi concreti e infinitamente vari con i quali incontriamo Dio nelle religioni (le "maschere" di Dio, come diceva Campbell). I "contenuti" concreti deriverebbero quindi da una disposizione strutturale della psiche, una sorta di "istinto" a rappresentare l'unità, la totalità come sintesi degli opposti verso cui la psiche, secondo la prospettiva di Jung, universalmente tende. Ovviamente, ricorda Palmer, affermare che tale "forma-Dio archetipica" esiste all'interno della psiche umana come disposizione funzionale a formare immagini di totalità, non costituisce una prova né dell'obiettiva esistenza di Dio, né che Dio sia solo qualcosa di psichico. Queste riflessioni mi aiutarono a comprendere il "paradosso" con cui Jung aveva risposto, ormai al termine della sua vita, ad una intervista radiofonica: alla domanda se credesse o meno in Dio, rispose: "io non credo all'esistenza di Dio. Io so che egli esiste!". Questa paradossale affermazione non voleva certo dire che Jung avesse "le prove" dell'esistenza metafisica di Dio, ma solo che aveva la certezza, per lui inconfutabile ed empirica, dell'esperienza di qualcosa di "altro" (rispetto all'Io) attivo dentro di sé, come dentro i suoi pazienti, in quello che aveva definito "il processo di individuazione". I "contenuti-Dio archetipici" costituiscono invece l'immensa vastità delle raffigurazioni di Dio presenti nella storia delle religioni. Ne deriva che i "contenuti-Dio" sono solo i veicoli della "forma-Dio", non Dio stesso! Divengono simboli efficaci se e in quanto esprimono la forma-Dio, cioè rimandano all'inesauribile Mistero di Dio. Se non esprimono più questo, degenerano in segni e muoiono. I "contenuti-Dio" sono dunque solo i veicoli della Rivelazione non la Rivelazione stessa! Identificare la "forma-Dio" con un preciso contenuto storico-dottrinale significa fare idolatria! E non è forse questo il problema nascosto dietro ogni fondamentalismo? Possiamo fare un esempio: Gesù, nella prospettiva di Jung, è un simbolo del Sé, una specifica raffigurazione ar-

chetipica di una universale forma archetipica; è un modello di uomo completo, che attraverso la "croce" ha unificato gli opposti. Ora, per usare il linguaggio della teologia, ne deriva che a Jung non interessa il "Gesù della storia", ma il "Cristo della fede". Secondo una tale prospettiva, "l'imitazione di Cristo" non significa "scimmiettare" la sua vita, ma vivere autenticamente la nostra vita (come processo verso l'individuazione o la totalità) così come Cristo ha vissuto la sua. Questa posizione, indubbiamente affascinante, si presta però alla critica, sollevata da molti teologi, primo tra tutti Martin Buber, di riduzione psicologica della trascendenza di Dio. La religione, in Jung, rischia di trasformarsi da un rapporto di un Io con un Tu assoluto e 'totalmente altro' in un rapporto di un Io con i processi della propria anima (il non-Io psichico). Ne consegue che, secondo una tale impostazione, non si può più parlare della "Rivelazione" come di un atto distinto rispetto a ciò che sarebbe già implicito nella psiche. In un certo senso, fa osservare Palmer, se possiamo parlare di Dio solo rifacendoci alla nostra psiche, ne consegue che Dio può rivelarsi solo nell'uomo e non all'uomo. Buber diceva infatti che Dio, in Jung, era un sinonimo dell'inconscio e Palmer dice che, di conseguenza, la rivelazione di Dio si riduce a un sinonimo della rivelazione dell'uomo a se stesso. Insomma, proprio affermazioni di questo tipo che, da un lato, smascherano la "radice idolatrica" del fondamentalismo e cercano di superare le chiusure e gli antagonismi pericolosi tra le diverse religioni, rischiano, dall'altro lato, di vanificare la teologia e di ridurre confusivamente la psicologia della religione ad una sorta di psicologia religiosa.

Ma anche al livello più specifico della nostra disciplina possiamo fare alcune riflessioni. La psicologia della religione, chiarisce Mario Aletti nella Presentazione del volume degli Atti dell'ultimo Convegno della Società (*L'illusione religiosa: rive e derive*) "è lo studio di ciò che vi è di psichico nella religione", nel senso che è suo compito mettere a tema "sia la rilevanza del vissuto religioso nella strutturazione e ristrutturazione della personalità, sia l'ambivalenza di un'esperienza che non è garantita dalla vulnerabilità a distorsioni patologiche" (p. xi). La religione, che non è né sana né malata in sé, può svolgere in un soggetto, o anche in una cultura, una importante funzione adattiva e umanizzante, oppure patologizzante e disumanizzante. Lo studio delle complesse "rive e derive" attraverso cui un soggetto, in una determinata cultura, integra in senso egosintonico oppure egodistonico i contenuti di una religione, è un compito oggi sempre più irrinunciabile, visti gli

oggi sempre più irrinunciabile, visti gli esiti distruttivi cui la religiosità in una personalità disturbata può condurre. A questo proposito, sono davvero sorprendenti ma straordinariamente belle le osservazioni di Winnicott quando, interpellato sul tema della evangelizzazione in famiglia, rispose quasi esclusivamente parlando della importanza decisiva della modalità con cui il bambino appena nato viene tenuto in braccio dalla sua mamma. Come se le radici di una fede e di una fiducia egosintonica – dimensione così essenziale per il superamento dell'angoscia e quindi per una vita genuinamente umana – risiedessero quasi esclusivamente nella modalità con cui una madre “sufficientemente buona” e quindi “affidabile”, si rapporta con il proprio bambino. Ne deriva che senza un “ambiente facilitante” cioè un contesto di amore e di affetto, è davvero difficile una crescita nella fiducia, una crescita in quella “sicurezza di base” che è così essenziale per l'equilibrio futuro e per lo sviluppo di un sano atteggiamento di fiducia in sé, negli altri e nella vita in genere. Certamente la “fiducia” si può apprendere anche per altre vie; gli junghiani direbbero che l'archetipo del Sé può costellarsi anche a prescindere dalle dinamiche di una concreta relazione con un genitore preciso. Ma, in ogni caso, è tutto molto più difficile senza un “ambiente facilitante” e una madre “affidabile”. È questione di un imprinting originario, e questo non viene comunicato attraverso parole o pensieri ma semplicemente attraverso il modo con cui una madre tiene in braccio il proprio bambino, il modo con cui lo guarda, gli sorride e lo accarezza. In questo modo, la psicologia della religione ha qualcosa di molto concreto da dire a tutti i genitori e, per esteso, a tutti coloro che vivono relazioni forti con bambini o adolescenti. Come a dire che una equilibrata umanità e una religiosità sana non si coltivano attraverso chissà quali insegnamenti catechistici, ma anzitutto attraverso relazioni affettivamente intense e sincere.

In questa direzione sembra andare anche la riflessione più “clinica” di Ana-Maria Rizzuto: le modificazioni delle rappresentazioni inconsce di Dio in un paziente possono verificarsi solo dopo che si sia verificata una trasformazione profonda del Sé e questo è possibile solo attraverso una interazione con un oggetto “buono” che ascolta il Sé, lo riflette e lo comprende. Scrive la Rizzuto: “Se il paziente accetta di entrare in una relazione in cui è rispettato come individuo, nasce in lui un profondo senso di sicurezza di sé, di responsabilità, che a sua volta condiziona la sua possibilità di relazionarsi ad un altro come oggetto... Se conside-

riamo il perdono come un evento relazionale, c'è bisogno di un oggetto che si relazioni al Sé più interno, dove nessun essere umano ha accesso. Una rappresentazione di Dio come oggetto capace di perdono... è in grado di concedere il perdono necessario a crimini e colpe segrete. Questo Dio che perdona non può essere rappresentato dal soggetto prima dell'esperienza effettiva di essere stati ascoltati da una persona ‘sufficientemente buona’ e di aver sperimentato in tale processo il bisogno interiore di essere perdonati dalle colpe personali” (*L'illusione religiosa*, p. 53). È dunque la relazione transferale ciò che media i processi di trasformazione. E questo non solo in una situazione clinica: è la stessa Rizzuto a sostenere che questo tipo di processo di trasformazione “si ottiene nella vita anche con altri oggetti ‘sufficientemente buoni’” (*ibidem*). Ancora una volta, dalla psicologia della religione viene un invito ad ogni uomo e donna a giocare in relazioni autentiche, incentrate sull'amore inteso come capacità di perdono, di accoglienza incondizionata, di rispetto. Sarebbero gesti di questo tipo, oggi sempre più rari, ad essere alla base di quel determinante recupero di fiducia in se stessi, di quella sicurezza di base che è alla radice di una vita genuinamente umana in cui le diversità religiose non divengono motivo di contrapposizione violenta ma di dialogo, giustizia e solidarietà nella costruzione di un mondo migliore.

Un'ultima riflessione la traggio da un altro filone della ricerca in psicologia della religione e che vede autori come Jung e Drewermann in primo piano. Gianfranco Tedeschi nell'opera *L'ebraismo e la psicologia analitica. Rivelazione teologica e rivelazione psicologica*, afferma: “la psicologia analitica studia i corrispettivi psichici dei processi religiosi... la psicologia analitica ci permette di accedere alla parte profonda, divina della personalità, quella che Jung chiamava l'archetipo del Sé, e di interpretare i suoi contenuti come l'aspetto interiore della rivelazione, il corrispettivo psichico della rivelazione esterna, teologica, due momenti contemporanei della stessa Realtà” (p. 8). La psicologia di Jung, secondo questa lettura, diviene la descrizione empirica di un processo teologico: “essere junghiani significa accettare il riconoscimento del nostro Sé come momento spirituale formativo del senso della nostra esistenza, e come corrispettivo psichico della teologia” (p. 9). La psicologia analitica allora altro non sarebbe che la descrizione “psichica” di una verità “teologica”, cioè la possibilità di comprendere, dal punto di vista umano, il senso di una Rivelazione trascendente. Una lettura di questo

tipo si avvicina molto a quella proposta da Drewermann, il quale si spinge esplicitamente oltre Jung stesso per affermare che una radicale trasformazione della personalità, una definitiva vittoria sull'angoscia di vivere potrà avvenire molto più intensamente se il paziente sentirà che il compito di autorealizzarsi, di completarsi, è una volontà della trascendenza, di Dio, e non la volontà di un archetipo solamente psichico. Per uscire dall'angoscia è indispensabile cioè una fiducia in un "Tu" che deve esistere anche ontologicamente come "altro" rispetto all'Io e al suo universo psichico. La psicologia di Jung dunque, secondo Tedeschi, ci permetterebbe di comprendere il significato profondo delle Sacre Scritture, i collegamenti tra gli aspetti esteriori ed interiori dei processi religiosi, e "solo accettando i due aspetti della rivelazione come momenti sincronici, questa raggiunge la sua completezza teologica e umana" (p. 62). In questo senso, la psicologia di Jung verrebbe ad essere una vera e propria "psicologia religiosa" che vuole superare il contrasto tra scienza e teologia: "solo nel rispetto della contemporaneità delle due rivelazioni, la religione e la psicologia religiosa aiutano l'uomo nella realizzazione della propria totalità" (p. 63). Esattamente come la riflessione di Drewermann si avvicina molto ad una sorta di "psicoteologia" – come la definisce Vergote.

Al di là, in ogni caso, delle difficoltà in cui queste riflessioni si imbattono, provocatorio e forte rimane tuttavia il loro contributo. Jung e Drewermann si pongono al crocevia tra teologia e psicologia del profondo; indubbie sono le difficoltà epistemologiche sottese, ma altrettanto indubbie le provocazioni che vengono sollevate: può la psicologia del profondo non "incrociare" la dimensione religiosa dell'uomo? Può una scienza che si propone come mezzo per alleviare la sofferenza psichica, ignorare, misconoscere o interpretare solo riduttivamente l'universo religioso dell'uomo? E se Jung avesse avuto ragione nel sottolineare, ormai settant'anni fa, che i problemi degli uomini che a lui si rivolgevano dopo la seconda metà della vita riguardavano quasi sempre tematiche di tipo religioso? E se davvero, come sottolinea Galimberti, il vero "rimosso" del mondo cosiddetto post-moderno fosse non più la sessualità ma il senso, il significato, cioè la religione? Le riflessioni di Jung e di Drewermann provocano la psicologia del profondo a non sottovalutare "l'illusione religiosa" in ordine allo strutturarsi della personalità di un individuo. Ma anche la riflessione teologica viene radicalmente provocata: può ancora la teologia ignorare la psicologia

del profondo e i contributi da essa offerti se vuole veramente comprendere l'uomo, la sua sofferenza, i suoi sforzi vani, la sua non libertà e la sua disperazione, il mondo per tanti aspetti tragico in cui vive? Può la teologia ignorare i complessi meccanismi psichici dei processi di acquisizione dell'identità religiosa, sia in senso egosintonico (nella prospettiva, per esempio dell'individuazione o di un legame oggettuale maturo) sia in senso egodistonico (nella prospettiva, per esempio, dell'idolatria fondamentalista)? Questo non in nome di un generico filantropismo, ma in obbedienza alla parola stessa del Vangelo che ricorda: "Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito" (Gv. 3,16)? Esistono certamente numerosi tentativi per un proficuo incontro, ma il percorso da compiere è ancora molto lungo, sia per superare definitivamente un residuo, reciproco, sospetto mai sopito, sia per evitare strumentali utilizzi della psicologia, da parte della teologia, a fini apologetici. Queste ricerche ci mostrano tuttavia come la domanda essenziale da porre ad un contenuto religioso non è tanto se sia "vero" o "falso" in senso storico o dogmatico, ma piuttosto se sia o non sia "efficace" in ordine alla trasformazione del soggetto, alla sua umanizzazione. Qui la psicologia della religione ha davvero molto da dire e il ritardo con cui nel panorama culturale nazionale si presenta è sempre meno giustificato.

Massimo Diana

Incontro PSICOANALISI E RELIGIONE Milano, 21 marzo 2002, ore 21

In occasione della pubblicazione del nuovo volume della Collana di Psicologia della Religione, *Angoscia e libertà. Psicologia del profondo e religione nell'opera di Eugen Drewermann*, di Massimo Diana, si terrà presso il Centro Culturale Ambrosianum (via delle Ore n. 3 – Milano) la presentazione del libro e dell'intera collana, diretta da Mario Aletti. Interverranno, oltre all'autore:

- Dr. Marco Garzonio, Presidente dell'Ambrosianum e del CIPA;
- Prof. PierAngelo Sequeri, docente di Teologia Fondamentale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale;
- Prof. Mario Aletti, Presidente della Società Italiana di Psicologia della Reli-

Quindici anni fa, il 14 dicembre 1986 moriva, a Milano, Giuseppe Lazzati. L'anniversario è passato nel silenzio pressoché generale dei mass-media ed anche delle istituzioni, laiche e cattoliche, dove egli visse la sua esperienza di laico credente, con uno spirito di servizio critico alla Chiesa, caratterizzato da quell'“obbedienza in piedi” che gli costò incomprensioni e contrasti, ed anche denigrazioni malevole all'interno dello stesso mondo cattolico, ma che fu per molti insegnamento e testimonianza di cristianesimo autentico, tale per cui la Chiesa ha avviato il processo di beatificazione. La sua era una fede soda e sobria, che si verifica nello spirito di servizio ai fratelli, che rifugge da autocelebrazioni e trionfalismi e si trasmette con la testimonianza di vita e con il contatto personale.

Nel clamoroso silenzio che ha avvolto l'anniversario, suonano ancor più significative e preziose le testimonianze e le considerazioni raccolte nel numero monografico di *Orientamenti*, rivista del Centro Scientifico Ambrosiano, cui Lazzati diede impulso e collaborazione. Ma, anche qui, rare le voci del mondo accademico cui, pure, Lazzati dedicò gran parte della sua vita. Nobile eccezione - *rara avis* - l'intervento di Sergio Zaninelli, attuale Rettore dell'Università Cattolica. Nobile per quel che dice, e per quel che lascia trasparire. L'intervento sottolinea la chiarezza degli intenti e l'impegno di Lazzati per fare dell'Università “un luogo in cui sia realizzabile un *dialogo tra scienze teologiche e scienze profane*”. “Obbiettivo questo –ricorda Zaninelli – che Lazzati ribadirà in più occasioni con tenacia e non senza ~~Differenza~~ suo interessamento ho un ricordo vivissimo e riconoscente. E la riconoscenza supera l'imbarazzo di questo mio *magna componere parvis*...Nel 1977-78 ero ritornato, a sette anni dalla mia laurea, in Cattolica, per il Dottorato, allora previsto presso il Dipartimento di Scienze Religiose: proposta di curriculum pluridisciplinare assolutamente pionieristica in Italia, che era partita, con grandi promesse e speranze, sotto l'impulso di Lazzati e di altri grandi Maestri. Mi aveva subito contattato un Assistente ecclesiastico, uomo colto ed illuminato, per un seminario su “Psicoanalisi e religione”, inquadrato nell'ambito di una serie di seminari interdisciplinari che, superando la logica compartimentale delle Facoltà, tendeva a focalizzarsi più sulle “questioni” che non sulle discipline, accostando e facendo interagire voci e percorsi culturali diversi. Mio interlocutore diretto per la teolo-

gia era il dottismo Don Pierangelo Sequeri, che conosceva la teoria psicoanalitica meglio di me; ma di quell'esperienza ricordo anche la disponibilità di tanti Maestri, tra cui un indimenticabile Evandro Agazzi). Questi seminari interdisciplinari erano fortemente voluti dal Rettore Lazzati che, di fronte alle resistenze di altre componenti del mondo accademico, aveva superato le accampate difficoltà economiche istituendo delle speciali “Borse di studio rettorali”. Solo anni dopo venni a sapere che, di fronte alle difficoltà frapposte specificamente al mio seminario, col pretesto che fosse “sopranumerario” rispetto ai fondi, il Rettore aveva tratto di tasca propria i soldi per il compenso (cospicuo) che mi era arrivato *brevi manu*, in contanti. Ma ero ignaro di tutto questo quando, alla fine del Seminario, andai a riferirgli dei risultati e a ringraziarlo. Erano tempi brutti per la nostra disciplina. Il mio maestro Giancarlo Milanese, che dal 1971 mi aveva voluto accanto a sé presso l'Università Salesiana di Roma, era stato proposto per un insegnamento di Psicologia della religione in Cattolica, dove già aveva guidato ricerche interdisciplinari di grande impegno su “Famiglia e religione”. Contro questa candidatura di un Docente “esterno” (benché unanimemente considerato il massimo esperto italiano) si era alzata una campagna di calunnie personali ed infamanti, secondo una trista abitudine che ancora alligna in certi ambienti, anche cattolici ed ecclesiastici. La campagna aveva finito per estendersi anche alla disciplina, squalificata come “non scientifica” (“secondo una trista abitudine...”, come sopra!) Apparendo chiaro che le resistenze ad introdurre un corso di Psicologia della religione sarebbero state invincibili anche per lui, Lazzati invitò me ed il mio Maestro alla pazienza, con un commento che esprimeva tanto la sua prudenza quanto la sua amarezza di uomo costretto alle mediazioni, ma non a rinunciare alle proprie convinzioni: “C'è chi serve la Cattolica e chi si serve della Cattolica”. Frase che, scoprii poi, non gli era insolita, in tempi che per lui furono anche di sofferenza, ma sempre di speranza. Caro Professore, tanto Le dovevo.

* “A lui non ombre pose/ tra le sue mura la città lasciva/ d'evirati cantori allettatrice,/ non pietra, non parola” (*Foscolo, Dei Sepolcri, parlando del Parini e di Milano*). Chiedo scusa al grande poeta ed ai lettori per cui il rimando suona inutile ed offensivo. Ma in questa epoca di commercializzazione dei titoli di studio, di maturità a punti e lauree sdoganate dallo slogan “Forse siete già laureati e non lo sapete”... O tempora!, Professor Lazzati!

SALUTO DI JACOB A. BELZEN

Riportiamo il messaggio di saluto che il prof. Jacob A. Belzen, Presidente dell'International Association for the Psychology of Religion, ha inviato ai partecipanti al Convegno su Psicoanalisi e Religione (Verona, 19-21 ottobre 2001).

Cari Colleghi, è un onore per me avere l'opportunità di rivolgermi a tutti voi e specialmente alla Società Italiana di Psicologia della Religione, con la quale abbiamo cordiali rapporti ormai da molti anni e di cui apprezziamo enormemente il lavoro. E' con gran piacere che ho accettato l'invito del vostro Presidente, prof. Mario Aletti, di inviare alcune parole di saluto ai partecipanti del Congresso Internazionale *Psicoanalisi e Religione*. Tuttavia - come voi, psicologi e psicoanalisti, sapete tutti molto bene - quasi tutte le cose che nella vita hanno un significato suscitano sentimenti ambivalenti. E tali sono quelli che io provo mentre scrivo questo breve indirizzo di saluto. L'aspetto di rimpianto dello *scrivervi* può essere facilmente capito: mi sarebbe piaciuto poter essere tra di voi e *parlare* con voi "dal vivo" e non solo attraverso un testo scritto... I temi dei congressi organizzati dalla Società Italiana di Psicologia della Religione sono sempre di grande rilievo; quest'anno, se possibile, ancor di più del solito. Il programma è molto interessante così che io non posso che rammaricarmi profondamente che altri impegni mi impediscano di partecipare al vostro congresso. E so che questo è il caso di un gran numero di altri colleghi. Al Congresso dell'*International Association for the Psychology of Religion* a Soësteborg, in Olanda, alla fine del settembre 2001, numerosi colleghi hanno manifestato il loro rincrescimento di non poter partecipare al vostro incontro. Venire in Italia è certamente sempre un piacere. E' il Paese che noi che abitiamo al nord delle Alpi sogniamo e desideriamo visitare... Partecipare al vostro Congresso riunisce quindi alcune delle cose migliori della vita: il gusto del cibo e dei vini italiani, il paesaggio, il sole, i luoghi classici di Verona... Se a tutto questo si aggiunge lo stimolo e lo scambio intellettuale... Il programma dei lavori è ampio e ben strutturato. Il prof. Aletti ha saputo richiamare numerosi protagonisti internazionali del settore e, in generale, ha riunito così tanti ingredienti per un incontro di successo che io posso a priori essere sicuro che questo convegno sarà un momento saliente nella storia della Psicologia della Religione. Concedetemi quindi di esprimervi i miei migliori auguri per un meraviglioso congresso e la mia speranza di incontrarvi in un prossimo futuro.

Jacob A. Belzen

SEZIONE MILANESE PDR

Pubblichiamo i nuovi appuntamenti per il 2002 della Sezione Milanese della Società. Gli incontri si terranno sempre, dalle ore 10 alle ore 12.30, presso la Sala Riunione del Centro Cospes, Via Copernico n. 9 a Milano, nelle date di:

- **Sabato, 26 gennaio;**
- **Sabato, 23 febbraio;**
- **Sabato, 23 marzo;**
- **Sabato, 20 aprile;**
- **Sabato, 25 maggio;**
- **Sabato, 22 giugno.**

Tutte le sessioni sono aperte ai soci. Info: Franco Gualdoni, tel. 02 4155942 gualdoni@tiscalinet.it

RINNOVO

QUOTA ASSOCIATIVA

Ricordiamo a tutti i soci la scadenza e l'importo della quota associativa per l'anno 2002:

- **€51,65** (equivalenti a L. 100.000) per chi verserà la quota entro il 28 febbraio. Entro questa data sarà ancora utilizzabile il modulo di c.c.p. prestampato, inviato con lettera precedente;
- **€ 55,00** per chi effettuerà il versamento dal 1 marzo.

Tutti i soci in regola con la quota associativa, oltre ad agevolazioni per la partecipazione alle attività della Società, possono usufruire di uno sconto del 30% su tutti i volumi pubblicati dal Centro Scientifico Editore di Torino. (il catalogo è disponibile al sito www.cse.it). Inoltre, la libreria Vita e Pensiero, dell'Università Cattolica di Milano, riserva ai Soci uno sconto del 15%.

Presso la nostra Segreteria sono ancora disponibili alcuni volumi degli Atti dei Convegni degli anni scorsi, ormai esauriti presso le librerie:

- *Religione o Psicoterapia?* (Roma 1994)
- *Simbolo, metafora, invocazione* (Milano 1996)

Per informazioni: Massimo Diana (Segretario) tel. 0323 929316; massimodiana@libero.it

La Segreteria è, inoltre, a disposizione di tutti coloro che fossero interessati a diventare Soci. Lo Statuto prevede le figure di:

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

COPING WITH RELIGION

L'International Association for the Psychology of Religion ha tenuto a Soësteberg (Olanda), dal 28 al 30 settembre 2001, il 14° Congresso su tematiche decisamente innovative per la psicologia della religione, espresse nel titolo Coping with religion. Durante i lavori, l'Associazione ha eletto il nuovo Direttivo e approvato il nuovo Statuto.

Siamo partiti per Soësteberg, io e Aletti, di mattina molto presto: le disposizioni anti terrorismo prevedevano ore di attesa all'aeroporto per il *check in*. Dopo l'11 settembre non siamo in molti a volare, ma i nostri pensieri sono già rivolti all'Olanda, agli amici che ritroveremo, alla faticosa *full immersion* nella lingua inglese...

La piccola cittadina che ci dovrà ospitare, dista 45 minuti di treno da Amsterdam. Proprio sul treno incontriamo un volto noto, già visto in qualche convegno precedente, verso il quale indirizziamo un breve cenno, incerti se anche lui ci riconosca. Per fortuna si avvicina e cominciamo una breve chiacchierata sulle reciproche attese circa il Convegno che aprirà i lavori nel pomeriggio.

Al nostro arrivo al Centro Congressi, una vecchia scuola per missionari oggi ristrutturata, ci registriamo e riceviamo il programma dettagliato delle tre giornate. La formula organizzativa è quella ormai consolidata da più anni: saluti ufficiali, apertura affidata ad alcune relazioni in *plenaria* che hanno lo scopo di esporre i diversi punti di vista sul tema; le fasi centrali dedicate alla presentazione di lavori tematici in diversi e paralleli sottogruppi; chiusura in una tavola rotonda in plenaria per una sintesi finale e per avviare un dibattito sui possibili sviluppi futuri del tema oggetto di discussione. Quasi tutti i partecipanti al Convegno, oltre ottanta studiosi provenienti da tutto il mondo – compresa l'India e l'Iran, hanno portato i loro contributi; il programma si presenta molto denso soprattutto nelle sessioni parallele.

Questo Convegno che vanta un tema di grande novità e complessità rappresenta anche un importante momento associativo per tutti gli studiosi della nostra disciplina: sarà proposta la riorganizzazione dell'Associazione Internazionale di Psicologia della Religione – la cui fondazione originaria risale al 1914 – con l'approvazione del nuovo Statuto e l'elezione del nuovo Consiglio.

La ricchezza e il numero dei lavori proposti non permette, qui, che una breve presentazione degli interventi principali. La prima relazione che ha inquadrato il tema nei suoi aspetti metodologici e clinici con notevoli spunti critici sul modello stesso del *coping*, è stata tenuta dal prof. Antoine Vergote, nostro Socio onorario: *How can psychology cope with religion? Theoretical, methodological and clinical issues*. Il secondo intervento, affidato a Kenneth P. Pargament, autore del volume

Psychology of religion and coping, ha fatto il punto sulle numerose ricerche empiriche che mirano a definire il ruolo della religione nei momenti fondamentali delle diverse fasi della vita. L'ultima relazione in plenaria, affidata a Kate M. Loewenthal, aveva come titolo *Religion and coping: the adventures of psychotherapy in a multi-faith society* e come filo conduttore l'analisi comparativa di credenze e pratiche delle tre religioni tradizionali (protestante, ebraica e islamica) nella loro funzione di "difesa" nei confronti dello stress e del dolore e di "mantenimento" della salute mentale.

La maggior parte dei lavori nei sottogruppi, ha presentato ricerche empiriche, molte delle quali applicavano le scale di misura che Pargament propone nel suo libro. I contenuti indagati hanno riguardato sia gli aspetti teorici (adattamento delle scale e loro applicabilità a diversi contesti culturali o a diversi campioni di soggetti) sia alcuni temi della vita personale e sociale (senso della vita, salute e benessere, paura di morire, stress lavorativo, tortura, abusi sessuali, esperienze traumatiche collettive, strategie di adattamento di gruppi di immigrati o rifugiati, effetti della partecipazione alle pratiche religiose, ecc).

Durante il congresso abbiamo anche incontrato l'amico Ralph Hood, primo autore del diffusissimo manuale americano che riassume gran parte delle ricerche empiriche svolte sulle esperienze religiose (tradotto in italiano nella collana di Psicologia della Religione del Centro Scientifico Editore con il titolo *Psicologia della religione. Prospettive psicosociali ed empiriche*).

Un'animata tavola rotonda e un ricco dibattito hanno occupato la domenica mattina e introdotto la chiusura dei lavori. Il tema è ancora troppo "nuovo" per permettere delle conclusioni unitarie; questo convegno è servito a far emergere un nuovo ambito di studio che, per alcuni, è ancora carente di concetti operazionali, mentre, per altri, i risultati già acquisiti sono tali da suggerire possibili interventi per psicologi e psicoterapeuti.

L'arrivederci è stato dato da Jacob A. Belzen, nuovo Presidente dell'*International Association for the psychology of religion* che ha dato appuntamento per il 2003 a Glasgow per un congresso che vedrà la riunificazione dell'*International Association* con il gruppo degli *European psychologist of Religion*.

Daniela Fagnani

Verbale di elezione

Il giorno 6 ottobre 2001, alle ore 10.30, presso la sede sociale, in via Verdi n.30 - Varese, si è riunita, a norma del regolamento sociale, art. 1, in seduta pubblica, la Commissione Elettorale composta da: Daniela Fagnani - presidente; Georgina Falco e Franco Gualdoni - membri effettivi, per effettuare le operazioni di scrutinio relative all'elezione del nuovo Consiglio Direttivo Nazionale. Sono regolarmente pervenute n. 88 schede elettorali che risultano tutte scrutinabili in quanto inviate da soci aventi diritto al voto, in regola con il pagamento della quota associativa. Lo scrutinio delle schede con i seguenti risultati: - schede valide n. 88; - schede nulle n. 0; - schede bianche n. 0 Hanno ottenuto voti: Mario Aletti n. 81; Lucio Pinkus n. 43; Germano Rossi n. 34; Emanuela Barbarossa n. 30; Massimo Diana n. 23; Paolo Ciotti n. 16; Amedeo Cencini n. 2; Laura Boggio Gilot; Giuliana Fabris; Daniela Fagnani; Lorenzo Ferraroli; Eugenio Fizzotti; Secondo Giacobbi; Francesco Marchioro; Flavio Pajer; Rocco Quaglia; Bruno Ravasio; Giuseppe Sovernigo; Gertrud Stickler: n. 1. Risultano eletti membri del Direttivo Nazionale i soci **Mario Aletti, Lucio Pinkus, Germano Rossi, Emanuela Barbarossa e Massimo Diana**. Il socio **Mario Aletti** avendo ottenuto il maggior numero di voti risulta eletto Presidente della Società. La Commissione Elettorale terminate alle ore 12,00 le operazioni elettorali, consegna questo verbale, sottoscritto da tutti i membri effettivi, al presidente uscente della Società. Con il verbale viene trasmesso in plico sigillato tutto il materiale elettorale, per la prevista conservazione in archivio. Firmato: Daniela Fagnani, Georgina Falco, Franco Gualdoni.

Estratto Verbale del Consiglio Direttivo Nazionale del 20 ottobre 2001:

Il giorno sabato 20 ottobre 2001, alle ore 16.30, presso l'ospedale Villa S. Giuliana - Verona, si è riunito il nuovo Consiglio Direttivo Nazionale risultato eletto nelle votazione del 6 ottobre 2001 [...] Mario Aletti, eletto Presidente, propone questa distribuzione delle cariche all'interno del Direttivo: Lucio Pinkus: Vicepresidente; Germano Rossi: Tesoriere; Massimo Diana: Segretario; Manuela Barbarossa: delega per iniziative culturali e rappresentanza. La proposta viene votata e approvata all'unanimità [...]

Firmato: Massimo Diana, Segretario; Mario Aletti, Presidente.

Continuità e Rinnovamento

Si sente spesso parlare di crisi dell'associazionismo e delle istituzioni di rappresentanza. Alcuni studiosi del costume nazionale, parlano di scarsa propensione associativa legata alla tendenza degli italiani all'individualismo, al familismo, al localismo, rinforzata dalla crisi del processo stesso di rappresentanza (politica, sindacale, professionale...). Questa crisi non risparmia il mondo degli psicologi, segnato dalla caduta verticale del numero degli iscritti di associazioni storiche, culturali e sindacali. Anche l'improvviso successo di adesioni, nell'ultimo decennio, di qualche movimento di psicologi che prometteva scorciatoie e passaporti atti a sdoganare aspiranti psicologi e psicoterapeuti dal curriculum incerto e segmentato, si è sgonfiato con la fine del regime di scambio. Possiamo quindi con orgoglio dire che la nostra vita sociale costituisce una realtà del tutto particolare nel panorama dell'associazionismo psicologico italiano e desta ammirazione anche all'estero. Ciò che ci distingue e che spiega il successo crescente della Società mi pare sia, anzitutto, il senso dell'appartenenza associativa, nutrita da opzioni ed interessi culturali comuni, da partecipazione attiva nelle realizzazioni, da entusiasmo ed efficienza nell'organizzazione e, non ultimo, da una incredibile economicità del rapporto costi/benefici. Un ulteriore segnale di questa vitalità è dato dalla massiccia partecipazione degli iscritti alle elezioni del nuovo Direttivo. I membri del Direttivo sono stati eletti sulla base di programmi che, anche se formulati da ciascuno individualmente, presentavano una piena condivisione di prospettive per il futuro della struttura associativa e per i programmi culturali. Questo, insieme al fatto che due componenti del Direttivo precedente continuano la loro presenza, è garanzia di una gestione condivisa e partecipata e di un'apertura al rinnovamento, pur nella fedeltà e nella continuità con il lavoro fin qui svolto e con quella che è ormai la "storia" della nostra associazione. Di questa storia dobbiamo essere grati anche all'impegno del Direttivo uscente. E un particolare, cordialissimo, ringraziamento mi sia concesso rivolgere a Sr. Gertrud Stickler, ora Professore emerito di Psicologia della religione, da sempre e fino a ieri generosa partecipe alla gestione della Società, con equilibrio non disgiunto da chiarezza nelle valutazioni, con prudenza senza tentennamenti nelle decisioni, con serenità e ricerca delle condivisioni sempre.

Mario Aletti

“Circa gli atteggiamenti e le attese degli studiosi, una prima, schematica, distinzione, operata a partire dalla prospettiva da cui il vissuto religioso è osservato, potrebbe individuare tre categorie:

1. Gli *psicologi della religione* propriamente detti. Si tratta di psicologi, solitamente con uno specifico *training* accademico che, per abitudine od occasionalmente, scelgono di studiare, con metodi e criteri psicologici, un vissuto particolare dell'uomo, quello verso la religione. Al di là del loro coinvolgimento personale nei confronti della religione che studiano, come psicologi sono interessati all'uomo religioso, piuttosto che alla religione. Per loro è inderogabile il criterio epistemologico di Flournoy dell'esclusione metodologica del trascendente (sia come oggetto di studio sia come criterio esplicativo di fenomeni psichici). Essi ritengono che l'oggettività – intesa almeno nel senso "debole" di intersoggettività - dell'indagine scientifica richieda un accostamento al vissuto psichico verso la religione contraddistinto da una neutralità agnostica per quel che riguarda il polo oggettuale della credenza, per quanto simpatetica verso il vissuto soggettivo del credente. Questa categoria raccoglie, di fatto, nelle associazioni e intorno alle principali riviste internazionali, la grande maggioranza degli studiosi; e ciò è altrettanto vero per quel che riguarda la situazione italiana. Trattandosi di psicologi di diverse scuole ed indirizzi, è ovvio che la psicologia della religione, nel suo complesso, veda applicate tutte le teorie, le metodologie e le strumentazioni psicologiche che sono suggerite dai diversi orientamenti teorici di riferimento. Negli ultimi dieci anni nella psicologia della religione coerentemente con ciò che si è verificato nel più vasto ambito della psicologia in generale, si sono osservati molti cambiamenti di prospettive di indagine, con l'applicazione di nuovi modelli teorici: Teoria dell'Attaccamento, Attribution Theory, Role Theory, Coping Theory, Psicologia culturale, Psicologia del ciclo di vita e così via. Quando si tratti di ricerche empiriche, esse, ovviamente, devono rispondere agli usuali criteri scientifici (validità, attendibilità, ripetibilità, pubblicità) e vale, qui come altrove, il principio che una buona ricerca deve essere guidata da una buona teoria. Va peraltro osservato che la ricerca empirica in psicologia della religione tende ad essere piuttosto osservativa e correlazionale che non propriamente sperimentale, sia per problemi metodologici, sia per riserve etiche.

2. Gli *psicologi religiosi* (che spesso sono dei religiosi psicologi) sono apertamente, e a volte dichiaratamente, schierati a favore della religione (quasi sempre di una forma della religione, quella in cui sono personalmente coinvolti). In Italia raramente hanno alle spalle un effettivo *training* o corso di studi psicologici; più spesso il loro interesse per gli aspetti psicologici della religione nasce all'interno di una cultura di psicopedagogia religiosa o di psicologia pastorale. Della psicologia della religione, come di tutte le scienze umane della religione, hanno, in fondo una visione “ancillare”, utilizzandola, ultimamente, quasi a conferma di una visione antropologica elaborata già prima ed altrove, rispetto al campo psicologico. La tendenza a riscoprire, o sottolineare, tramite gli studi psicologici, le valenze umane del vissuto religioso, ha spesso il suono dell'impegno polemico e apologetico. Tuttavia la conoscenza dal vivo dei vissuti religiosi abilita questi studiosi ad approfondimenti ed arricchimenti delle conoscenze che possono anche produrre strumenti raffinati di ricerca psicologica. Tra questi studiosi c'è anche chi considera il coinvolgimento personale, o addirittura la propria fede, uno strumento di ricerca. Dietro quest'ultima posizione si intravede la difficoltà a distinguere metodologicamente (non si dice a separare!) tra ricercatore e credente, tra uomo di fede e uomo di scienza.

3. Vi è infine la posizione di coloro che si riferiscono a *psicologia e religione*, come a un insieme endiadio. Costoro, provenienti a volte anche da studi psicologici e, quasi sempre, da ambienti religiosi o para-religiosi (non esclusivamente dalle chiese istituzionali: spesso dal mondo “buddhista” o dalla galassia *new-age*) usano parlare in termini di “dialogo” di “totalità” e di “interdisciplinarietà” tra due modalità di conoscenza che si illuminerebbero a vicenda. La psicologia aiuterebbe a comprendere certi meccanismi psichici sottostanti alla religiosità, mentre la religione e la teologia fornirebbero alla psicologia un quadro antropologico di riferimento entro cui meglio raccogliere ed interpretare i dati osservati. Sembra qui poco chiara la distinzione tra soggetto ed oggetto di studio; posto che in un ambito di ricerca empirica, la scienza (psicologia) non può incontrare il vissuto psichico dell'uomo religioso che come oggetto.”

M. ALETTI

[Dall'Introduzione all'edizione italiana di HOOD E COLL., Psicologia della religione, Torino: CSE.]

4° PREMIO

“GIANCARLO MILANESI”

PER UNA TESI DI LAUREA IN PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

La Società Italiana di Psicologia della religione - associazione culturale senza fini di lucro - bandisce un concorso, dedicato alla memoria di Giancarlo Milanesi, per la miglior tesi di laurea su argomenti di psicologia della religione. Al vincitore sarà assegnato un premio di Lit.2.000.000 (Euro 1032,91).

La partecipazione è aperta a tutti coloro che si siano laureati dal 1 giugno 2000 al 31 luglio 2002 presso una università italiana, oppure presso una facoltà ecclesiastica i cui titoli siano riconosciuti dallo Stato italiano.

Le domande di partecipazione, con l'indicazione delle generalità del concorrente, la certificazione di laurea e due copie cartacee e una su supporto informatico della tesi, dovranno pervenire alla Società Italiana di Psicologia della religione, via G. Verdi, 30 - 21100 Varese, entro e non oltre il 10 agosto 2002.

L'attribuzione del premio sarà deliberata, con giudizio inappellabile, da un'apposita commissione entro il termine massimo del 31 dicembre 2002; tutti i partecipanti saranno informati dei risultati con lettera personale. Le copie delle tesi inviate non saranno restituite.

Varese, 28 aprile 2001

*Il Presidente
Prof. Mario Aletti*

Per informazioni:

Segreteria della Società Italiana di Psicologia della religione, c/o dott. Germano Rossi, Università di Verona, Dip. Psicologia e Antropologia Culturale, via S. Francesco n. 22 - 37129 Verona. Tel. 045 8028372, fax 045 8028476; e-mail: germano@chiostro.univr.it

Giancarlo Milanesi, (1933 - 1993), Psicologo e sociologo, docente di Psicologia della religione presso l'Università Salesiana di Roma dal 1965 al 1973, è considerato “lo studioso che più ha contribuito allo sviluppo della Psicologia della religione in Italia: per l'attenzione nel delineare l'ambito epistemologico della disciplina, per il rigore scientifico nell'elaborare modelli di ricerca empirica, per la passione portata nell'insegnamento e nella formazione di numerosi allievi.” (*The International Journal for the Psychology of Religion*).